

PUNTO DE VISTA

Revista de cultura

Año VII, N° 25, diciembre 1985, # 2

**INTELECTUALES: ¿ESCI
SION O MIMESIS? -LA
PRODUCCION DE UN MA
RXISMO AMERICANO -E
L TANGO EN SUS MARG
ENES -NUEVOS MOVIMI
ENTOS SOCIALES -POS
TMODERNISMO -REARTE
INTELECTUALES: ¿ESCI
CION O MIMESIS? -LA**

CATALOGOS SRL

De nuestro fondo editorial:

- Gerard Pommier, **Una lógica de la psicosis**,
Ed. Catálogos
- Jozami-Villareal-Paz, **Crisis de la dictadura**,
Ed. Siglo XXI
- José Martí, **Política de nuestra América**,
E. Siglo XXI
- Arthur Rosenberg, **Democracia y socialismo**,
Ed. Siglo XXI
- Floreal Ferrara, **Teoría social y salud**,
Ed. Catálogos
Ed. Catálogos
- Varios autores, **Estados Unidos hoy**,
Ed. Siglo XX
- Enrique Fogwill, **Pájaros de la cabeza**,
Ed. Catálogos
- Julio Barreiro, **Educación popular y proceso
de concientización**, Ed. Siglo XXI
- Joris-Karl Huysman, **En rada**,
Ed. Siglo XXI
- Millot, **Exsexo. Ensayo sobre transexualismo**,
Ed. Catálogos-Paradiso
- Block de Behar, **Una retórica del silencio**,
Ed. Siglo XXI
- García G., **La entrada del psicoanálisis en la
Argentina**, Ed. Altazor
- Sitnisky, **De la negociación. Los modos no
violentos de transformación y cambio de
la realidad**, Ed. Anagrama
- Beatriz Sarlo, **El imperio de los sentimientos**,
Ed. Catálogos
- Arnaud, **Estado y capitalismo en América
Latina, México y Argentina**,
Ed. Siglo XXI
- Pitol, **El desfile del amor**,
Ed. Anagrama
- Pommier, **Una lógica de la psicosis**,
Ed. Catálogos-Paradiso
- Ariel Dorfman, **Viudas**, Ed. Siglo XXI
- Copi, **La vida es un tango**, Ed. Anagrama
- Dolto, **Seminario psicoanálisis de niños**,
Ed. Siglo XXI
- José Amícolá, **Astrología y fascismo en la
obra de Roberto Arlt**,
Weimar Ediciones
- Rilke, R.M., **Cartas a un joven poeta. Sonetos
a Orfeo. Elegías de Duino**,
Weimar Ediciones

Catálogos S.R.L. - Av. Independencia 1860
Tel. 38-5708 - 1225 Buenos Aires

PUNTO DE VISTA

Año VII, N° 25, diciembre 1985

Consejo de dirección:

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

Directora:

Beatriz Sarlo

Diagramación:

Carlos Tirabassi

Suscripciones:

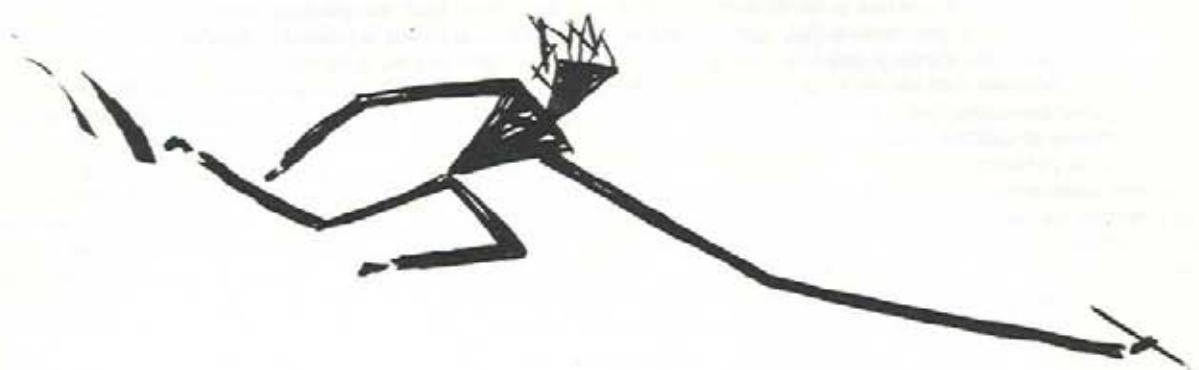
Suscripción en la Argentina: un año: ★ 8.-
Suscripción en el exterior: seis números por correo aé-
reo: u\$s 25.

Los dibujos que ilustran este número pertenecen a Armando Rearte.

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. Teléfono:
47-5082.

Punto de Vista fue compuesta en Estudio Century, 48-0166.
Corrección: Mónica Urrestarazu. Impresa en los Talleres
Gráficos Litodar, Viel 1444, Buenos Aires. Hecho el depó-
sito que marca la ley. Registro de propiedad intelectual en
trámite.

INTELECTUALES:



¿ESCISIÓN O MIMESIS?

Estas notas sólo quieren ser un momento más de una reflexión abierta sobre las transformaciones ideológico-políticas de la izquierda en la Argentina. Tienen un carácter polémico respecto de dos discursos fuertemente articuladores del sentido común de fracciones intelectuales. Por un lado, la idea, enunciada en nombre de la Revolución, de que es inútil, cuando no una traición encubierta, cambiar las posiciones políticas sustentadas en las dos últimas décadas: la inmovilidad ideológica y teórica reivindicada como mérito. Por el otro, la asimilación de democracia y moderatismo, de la que intento distanciarme.

Las notas resultan, también, una forma de la biografía intelectual que, sin duda, tiene mucho de autobiografía colectiva. Son al mismo tiempo un ejercicio de la memoria y una construcción hipotética de algunos sentidos para nuestro pasado más reciente. De ningún modo aspiro a unificar experiencias y discursos, sino más bien a señalar la coexistencia de aspectos contradictorios cuyo reconocimiento impide una liquidación rápida de las cuestiones abiertas. Por eso, todo lo que se afirma acá está atravesado por fisuras y el efecto es, probablemente, el de un conjunto de proposiciones que se critican entre sí en el interior de un mismo texto.

Quisiera aclarar que, por otra parte, este escrito tiene el siguiente presupuesto: el peso decisivo que la fracción de izquierda y peronista revolucionaria tuvo en el medio argentino a partir del ciclo de transformaciones ideológicas, políticas y culturales abierto en 1956. Y es a esta fracción a la que me referiré fundamentalmente.

1. Cuando Masotta, Sebrelí, Ramos, Ismael Viñas realizaron, a fines de los cincuenta y comienzos de los sesenta, las operaciones históricas y políticas que permitían pensar el peronismo de otro modo, no ya como el Otro absoluto, como el espacio del Mal y por tanto como la total ajenidad que debía ser abolida, abrían un capítulo de la historia de los intelectuales argentinos. No se trataba, entonces, de un movimiento de exaltación, simétrico al de liquidación que realizaba *Sur* y el antiperonismo oligárquico, sino de hacer trabajar un sistema de interrogantes productivos, regidos por la idea (que parece sencilla pero en verdad no lo era) de que los hechos tal como habían sido vividos en la primera década peronista presentaban una resistencia al análisis sumario. Y, al mismo tiempo, de que extraer una razón de esos hechos se iba a convertir en condición para diseñar un futuro político para la Argentina y los sectores populares.

Leer nuevamente el peronismo fue una consigna de carácter heurístico, ideológico y práctico. Los intelectuales que se lo propusieron partían de la convicción de que ese fenómeno colectivo, que había marcado sus años de formación, constituía el enigma que era preciso resolver para hacer o pensar la política.

En este caso, textos como los últimos números de la revista *Contorno* o investigaciones sobre los orígenes del peronismo como las de Murmis y Portantiero, serían difíciles de clasificar como piezas sólo historiográficas o sociológicas. Representan más bien un momento donde el trabajo intelectual y el trabajo de producir nuevas perspectivas políticas había encontrado un punto de encuentro. El punto se caracterizaba por su inestabilidad y ello responde a una lógica de las relaciones entre discurso científico y discurso político que no es, necesariamente, perversa. Estas relaciones son, en mi opinión, las que convierten a la historia y las ciencias sociales en discursos *interesantes* más allá de los ámbitos donde se producen y de sus interlocutores institucionales.

Sin duda, durante los años sesenta, la sociedad argentina debía absolver posiciones respecto del peronismo: entenderlo era la condición para construir una izquierda o para modificarlo; entenderlo era también superar el período de exclusión, reincorporarlo a la política. Esta parecía una

cuestión central y, desde los intelectuales, se hicieron esfuerzos por abordarla no sólo en términos políticos sino también en un marco de discusión con pretensión objetiva.

No voy a decir que esta tendencia culminó en una victoria ni de la ciencia ni de la política. La historia de los últimos quince años me exime de tal exageración. Pero hay algunos rasgos de este movimiento intelectual que me interesaría destacar, en función de una discusión presente, cuya persistencia no le agrega profundidad ni inteligencia.

2. Los intelectuales que, al comienzo de los años sesenta, desarrollaron los temas de una "nueva lectura del peronismo" estaban movilizados por la idea de que si la política de izquierda debía cambiar en la Argentina, ese cambio se produciría por la relación entre nueva política y nuevos discursos. Esto quería decir que la dimensión propiamente intelectual de su actividad podía funcionalizarse a la dimensión propiamente política.

La palabra "funcionalizarse" es ambigua precisamente porque describe los dos aspectos de este movimiento. Por un lado "funcionalizar" supone una adecuación del discurso y la problemática; pero en esta adecuación estaba implícita la posibilidad de que el discurso de los intelectuales fuera canibalizado por el discurso político. Esta posibilidad fue la que, finalmente y ya avanzada la década del sesenta, terminó realizándose. El discurso de los intelectuales pasó de ser diferente al de la política, aunque se emitiera en función política o para intervenir en su debate, a ser la duplicación, muchas veces degradada (porque violaba sus propias leyes) del discurso y la práctica política.

De la etapa crítica evocada en el comienzo de estas notas habíamos pasado al período del servilismo, sea cual fuere el amo (partido, líder carismático, representación de lo popular o de lo obrero) que nos convertía en siervos. De la etapa crítica pasamos a la etapa racionalizadora.

Sin embargo, la energía intelectual y la voluntad pública puestas de manifiesto en la etapa crítica constituyen el núcleo de una tradición que me parece necesario no abandonar *in totum*.

¿Cuáles eran sus componentes? La idea, moderna por excelencia, de que el cambio era posible y, además, que este



cambio estaba inscripto en el sentido de la historia e iba a ser profundo. Esta misma idea combinaba rasgos que, aunque parecían mutuamente necesarios, no lo son verdaderamente. Entreteje elementos voluntaristas y deterministas, lo mismo que la convicción sobre la inevitabilidad del cambio. Según como se razonara, predominaban los rasgos voluntaristas o los deterministas. Dicho muy brevemente, los elementos deterministas predominaban en las alas moderadas y los voluntaristas en las extremas del campo intelectual y político. La confianza en el futuro (otro rasgo discursivo de esos años) era efecto, entonces, ya de la conciencia, ya de la estructura, para formularlo según una oposición típica del espíritu de la época.

Pero había algo más en esta idea: el cambio era no sólo posible, sino también necesario e impostergable. Quiero decir, que las condiciones de la sociedad, de la economía y de la política eran inaceptables, porque enfrentaban a las mayorías con desigualdades en cada una de esas esferas. El cambio era, entonces, necesario porque la sociedad era injusta. Esta frase, obviamente simple, corresponde a una referencia compleja. Afirmar que la sociedad es injusta supone una noción de justicia que, de inmediato, se articula con valores. Sordamente, muchas veces fuera del debate, los grandes impulsos intelectuales de las últimas décadas hablaban de valores aun cuando en el discurso explícito, éstos fueran reemplazados por la retórica del determinismo, del oportunismo o la de la violencia. Los valores que constituían el subtexto de este discurso, eran la fuerza que movilizaba hacia y dentro de la política a los intelectuales. Convirtiéndolos en actores de la política, y no simplemente de su propio campo, los impulsaba a encontrar puntos de contacto entre sus prácticas específicas y las de otros espacios sociales.

Vanguardia estética y revolución política, psicoanálisis y marxismo son dos de las varias fórmulas que resumen el clima del período. Se trataba, ante todo, de destruir los límites de los discursos y prácticas intelectuales o artísticos para instalarlos en el espacio de las luchas sociales y políticas. Este movimiento, que afectó a la izquierda y al peronismo, produjo redes alternativas para el trabajo intelectual y la circulación de discursos y bienes simbólicos. Institucio-

nalmente laxas, organizaciones, muchas veces efímeras, vincularon sin embargo a los intelectuales con los sectores populares. Se abrió allí un universo de experiencias y de contactos culturales.

Fue habitual que los intelectuales llegaran a otros lugares de la sociedad, aunque no lograran siempre configurar relaciones estables y orgánicas. Ello significó un cuestionamiento de la economía de las relaciones intelectuales y de su corporativismo estrecho. Se pensaba, quizás hasta la exageración y el absurdo, que era posible cambiar el sistema de relaciones entre ciencia y política, entre arte y política. Los intelectuales estaban alertados y alertaban a la sociedad sobre el carácter político de las prácticas científicas y estéticas, denunciaban la marca de clase de las instituciones correspondientes y difundían propuestas de relación entre su actividad y el cambio. Si este rasgo adquirió un carácter marcadamente mecanicista al mismo tiempo que perdía todo valor crítico por su automatización, no obstante fue la manera en que un contingente de intelectuales, jóvenes entonces, vivieron los límites de la política y las prácticas culturales como una insuficiencia que debía ser superada.

La crítica de los límites implicó al mismo tiempo una crítica de la especialización. Filosofías sociales totalizantes, versiones hegelianas del marxismo y del peronismo (que aún hoy continúan practicándose), versiones integristas de la política, el partido o el Estado, se convirtieron en principios unificadores en nombre de los cuales se pulverizó toda idea de diversidad e, incluso, de coexistencia y conflicto. En su forma más brutal se habló de ciencia burguesa y ciencia al servicio del pueblo, de arte popular y arte de las élites coloniales, como si fuera sencillo discriminar, tanto desde el punto de vista formal como de contenidos, tales divisiones. Se liquidó toda idea de regímenes de verdad, de verdades zonales y localizadas, de legitimidad parcial, para organizar prácticas y discursos intelectuales bajo el fuerte imperio de la política.

Sin embargo, en esta unificación totalizante (y, a menudo, totalitaria) había rasgos que hoy deberían ser repensados. Estaba, en primer lugar, la certidumbre de que el discurso de los intelectuales debía ser significativo para la sociedad y, especialmente, para los sectores populares. Por lo tanto, que debía plantear articulaciones generales con los





que se consideraban grandes problemas del momento, moverse desde las cuestiones parciales y específicas hacia las perspectivas globales: instalarse, en consecuencia, en la esfera pública y construir allí su interlocución. La resistencia a pensarse únicamente como especialista o como artista venía acompañada del impulso a convertir los saberes especializados en un patrimonio de circulación pública y colocarlos en relación con la política. Creo que en este sentido puede leerse la crítica a la especialización y a la clausura, aunque también estaban presentes en ella los elementos totalizantes enunciados más arriba. Y aunque, finalmente, hayan sido los elementos totalizantes los que impusieran su ley unificadora.

El otro rasgo se relaciona con el interlocutor imaginario de los discursos de los intelectuales: el pueblo, el proletariado, la nación, el partido según líneas de fractura política y programáticas. Ese interlocutor tensionaba el discurso para que ocupara un lugar público y desempeñara una función activa precisamente en ese espacio. Se experimentaba insatisfacción frente a discursos que tuvieran como interlocutor únicamente a colegas y pares. La flexión, en consecuencia, arrastraba al discurso de los intelectuales hacia espacios donde pudiera cruzarse con otras dimensiones de la experiencia social, para colaborar allí en la construcción de nuevas interlocuciones.

Por otra parte, los discursos, al politizarse, abordaban objetos de mayor visibilidad, en términos colectivamente accesibles, interviniendo en el debate sobre cuestiones consideradas significativas no sólo para los intelectuales. Sin embargo, este proceso se vio acompañado por el cruce de la lógica intelectual con la lógica política y, finalmente, con la rendición de la lógica intelectual. Ni en el peronismo ni en los partidos de la izquierda revolucionaria se podía actuar y pensar al mismo tiempo. Entonces la acción comenzó a devorar a la razón crítica sobre la que, de algún modo, se había fundado este movimiento vasto de incorporación de intelectuales y artistas a la política.

Nos habitaba una certidumbre, que puede reconstruirse más o menos así: si ése era el momento de la política, si las dimensiones políticas debían justamente hegemonizar las otras dimensiones de prácticas y discursos, la legitimidad del mundo de los intelectuales dependía de una fuente exterior. La política se convirtió en criterio de verdad y aseguró un fundamento único a todas las prácticas.

Por otra parte, esta lógica política unidimensional simplificaba hasta la parodia las relaciones entre historia y política, entre cultura y política. Constituida en centro único, la política englobaba todas las prácticas públicas y tendía al mismo tiempo a la abolición de lo privado, y, en nombre del futuro, del cotidiano y del presente. La idea de la independencia de las esferas junto con la de la especificidad de las prácticas supone, también, la de multiplicidad de regímenes de legalidad y de lógicas. Esto fue precisamente lo

que tendió a liquidarse. Con ello, la política aseguraba una circulación radial y no multidireccional de los discursos; aseguraba también el trazado de las redes comunicativas y adjudicaba los lugares respectivos a la cultura, al arte. Respecto de estos lugares, definidos desde afuera, se clasificaban los interlocutores, los "aliados" y los "enemigos", en relaciones a las que se les adjudicaba una gran estabilidad.

Sin embargo, los intelectuales y artistas, a lo largo de los años sesenta y más agudamente hacia el fin de esa década y comienzo de la siguiente, aceptaron este pacto con la política en el cual ellos entraban como elementos subordinados desde el punto de vista objetivo y culpabilizados desde el punto de vista moral. (Hubo un chantaje de la política hacia los intelectuales que se condensó en varias metáforas: la más afortunada de ellas, me parece, fue el fantasma del 17 de octubre.) ¿Cómo sucedió esto? Responder a la pregunta excede la pretensión de estas notas, aunque me gustaría esbozar sólo algunas hipótesis. La Argentina no permaneció ajena, en este período, al espíritu de revolución que recorrió las capitales europeas: la insurgencia estudiantil del mayo francés resume un fenómeno de radicalización e izquierdización que desata el vendaval de la crisis del reformismo. La revolución cubana parecía probar al mismo tiempo que la revolución era posible y que la voluntad de un puñado de hombres (allí estaba la teoría de Debray de la transformación del foco en partido como forma americana de la política) podía ser suficiente para el impulso inicial; la revolución cultural china, traducida y sofisticada por la intelectualidad europea, proporcionaba un modelo, vivido como absolutamente nuevo, de las relaciones entre intelectual y partido, intelectual y pueblo, trabajo intelectual y trabajo manual, cultura y política. En un futuro próximo, la Argentina podía incorporarse a esta ola de transformaciones. Los deseos no eran moderados ni mediocres.

Dos metáforas condensan el inconsciente político del período: escalada y derrumbe. La política pensada como un avance imposible de detener sobre posiciones enemigas; el enemigo mismo visto como una fortaleza que es preciso cañonear hasta que caiga y cuyo derrumbe es inevitable. Se podría decir que estas metáforas pertenecen a las manifestaciones más elementales de la política. Diría en cambio que, en el caso argentino, dieron forma a sus napas más profundas, configurando, precisamente, una narrativa revolucionaria contada en un futuro próximo.

Sí, como quiere Hayden White, la narración es el espacio en el cual se encuentran, pero también son objeto de transacciones las pretensiones, por definición opuestas de lo imaginario y lo real, es posible descubrir en la forma narrativa de la política las huellas de la operación que media el conflicto entre deseos y leyes. Era, sin duda, una narrativa optimista, aunque los agentes de resolución optimista del conflicto fueran, en algunas de sus versiones, la violen-

cia y la muerte: el renacimiento y la purificación de lo social marcaban el capítulo final. Y era también una narrativa utópica en la medida en que, al revés que en la novela o en la epopeya, ese desenlace estaba depositado en el futuro. Era una narración redentorista, porque producía finalmente una inversión de lugares y actores, además de que en su transcurso los débiles se convertían en fuertes y los fuertes eran derrotados por el tesón, la audacia, el coraje, la solidaridad, la organización. Era una narración mágica, porque los cambios eran puntuales en el tiempo y fulminantes por su intensidad, en un mundo donde la magia negra de la política burguesa (magia de transacción y traición) era derrotada por la magia blanca (de enfrentamiento abierto y de lealtad); era también una narración mágica porque algunos de sus actores representaban condensadamente los principios por los cuales la historia iría cambiando: un líder, un partido, una clase, el pueblo, y podían imbuir al resto de los actores de esas cualidades: traspasar dones y virtudes, ocupar el lugar del otro y ser como el otro, recibir ayudas sobrenaturales, invocarlas. Esta narrativa, obviamente, interpelaba a los sujetos afirmándolos en una visión de la historia como proceso fuertemente tensionado hacia un desenlace que solía adjetivarse, significativamente, como inevitable.

Además, a medida que la sucesión de los hechos comenzaba a hacerse cada vez más intrincada e incomprensible para los actores, éstos insistían sobre las figuras de esa narrativa que aseguraba, en el caos presente, una estabilidad (revolucionaria) futura.

3. Hoy, se han deteriorado las certidumbres. Si en las dos décadas anteriores la historia aparecía como un repositorio donde los sentidos se iban ensamblando en un Sentido único, esta homogeneidad puede por lo menos ponerse en cuestión. El estallido de los sentidos es probable que impulse a la admiración estética del caleidoscopio de lo real o al escepticismo. Sin embargo, los intelectuales que protagonizaron los momentos cruciales de los últimos años no necesariamente deben convertirse a la estética del fragmento o iniciarse en la práctica del escepticismo con la misma pasión con que se entregaron a la perspectiva revolucionaria.

Quizás lo peor que pueda sucedernos sin embargo, es quedar petrificados en la contemplación de nuestro pasado, ya sea bajo la forma del momento revolucionario derrotado o de la equivocación monstruosa de la cual nada puede extraerse. Es decir, contemplar el pasado como lo que puede ser un futuro deseable o como el error absoluto. Ambas perspectivas nos convierten en sujetos inexplicables y, al mismo tiempo, ocuyen la posibilidad de reconstruirnos como intelectuales públicos.

En esta era dominada por la temática del descentramiento del sujeto, estas notas parecerán extrañamente arcaicas frente a la vague cultural del postmodernismo. Y también parecerán culpablemente postmarxistas frente a un pensa-

miento de izquierda recalcitrante que, ante la inseguridad ideológica y política del presente (inseguridad por ausencia de modelos, países guías, intelectuales faros, partidos únicos, violencias parteras del porvenir, etc.), considera más reconfortante la idea de que nada ha cambiado lo suficiente ni en el mundo ni en la Argentina como para que las ideas recibidas deban ser sometidas a crítica.

En efecto, las certidumbres han estallado y es probable que una parte de los intelectuales que protagonizaron las jornadas de la era del optimismo, sienta alivio frente a esta pérdida de referentes, en la medida en que la crisis de los referentes políticos se constituye en condición de una mayor indeterminación de sus propias posiciones frente a lo político, para decirlo brevemente, en condición de ejercicio de su libertad.

Sin embargo, las determinaciones y los imperativos del pasado fueron parte de nuestra relación, como intelectuales, con otros lugares y actores de la trama social. Fueron responsables de nuestra sensibilización frente a la desigualdad y de nuestra resolución de colocarnos en relación a este problema. Fueron responsables de que no sintiéramos cómodamente el encierro corporativo en las redes e instituciones típicamente intelectuales o académicas. Que estas cuestiones reales hayan recibido resoluciones imaginarias en el discurso de la violencia y la revolución, no significa necesariamente que ese error deba proyectarse obturando la centralidad de los problemas que nos interpelaban. Si, concentrados en la problemática de la desigualdad y la opresión, efectivamente ignoramos la problemática de la democracia, ello no supone como conclusión necesaria que el descubrimiento de la democracia y de las construcciones de instituciones políticas, deje para la próxima etapa, aquello que fue central en nuestro pasado.

Sobre todo, sería preferible que en esta edad nuestra de la razón, algunas de las fuerzas afectivas que convirtieron a la política a centenares de artistas y universitarios, no fueran contempladas escépticamente mientras se las hunde en el mismo balance con que se juzga a nuestro autoritarismo, nuestra violencia, nuestra insensibilidad frente a la cuestión democrática. Quiero decir: que un nuevo conformismo no reemplace al inconformismo revolucionario de los años sesenta y setenta, proponiendo la traducción sofisticada de una percepción menos alerta de los privilegios que, en una sociedad como la Argentina, nos corresponden como intelectuales.

Un nuevo conformismo supone la confusión de los límites de lo realmente existente con los límites de lo únicamente posible. Supone la aceptación, correcta, de nuestros propios límites como intelectuales, pero también implica que necesariamente esos límites son definidos desde afuera por la legalidad de las prácticas académicas, culturales, institucionales. La academia nos va a hablar siempre de nuestra especificidad; quizás podamos encontrar en la sociedad al-



gún discurso que nos hable de una figura más general y más pública, que no sea necesariamente la figura del político.

Sé que estoy describiendo una colocación que no bien se fija en un punto, tiende a moverse hacia el opuesto. Quisiera precisamente acentuar esta perspectiva móvil e inestable.

4. Recuperamos nuestra identidad de intelectuales, es decir que observamos nuestra práctica y nuestros discursos específicos sin la obsesión de que están afectados por una carencia que sólo Otro, diferente de nosotros mismos, podría colmar. Encontramos sentidos relativamente autónomos respecto de los sentidos producidos en lugares y desde prácticas diferentes. Aceptamos esas diferencias, porque a partir de ellas se ha reconstruido nuestro lugar.

Sin embargo, cuando hace diez o quince años buscábamos nuestro fundamento en el pueblo, la clase obrera o el partido, y encontrábamos en esas construcciones que oscilaban entre lo real y lo imaginario la garantía de un sentido, este movimiento no significaba solamente la delegación de nuestra razón en otras razones. Significaba también moverse más allá del perímetro de nuestro campo, renunciando, al mismo tiempo, a la plácida comodidad corporativa. Vivir con mala conciencia nuestra identidad de intelectuales no fue sólo un error.

La clásica pregunta sartreana, ¿para quién escribimos?, intentó ser reformulada en la práctica. Esa reformulación, en su modalidad extrema, terminó por liquidar los rasgos específicos de la identidad intelectual. Pero, todavía hoy, la pregunta plantea un interrogante que, en mi opinión, no puede ser respondido mediante el expediente sencillo de negar representatividad a nuestro discurso. Si la pregunta acerca de nuestros interlocutores sociales no es francamente abordada, la fuerza de las instituciones intelectuales, artísticas o académicas impone su legalidad y nos instalamos con tal comodidad en nuestros discursos que es nuestro sentido común de fracción intelectual el que termina respondiendo: escribimos para nuestros colegas.

Sin duda, esta situación es producto de la experiencia que traté de describir en estas notas. La desconfianza frente al imperio de razones exteriores que habían borrado las tensiones entre cultura y política es una de las formas de la crítica a nuestro pasado. Sin embargo, la conformidad con los límites de nuestra práctica presente no tiene que ser necesariamente la consecuencia de esa crítica. Del mismo modo, la crítica de nuestra política pasada no tiene como corolario indispensable el moderatismo. Se trata de ver si los intelectuales que venimos del proceso de radicalización de las décadas anteriores, podemos proponer algo diferente a una reafirmación obtusa del pasado (que tiene a la esclerosis ideológica como argumento central) o a una crítica que, en lugar de deconstruirlo para leer sus varios sentidos, se empeñe en enterrarlo y, en consecuencia, en aplanar esos sentidos plurales y contradictorios.

En mi opinión, sería conveniente repensar las relaciones entre cultura, ideología y política, como relaciones gobernadas por una tensión ineliminable que es la clave de la dinámica cultural, en la medida en que cultura y política son instancias disimétricas y, por regla general, no homológicas. Se trataría, entonces, de pensar al intelectual como sujeto atravesado por esta tensión y no como subordinado a las legalidades de una u otra instancia, listo para sacrificar en una de ellas lo que defendería en la otra.

La idea romántica de la continuidad orgánica entre cultura, ideología y política produce unificaciones a menudo indeseables. Por otro lado, la afirmación de una autonomía radical entre las esferas, evita pensar en la complejidad formal y conceptual de los nexos. Al mismo tiempo no impide que la radicalización política termine subordinando a la cultura o que, en periodos como el que atravesamos, la cultura se vea atravesada por fantasmas regionales de independencia respecto de lo social.

Además, cuestiones fundamentales como la de la relación entre la cultura de los intelectuales y la de los sectores populares, su sistema de préstamos e influencias, la flexión que en ambos universos introducen los medios masivos, los problemas de la distribución de los bienes culturales y de la desigualdad del acceso a sus redes e instituciones formales o informales, la relación (que no puede ser vivida tranquilamente por los intelectuales) entre ocio y cultura, se resisten tanto a la concepción de la autonomía de las esferas como a la liquidación sumaria de sus disimetrías. La revolución, sin duda, parecía ofrecer un paradigma de soluciones a estos temas y sin embargo, la larga historia de malentendidos entre los regímenes revolucionarios y los intelectuales, además de las operaciones de liquidación de las diferencias culturales, incluso en los sectores populares, ejercidas por los autoritarismos de izquierda, alertan sobre la oportunidad de imaginar nuevas salidas.

No hay pacto de mimesis entre cultura, ideología y política. Más bien podría decirse que hay diferentes juegos de relaciones entre elementos siempre heterogéneos. Quizás el reconocimiento de esta heterogeneidad, puede constituirse en un presupuesto para idear y producir los vínculos que, en los años anteriores, sólo pudieron ser pensados bajo la figura de la subordinación y del principio explicativo único. También el reconocimiento de la heterogeneidad sería, por sí mismo, un recaudo teórico para construir redes de relaciones entre la cultura de los intelectuales y la de los sectores populares, en la medida en que, lo mismo que con la política, heterogeneidad no es alteridad radical sino diferencia.

La idea de heterogeneidad proporciona también una base para pensar que las relaciones entre cultura, ideología y política no son invariables sino producto de las formas de la cultura y de las funciones de la ideología y la política en momentos determinados de una sociedad. Estas funciones son también inestables y, en consecuencia definen como inestable la colocación de los intelectuales en su marco.

Hemos aprendido dolorosamente que pedir lo imposible no implicaba conseguir lo posible sino, por lo general, todo lo contrario. También estamos aprendiendo que desear sólo lo posible no asegura conseguirlo. Quizás una tarea del intelectual (pienso en el intelectual de izquierda con toda la carga de ambigüedad e indeterminación del adjetivo) sea precisamente la de trabajar en y sobre los límites, con la idea (vinculada a la transformación) de que los límites pueden ser destruidos pero también con el reconocimiento de su existencia, y del peso de su inercia. Y, cuando digo límites, me refiero no sólo a las condiciones de la transformación de una sociedad en un sentido menos desigual e injusto, sino también a los límites que encierran nuestras prácticas y nuestro saber respecto de las prácticas y saberes de otros sectores. Trabajar sobre los límites sería, entonces, trabajar también sobre nuestro encierro corporativo, en el reconocimiento de que también el lugar de los intelectuales y su función pueden ser transformados.

Se trata, una vez más, de pensar si nuestro discurso es necesario. El título de estas notas planteaba una disyunción, ¿escisión o mimesis? Obviamente, 'mimesis' juega con la idea del realismo. Pero, ¿qué quiere decir, en verdad, 'escisión'? Un vago sentimiento de insatisfacción no puede aspirar a convertirse en principio de escisión. Tampoco una negación rutinaria del presente que sólo proponga la previsible afirmación de cambios revolucionarios cuyos contenidos normativos quedan remitidos a un futuro tan brumoso como incierto. Quizás, el espíritu de escisión del que habló Gramsci pueda hoy originarse en la relación inestable entre percepción de lo real y de líneas de transformación. Necesitamos una nueva tónica que articule el deseo del cambio, dotándolo de la fuerza que impulsaba la tónica revolucionaria de las décadas pasadas. Pero sería necesario también que encontráramos la fuente de ese deseo.

José Aricó

LA PRODUCCIÓN



DE UN MARXISMO
AMERICANO

Más allá de las opiniones que se sostengan respecto del debate sobre la crisis del marxismo —debate que en realidad impica otro, aun más importante, sobre el sentido y la posibilidad del socialismo— es innegable que en el mundo de hoy son cuestionadas dos ideas fuerzas que encontraron en el marxismo su sustento teórico y que hicieron del movimiento obrero y socialista un movimiento histórico de transformación. Enunciadas de manera sumaria pero a la vez ilustrativa, son las siguientes:

1) una idea alternativa de democracia capaz de superar la escisión y contraposición entre nivel formal y nivel sustancial que la democracia liberal conlleva;

2) la convicción de que al industrialismo incontrolable de la sociedad burguesa podía contraponérsele un industrialismo "bueno" que fincara en la capacidad planificadora del Estado la posibilidad concreta de superar el crecimiento irracional que caracteriza al primero.

El cuestionamiento de ambas certidumbres, resultado de la marcha real de una crisis capitalista que no parece dejar espacios para políticas de reformas y de las resistencias con que se enfrentan en los países del área soviética las tentativas de democratización, ha dejado como saldo en la izquierda socialista una pérdida notable de capacidad crítica y de iniciativa política. Antes que una versión intransigente y militante de la democracia, se abre paso en la cultura de izquierda una imagen modesta y resignada de la democracia como "mal menor", como un sistema en definitiva incapaz de producir innovaciones políticas. Y me refiero, claro está, a las corrientes ideales que de algún modo tratan de dar cuenta de una realidad que admiten en proceso de cambio; aunque bien vale reconocer que entre nosotros predominan aun las otras, las que siguen empeñadas en reducir la complejidad del mundo a sus arcaicos paradigmas ideológicos. Para éstas nada ha cambiado y el asalto al Palacio de Invierno sigue siendo el único y efectivo camino.

Frente a transformaciones tecnológicas que provocan una de las más rápidas y profundas revoluciones de la historia de los hombres, hay una evidente incapacidad de intervención de la izquierda en el sentido de prefigurar con su acción una hipótesis de sociedad distinta en su manera de producir y reproducir la vida asociada de los hombres. Más que constructor de futuro, el socialismo parece expresar la más fuerte tendencia hacia la conservación del pasado. Tal vez esta afirmación resulte exagerada y hasta injusta, pero aun con reservas vale la pena considerarla porque nos pone abruptamente ante una inesperada paradoja que el mundo de hoy plantea a los marxistas. Cual es la de que una teoría y un movimiento que hacia del crecimiento y metamorfosis de las fuerzas productivas el fundamento real de la posibilidad y de la necesidad del socialismo, precisamente en el momento en que más gigantesco es el cambio de tales fuerzas, no encuentra modelos plausibles y suficientemente articulados de una organización social no capitalista.

En este terreno afectado por la declinación de las viejas certezas, que creyeron encontrar en los fulgurantes setenta su punto de consumación, es donde se expande la ofensiva cultural conservadora que pretende afectar la posibilidad misma de imaginar el cambio hacia una sociedad más justa. Y es en el reconocimiento y aceptación de este terreno donde el socialismo debe aplicar el principio de realidad que le permita escapar del círculo estéril de la ideología para enfrentarse a los grandes dilemas del mundo actual. Pero eludir la ideología manteniendo los ideales supone necesariamente desconstituir y reconstituir una tradición desde cuyo

interior se piensan y descifran los hechos del mundo, un cuerpo de ideas y de teorías que alimentan a fuerzas activas de la sociedad, una cultura de contestación que mantiene abierta la lucha por un orden en el que imperen los grandes principios de igualdad, justicia y solidaridad.

Esas tradiciones e ideales de transformación encontraron en la doctrina marxista su punto nodal de concreción y por esto es lógico, y por tanto pertinente, que un debate sobre las ideas y experiencias socialistas del mundo de hoy remita contrapuntísticamente a un examen crítico de su referente teórico tradicional. Y aunque estemos dispuestos a sostener que en las condiciones presentes ya no es válida una identidad imaginada como existente en la historia del movimiento socialista, no podemos dejar de medirnos con el pensamiento de Marx y con el marxismo para imaginar los caminos de la transformación.

II

Pero es posible pensar que una razón más se agrega a la señalada para validar el tema del marxismo. Porque si lo que se pretende es razonar no ya sobre el marxismo en general, sino sobre el marxismo "en América Latina", es porque de algún modo se piensa que su itinerario recorrió aquí caminos singulares que merecen ser reconstruidos para establecer con mayor rigor sus límites y potencialidades. Y esta preocupación se justifica de manera plena, porque en caso contrario el debate sobre el marxismo y su crisis arriesgaría ser entre nosotros el eco distorsionado de otro debate que aunque importante no es estrictamente el nuestro, dado que el nuestro, como diría Tolstoy, puede serlo sólo "a su manera". Todo lo cual, bien mirado, puede ayudarnos a encarar el problema que motiva estas reflexiones: las relaciones entre populismo y marxismo en América Latina. Este es un problema crucial porque para todos aquellos que compartimos la convicción de que el destino de este continente está vinculado de manera estrecha a la posibilidad de diseñar una alternativa democrática y socialista a su crisis de civilización, resulta evidente que la encrucijada ante la que nos encontramos es la de descubrir o inventar los caminos que posibiliten construir movimientos socialistas potencialmente capaces de superar las viejas oposiciones entre populismo y clasismo, inadecuadas y desprovistas hoy de realidad sustantiva.

Es en torno a estas formas antipódicas de manifestación de la izquierda latinoamericana que puede resultar útil una breve incursión historiográfica y no porque crea que el pasado arroja lecciones que deben ser recogidas en el presente. Sino por aquello de que nada de lo que alguna vez aconteció ha de darse por perdido y porque nuestra tarea, no de historiadores, sino de socialistas que en las voces del presente a las que prestan oído intentan escuchar el eco de las que enmudecieron, acaso no pueda ser otra que la que Walter Benjamin atribuía al materialista histórico: "fijar la imagen del pasado tal como éste se presenta de improviso al sujeto histórico en el instante del peligro". En tal sentido estoy persuadido de que fue hacia fines de los años veinte, y en un país excéntrico a las grandes sedes del debate teórico y político, cuando se configuraron las ideas directrices de las dos vertientes en que se fragmentó el movimiento social americano; ideas que, significativamente, giraron en torno a lo que debería ser una genuina y creadora interpretación de la doctrina de Marx.

Fue en Perú, y más precisamente con Mariátegui, que se sientan las premisas para un efectivo proceso de "nacionalización" del marxismo; no bajo la forma acabada de una teoría sino en el estado inorgánico de intuiciones. Y porque más que un sistemático trabajo de desarrollo de la teoría y de refundación de la política, lo que Mariátegui produjo fue la iluminación de un camino, o tal vez de una senda

Reproducción parcial y con modificaciones de la comunicación presentada en el seminario sobre "Ideas y experiencias socialistas en el mundo contemporáneo" organizado por el Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea de la Academia de Humanismo Cristiano de Santiago de Chile (22 y 23 de julio de 1985).

tempranamente abandonada en el fragor del combate, podemos retornar casi medio siglo después a esa imagen del pasado, a ese destello de lucidez y clarividencia, para reiniciar desde la sapiencia del presente ese diálogo interrumpido que reclama de su consumación para que podamos finalmente vencer la inercia de la tradición, para que el pasado deje de ser esa pesada lápida que nos impide imaginar el futuro.

Creo que la breve estación peruana del marxismo teórico en los tiempos que precedieron la cisura de los años treinta tiene para nosotros una doble importancia, *historiográfica y política*, para encarar de manera productiva el tema que hoy nos ocupa porque por vez primera América Latina fue vista en sus elementos de originalidad. Con Mariátegui, pero no sólo con él, Iberoamérica dejaba de ser esa región obsoleta diagnosticada por el pensamiento clásico para ser considerada desde su condición autóctona, desde la potencialidad nutriente de visiones alternativas que su relación particular con Europa le permitía. A su vez, y en torno a los dilemas que ponía la "anomalía" americana, producía en el interior de un movimiento antiimperialista, indioamericanista y socialista como fue el APRA en sus orígenes, una escisión entre marxistas y populistas destinado a tener una ejemplaridad emblemática.

Al criticar la así llamada "evolución histórica", Marx observó con agudeza que esta categoría se basaba en el simple hecho de que toda forma histórica considera siempre a las pasadas como otras tantas etapas hacia ella misma. De ahí que sólo pudiera concebirlas "de manera unilateral". Para eludir tal limitación, una sociedad debía ser capaz de criticarse a sí misma, pero esto, según Marx, ocurría en muy raras ocasiones "y únicamente en circunstancias bien determinadas". ¿Cómo pudo ser que esta rareza histórica ocurriera en el Perú de los años veinte? ¿Cuáles fueron las condiciones precisas bajo las que Iberoamérica pudo ser capaz de criticar la sociedad burguesa en la que estaba inscripta y comprender que su destino no podía ser ya el de *alcanzar* a Europa? ¿Qué elementos permitieron que el marxismo, precisamente esa ideología de la modernización capitalista en la visión socialista clásica, contribuyera a fundar la posibilidad de ruptura de la pertinaz dependencia intelectual de América? Indagar críticamente los complejos procesos culturales que condujeron a Mariátegui a incorporar la experiencia europea como lección, y no como paradigma, es a mi modo de ver la manera en que el estudio del marxismo en América Latina, o mejor dicho, "latinoamericano", puede alcanzar su verdadero espesor histórico y su real potencialidad crítica.

III

¿Por qué pienso que desandar el camino y volver a los años veinte tiene una importancia historiográfica decisiva? La inserción del marxismo en la cultura política latinoamericana es un tema insuficientemente estudiado. Su dilucidación plantea problemas de difícil trámite por el hecho de que su itinerario fue discontinuo y contradictorio, atravesado como estuvo por complejos procesos de fusión con ideologías democráticas o liberales, o con ciertas dimensiones de la cultura política heredada del orden colonial. Las razones de este dificultoso camino de adaptación o recomposición son diferentes pero creo que en esencia remiten a dos campos problemáticos. Por un lado, como es obvio, a la naturaleza intrínseca de la propia teoría marxista; por el otro, fundamentalmente, a las características propias, originales, de las formaciones sociales iberoamericanas en cuyo interior las clases trabajadoras se constituyeron como tales. Este es el motivo por el que, estudiar las *formas teóricas* que adoptó el marxismo en sus áreas diferenciadas de expansión constituye un campo analítico excepcional para

el historiador de las ideas en la medida en que es posible pensar que tal estudio permitiría acceder a un conocimiento más profundo de los dos grupos sociales en los que el marxismo sostuvo encontrar su base de sustentación: los trabajadores manuales —reductivamente considerados como proletariado— y los intelectuales.

A diferencia de quienes enfatizan un supuesto "européismo" congénito del marxismo —aunque la calificación se extiende al liberalismo y la democracia— parto del supuesto de que las modalidades adoptadas por las culturas políticas que lo precedieron, y los obstáculos que no pudieron sortear para un "trasplante" exitoso, liberaban un terreno que podía presumirse fértil para la expansión del marxismo. Si esto no ocurrió, si socialismo marxista y movimiento del trabajo fueron en América casi dos historias separadas, las causas difieren de una supuesta impenetrabilidad americana a las ideas de ultramar. El "européismo" es un fenómeno harto más complejo que el modo en que lo aborda el nacionalismo cultural. En tal sentido participo de la afirmación de Richard Morse de que la explicación del *retraso* con que llegó el marxismo a Iberoamérica —y agrego, de las dificultades de su adaptación— "no está en el elitismo de su vida intelectual, ni en el autoritarismo de sus instituciones políticas, ni en la lentitud de su desarrollo intelectual". Causas éstas, vale la pena recordar, que son las más habitualmente utilizadas al analizar el fenómeno. Pero si puede afirmarse, con válidas razones, que la Iberoamérica preindustrial encerraba "condiciones favorables" (en el sentido marxista) para el florecimiento de la conciencia de clase revolucionaria, si además el Estado se mostraba incapaz de integrar a una dilatada capa de intelectuales críticos, ¿cómo explicar los magros resultados logrados por el marxismo? No debe sorprendernos que quienes intentaron despejar el enigma hayan recurrido al ejemplo de Rusia, esto es, de otra gran área nacional colocada por la misma época frente a la alternativa de la occidentalización. Allí, en cambio, el marxismo logró en el último tercio del siglo pasado convertirse en la ideología dominante de la *intelligentsia*. La comparación, o mejor dicho el contraste entre Iberoamérica y Rusia presenta el enorme interés de dar cuenta de una diferencia radical que permite delimitar con claridad el núcleo de problemas en torno al cual debe girar toda tentativa de resolución del enigma. Los intelectuales latinoamericanos, al decir de Morse, no podían apoyarse, como sus congéneres rusos, ni en una idea fuerte de nación, ni en una occidentalización traumática como fue la rusa, ni en la existencia de una previa tradición "socialista" como la que permitió a los *narodniki* fusionar la tradición comunal con el socialismo marxista.

Desde esta perspectiva, con la que coincido, la vía crucial del marxismo en América Latina fue la dificultad para abordar el *hecho nacional*, es decir, la naturaleza propia, diferenciada, irreplicable y excéntrica a los modelos "clásicos" del proceso de construcción de los estados nacionales en la región. La determinación de este nudo problemático no es, sin embargo, una explicación del fenómeno, sino apenas el presupuesto de la reconstrucción historiográfica. Pero si aceptamos este punto de partida, resulta evidente que para poder llevarla a cabo es preciso poner en cuestión ambos términos de la pareja "marxismo latinoamericano". Al primero, porque únicamente desde la admisión de la diversidad nacional de su elaboración y aplicación el marxismo puede ser objeto de historia. (Si, como de aquí se desprende, hay una pluralidad de marxismos, ¿a qué nos estamos refiriendo cuando utilizamos el concepto?). Al segundo, porque América Latina es una categoría problemática que, para nuestro caso, simplifica y vela la profunda y creciente fragmentación nacional que la caracteriza. Encarar la historia del marxismo en América Latina supone, por tanto, admitir una pluralidad de caminos y de perspectivas que dieron lugar a diferentes centros de elaboración teórica y política, en los que las ideas de Marx y de sus seguidores influyeron de ma-

nera dispar, inspiraron luchas con características propias y se contaminaron de ideologías, culturas, programas, valores, nacionalmente diferenciados. Esta pluralidad de ideas o perspectivas da cuenta del hecho esencial de que el verdadero sujeto de la investigación, que es el "movimiento real", está siempre *nacionalmente* situado. Producida esta "subversión de los términos" que restituye a la dinámica de las clases subalternas el carácter de sujeto de una indagación en torno a ese objeto teórico-político que denominamos "marxismo", es impensable una reconstrucción de la historia de éste que no sea a la vez y al mismo tiempo historia del movimiento obrero, del socialismo y de las luchas sociales que en él se inspiraron o encontraron un punto de referencia.¹

IV

Ya en los comienzos de la formación de agrupamientos socialistas se planteó el problema de escoger entre una "aplicación" del pensamiento de Marx a la realidad americana, y lo que podría llamarse una refundación de proposiciones doctrinarias nacidas en otros contextos y a las que se les adjudicaba, en virtud de su relación particular con la práctica social de los trabajadores, la pertinencia incuestionable de tal procedimiento. No creo, sin embargo, que este momento inicial del marxismo teórico —y del que el socialista argentino Juan B. Justo y su grupo fueron probablemente su expresión mayor— estuviera en condiciones de establecer un terreno apto para abordar las complejas elaboraciones conceptuales que suponía la "producción" de un marxismo autóctono. Las razones de esta limitación son de distinto orden, pero tiendo a pensar que se vinculan a las características de los procesos diferenciales de formación de la masa de trabajadores libres y a las ideologías predominantes en las áreas nacionales donde tales procesos se sucedían. Las ideas socialistas de matriz marxista aparecían como la coronación del movimiento liberal o democrático, y las agrupaciones que con mayor o menor éxito trataron de crear debían ser las encargadas de llevar a cabo las tareas históricas que las débiles burguesías no habían sabido o podido resolver.

Para esta concepción el marxismo sólo era una vertiente más en la formación del pensamiento socialista y sus hipótesis fundamentales no tenían por qué desempeñar un papel exclusivo en su práctica política. A la crítica científica de la economía política se le sustituyó una pedestre distinción entre capitalismo "bueno" y capitalismo "malo". La concepción materialista de la historia, vinculada como estaba a una compleja metodología historiográfica, se redujo al reconocimiento del rol fundamental desempeñado por el "factor económico" en los eventos sociales. Y, finalmente, el encuentro entre filosofía y política, ese terreno teórico-práctico que hacía del movimiento real un verdadero proceso de emancipación, se transmutó en la fórmula lassaleana de la fusión de los trabajadores con la ciencia como prerequisite para la realización del socialismo.

De todas maneras, aun bajo una forma teórica que hacía de la doctrina de Marx una coherente ideología de la modernización, el problema de su ineludible "traducción" a una realidad diferenciada estaba presente en los socialistas argentinos —pero no sólo en ellos— desde el inicio. Para Justo, el hecho de que el Partido Socialista comenzara en nuestras tierras treinta años después que sus compañeros europeos le permitía beneficiarse de una experiencia acumulada y darse otros puntos de partida. "Debemos buscar nuestro modelo en las formas más recientemente adoptadas por el movimiento obrero —afirmaba en 1896— y las ideas socialistas, en este país virgen de ideas, tomarán así una importancia principal, si no decisiva." Empezar tarde posibilitaba "empezar mejor" porque el itinerario estaba predeterminado. La evolución de las formas sociales se sucedía en un

tiempo histórico concebido como único y centrado, homogéneo y lineal. El resultado no podía ser sino el mismo: la generalización de la sociedad moderna. Por consiguiente, la acción socialista debía apuntar a romper la corteza resistente del ordenamiento económico y social tradicional. El reconocimiento nacional se volvía así imprescindible para determinar los puntos de resistencia a la política de modernización y el marxismo dejaba de ser una mitología de redención social para convertirse en un instrumento, a partir de cuya reformulación podía pensarse y transformarse una realidad inédita.

Es interesante destacar que, a diferencia de otros pensadores socialistas de la época, Juan B. Justo intentó desde el inicio de sus reflexiones encontrar las raíces del socialismo en la historia nacional, que fue revalorizada críticamente desde la perspectiva de la lucha de clases. En realidad su "teoría científica de la historia y de la política argentina" no era sino la reiteración del papel relevante reconocido al "factor económico" en la formación del Estado nacional, sobre el que ya había insistido la historiografía liberal. Pero a diferencia de ésta, su análisis concluía con una condena radical de las clases dirigentes argentinas y una revalorización positiva de las clases populares. El partido socialista era, en su pensamiento, el único capaz de fusionar los esfuerzos históricamente "ciegos" de aquellas clases subalternas con el movimiento obrero moderno en gestación, porque constituía el único partido político dotado de un programa y de un objetivo histórico compatibles con la evolución de la sociedad. En la hipótesis de Justo se recupera del marxismo la concepción de la lucha de clases y la propuesta de un partido político autónomo de los trabajadores, pero bajo la forma de un canon interpretativo basado en la unidad tendencial de evolución técnico-económica y evolución política. Esta idea de una suerte de *transparencia* de las relaciones entre esfera económica y esfera política en la sociedad argentina conducía, en definitiva, al privilegiamiento de la búsqueda de una institucionalidad perfecta que sólo existía en el papel y que condujo al partido socialista a estrellarse infructuosamente con la opacidad de un mundo irreductible a la transformación proyectada.

V

Sin embargo, y para no incurrir en un vicio de anacronismo, corresponde señalar que el objeto teórico "marxismo", como constitución de un saber autónomo y autosuficiente, derivado de la emergencia de una determinada clase social y fundante de una visión teleológica de formidable fuerza política, sólo es individualizado en la América Latina de los años veinte y bajo su forma "rusificada". Fue en su modalidad "leninista" que el marxismo reclamó entre nosotros una legitimación incuestionable como única teoría verdaderamente científica del mundo y de la transformación social. Si desde fines del siglo pasado las ideas de Marx son conocidas y se difunden por toda Iberoamérica, el debate acerca de la significación y naturaleza del marxismo adquiere densidad histórica en los años veinte, cuando una nueva corriente ideal, la comunista, pretende ser expresiva de un marxismo del que los socialistas habían renegado. En realidad, y hasta la quiebra de la hegemonía comunista en la cultura de izquierda, el único marxismo que se difundió por América fue el "marxismo-leninismo".²

Esta forma teórica y política de un marxismo validado por una gran experiencia histórica logró transformarse en la ideología no sólo de aquellos que la recuperaron desde el interior de un movimiento socialista ahora enfrentado en las corrientes revolucionarias y reformistas, sino también de otras fuerzas nuevas de transformación que emergieron de la crisis de posguerra. Contra el orden natural de las cosas, el leninismo apostaba decididamente al activismo revolucio-

nario, a la energía y creatividad de las masas populares, a la voluntad de poder de un grupo sólidamente estructurado de cuya energía, audacia y organización dependía fundamentalmente la conquista del Estado. En un continente que se caracterizaba por su heterogeneidad, desarticulación y dependencia, una ideología que tendía a colocar todo en el terreno de la política y que tenía detrás el prestigio de la experiencia soviética, y luego de la china, no podía menos que convertirse en un formidable mito político. Y aunque no siempre fue reconocido como tal, el leninismo se transformó en una componente de todas las agregaciones políticas de tipo nacional revolucionarias, llamadas genéricamente populistas, que proliferaron como hongos en la América Latina de los años veinte y treinta. Como una teoría de la conquista del poder en condiciones de atraso, la forma rusificada del marxismo formó parte del discurso populista y contribuyó a definir algunas de sus ideas más difundidas. ¿Cómo negar la filiación leninista de reconocimientos tales como el de las heterogeneidades internas de naciones sin posibilidades de realización debido a la presencia decisiva del imperialismo y la debilidad de las clases nacionales, o de la imposibilidad de la constitución de un capitalismo nacional, o de la necesidad de un partido capaz de superar la debilidad de las clases fundamentales?

Quien relea las publicaciones democráticas o de izquierda de difusión continental editadas por esos años (*Amauta*, *Claridad*, *Repertorio Americano*, *Revista de Oriente*, *Revista de Avance*, etc.) no dejará de asombrarse al observar la densidad de una atmósfera ético-política en el interior de la cual la experiencia rusa, combinada con otras que, como la mexicana y la china se suponían semejantes, formaba parte inseparable de una constelación ideológica inspirada en un marxismo "rusificado". Pienso que aquellas reconstrucciones historiográficas que redujeron la demarcación del fenómeno leninista exclusivamente a la dimensión e influencia de los escuálidos partidos comunistas sudamericanos soslayaron esta experiencia fundamental. De tal modo no lograron advertir hasta dónde la corriente comunista sólo era una expresión parcial de una matriz ideológica y política de mucho mayor significación para el movimiento social en su conjunto. Y esta circunstancia es la que me lleva a pensar que si el leninismo pudo transformarse en un punto de referencia teórica de la izquierda latinoamericana, sin que tal hecho pueda ser atribuido a la débil acción de los comunistas, es posible pensar que era una realidad fáctica específica la que encontraba en la variante rusa del marxismo una forma teórica con la fuerza de expresión originaria. Pero si así fuera el leninismo sería, más bien, la metáfora de una situa-

ción de hecho caracterizadas por la existencia de un continente al que le cabría, permítaseme la expresión, el calificativo de *leninista*. Era la realidad de nuestros países dominados por fuerzas internas y externas incontrolables, con Estados opresivos frente a sociedades civiles débiles e inorgánicas, con extremas fragmentaciones regionales y de clases, con inadmisibles desigualdades sociales y económicas, con la exacerbada propensión milenarista de sus capas intelectuales, era esta situación, repito, la que tornaba a América Latina abarcable por los conceptos leninistas.

Si aceptamos esta perspectiva de análisis, la bifurcación del movimiento social en corrientes "populistas" y corrientes "clasistas" no expresaba, en definitiva, la exclusión por parte de las primeras del leninismo defendido por las segundas, sino la morfología concreta que adoptó en América Latina el proceso de difusión de la versión leninista del marxismo en dicho movimiento social. Y en este sentido, nuestra experiencia reproduciría de una manera propia y diferenciada lo ocurrido desde los años setenta del siglo pasado en Rusia, cuando populistas y marxistas discutieron sobre los destinos de su país inspirándose ambos en las teorías de Marx.

En consecuencia, debemos admitir la razón que asistía a quienes en los años veinte y treinta pensaban que el debate entre el APRA y la Internacional Comunista ocultaba, en realidad, visiones divergentes de un patrimonio teórico común. Y aún más, podría sostenerse con poderosas razones que Haya de la Torre y el aprismo expresaron en los hechos, y más allá de la letra de sus discursos, el más sorprendente y original caso latinoamericano de un ideal-tipo leninista. La sustitución del mito universalista por el indoamericanista expresa una necesidad semejante de respuestas a la demanda de formación de una voluntad nacional-popular en América Latina, a partir de un diagnóstico de la situación que era casi idéntico entre comunistas y apristas. La idea tan cara a Haya de la Torre de la presencia en las naciones latinoamericanas de diferentes modos de producción que coexistían contradictoriamente está tomada de los escritos de Lenin; el conflicto con el imperialismo como el conflicto principal; la necesidad de un frente de clases; el objetivo de la creación de un Estado antimperialista; la constitución política de las clases oprimidas; el reconocimiento de la debilidad congénita de las burguesías y la necesidad del capitalismo de Estado; la nacionalización de las tierras e industrias, todas estas propuestas contenidas en las dos obras doctrinarias de mayor significación teórica de Haya de la Torre: *Por la emancipación de América Latina* (1927) y *El antiimperialismo y el APRA* (1936, aunque redactado sus-



tancialmente en 1928) tienen una incuestionable matriz marxista. Su sesgo más estrictamente leninista deriva de la absoluta claridad con que el análisis de las características singulares de la cuestión latinoamericana está vinculada al problema del poder y a la organización de las fuerzas en condiciones de conquistarlo. Tales propuestas, nacidas de una inteligente reelaboración de las tesis sobre la cuestión colonial emanadas del segundo congreso de la Comintern, fueron los paradigmas en torno a los cuales se estructuró el pensamiento y la acción de la izquierda latinoamericana hasta nuestros días. Su agotamiento deja en el presente un vacío teórico y práctico que la izquierda no parece poder colmar, tensionada como está entre una ideología que le dio identidad y la necesidad de un proyecto realista y verosímil de transformación social.

VI

Aceptadas a título de hipótesis de trabajo estas consideraciones, una conclusión se impone. Más allá de las diferencias teóricas y políticas que enfrentaban a populistas y marxistas, los unía no sólo un patrimonio cultural común de referencia, sino también una idéntica visión del motor de los procesos de cambio de la sociedad. Y aunque el referente ideológico, en un principio común, con el correr de los años se irá distinguiendo hasta oscurecer su origen marxista, la dimensión fuertemente estatalista de sus visiones permaneció inmodificada. Ambos partían del supuesto de que sólo desde el poder podían ser imaginadas las transformaciones que posibilitarían a los países latinoamericanos la liberación nacional y social propugnada.

A la pregunta de cómo puede suscitarse y desarrollarse una voluntad nacional-popular —esa pregunta crucial con la que Gramsci iniciaba su discurso sobre el Príncipe moderno— ambos respondían desde la perspectiva del Estado. Las diferencias de sus modelos partidarios, que como es obvio contaron en la elaboración de sus respectivas políticas y en los éxitos o fracasos de éstas, no invalidaba su sustancia común de “anti-estado” (uno del pueblo, el otro de la clase obrera). Lo que quedaba fuera de este esquema era una dimensión *societal*, para darle un nombre, cuya ausencia sorprende en los discursos aprista y comunista y que constituye la nota distintiva de la visión de Mariátegui. Lo que anuda esta visión al antiguo ideal socialista es la certidumbre de que el movimiento revolucionario no podía dejar de ser el abanderado y organizador de una reforma intelectual y moral —en el sentido que Gramsci da a la palabra—. Para que la transformación pudiera ser algo más que una revolución desde arriba, debía previa o simultáneamente penetrar y modificar la conciencia de los hombres; sólo así estaría en condiciones de romper la inercia de la tradición que mantenía a las masas populares en la pasividad.

Pero la ruptura de la tradición es posible porque ella misma es heterodoxa y contradictoria en sus componentes, “porque se caracteriza precisamente por su resistencia a dejarse aprehender en una fórmula hermética”, dice Mariátegui. Si la tradición tiene siempre un aspecto ideal, fecundo como fermento o impulso de progreso o superación, y un aspecto empírico, que la refleja sin contenerla esencialmente, el revolucionario no debe negarla sino refundarla, encarnando la voluntad de la sociedad de no petrificarse en un estadio, de no inmovilizarse en una actitud. Fundir las demandas de clase, de nación y de ciudadano en una realidad nacional que todavía no lo era, que era apenas “un concepto por crear”, suponía para Mariátegui incorporar a las masas populares, fundamentalmente indígenas, a un movimiento capaz de anclar en el pasado, en una memoria colectiva recompuesta como mito, su realización como nación. Desde la sociedad, desde los poderes de la sociedad civil debía ser pensado el nuevo orden revolucionario.

Nunca ha dejado de sorprenderme la proximidad, por no decir la similitud, entre esta visión de Mariátegui y la que por los mismos años habita en Gramsci. Para el marxista italiano era “imposible cualquier formación de voluntad colectiva nacional-popular si las grandes masas de campesinos cultivadores no irrumpen *simultáneamente* en la vida política”; para el peruano, es precisamente esta necesidad la que sustenta su propuesta fundacional de confluencia o aleación de indigenismo y socialismo. Si el socialismo define y ordena las reivindicaciones de las masas populares, y en Perú éstas son en sus cuatro quintas partes indígenas, “nuestro socialismo no sería, pues, peruano —ni siquiera sería socialismo— si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas”. La nación, la idea de nación alimenta la solidaridad social en la medida en que todos se sienten partícipes de un destino común, protagonistas de una gran empresa, de un proyecto a realizar que no es sino la construcción de una forma ejemplar, y por esto sugerente, de vida colectiva. El sentimiento nacional podía operar como equivalente funcional a la fe religiosa que unificó la ciudad sacra si se mostraba capaz de incorporar al indígena como peruano, y ésta era la única actitud socialista posible.

Creo descubrir aquí el núcleo problemático de una perspectiva teórica y política que diferencia a Mariátegui tanto de las posiciones de la Internacional Comunista, como de las de Haya de la Torre y los apristas. Y por esto pienso que un análisis riguroso y crítico del debate que enfrentó a estas visiones —en la medida en que afecta a la naturaleza del propio instrumento de análisis: el “marxismo”— puede arrojar elementos de extrema riqueza conceptual para estudiar, bajo una nueva luz, el significado filosófico y cultural de la perspectiva de Mariátegui. Y privilegio la suya, y no la de Haya, porque estoy persuadido de que es en ella donde se asienta una dirección de búsqueda que, por estar fundada en una visión alternativa del “destino” de América, cuestiona de manera radical el paradigma eurocéntrico que subyace aunque de distinto modo, en las visiones aprista y comunista. Si mi hipótesis es correcta, el resultado de ese estudio nos colocaría frente a la aparente paradoja de que es en el “europeísta” Mariátegui y no en el “indoamericanista” Haya de la Torre donde la producción de un marxismo latinoamericano ilumina los contornos borrosos de la *especificidad* americana. Es Mariátegui quien como nadie intuye que América puede fundar una opción alternativa a Europa por ser ella misma parte de ese mundo; expresión viva de potencialidades que el despliegue victorioso de la “razón occidental” ha sofocado y a la que la crisis de ésta permite que emerja a la superficie.

Notas

¹ Esta es una afirmación que deriva estrictamente de los cánones del materialismo histórico. Y sin embargo contradice la tendencia generalizada de los marxistas a considerar el corpus teórico en el que fundan sus perspectivas de análisis desde la noción de *ortodoxia* (y su par complementario *heterodoxia*). Si abandonamos esta matriz y ponemos en cuestión la naturaleza universal, homogénea y verdadera del objeto “marxismo”, se abre la posibilidad de reconstruir de otro modo la historia de cómo las tesis de Marx y de las distintas corrientes que en él se inspiraron fueron discutidas y traducidas a línea política en áreas nacionales diferenciadas, contribuyendo a crear agrupaciones políticas de inspiración socialista. Una historia, en síntesis, capaz de revelar las conexiones existentes entre los procesos históricos reales y los procesos de elaboración de la teoría.

² Desde esta perspectiva habría que considerar el supuesto “retro” con que América importó el marxismo. Si el término alude a un conocimiento tardío de los escritos de Marx y de otros teóricos socialistas no es totalmente cierto. Pero encierra mucho de verdad si con él se quiere enfatizar el hecho de que las condiciones para un proceso de “americanización” del marxismo se crean en el momento en que se expande bajo su forma leninista.

Emilio de Ipola

EL TANGO



EN SUS MARGENES

La historia social del tango es la de una travesía extraña y sutilmente irónica; tiene la figura de una parábola que, por los borgesianos espejos que evoca, puede resultar ligeramente inquietante. El tango nace en ámbitos alegres, pendencieros y a menudo ilegales: quilombos, "cuartos de chinas", academias de baile, romerías de fin de semana, boliches de la ribera del Riachuelo.¹ Su música es banal y está por entero subordinada a lo único que importa: el baile. Un baile agreste y provocador que, pese a su coreografía todavía elemental —heredada o copiada de la milonga—, logra despertar y movilizar secretos ritmos, escondidos hedonismos del cuerpo. Un trío instrumental, inicialmente formado por el

violín, la flauta y el arpa, provee la escasa melodía y las indispensables secuencias rítmicas. Este tango primerizo y aún indefinido suele tener letras picarescas o soeces; pero son letras ocasionales, casi deliberadamente destinadas al olvido, que no pueden ni quieren darle al tango carácter de canción.

Al principio, en los albores de la década del 80, el tango no es mucho más que eso: una codiciada danza de pareja, de la que se prenden hombres y mujeres oscuros, ejecutada y gozada en ambientes clandestinos. Por entonces, coexiste con competidores y con formas musicales híbridas: habaneras, distintos tipos de milongas, estilos criollos, candombes, valsés y hasta chotis y mazurkas.² Pero paulatinamente va conquistando espacios y adquiriendo una fisonomía

definida. En los últimos años del pasado siglo y a comienzos del presente, surgen los primeros grandes tangos históricos: *El entrerriano* (1897), *El chocho* (1898), *Don Juan* (1898), *Unión Cívica* (1904), *La morocha* (1905). Famosos tangos inaugurales, que son también testimonios de que algo ha cambiado y ha crecido: aunque el baile mantenga el papel protagónico, la música ya no puede ser considerada como simple pretexto para cortes y filigranas. Es una música que perdura y se prolonga en canto, en tarareo o en silbido; ritmos y melodías transponen así los muros de los recintos prohibidos y, aunque apenas audibles, se asoman ya por los barrios.

Esos cambios son contemporáneos, o cercanamente sucesivos, de otros. El trío inicial se modifica (la guitarra reemplaza al arpa) y más tarde se expande con la llegada del bandoneón y la incorporación del piano. Aparecen cuartetos y sextetos que van prefigurando lo que varios años después será la orquesta típica. A su vez, el ritmo se hace más cadencioso y más lento.³ Pero lo realmente importante es que, con llamativa celeridad, el tango va desbordando sus ambientes iniciales y accediendo a otros: en el teatro, aprovecha y retribuye la hospitalidad del sainete; cafés, restaurantes y casas de baile cada vez menos marginales lo acogen, dando fe de que ha pagado su derecho de piso en la gran ciudad. Por un tiempo permanecerá todavía en los alrededores del centro, pero con los primeros años del nuevo siglo el tango se habrá hecho oír en todos los espacios ciudadanos. No se ha convertido aún en la unánime expresión musical de la ciudad rioplatense, pero ya puede vislumbrarse que ése será su destino.

De ahí en adelante, en un *crescendo* que parece a la vez incontenible e infinito, el tango prospera, se perfecciona, se multiplica. Hacia 1917 volverá la letra, trivial a menudo, pero a veces creativa y honda, inaugurando la modalidad del tango-canción y la figura del cantante solista, enaltecida por la historia perfecta y trágica de Carlos Gardel. Por otra parte, variados virtuosismos darán jerarquía a la ejecución del bandoneón, del piano, del violín, del contrabajo. Con la aparición del *sixteto típico*, inmediato precursor de la orquesta, se definirán estilos, tendencias y escuelas; a partir de mediados de los años 20 y durante la década del 30, orquestas, conjuntos, solistas y cantantes memorables recrearán y difundirán por el mundo a esa música ya definitivamente consagrada, universal y vasta como el jazz, y que parece grávida de posibilidades y variaciones inagotables.

El éxito y el prestigio del tango llegan a su culminación durante los años 40. Una talentosa generación de autores, ejecutantes, directores, letrados y cantantes llevan al tango a su más alta jerarquía y también a su mayor trascendencia como acontecimiento artístico: el tango ocupa las principales audiciones radiales, campea en los dancings y cabarets nocturnos, es protagonista de las vastas reuniones danzantes periódicamente realizadas por clubes sociales y deportivos; el cine y el disco multiplican su popularidad. Ya es incluso objeto de curiosidad académica, tema de mesas redondas, de polémicas, de investigaciones y de tesis.

Pero es entonces, promediando la década, que comienzan a asomar inesperadamente las sombras de un incipiente eclipse. Sin que nada permitiera anticiparlo, el tango ingresa en un extraño y presuroso declive que el paso del tiempo va acelerando e intensificando. Los comienzos de los años 50 no corrigen esa decadencia; por el contrario, la confirman. Demasiado pronto, el tango clásico (tango instrumental o tango-canción) da inequívocos signos finales de agotamiento, como imitando esas melancólicas agonías y esos destinos aciagos que tan bien había sabido frasear.

Me inclino a pensar que esa decadencia no fue muy consciente de sí misma, y que esa patética circunstancia confirmó y aceleró la declinación; prueba de ello son algunos "grandes éxitos" de la década del 50 ("Oración rante", "Los cosos de al lao" y otros), piezas cuyo único valor es el

de ser involuntarios documentos de un ya irreversible hastío. El tango-canción fue a menudo autorreferencial: habló de sí mismo con abundancia y versatilidad, no se privó de hacer su propia apología pero tampoco fue reacio a la autocrítica,⁴ utilizó con desenfado la cita y hasta polemizó, abierta o sibilinamente, consigo mismo.⁵ Sin embargo, a diferencia de lo que —según Borges— es inherente a la literatura, no supo o no quiso "enamorarse de la propia disolución y cortejar su fin". Pasó con imprevista celeridad del apogeo al ocaso, pero se negó —por inconciencia o por mero rencor— a afrontar y reconocer ese pasaje.⁶ Cuando la evidencia del naufragio se impuso, sólo pudo sentir que el hecho, más que injusto, era incomprensible.

Pero, ¿lo era realmente? Para responder a esta pregunta hemos de desandar camino y retomar, desde otro ángulo de visión, los orígenes, la ecología y, en particular, las variadas trayectorias sociales del tango.

Me referiré al comienzo a los ámbitos iniciales de la entonces balbuceante danza. Quienes poblaban esos ambientes, jugando el doble papel de primeros huéspedes y oficiantes de la nueva liturgia, eran desde el punto de vista social una suerte de hiperbólica síntesis de la marginalidad: rufianes titulares (cafishíos) y rufianes de segunda (canfinfleros); malevos de callada prepotencia, y exhibida impunidad;⁷ compadres fácilmente ofendibles, indiferentes al dolor ajeno o propio, afectos a la camorra y al baile; talladores, tahúres y vidiores de diversa fama; prostitutas (algunas —según se sabe— con puñal en la liga); una amplia gama de delincuentes de oficio y, también, un importante contingente de aspirantes a ingresar en alguna de las categorías mencionadas.

Este poco homogéneo conjunto de ultramarginales congregó a los primeros habitantes de los ámbitos donde se gestó el tango. En rigor, no fueron los primeros que "llegaron" puesto que, a todos efectos prácticos, estaban siempre ya allí. Sería falso decir que frecuentaban esos lugares para visitar al tango; fue más bien al revés: el tango los visitó, les "sobrevino" y es seguro que ellos contribuyeron decisivamente a ese advenimiento.

Los primeros que realmente llegaron a esos escenarios, mal que bien ya constituidos, eran también marginales, pero la índole de su marginalidad remite a una historia más inmediata y más desordenada.

El 80 ha sido reiteradamente designado por los historiadores como el límite que separa a la Argentina tradicional de la Argentina moderna. En el curso de la década que entonces se inicia el país experimenta una expansión económica sin precedentes, apuntalada por una acción estatal decidida que, por un lado, va creando los marcos institucionales adecuados a esa misma expansión y, por otro, ya definitivamente completada la conquista del desierto (1881), consolidada su autoridad sobre todo el territorio nacional.

Las características específicas de ese crecimiento económico son harto conocidas: desarrollo acelerado de la producción agrícola —en particular, cerealera—, un más lento progreso de la ganadería y una expansión notable del comercio de exportación (basada sobre todo en el crecimiento de la exportación de cereales). También progresa la producción industrial, pero en menor medida y subordinada en parte a la agrícola-ganadera. A ello hay que agregar, naturalmente, el impacto de la vasta inmigración europea que en treinta años casi triplica la población del país y cuadruplica la de Buenos Aires. De este modo, la estructura económica, social y política de la Argentina va adquiriendo los rasgos —excepcionales en el contexto sudamericano— que serán los suyos durante varias décadas: país agroexportador, con un fuerte componente inmigratorio, una alta tasa de urbanización, una industria incipiente, dotado de instituciones políticas liberales y pautas culturales modernas.

Claro está, sin embargo, que en el "corto plazo" de las décadas del 80 y del 90, esos rasgos no están aún definidos: lo que se vive o se percibe es más bien una confusa ebullición social, una compleja variedad de choques culturales, de inadaptaciones y de múltiples asincronías; hay una coexistencia no siempre pacífica del criollo con el inmigrante, del artesano con el operario de la reciente industria, de lo viejo con lo nuevo. No siempre esos desfases y esas contradicciones se dan entre grupos definidos; con frecuencia afectan a los individuos mismos, sobre todo a aquellos que por una razón u otra están en el centro de ese mundo en transición. Crece así lentamente una masa atomizada de hombres solitarios, desarraigados, que observan perplejos y conflictuados esas transformaciones que no controlan (y de las que, sin saberlo, son el producto).

Son estos marginales de la transición, segregados por el proceso modernizador, los que van a llegar a los lupanares, los boliches y los cafetines en busca de diversión e, íntimamente, de la perdida socialidad: "milicos licenciados, trabajadores de los mataderos, cuarteadores, carreros, artesanos, marineros, operarios de las nuevas fábricas, peones de barracas", etcétera.⁸ La primera vez van para encontrar compañía y distracción; la segunda, van también por el tango.

Pero, con el arribo de estos hombres, algo nuevo ocurre; en efecto, quizás sin saberlo ni proponérselo, esos individuos comienzan a sacar al tango de su *ghetto* originario y a darle otro tipo de existencia y de vigencia social. Ya algunos se animan a ensayarlo en la vereda o a introducirlo furtivamente en el desconfiado conventillo. El paso dado es pequeño pero decisivo: por primera vez, el tango deja de ser patrimonio exclusivo de los prostíbulos.

Ello, sin embargo, no es suficiente. Hará falta todavía una tercera marginalidad mediadora que asuma al tango, lo adopte y luego lo promueva, contribuyendo así a su plena aceptación. Me refiero naturalmente a un cierto tipo de marginales de clase alta: aristócratas calaveras, cajetillas y niños bien licenciosos que, generalmente en patota (la "indiada"), concurren a los peringundines, "academias" y bailetines y se convierten rápidamente en firmes adeptos del tango.

Esos libertinos de apellido "bien" tendrán el intransferible mérito de introducir el tango en la clase alta y lograr

que ésta lo acepte, no sin hacer pagar un inevitable tributo de adecentamiento al baile, que deberá morigerar ciertas audacias (lo mismo pasará más tarde con las letras).

Así pues, como se ve, la onda expansiva del tango dibujó una curiosa trayectoria que fue recorriendo sucesivas periferias sociales y afincándose en ellas; eso, por supuesto, antes de dar el "asalto final" y ganar a los grupos más refractarios, esto es, las escrupulosas clases medias de la acrecentada ciudad. Para que ello suceda acabadamente —puesto que ya había *comenzado* a suceder—, es decir, para que el tango se convierta en nuestra canción ciudadana *strictu sensu*, será preciso esperar la intersección de dos hechos: primero, acompañando la ciudadanización política del país, que haya un cambio en las pautas culturales urbanas, las que se tornan más receptivas y sensibles a lo popular; segundo, que surja y se consolide el tango-canción, con su rimada narración de sucedidos y de atrayentes historias tristes. Las clases medias son afectas a esos relatos breves que refieren con belleza y concisión desdichas ajenas.⁹ Ese doble proceso se cumple, aproximadamente, entre 1915 y 1920, fructífero quinquenio en que los argentinos asisten al triunfo de Hipólito Yrigoyen (1916), al movimiento de la Reforma Universitaria (1918) y, entre ambos hechos, al estreno público del primer tango-canción "oficial": *Mi noche triste*, con letra de Pascual Contursi y música de Samuel Castriota.

Desde entonces el reinado del tango es indiscutible, feliz y expansivo; transpone fronteras, triunfa en Europa y en América y celebra sin rubor, en música y versos, esas hazañas teñidas de ligeros sueños imperiales.¹⁰ De todos modos, pudimos ver, siquiera sea de modo superficial, que hay condiciones sociopolíticas y culturales que favorecen, o bien obstaculizan y demoran, el éxito del tango. Cabe entonces esperar que ellas nos ayuden a entender su inopinada decadencia.

Estábamos a finales de los 40 y comienzos de los 50. Lo que nos lleva a una constatación que habrá que explorar con cuidado: *la declinación del tango es estrictamente contemporánea del apogeo del peronismo*. Más allá de algún fugaz espejismo, el hecho es incontrovertible. Por supuesto, subsisten todavía buenas orquestas, así como solistas instrumentales y cantores de calidad, pero ya a fines de los 40 las nuevas creaciones escasean.¹¹ Los intérpretes más cono-



cidos no vacilan en amoblar su repertorio con vales peruanos, pasodobles, candombes hábilmente resucitados y toda clase de canciones de moda. No hay tangos peronistas —lo cual es lógico, porque el tango fue siempre felizmente refractario a esos compromisos—, pero sintomáticamente dos reputados cantores (Hugo del Carril y Hector Mauré) son los intérpretes de las dos más conocidas grabaciones de la marcha "Los muchachos peronistas". Tango y peronismo se rechazan: el cantor de tangos que quiera expresar su adhesión al peronismo debe, siquiera sea en el instante de esa adhesión, olvidarse del tango.

Como es sabido, durante esos años el régimen peronista controla minuciosamente y casi monopoliza los medios de comunicación masiva —en particular, hecho que nos interesa, la radiotelefonía—. De esta comprobación podría surgir la hipótesis de una oficial hostilidad peronista hacia el tango. Sin embargo, los hechos no la confirman. Ciertamente es que el gobierno que emerge del golpe de estado de junio de 1943 censuró letras y quizás prohibió la difusión de algunos tangos. No sería imposible (aunque tampoco me consta) que, episódicamente, algo semejante ocurriera bajo el peronismo. Pero, al margen de esos eventuales incidentes, la política cultural peronista no sólo no puso obstáculos al tango, sino que, por el contrario, favoreció y hasta impuso (mediante la disposición que obliga a transmitir un 50 % de música nacional) su difusión masiva. La decadencia del tango no fue en modo alguno una decisión adoptada en las oficinas culturales del gobierno peronista.

Queda en pie, sin embargo, que esa decadencia tuvo lugar bajo el peronismo y que tal circunstancia merece quizás una explicación más elaborada que la mera referencia al azar.

Hemos visto que el tango nació en los bordes de la sociedad urbana y se expandió absorbiendo sucesivas marginalidades, cada vez más amplias. No es novedad señalar que, en ese proceso, contribuyó a definir ciertos aspectos de la identidad de las clases populares de la gran ciudad rioplatense. Muchos de esos aspectos, que el tango rescató, no eran precisamente recomendables: el machismo, la exaltación de la venganza, la quejumbrosa y machacona satanización de la mujer, la cínica exhibición del ventajerismo, la burla y el desprecio al prójimo.

Por lo demás, es sabido que el tango fue (creo que para su bien) poco dado a la protesta social: la mayoría de los tangos "anarquistas" o "socialistas" son meras curiosidades que adolecen de una irredimible falsedad. Y, sin embargo, los hombres y mujeres que se reconocieron en el tango y lo hicieron suyo habían sido maltratados por la vida, ignoraban el sabor de la felicidad y apenas conocían el de la alegría. No buscaron (ni encontraron) en su música y su letra ningún paraíso imaginario; tampoco la virtuosa transmisión de ideas avanzadas. Buscaron y encontraron en ellas la expresión de una tristura honda y a la vez no trágica, el tono justo —ni apocado ni excesivo— de una raigal melancolía que no caía en la desesperación pero tampoco se resignaba al olvido. Encontraron lo que realmente sentían. Hay pocos tangos alegres o felices,¹² porque el tango no estaba hecho para llevarse bien con lo jubiloso y lo festivo.

No obstante, desde su constitutiva desdicha, pudo incursionar con eficacia y, a veces, con profundidad en temas permanentes, en ciertas dolorosas constantes de la condición humana: la conciencia de no haber sido amados, la desgarradora certeza de que el pasado es irrecuperable y que sólo podemos aspirar a la vejez y a la muerte, el sentir que envejecemos o ya estamos viejos, el saber que en algún momento de nuestra vida perdimos, definitivamente, algo que era para nosotros fundamental; y también, por supuesto, el tener el coraje y el valor moral de afrontar ese destino que es el nuestro. El tango-canción afectuoso y lúcido de los primeros años de la década del 40 supo adentrarse en esos temas y elaborar con ellos una acongojada e incomparable poesía.

Con los gozos y las sombras del peronismo, las clases populares dejaron de ser marginales y recibieron su identidad política. Las básicas medidas de justicia social que el régimen peronista adoptó fueron implementadas en un clima de fiesta que el propio régimen fomentó y que casi todos aceptaron con la secreta ilusión de que fuera una fiesta permanente. Esa ilusión, que era efectivamente ilusoria, fue también un rasgo que el peronismo indujo en la subjetividad política de las clases populares. Naturalmente, en ese clima, no había lugar para las inoportunas aflicciones sobre las que insistía el tango. Sin ambiente y cada vez con menos adeptos fue languideciendo y muriendo de inanición.

Quizás haya que incluir en el débito del peronismo (como régimen y como movimiento popular) el haber promovido la ciega ficción de esa fiesta perpetua que signó la declinación del tango y ofreció al país la tentación de un cómodo autoengaño colectivo. Al fin y al cabo, no deja de ser doloroso recordar que el dilatadamente popular Alberto Castillo, cuando todavía no se caricaturizaba a sí mismo, hizo a comienzos de los 40 una insuperable interpretación del tango *Ninguna*, de Homero Manzi y Fernández Siro, y que, años más tarde —en pleno auge de la "fiesta"—, desafinaba con estridencia y convicción un detestable, pero simbólico estribillo: "Por cuatro días locos que vamos a vivir".¹³ Sin duda, algo valioso y sin retorno se había extraviado entre esos dos tiempos.

Notas

¹ Cf., sobre estos puntos, Jorge B. Rivera: "Historias paralelas", en VV.AA. *Historia del tango. Los orígenes*, Ed. Corregidor, Buenos Aires, 1976.

² Esas convivencias e hibridaciones explican en parte las brumas que oscurecen los exactos orígenes del tango.

³ Algunos explican este hecho por las arduas dificultades que planteaba el manejo y buen dominio del bandoneón.

⁴ Abundan los tangos que hablan de otros tangos (por ejemplo, "Sos de Chielana"), que son la continuación de uno anterior ("De vuelta al bulín"), que se autoensalzan ("Yo soy el tango") o que ironizan sobre sí mismos ("Naipe marcado").

⁵ Por ejemplo, "Se acabaron los otarios" vs. "Todavía hay otarios". Más indirecta es la referencia irónica a "Mi noche triste" que figura en "Por qué soy reo".

⁶ Algunos bodrios tangueros de mediados de los 50 —recuerdo uno que se encarniza rencorosamente con el auge del rock— son afligentes pruebas de esta afirmación.

⁷ Impunidad garantizada para muchos de ellos por su amistad con caudillos y dirigentes políticos y su fama de guapos de comité.

⁸ Jorge B. Rivera, *Op. cit.*, p. 41.

⁹ Sobre este punto (y sobre muchos otros), véase el importante ensayo de Beatriz Sarlo: *El imperio de los sentimientos*, Catálogos editora, Buenos Aires, 1985.

¹⁰ Ejemplo de esos tangos triunfantes es "La canción de Buenos Aires" de Azucena Maizani.

¹¹ Félix Luna: *Perón y su tiempo. I. La Argentina era una fiesta*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1984, p. 489.

¹² Un contraejemplo, doblemente excepcional, es el tango "Manoblanca" de Homero Manzi y Arturo de Bassi.

¹³ Creo haber tomado la referencia a este estribillo (y a su sentido) de algún ensayo de David Viñas. Lamento no poder ofrecer la cita exacta.

LITERATURA JUDEO-LATINOAMERICANA:



SOBRE FRONTERAS ETNICAS Y NACIONALES

En su lectura de Evaristo Carriego, Borges dice: "... solamente los países nuevos tienen pasado; es decir, recuerdo autobiográfico de él; es decir, tienen historia viva. Si el tiempo es sucesión, debemos reconocer que donde densidad mayor hay de hechos, más tiempo corre y que el más caudaloso es el de este inconsecuente lado del mundo". Y más adelante: "Aquí somos del mismo tiempo que el tiempo, somos hermanos de él" (*Evaristo Carriego*, p. 20). No deja de poseer un tono paradójico la evocación de esta cita para tratar los recursos literarios derivados de la milenaria cultura judía cuando se encuentra con los hijos de estos nuevos países del sur. Pero precisamente de eso se trata: de leer los resultados de tal encuentro, de vislumbrar los ecos

distantes de una tradición frecuentemente despojada de sus atuendos formales en el instante en que se deja reconocer en las reconstrucciones literarias del castellano de América.

Subrayo ya los componentes del problema: la tradición judaica en sus múltiples variantes; la respectiva literatura nacional e hispanoamericana; la historia nacional y sus lineamientos internacionales. Se sumarán a éstos otros factores que enraizan dicha literatura con una vertiente que también excede las fronteras del continente; derivaciones parciales y heterodoxas del significado formal del judaísmo; historias que lanzan sus puntas hacia el reciente pasado europeo y hacia el constante devenir mediterráneo. También, claro está, las correspondientes relaciones y compromisos de clase y étnicos tendientes a condicionar determinadas relaciones sociales.

Si bien la especificidad literaria en sí no escapa —salvo espasmos conductas de ciertas prácticas literarias— a estos aspectos, en el caso de la literatura escrita por latinoamericanos judíos interesados en enunciar sus culturas plurales, estos componentes ejercen el peso adicional impuesto por sus contenidos étnicos y por una compleja lectura de la historia. Se suman la contemporaneidad del recién llegado a un proyecto en pleno desarrollo ya formulado por otros habitantes del territorio nacional con la carga de una historia forjada en otros países de origen inmigratorio pero con un legado inicial cifrado en la mítica historicidad de lo primigenio. De este modo, a la ya abandonada seguridad (siquiera en un nivel de identidad) del ghetto europeo, espacio circunscripto a la práctica de lo heredado y enunciado en un idioma que se apropia como definición de judaísmo, debe agregarse el sonido de lo ininteligible junto con la posibilidad de la supervivencia. Es anclar y no entender nada; también es llegar con la ilusión e intentar imponerla; pero también es arribar y hacer otra posta de la diáspora en vías a un lejano re-encuentro con una vaga noción de paz, de ausencia de hostilidades y rechazos. Frente a Europa, América se vislumbraría inicialmente como la quimera que niega el antisemitismo y la arbitrariedad de la violencia oficializada.

Sin alcanzar dimensiones utópicas, cabe sugerir que tras todo proyecto inmigratorio se halla la cancelación de las causas que obligan al desplazamiento. La historia tiene a su cargo la posibilidad de desmentir o corroborar las esperanzas colectivas, el individuo, la decisión de los medios y las claudicaciones para lograr cometidos personales. Y dentro de este marco se encuentran tanto las modificaciones de una conducta religiosa como el distanciamiento frente a ideales que se angostan ante el asomo del adelanto material. Elementos todos ellos que tendrán cabida en la creciente literatura judeo-latinoamericana, específicamente la de escritores que son hijos o nietos de inmigrantes y, para precisarlo aun más, la que surge de escenarios que han debido enfrentar las variantes locales de la arrogancia y del fanatismo instalados en el poder. Pero aun antes de estos largos últimos años marcados por la violencia en varios países latinoamericanos, esta literatura se ha debido enfrentar al frágil e inestable equilibrio cifrado en relaciones íntimas y múltiples con el país de origen y con la herencia cuya territorialidad material está circunscripta a los recuerdos ancestrales y a las esperanzas que quizá no alcancen a resolver la supervivencia cotidiana en tierras del nuevo mundo. Entre la antigua casa ancestral y la entrega total a la definición más clara del sionismo (residir en Israel) se instala esa línea que discurre sobre la identidad, la alteridad, la extrañeza, la escisión; también sobre la firme decisión de ejercer los derechos ciudadanos desde la pertenencia enriquecedora a una cultura minoritaria. No se trata de elaborar situaciones acomodaticias, sino precisamente de enfrentar toda exigencia de renuncia a la complejidad de un yo plural, con la demanda de la aceptación de esa pluralidad como componente integral de una sociedad que surge a partir de proyectos inmigratorios, sean estos aluvionales o mínimamente ignorados con respecto al judío.

Escribir desde una pertenencia nacional y étnica comienza a constituir una respuesta literaria a los dilemas de integración y un corte tajante frente a la renuncia final que es la asimilación: hablar con la voz del otro pretendidamente propia. Leer críticamente con esa misma actitud constituye un paso imprescindible para impedir el fraccionamiento guético de esta literatura en un compartimiento cuyo único mérito es la comodidad del encasillamiento bibliográfico. Por partes, entonces: si bien es necesaria y útil la identificación de una literatura que reconozcamos por su explicito como perteneciente a una etnia concreta, la siguiente etapa exige su lectura dentro del canon nacional que le

otorga sentido como faceta ineludible de una interpretación específica de esa misma realidad. Lectura doble, entonces, para impedir que un aparente exotismo comience a relegar esta literatura fuera de la centralidad que le corresponde aun sin ejercer axialmente la cultura oficial. Si esta literatura interesa al judío por su cuota de reconocimiento, puede interesar al no-judío por su dosis de marginalidad frente a los ejes que adopta para definir su cultura. Pero también, quizá, por la revisión que formula sobre el pasado inmigratorio en que la política del crisol de razas animaba otros debates. Desde este punto de vista, y en el mejor de los casos, podría interesar a todo lector por la ampliación que hace del concepto de "literatura nacional" al promover el abandono de la reducción al pasado hispánico. Todo lo cual también sugiere que frente a proyectos de integración mediante el culto de la hispanidad y sus derivaciones locales, una literatura que enmarca otras etnias inaugura para los sectores dominantes un desafío a su unicidad y un encuentro frontal con los otros, aquéllos que con su mera presencia apuntalan su carácter de dominio mayoritario cuyo control permite omitir todo estudio interiorizado de sus componentes. Es también allí y de este modo que se define la práctica, el ejercicio del poder absoluto: negando lo diferencial, desechando toda amenaza interiorizada. Y es ésta, precisamente, una de las fisuras que propone una literatura tan arraigada en problemáticas nacionales que atraviesa libremente el canon literario para inaugurar sus propias opciones. Es decir: más que reducción, el afinamiento en la minoría presupone el ya elaborado conocimiento de las normas mayoritarias y del predominio de las reglas literarias vigentes. Y es a partir de esa asimilación que tal literatura —obviamente me refiero a sus mejores ejemplos hasta la fecha— se abre a un concepto y a una aceptación internacional que prescinde de toda santificación por parte de su propia colectividad. En estos casos, la relación literaria ha dejado de pasar por el barrio y la aprobación familiar para instalarse en su verdadera patria: la lengua. Y aclaro seguidamente: no sugiero con ello una universalización de la literatura que prescindiera de los contextos específicos que condicionan su producción y que, a su vez, podrán o no ser alterados por alguna palabra fortuita. Sí apunto hacia esa literatura que reduce el vano ejercicio autocontemplativo que reproduce su propia imagen hasta la evanescencia, para privilegiar la palabra como lectura de una realidad y la página como apertura a una mirada renovada sobre su mundo.

En el caso de esta producción judeo-latinoamericana también estamos frente a la elaboración de la historia viva de un pasado reciente que repercute sobre la historia milenaria de los judíos. Historia americana, en sus configuraciones nacionales particulares, e historia judía, se entrelazan para conjugar las semblanzas que permitan formular nuevas tradiciones compartidas y atravesadas por la pertenencia a mundos disímiles. Y es por este lado histórico, por marcos de referencia identificables en sus tradiciones primigenias que se va dirimiendo otro sentido de esta literatura. La descendencia inmigratoria se escribe, se historiza mediante esta literatura y con ella define su lugar dentro del sistema. Y como siempre en el caso del heterodoxo, incomodando con sus planteos; aun más, tal como se sugiriera antes, con la posibilidad misma de su definición crítica.

Sin entrar ahora a los frecuentes debates sobre lo que define a la literatura judía, la inmediata verificación de que su lengua no es la que por antonomasia privilegia a la literatura hebrea, arroja otras necesidades para determinar su filiación. Si la pertenencia al pueblo judío o la temática o la tonalidad o las propuestas mismas de un texto son el factor decisivo del componente judío, plantea en sí la dificultad adicional de este enfoque plural. Lo que es irreductible es el componente nacional otorgado por el nacimiento, pero en un territorio que puede ser adversario a esa pertenencia ancestral. Lugar de nacimiento y origen se es-

cinden en sus acepciones legales; ciertamente en la mirada antisemita que desconoce los privilegios que debiera otorgar la territorialidad. Es decir, aquello que es propio para la mayoría, se vuelve zona contestataria para cierta minoría étnica. Recuperar la tierra, entonces, ya no sólo apela a una fórmula sionista, sino mucho antes, a imponer en los demás el reconocimiento de la apropiación por nacimiento, del derecho a la ciudadanía que no debiera quedar desmentido por el apellido "raro" o la "mirada torva". Esa apropiación se da, en el caso que estudiamos, a través del ejercicio literario, de la utilización de la lengua originaria, proceso que también mimetiza los orígenes tendidos más allá de lo ancestral; memoria del pasado para actuar en el presente. Y recordando sin pudor, sin reticencia, con el desenfado del que es dueño de su ser. Reconstruyendo la historia y marcándola con la imaginación que con leves pinceladas o rápidos brochazos exige el reconocimiento y la aceptación del lector sin pedir permiso para iniciar la crónica del porvenir.

Todo texto es escrito sobre la base de discursos heredados; son pocos, sin embargo, los textos que podrán ser fundacionales —medida ésta que sólo la historia literaria podrá precisar—. El conjunto de obras judeo-latinoamericanas producidas hasta la fecha no es, por lo general, excesivamente experimental ni barroco. Más que llamar la atención sobre un vacío que anhela ser recubierto por la percusión de significantes, propone la vasta repercusión que emana de la dispersión de lo monolítico. En la medida que las literaturas oficiales erigen su pureza, esta literatura cumple con el temor antisemita contaminando esa pureza, subvirtiendo los prolijos órdenes del poder, transgrediendo formalidades, imponiendo la extranjería; subrayando lo diferencial como medida de lo propio y como horma para lo nacional. Apelando, además, a otro idioma: a aquel que carece de la recatada elegancia del francés o el poder de la moda del inglés, para decir esta vez en idish aquello que excede la pobreza del mero español, por lo menos de aquéllo que no ha sido sentido en ese nuevo idioma. Y si bien ciertos textos utilizarán gratuitamente esas palabras como índices de reconocimiento, su mera presencia ya testimonia el arribo de la extranjería visto por la descendencia que posee propia—(y de ser necesario, descarada)mente ese lenguaje. Quizá sea ésta la medida máxima de apropiación: frente al nativo que domina la cotidianeidad de sus actos, el recién llegado debe asimilar cada uno de sus pasos. Sus descendientes, los artifices de la palabra, alcanzarán luego el dominio de aquello que se adueña de la realidad transformándola o tan siquiera cuestionándola.

Como otras literaturas minoritarias, también la judeo-latinoamericana, excepto aquélla que anhela la capilla oficial, es contestataria. No sorprende que tantos textos tiendan a la reconstrucción del pasado inmigratorio, a las ansias de integración, a los frustrados devaneos de toda propuesta asimilatoria, el enfrentamiento de la panacea oficial y la verdad de la legislación que cancela todo optimismo; también a la conducta compartida con los otros mediante episodios que prescindan de lo étnico y se afianzan en la identificación clasista. Toda partida requiere esta primera mirada hacia atrás: la redacción literaria en el siglo XX de las crónicas del descubrimiento y la conquista; también del sueño violado por una fe errónea en la quimera americana. Es igualmente significativo que estos inicios se inscriban tanto en lo particular de la inmigración judía como en causas universales. Quizá en un sentido estricto esto último provenga de la tradición liberal y no del judaísmo más ceñido a lo comunitario. Sin embargo, es precisamente la percepción del judaísmo en su valoración de ideales de justicia y su resistencia ante múltiples poderes temporales como ejemplo de supervivencia, lo que ha sido rescatado por autores distanciados de todo artículo de fe religiosa. La precaria garantía que en muchos casos ofrece la nacionalidad, la seguridad tambaleante del territorio propio, y el ejemplo de la super-

vivencia en la diáspora, apuntan a un relevamiento del componente judío por el valor de una razón que se impone al poder y a la corrupción que éste engendra. Sobrevivir afirmando una verdad afianzada y apuntalada por un manto religioso, se transforma en un poderoso símbolo para aquellos que atraviesan territorios sin mapa, para los que se abren reiteradamente a la polisemia como resistencia al enunciado de un poder que ejerce su palabra final. Pues también en este aspecto la literatura judeo-latinoamericana cumple un papel fundamental insistiendo, con otros, en la necesaria revisión de las versiones legadas por los que detentan el poder; proponiendo, desde su propia especificidad problemática, aglutinantes; desplazándose desde la añoranza por lo irremediadamente perdido a favor de aquello que está por ser logrado; oscilando entre la preservación de una identidad reconocida y aceptada como tal y las condiciones impuestas por otros para la integración a lo nacional.

En este sentido, y ante situaciones históricas extremas, esta literatura minoritaria dentro de una tradición literaria mayoritaria ejerce el molesto papel del fiscal histórico que ha transitado una larga historia desmontando sus componentes y las argucias de sus detractores. Al incidir en la literatura latinoamericana global, se sienta insistentemente en la visión que niega la homogeneidad del continente proyectando así su rechazo de toda fórmula fácil tendiente a caracterizar las complejas configuraciones de estos años. La misma diversidad que ya se registra en el corpus reducido de la literatura judeo-latinoamericana también contribuye a pluralizar toda reducción arbitraria de sus discursos literarios e ideológicos. La permeabilidad de los símbolos culturales y religiosos del judaísmo ha tolerado una vasta deshistorización. Quizá quepa decir aun más: que la actitud del creyente que ve al pueblo de Israel en función de lo eterno se cruza en esta literatura con la materialidad de un pueblo que se historiza en su territorialidad, sea esta americana o israelí. Y paradójicamente (excepto en los sionistas), algunos de los escritores judeo-latinoamericanos apuestan precisamente a valores eternos. Pero ya no como acto de fe, sino como rescate de valores espirituales, de una heterodoxia hecha a la medida de las necesidades propias de sus espacios recortados. Y lo hacen como parte integral de su enfrentamiento con el autoritarismo, con la violencia, con la ya interiorizada negación del otro. Es decir, ampliando la definición estricta del antisemita a todo practicante de la intolerancia, a todo aquel que apela al golpe para imponer su versión del mundo. En este sentido, entonces, esta literatura se suma a preocupaciones que son centrales a la literatura latinoamericana manteniendo su identificación étnica en la redacción de sus planteos. De tal modo, como sugería al comienzo, que si su lectura en cuanto a una pertenencia judía es recogida sólo dentro de ese marco, se obtienen logros parciales manteniendo como elemento cohesivo la extraterritorialidad de su cultura. Sin embargo, en la medida en que esta literatura logre incidir en el terreno que le es propio, lo hará como todo otro texto: partiendo de su inserción en lo nacional sin descartar sus particularidades, para pasar con el tiempo a una tradición de fronteras más flexibles. Apoyando esta elasticidad y la lectura dentro del corpus americano se obtiene, además, un triunfo ya fundado en la literatura judeo-latinoamericana: la negación de la imagen antisemita del judío apátrida, pues no sólo el judío sino también su literatura han tomado posesión de su legítimo territorio y han comenzado a ejercer su derecho en el enunciado americano de la imaginación.*

* La ausencia de notas bibliográficas no implica su ausencia del texto. Este ha sido montado a partir (y con la complicidad) de lo sugerido y suscitado por las lecturas de Alberto Gerchunoff, César Tiempo, León Rozitchner, Germán Rozenmacher, Gerardo Mario Goloboff, Mario Szychman, Marcos Aguinis, Santiago Kovadloff, Arnoldo Liberman, Pedro Orgambide, David Viñas, Isaac Chocrón, Elisa Lerner, Margo Glantz y Ester Seligson.

IDEOLOGIA Y SENSIBILIDAD POSTMODERNAS

Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1984.

Postmoderno / postmodernidad: las palabras estaban ya disponibles, aunque recluidas todavía en el lenguaje de la arquitectura y de la crítica artística y literaria —sobre todo en los Estados Unidos—, cuando Jean-François Lyotard las tomó para conferirles una función teórica y aun política más generales. Postmodernas serían las formas de las relaciones sociales —el “lazo social”—, tanto como las modalidades del saber, la cultura y la sensibilidad estética en las sociedades capitalistas avanzadas, en una época caracterizada por el agotamiento de lo que el autor llama los grandes relatos de la modernidad. *La condición postmoderna* apareció originalmente en 1979. Desde entonces Lyotard, una estrella menor del firmamento, hoy no

demasiado rutilante, de la ideología francesa, proveniente de la dispersión del grupo formado en torno a la revista *Socialisme ou Barbarie*, se convirtió en uno de los filósofos de la nueva sensibilidad. Aparte del lugar relevante que su libro tiene en el debate actual sobre las nociones de moderno y postmoderno en Europa y los Estados Unidos, el papel orientador que le fue asignado en la preparación de la exposición Los Inmateriales, llevada a cabo este año en el Centro Pompidou, representó la consagración de la autoridad de Lyotard en la materia.

Antes de entrar en los argumentos del breve ensayo que le dio notoriedad, puede resultar útil poner de relieve los presupuestos y los referentes intelectuales de donde extrae buena parte de sus ideas e imágenes acerca de nuestra época, aunque en el texto ellos aparezcan de manera alusiva o en sordina.

En la idea de la crisis de los grandes relatos como rasgo distintivo de la cultura de este tiempo, emerge la contribución más propiamente francesa al discurso de la postmodernidad. Es verdad que son los nombres y las obras de Nietzsche, Freud, Wittgenstein o Heidegger los que se invocan y circulan dentro del campo intelectual francés como los focos inspiradores de la subversión anti o postmoderna. Pero todos ellos fueron redescubiertos o adquirieron una nueva resonancia cultural y política —en la fase antisartreana de la *intelligentsia* de izquierda, primero, en la antiestructuralista, después—, a través de la lectura de algunos *mâtres penseurs* de ese mismo campo. Ahora bien, aquella crisis tiene tres grandes temas. En primer lugar, el del ocaso definitivo de las filosofías de la historia, es decir la pérdida de todo crédito intelectual o científico por parte de las diferentes visiones del



proceso histórico que, desde el siglo XVIII al XIX, narraban el advenimiento de una comunidad transparente a través del despliegue, evolutivo o dialéctico, de un sujeto colectivo: la humanidad, el Espíritu, la nación o las fuerzas productivas. Son los grandes relatos de la Ilustración, del Idealismo alemán y también del marxismo, al menos en lo que éste tiene de tributario de la cultura europea decimonónica. El saber y la investigación histórica contemporánea —incluso una parte de la que se inspira en Marx— no hacen sino alejarse de esas narraciones, pero en la crítica de sus fundamentos acaso ninguna obra haya sido tan eficaz como la obra de Michel Foucault.

El otro tema de la crisis es la liquidación de la idea clásica del sujeto, individual o colectivo, como categoría preexistente y fundante del conocimiento, de los discursos o de la interacción social. El psicoanálisis, la lingüística y, en su momento de apogeo, también el estructuralismo fueron las

armas de la crítica contra la concepción sustancialista del sujeto y las filosofías que hacían de él una categoría central (Sartre sería el blanco favorito). Aun antes, pues, del renacimiento nietzscheano actual, de las filosofías de la diferencia y de la estética del fragmento, el sujeto no gozaba ya de buena salud en la ideología francesa, si bien su muerte se anunciaba por entonces hablando en nombre de las leyes de estructura. El trabajo de erosión de esa categoría que resultaba del análisis de los procesos constitutivos de la subjetividad y de la identidad, de las diferentes posiciones que el sujeto puede ocupar y que lo definen en cada caso, la discontinuidad de los planos desde donde habla, etc., no haría sino proseguir en la fase poses-
structuralista.

Por última, y como parte de la crisis de la cultura de los grandes relatos, el cuestionamiento de los sistemas explicativos del mundo unitarios y *centrados*, es decir, organizados según una

jerarquía de niveles, de los cuales uno funciona como centro ya porque determina a los otros, ya porque posee mayor relevancia explicativa. En oposición a los sistemas y al afán por construirlos, se exhibe el carácter fragmentario del saber o, más bien, la pluralidad de los saberes, locales y específicos, dotados de técnicas y lenguajes especializados e intraducibles a una lengua común, general. Y frente a la visión acumulativa del saber, asociada a la idea de una racionalidad progresiva —que no sería sino otro gran relato—, se contraponen las epistemologías discontinuistas o aun anarquistas (Kuhn, Feyerabend) que subrayarán el carácter imprevisto, contingente, irreductible a un método, de los procesos de conocimiento.

Aparte de estos temas críticos de la modernidad, recurrentes hoy en la ideología francesa y cuyo eco es posible reconocer en el escrito de Lyotard, *La condición postmoderna* señala otros puntos de referencia intelectual:

el debate entre J. Habermas y N. Luhmann y la crítica de este último a la pretensión habermasiana de fundar la legitimidad del poder y de las decisiones políticas, en sociedades complejas como son las modernas, a través de la participación democrática y la formación discursiva del consenso; los estudios sobre sistemas inestables (Prigogine) y las "catástrofes" (Thom), como modelos alternativos a la teoría sistémica inspirada en la cibernética, y que emergen en algunas ramas de la ciencia contemporánea; en fin, el énfasis sobre la dimensión simbólica que tienen actualmente las investigaciones sobre el mundo social.

Veamos ahora los argumentos principales del libro de Lyotard. Su objeto es la situación del saber en las sociedades más desarrolladas (o informatizadas), interrogado a partir del problema de su legitimidad en una época en que ésta no puede ser derivada de los "metarrelatos" de la modernidad, y siguiendo el método de los "juegos de lenguaje" (Wittgenstein): "hemos preferido un procedimiento: el de poner el acento sobre los actos de habla y dentro de esos actos, sobre su aspecto pragmático". La cuestión es, entonces, cómo se decide lo que es saber y cómo se sabe lo que conviene decidir, teniendo en cuenta que: 1) los enunciados científicos se desentienden de los juicios acerca de lo que es justo o bello — se trata de diferentes juegos de lenguaje —; y 2) que el saber no se reduce a la ciencia.

Pero no sólo la condición del saber es la que se coloca bajo el signo y la problemática de la postmodernidad. También las relaciones sociales y las formas de dominación han cambiado en las sociedades postindustriales (éste es otro de los sinónimos que emplea Lyotard, evocando más bien que otra cosa, los análisis de Daniel Bell y de Alain Touraine). La informatización y la terciarización crecientes que no cesan de transformar las sociedades capitalistas avanzadas, afectan asimismo a los dos tipos de discurso sobre lo social que produjo el siglo XIX y que perduraron hasta el presente. Por un lado, la representación de la sociedad como un todo orgánico-funcional y en la que el saber es un elemento indispensable para que funcione la máquina social. Este discurso se prolonga en la sociología de Talcott Parsons y en la versión actualizada y más sofisticada de ella elaborada, con arreglo a modelos cibernéticos, por Niklas

Luhmann. Por el otro, el discurso de la sociedad dividida en clases antagónicas (Marx), que le asigna al saber un papel crítico en el movimiento de emancipación de la clase oprimida. Ninguna de estas dos representaciones de la sociedad y del saber podrían sostenerse hoy, tras la experiencia histórica y la nueva morfología del "lazo social". Si la visión de Talcott Parsons era todavía relativamente optimista (correlativa de un Estado de Bienestar moderado), la perspectiva sistémica de Luhmann aparece tecnocrática y aun cínica: para el funcionamiento de la máquina social la única cuestión que interesa es la optimización de sus actuaciones, y los conflictos y las huelgas incluso pueden servir para mejorar; a través de reajustes, la eficiencia y la racionalidad del sistema. En cuanto al marxismo y el modelo de la lucha de clases, la historia le ha reservado dos desenlaces. En los países capitalistas bajo regímenes liberales, el antagonismo ha perdido radicalidad y las luchas y sus órganos se han convertido "en reguladores del sistema"; en los países del socialismo realizado ha producido el retorno del modelo totalizador y sus efectos totalitarios.

Para Lyotard es necesario salir del dilema representado por esos dos discursos porque no son pertinentes ante la experiencia social en las sociedades postindustriales y ninguno "corresponde a los modos más vivos del saber postmoderno". En las sociedades informatizadas los focos de agregación e identidad colectivas que representaban los Estados-naciones, los partidos, las profesiones, las instituciones, etc. han perdido su antiguo poder de atracción. Lo social se ha atomizado, pero cada uno de esos átomos no está abandonado a sí mismo, sino que es el punto de intersección, el "nudo", de diferentes juegos de lenguaje. Flexibles y cambiantes, interfiriendo unos con otros, estos juegos de lenguaje y la interacción social en que se realizan no pueden ser comprendidos ni con el paradigma de la manipulación —la transmisión unilateral de mensajes de arriba hacia abajo—, ni con el paradigma del diálogo. Cada uno de ellos contiene una dimensión de lucha, en el sentido de la teoría de los juegos —también evocada por el autor—, con sus jugadas y contrajugadas, siguiendo reglas que, sin embargo, un jugador imaginativo puede también cambiar. La ilustración que propone Lyotard de estas escenas microsociales es la de la

discusión entre dos amigos, en la cual "los interlocutores recurren a lo que sea, cambian de juego de un enunciado a otro: la interrogación, el ruego, la afirmación, la narración se lanzan en desorden durante la batalla". Si bien las instituciones tienden a normalizar el tipo de enunciado que es pertinente en cada una de ellas, autorizando algunos y excluyendo otros, la institución, por fuerte que sea su inercia burocrática, no es una "cosa": sus límites son siempre provisionales y siempre es posible desplazarlos a través de jugadas.

No es básicamente diferente el *modus operandi* de las ciencias, allí donde éstas no son mera explotación de un paradigma ya instituido ("normal"), sino invención y descubrimiento. Ellas avanzan a través del disenso, no del consenso que llega sólo después y es siempre provisional. De allí que, en la era postmoderna, cuando los grandes relatos han perdido su credibilidad y no puedan decidir ya acerca de lo que es un enunciado verdadero, la legitimidad del saber científico tampoco puede provenir del criterio positivista de la eficiencia. Este es el criterio de la teoría de sistemas, que contiene también una "historia" cuyo horizonte es la unidad y la estabilidad de la máquina social. Pero dicha teoría, que es la de los administradores, no tiene, pese a sus pretensiones, "ninguna base científica: ni la ciencia funciona en su pragmática según el paradigma del sistema admitido por esta historia, ni la sociedad puede ser descripta según ese paradigma en los términos de la ciencia contemporánea". La ciudad científica es inestable: siempre hay alguien que viene a desarreglar el orden, lanzando contrargumentos y exponiendo sus pruebas.

En la sociedad los juegos de lenguaje son más complejos y heterogéneos que en la ciudad científica, pero también allí la pretensión del consenso general es anticuada y sospechosa. Si hay consenso en torno a las reglas de juego, ese acuerdo sólo puede ser local y temporal, es decir contractual y, por lo tanto, rescindible. "Esta orientación corresponde a la evolución de las interacciones sociales, donde el contrato temporal suplanta de hecho la institución permanente en cuestiones profesionales, afectivas, sexuales, culturales, familiares, internacionales, lo mismo que en los asuntos políticos." Abandonando, pues, todo proyecto de emancipación, se trata de jugar

esos juegos, buscando eventualmente que el acceso libre a la información y a los bancos de datos, permitan decidir "con conocimiento de causa".

Sería apresurado juzgar el mensaje del postmodernismo a través de este ensayo de Lyotard que —como en el ejemplo de juego lingüístico representado por la discusión entre dos amigos—, lanza en tropel los temas más dispares. En pocas páginas habla casi de todo —los desarrollos de la lingüística, las controversias epistemológicas, la terciarización de la economía, el relato en las sociedades primitivas, la teoría de sistemas, etc.—, y de un modo que recuerda la improvisación diletante. Dejando de lado el efecto general de superficialidad que esto produce, *La condición postmoderna* es también inconsistente en la resolución que le da a los problemas que propone a través de ese multiforme recorrido. Así, por ejemplo, un pun-

to fuerte y reiterado es la obsolescencia de la idea de totalidad —sea orgánica, sistémica o antagónica— para pensar lo social, al menos en las sociedades postindustriales, donde se ha ingresado en una era caracterizada por la fragmentación y el multiplicarse de los juegos lingüísticos heteromorfos. Pero, finalmente, las relaciones sociales más diversas, desde las políticas a las afectivas, son puestas todas en el mismo plano y todas ellas adoptan o tienden a adoptar la misma forma: la del contrato temporario, local y rescindible. El contrato se convierte así en una categoría generalizante —todo es contrato o contratable— y la opacidad de lo heterogéneo y lo discontinuo se torna nuevamente legible en una misma clave. Un movimiento análogo se produce con el criterio de la transparencia. Cuestionada como posibilidad, junto con la pretensión habermasiana de fundar discursivamente el consenso, en virtud del ca-

rácter conflictivo de los juegos de lenguaje y de la heterogeneidad de las reglas que presiden los diferentes tipos de enunciados en la pragmática social, la transparencia reaparece en el horizonte con la perspectiva de un libre acceso a la información y a los bancos de datos para que un público —que no se sabe cómo emerge de la atomización—, decida con conocimiento de causa.

En fin, antes que una alternativa a la lógica cibernético-sistémica según la define el propio Lyotard y a la que pretende desafiar, de *La condición postmoderna* se desprenden dos desenlaces posibles: el de un liberalismo sin ilusiones, de inspiración nietzscheana, que aspira a la resolución temporaria de las diferencias a través de contratos transitorios; o la renuncia de la política, agotada como los grandes relatos, para cultivar el desorden en otros terrenos.

Hugo Vezzetti

POR UN PSICOANÁLISIS LAICO

Jorge Belinsky, *El psicoanálisis y los límites de su formalización*, Lumen, Barcelona, 1985.

Escrito por un rosarino, residente en Barcelona, destinado originalmente a ser publicado en Buenos Aires; finalmente editado en España y "presentado" en nuestra ciudad, las vicisitudes de este texto pueden ser consideradas un síntoma de los efectos que cierta diáspora del psicoanálisis argentino ha tenido y tiene sobre el espacio y el circuito de la producción teórica y la interlocución intelectual.

De cualquier modo, más allá de distancias geográficas, el libro en cuestión lleva marcas que lo identifican como escrito entre nosotros y para nosotros. Aquí estuvieron sus maestros y el público virtual de esta "reflexión en torno a los fundamentos del psicoanálisis y a su lugar dentro del pensamiento contemporáneo". Ante todo, acentúa el rasgo de una multidisciplinariedad (psicoanálisis, filosofía, lógica, lingüística, literatura) que es una característica bien notable de la producción teórica en psicoanálisis en nuestro medio desde los años '60.

En ese sentido, no es una coin-

cidencia, ni una opción menor del texto, la intención de interrogar al psicoanálisis en su confrontación con las disciplinas científicas en dos momentos de su constitución teórica y de su intervención sobre los ámbitos del saber y la cultura.

Con un trabajo meticuloso y paciente el libro escudriña en Freud y en Lacan para establecer sus tesis implícitas, situar sus posiciones respectivas, formalizarlas o medir los alcances de su impacto sobre su época; pero siempre en la línea de una reflexión sobre el pensamiento occidental "moderno" rescatado en sus fuentes (la ciencia en el siglo XVII, Descartes y la filosofía) desde la afirmación —un tanto taxativa—, de su clausura contemporánea: "fin epocal", "ocaso de la modernidad".

Un primer texto ("El Análisis como Promesa") presenta el tema de la "verdad" y su estatuto en la praxis psicoanalítica: al definir como "regla fundamental" la consigna de *decirlo todo* se inaugura un pacto sostenido en una promesa de saber. La cuestión de la verdad reaparece como "verdad histórica" encarnada en el síntoma, a la vez "verdad que funda la historia" y "verdad producida en el seno de la historia"; constitutiva del sujeto y eslabón en la infinita cadena de la especie".

El artículo más extenso, que da nombre a la obra, consiste en la exégesis de dos textos: "El interés del Psi-

coanálisis" (1913) de Freud y "La Ciencia y la Verdad" (1966) de Lacan, ubicados con todo acierto, como equiparables en cuanto a su cualidad reveladora de esa múltiple confrontación y diálogo del psicoanálisis con el campo de los saberes, que, si ha variado el repertorio de disciplinas aludidas —ese "escenario múltiple y fascinante" en el que Freud coloca su interrogación— no deja de indicar una condición heterotópica, propiamente descentrada del psicoanálisis como empresa de conocimiento e investigación, que parece, en Freud y en Lacan, igualmente imposibilitada de fundar su sustento conceptual sin interrogar al saber de su tiempo.

La lectura y comentario de la obra de Lacan, alrededor de las cuestiones del sujeto del psicoanálisis y el sujeto de la ciencia, reubica el tema de la verdad en un contexto distinto a aquel del correlato de una reconstrucción y una reescritura incesante del pasado. Si Lacan "presenta los mismos temas y personajes" que Freud, lo hace, ante todo, a través de una reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la constitución del campo freudiano, a saber, el crecimiento de la ciencia moderna y su correlato filosófico, el *cogito* cartesiano.

Pero, inmediatamente, lo hace para replantear los fundamentos del psicoanálisis en las perspectivas de la ciencia actual, ya constituida, con ese estilo polirreferencial que recurre a la teoría de los juegos, la lingüística y la lógica moderna.

La cuestión del papel del psicoanálisis en la cultura parece ser otro eje que recorre la obra y preanuncia otros trabajos.

Pero, si "El interés del psicoanálisis" revela esa original intersección en que el discurso freudiano se ubica frente a los saberes de su época, la estrategia misma de ese texto pone en evidencia la intervención que propone —cuyo fundamento es el descubrimiento del inconsciente— a partir, nuevamente, de un "núcleo de verdad" que busca incitar e interpelar a esas disciplinas de conocimiento no sólo en su sustrato conceptual sino en su eficacia para simbolizar los valores y representaciones en los que una cultura se reconoce.

Así es como Freud destacaba que *La Interpretación de los Sueños* lo situaba "enfrente de la ciencia oficial", y extendía el modelo de la "resistencia" ("Las Resistencias al Psicoanálisis", 1925), a la vez como obstáculo

a vencer y fundamento de una verdad a conquistar, para precisar la interrelación que proponía en cuanto a una intervención necesaria del psicoanálisis en el terreno de la cultura.

Y si Freud señalaba sus obstáculos (Medicina y Filosofía) como ajenos al campo que venía a construir, Lacan viene a decir que las resistencias vienen del propio ámbito del psicoanálisis.

Quizá radique, en parte, en ello la diferencia de escritura, de colocación intelectual y de relación con un público que evidencian Freud y Lacan. ¿Habrá que concluir que —como afirma con audacia Belinsky— el "homo freudiano" es "trágico", así como el "lacaniano" es "paródico"?

Entre los méritos indudables de este texto está el de no ceder a principios de autoridad ni respaldarse —como es habitual— en las citas de los maestros. Es, además, un libro bellamente escrito, una indagación cuidadosa, metódica y paciente de algunos pocos textos, desarmados, en sus conceptos y su tesis como las piezas de un reloj.

Pero, sobre todo, frente a las distintas "capillas" del psicoanálisis —para utilizar un término de tradición freudiano— es un texto decididamente *laico*.

Daniel Samoilovich

LA REFLEXION POETICA

Rodolfo Alonso, *No hay escritor inocente*. Buenos Aires, Editorial Librería del Plata, 1985.

"Entre la vida radiante y la historia siniestra, contra un fondo de opacidad y de deslumbramiento, de horror y de encanto, no hay palabra humana que pueda llegar a ser gratuita,

que pueda considerarse exenta de sentido y por lo tanto de juicio." Esta frase del prólogo que Rodolfo Alonso preparó para *No hay escritor inocente*, su segundo libro de ensayos, bien podría servirle de divisa: pues es bajo la advocación de esta no-inocencia de la literatura que Alonso encara la presentación de una rica y diversa galería de "retratos de artistas" a los que se su-

man varios trabajos sobre temas poéticos. Esta ecuación inmediata que Alonso establece entre palabra, juicio y sentido, se estaría tentado de tomarla por natural si no fuera, como toda naturaleza, inventada; y considerar la palabra literaria como juicio, como el veredicto que ese descifrable juez que es el que escribe da sobre su tiempo y su circunstancia no es la menor, la menos osada invención de Alonso. Ella le servirá, de hecho, como segura articulación entre la presentación biográfica y el comentario crítico, entre la reflexión acerca de lo escrito y la incitación a la aventura de leer.

Así, desfilan por las páginas de *No hay escritor inocente*, Pessoa, el enigmático solitario, multiplicado en sus muchos heterónimos, fabricante de poetas tanto como de poesía. Bierce, el cruel retratista de la guerra, alguna vez soldado de Pancho Villa; Picasso, el hombre que, como un mutado Midas, transforma en alegría todo lo que toca; Malraux, aviador de la República Española, buscando la experiencia al filo de la muerte; Gironde, en su camino desde la poesía elegante y curio-

sa de las *Calcomanías* hasta las transidas páginas de *En la mismédula*; y muchos más.

En cada uno de ellos, Alonso privilegia el humor, las ganas de vivir, el lirismo, la autenticidad, la innovación, la aventura literaria como parte de una aventura humana total. Construyendo sus personajes, puede festejar tanto la deliberada oscuridad de Lautreamont como la imagen clara de Brassens: la poesía no está, para Alonso, jamás en un solo lugar, y menos en un lugar prefijado.

Esta superación de antinomias sectarias es uno de los encantos mayores del libro. Por el contrario, en algún punto de su presentación Alonso parece deber algo aún a cierto aspecto neorromántico de Poesía Buenos Aires.

Cuando opone los poetas que hicieron de su trabajo una experiencia vital a los "escribidores más o menos hábiles", en la misma indeterminación de los anatematizados queda lugar para algunas confusiones. Durante demasiado tiempo, la opinión vulgar más o menos de izquierda colocó por ejemplo en ese abominado sitio de la mera habilidad escrituraria a Borges, paradigma de literatura "fría" opuesta a otra de superior temperatura. Lejos está Alonso, con su comprensión siempre precisa sobre el valor intelectual de la palabra poética, de cualquier torpeza semejante; sin embargo, esta contraposición de apasionados *versus* habilidosos le hace perder distancia respecto del romanticismo vulgar.

El fallo, si es que lo fuera, no se

multiplica en sus lecturas. Alonso lee una carta de Vallejo sobre sus problemas de salud y trabajo en París como verdadero sufrimiento, y no como una deleitable orgía del dolor. Con perspicacia periodística y poética, sabe elegir también la escena secundaria que ilumina cada cuadro: los Anchorena asistiendo al estreno de una obra de Picasso en el atelier del pintor, mezclados con Braque, Reverdy y Valentine Hugo; el molino, aún en pie, de la familia de Lautreamont en Córdoba; el peculiar acento de Alejandra Pizarnik. También sabe observar a los otros observadores, rescatando de pronto un gesto de David Viñas asombrado de las fotos de las grandes comilonas martinfierristas que tapizaban el estudio de Girondo.

De hecho, si los escritores retratados forman una galería, la profusión de citas y referencias forman una subterránea red de pasadizos conectados. Muchos de estos trabajos de Alonso fueron originalmente publicados como artículos periodísticos, breves ensayos o prólogos, frecuentemente a traducciones del propio Alonso. El libro no borra las marcas de origen de estos textos, concebidos en situaciones determinadas y para cumplir fines también precisos. En cada caso estas líneas apretadas son el fruto de una convivencia prolongada en el tiempo y el trabajo, en la búsqueda de los textos para construir antologías, en la traducción, en las fuentes críticas usadas para las reseñas.

El conjunto, ahora organizado en un volumen, es un libro en el que *faltan* muchos libros —los prologados, los reseñados, los referidos—; es, en suma, un lugar desde donde salir a leer. Esa falta es de alguna manera programática: tras estas historias late la convicción de que el amor a la poesía puede ser compartido, de que la crítica merece ser leída, de que en la palabra y la vida de los grandes poetas hay un tesoro de ejemplo —antiquísima palabra que sin embargo viene a cuento— y de placer abiertos a todos. Sus lecturas son breves panfletos de la belleza, propaganda en el sentido que alguna vez Galileo llamó propaganda a su *Diálogo de Dos Mundos*, propaganda como vocación de un saber apasionado e inteligente. El trabajo de crítico, de traductor, de biógrafo aparece aquí como extensión del trabajo poético, al que precisamente Alonso define como "búsqueda en la hondura de una riqueza que sacada a la luz sera disponible para todos".



Ana Pizarro (coordinadora).
La literatura latinoamericana como proceso, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1985, 148 págs.

¿Existe una literatura latinoamericana? Evidentemente, entre las respuestas que podríamos apuntar, una, imprescindible, debería darla la historia de la literatura latinoamericana misma. Y con esto queremos decir: la literatura latinoamericana no es ya sólo una búsqueda, sólo un proyecto o la propuesta de una poética. Tampoco es una acumulación de nombres, sea Sor Juana, Sarmiento o Darío, o bien *María, Versos sencillos, Poemas humanos...* La producción literaria latinoamericana a lo largo de varios siglos permite ya una lectura crítica que, a partir de las coincidencias e interrelaciones de las diversas áreas culturales y nacionales, no sólo exponga los avatares de su conformación y evolución, sino que defina su sentido y sus ritmos específicos. Con el objetivo de llevar adelante esta tarea un grupo de especialistas en literatura latinoamericana y en las diversas literaturas nacionales del continente ha realizado dos reuniones en el marco del Proyecto de investigación "Historia de la Literatura Latinoamericana", patrocinado por la Asociación Internacional de Literatura Comparada (AILC) con el apoyo de la UNESCO. Estas reuniones han tenido por sede la Universidad Simón Bolívar y la Universidad de Campinas (UNICAMP), respectivamente. Los resultados de la primera de ellas serán conocidos por el público lector con la edición de *Hacia una historia de la literatura latinoamericana*, actualmente en prensa. El libro que comentamos, *La literatura latinoamericana co-*

mo proceso, coordinado como el anterior por la especialista chilena Ana Pizarro, presenta las ponencias y discusiones de la segunda reunión, celebrada entre el 3 y el 6 de octubre de 1983 en la UNICAMP. Participaron en ella los investigadores Angel Rama, Antonio Cándido, Domingo Miliani, José Luis Martínez, Beatriz Sarlo, Roberto Schwarz, Jacques Lenhardt, Carlos Pacheco y Ana Pizarro.

Todos estos investigadores se reconocen en una propuesta común: la base del proceso literario latinoamericano es cultural e histórica. El viejo concepto de unidad lingüística —que privilegiaba exclusivamente al español— queda aquí definitivamente de lado, asumiéndose también en este aspecto el reconocimiento de un discurso literario múltiple, de una unidad que opera desde la diversidad, para citar la ya famosa afirmación de José Luis Martínez. La literatura latinoamericana incluye ahora no sólo Brasil sino también las áreas francófonas y anglófonas, indispensables para considerar a fondo el estudio del área Caribe —de gran interés en los estudios actuales— y sobre la cual la obra que consideramos incluye el artículo de Ana Pizarro "La noción de literatura latinoamericana y del Caribe como problema historiográfico".

Diversidad y pluralidad de discursos tanto en el eje espacial como en la temporalidad: ésta es también una coincidencia básica. En las reuniones se consideró especialmente la convivencia de diferentes sistemas literarios —erudito, popular, en lengua nativa—, sus relaciones y conflictos, como uno de los rasgos más productivos para el estudio de las modulaciones específicas de la literatura latinoamericana. La necesidad de estudiar el funcio-

namiento de cada uno de esos sistemas en las diferentes formaciones sociales llevó en éste, como en otros momentos del encuentro, al problema de las metodologías de trabajo. La peculiar constitución de la literatura latinoamericana exige sin dudas contar con un instrumento metodológico y teórico propio, abierto a las investigaciones de otras disciplinas —antropología, sociología, etc.— y a las propuestas teóricas sobre el discurso literario y su historia provenientes de importantes centros de Europa y América, especialmente de aquellas que colaboren en la reflexión de nuestros propios problemas. En este sentido varios especialistas señalaron el aporte del comparatismo, proponiendo un comparatismo contrastativo como una opción metodológica altamente idónea para abarcar los diferentes niveles de la producción literaria en América Latina, producción que se concreta en el marco de "las literaturas surgidas en condiciones históricas de dependencia en donde la respuesta creativa a los modelos propuestos asume caracteres particulares". Aquí también deberá dejarse de lado una organización de nuestra historia literaria sujeta a la trasposición mecánica de épocas o modelos culturales metropolitanos (barroco, romanticismo, etc.), sino más bien operar en el filo de la mezcla y el descentramiento, de modo de volver significativas las flexiones y nuestros ritmos propios de permanencia, tradición y rupturas.

Entramos ya con esta última afirmación a los problemas de la periodización, que fueron centrales en el encuentro de Campinas. Se descartaron, otra vez, los consabidos cortes externos al discurso literario, especialmente cuando se lo subordi-

na a los avatares de la historia fáctica. En las diferentes intervenciones se insistió en la necesidad de atender a la diversidad de los ritmos temporales de las diversas áreas latinoamericanas, de no someterse a una cronología lineal, que ocultara las tensiones y los elementos conflictivos en cada período ("La única manera de ver los períodos en América Latina es ver en cada período ... las situaciones en conflicto", dice Antonio Cándido).

El texto de *La literatura latinoamericana como proceso* se propone como un momento, un encuentro de reflexión e intercambio entre importantes especialistas, hacia la concreción de una historia de la literatura latinoamericana, cuya carencia entendemos, sin dudas, como una censura. Esperamos que pueda seguir en pie un trabajo de esta envergadura, prueba del cual es ya la obra que comentamos.

Susana Zanetti

Ana Basualdo, *Oldsmobile 1962*, Tusquets, Barcelona, 1985, 111 págs.

Un libro bello y pequeño recoge cinco relatos de Ana Basualdo. Son los primeros textos narrativos que publica, según informa la contraportada. Uno de ellos, *Oldsmobile 1962*, da el título general, que armoniza extrañamente con el fragmento de Hopper que ilustra la tapa. Y el Hopper, con su marca tan norteamericana, con el contraste entre los nítidos surtidores de nafta y el fondo romántico del paisaje, con la figura tímida y semioculta del hombre pelado, armoniza a su vez con el clima de los relatos: son los raros aciertos del trabajo editorial.

El primer cuento, *Yellow Days*, es un rendido homenaje a esas siestas cálidas del

verano, sobre el fin de la infancia, que todos los chicos (al menos en provincias) hemos conocido, hechas de complicidades rigurosas, rituales disparatados y experiencias vagamente literarias. O no tan vagamente: la lectura de *Amalia* funciona aquí como el inesperado intertexto que alimenta los juegos infantiles, pero señala también los múltiples juegos de la escritura, aludiendo a la tradición literaria de la mezcla. Lo más obvio sería pensar en la escritura del exilio; lo más regocijante, comprobar cómo en virtud de algunos nombres (el título, el de la protagonista, Joel, el de las calles numeradas) y de algunos motivos, un cierto exotismo va impregnando el relato de un "clima Mc Cullers", y convierte a un barrio próximo a la Panamericana y al San Isidro de Victoria Ocampo en un espacio de difusas reminiscencias literarias extranjeras.

La mezcla de tiempos y textualidades constitutiva de los relatos —de gran felicidad en *El diario*, con un dejo de efectismo en *El clan*— se fusiona en la entonación justa del lenguaje, en sus ritmos y en su respiración. Quizá haya sido necesaria la distancia (Basualdo vive desde hace unos años

en España) para alcanzar la infrecuente calidad poética de esa "conversada prosa" que sorprende en los cuentos como algo muy próximo y a la vez muy lejano. Alejamiento, distancia y nuevas aproximaciones: Lisboa revisitada y tiempos recobrados. Junto con el tono, un tiempo de la memoria ligado a los recuerdos y a las historias familiares recupera los espacios también familiares en que ellas transcurren (el Tigre, los barrios), filtrados por otras escrituras.

Hay otro común denominador en estos cuentos: la presencia muda de objetos cargados de magia (los frascos de perfume, el automóvil blanco, un adorno de cristal, un gramófono) cuya irrisoria transitoriedad predice pérdidas, pequeñas catástrofes y finales de etapas. De entre ellos, el espejo de *Palma*, el relato final —que enlaza con el espejo de Silvia en *Oldsmobile 1962*—, habla de grietas peligrosas y perfecciones amenazadas en el largo monólogo ensimismado y narcisista de una voz femenina. Leemos al final: "Nada se sostiene seguro en un punto. No hay costura última ni ombligo primero [...] Como los gatos, puedo verme entera en un espejo negro, pero mi círculo no es perfecto. En el ta-

pial, he permitido la fisura de una puerta". Tal vez *Palma* sea, en este excelente conjunto, la fisura o la puerta hacia textos futuros.

M.T.G.

José María Borghello, *Plaza de los lirios*, Galerna, Buenos Aires, 1985, 372 págs.

Hablar del otro y del diferente parece haberse convertido en una de las tantas contraseñas (quizá muy pronto devorada por algún nuevo hallazgo refulgente) que garantizan hoy la actualidad de nuestros discursos. No ha perdido, sin embargo, su saludable fuerza crítica, sobre todo cuando se trata de cuestionar dogmatismos tan monóticamente erigidos como los de la moral sexual. Y la referencia a esa problemática acude, inevitable, en la lectura de *Plaza de los lirios*.

En esta novela, un registro inestable de voces cambiantes —narradores, protagonistas, testigos— va componiendo una extensa historia que tiene como centro una relación amorosa homosexual, la de Flavio con Nicolás, y como lugar recurrente de la enunciación el encuentro de un grupo de maricas en el bar "Los cam-

pos verdes"; esta escena, que a modo de coro irónico y humorístico puntúa el relato, hace posible la apertura de la narración ("Contanos de la Ofrecida. ¿Cómo empezó todo?") y orienta, al mismo tiempo, su sentido, exhibiendo el complejo código de leyes, valores y saberes que circulan en el grupo y postulan un erotismo y una ética diferentes.

La diferencia, en este caso, repose lingüísticamente sobre la oscilación genérica: él/ella, masculino/femenino ("¿Te acordás de la última vez que lo vimos? [...] Cuando ella entró..."); oscilación que instala en el texto la ambigüedad, doblada por los dos nombres (Flavio/Ofrecida) que designan al protagonista, "como si en él existieran dos personas". Diferencia, desdoblamiento, dualidades: dos relaciones, con Dalmiro la primera, y luego con Nicolás; dos historias que convergen en una, la de Flavio y la de Nicolás; dos espacios privilegiados, la casa de Flavio y el barrio de las latas; dos bares, "Los campos verdes" y el boliche de la Juanamacho; dos ciudades, la provinciana y Buenos Aires. En ese mundo atravesado por la escisión, la casa de Flavio se convierte en el lugar simbólico donde se condensan los orígenes

Revista de crítica literaria latinoamericana

Dirección
ANTONIO CORNEJO POLAR

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

HUMANICA

Saúl Sosnowski
5 PUEBLO COURT
GAITHERSBURGH
MD 20878 - USA

Tarifas de suscripciones

Bibliotecas e instituciones: US\$ 21
Suscripciones individuales: US\$ 15
Patrocinadores: US\$ 30
(Excepción: Año 1, Nos. 1, 2 y 3: US\$25)

familiares y sociales, las primeras señales de extrañeza ("... ¿quién era ese niño? No me importa quién o qué sea..."), las transgresiones y la disolución final, coincidente con la progresiva ruina y decrepitud de la casa, la venta y la dispersión de sus habitantes.

El relato apunta también a un erotismo diferente, marcado por la dualidad entre la diversión (la exhibición, el travestismo, lo risible y hasta lo cursi) y lo prohibido (Bataille escribió que "lo prohibido da a la acción prohibida un sentido del que antes carecía"). A la inevitable carga de destrucción y de muerte que en esta perspectiva acompaña al erotismo, se añade el carácter deliberado y artificioso que Flavio imprime a su relación con Nicolás: relación construida, vaga ascesis de humillación, hecha de rituales y repeticiones, de patetismos y comedias, signos genetianos de un "voluntarismo erótico" que un epígrafe subraya: "El amor es una decisión, le decía Flavio a la Inmaculada".

La densidad de estos materiales y lo abigarrado de la composición no bastan para dotar a *Plaza de los lirios* de la exactitud y la tensión lírica necesarias para contrarrestar los riesgos que la acechan: uno, cierto exceso grandilocuente; otro, las desprolijidades de lo trivial.

M. T. G.

Pablo de Santis, *Espacio puro de tormenta*, Buenos Aires, Ediciones de la Serpiente, 1985, 46 páginas.

En estos tiempos en los que una transparente referencialidad parecería constituir cierta vocación de principios y condición de circulación en lo que hace a los textos narrativos, un libro que reivindica estar construido a partir de una lógica que no es la acostumbra-

da se postula desde el vamos para ocupar el holgado terreno de la anomalía. Este quizá sea el caso de *Espacio puro de tormenta*.

Aquella lógica no sólo no es acostumbrada sino que también es en cierto modo secreta; los diferentes registros, figuras y tradiciones que participan de estas narraciones (para darles un nombre) se encuentran convocados con el objeto de conformar algo que en cualquier caso los excede. Un relato de infancia no es sólo un "relato de infancia", una noticia histórica no sólo es una "noticia histórica", y así con todo. En cada caso los diversos géneros presentados se observan limitados y amenazados —deformados— lateralmente por otros que a su vez subsisten en el libro. De este modo, De Santis despliega en su conjunto de relatos un abanico que va desde el aforismo hasta la parábola de sentido metafísico pasando por el recuerdo de infancia y el poema en prosa.

Esta diversidad de modalidades formales —asombrosa para el reducido número de páginas—, junto con la utilización de elementos pertenecientes al paradigma del simbolismo y del surrealismo, podría suponerse que acaba sumiendo a la obra en una incoherencia irremediable; sin embargo su homogeneidad es mayor a la de muchos libros que suscriben aquella posición principista de la que hablábamos al comienzo, y esto se debe a que el narrador en tanto categoría estética se encuentra borrado de la superficie del texto. Es así en la medida en que las historias, aforismos y parábolas narrados en la obra aparentan surgir del devenir propio de la literatura, a través de algunas de sus tradiciones, sin dimensión mediadora alguna. Instancias como el sueño, el juego, el viaje, el doble, aparecen en los relatos del libro para diferenciarse y su-

perponerse, hablando al mismo tiempo de sus pasados literarios —las tradiciones— y de sus intangibles referencialidades.

Como los universos que a medias convocan silenciosamente —ciertas preocupaciones religiosas y metafísicas de Schwob y Kafka, cierta espasmódica ensoñación de los surrealistas— las narraciones de De Santis realizan también una apuesta de tipo gnoseológico y estético: su fe en las alegorías. Y en este aspecto es donde lo anómalo ahora se convierte por momentos en polémico y un tanto arcaico.

Sergio Chejfec

Elizabeth Wright, *Psicoanálisis y crítica cultural*, Buenos Aires, Per Abbat, 1985.

El título original (*Psychoanalytic Criticism: Theory in Practice*) da cuenta más adecuadamente del contenido de este libro, que se propone abordar las intersecciones entre psicoanálisis y literatura, tanto desde el punto de vista de las referencias teóricas como de los diversos "usos" del psicoanálisis en el terreno de la crítica.

En la medida en que ese campo de "extensión" del psicoanálisis aparece poblado por propuestas bien diversas, la autora se decide por el recurso de reseñarlas a todas. El resultado es un recorrido rápido por autores, debates y reinterpretaciones de la obra freudiana, organizados en gran medida a partir de un agrupamiento de las principales posiciones teóricas del psicoanálisis, antes que de una delimitación de los problemas que dicha intersección propone.

Las referencias en la obra de Freud están relativamente más desarrolladas en una secuencia que va del análisis de los sueños al de las obras literarias, y de los personajes y, finalmente, al de los auto-

res. De cualquier modo, junto con los temas, más difundidos, del análisis del autor quedan perfiladas otras referencias en Freud en las que el énfasis pasa del autor al lector y a la relación que sostiene esa peculiar complicidad entre el creador y su público.

El libro incluye, además, una profusión de autores y escuelas: psicología del yo, crítica jungiana, M. Klein y la teoría de las relaciones objetales, Winnicott. Aborda también lo que la autora denomina "psicoanálisis estructural" (de Lacan a Barthes) y "postestructural" (Derrida) y culmina con referencias a la obra de M. Foucault y Deleuze-Guattari. Si bien el resultado cumple, en general, con el propósito enunciado de "brindar un marco para la lectura y la comprensión de tipos de crítica tan diferentes", es claro que una pretensión tan abarcativa no puede eludir cierto esquematismo y, en algunos casos, notorias parcializaciones.

El psicoanálisis freudiano y los autores ingleses son presentados de un modo mucho más preciso y elaborado que las referencias dedicadas al psicoanálisis francés y sus críticos.

De cualquier modo, su autora demuestra por momentos que está en condiciones de ofrecer indagaciones más relevantes que la sucesión de reseñas que nutren la mayor parte del libro. Por ejemplo, cuando puntualiza tres ejes problemáticos en el cruce de cuestiones que el libro aborda: 1) los mecanismos del lenguaje y del sueño, los "tropos" y las formaciones del inconsciente; 2) la "teoría del lector" en el psicoanálisis y en la literatura, particularmente con relación a la transferencia en la obra y a sus efectos; 3) el papel y la fuerza de la historia que afecta tanto a la situación analítica como a la literaria.

H. V.

HISTORIA Y NOSTALGIA

Más de seiscientos historiadores y estudiantes de historia de todo el país reunieron las VII Jornadas de Historia Económica, realizadas en Rosario en octubre pasado.¹ A diferencia de las jornadas efectuadas en años anteriores, éstas lograron convocar a un espectro amplio de historiadores de distintos niveles, estilos, corrientes, y a un número sorprendentemente grande de jóvenes graduados y estudiantes, convirtiéndose así en un acontecimiento cultural de singular importancia.

Fue, por otra parte, una ocasión privilegiada para observar cuál es el panorama que ofrece hoy la historia en nuestro país, y pulsar qué expectativas existen con respecto al futuro. Pero además, el congreso estuvo fuertemente marcado por el pasado. Por un lado, por el pasado inmediato, como etapa de tinieblas que un auspicioso presente se propone superar, pero también como etapa de producción, algunos de cuyos resultados fueron la materia prima a partir de la cual se trabajó a lo largo de las jornadas. Pero fue el pasado algo más lejano, aquél de los años '60, el que se propuso desde la sesión inaugural como punto de referencia. Evocación y reivindicación se conjugaron en esta mirada hacia atrás, que encuentra en la universidad de entonces el modelo a seguir, el antecedente natural luego de tanta ruptura.² Las figuras presentes de Alberto Pla, Nicolás Sánchez Albornoz y Tulio Halperin Donghi eran la imagen misma de esa continuidad buscada, en una ceremonia inevitablemente cargada de nostalgia.

En ese marco, cuando Halperin nos exhortó a superar esa nostalgia, sentimos que se dirigía a quienes vivieron aquella etapa o a quienes recibimos sus ecos en la turbulenta década del '70. Cuando además señaló que un momento como el actual, de crisis de las visiones totalizadoras, de agonía de tantas certezas, abre posibilidades para la historia, pensamos que también se dirigía a nosotros, a quienes crecimos bajo el signo de las interpretaciones globales, inspiradas en las teorías del desarrollo o de la dependencia. Sin embargo, no fue difícil percibir que el mensaje podía tener otros destinatarios, porque a poco andar resultó evidente que aquel pasado de los años '60 se ha convertido hoy, tal vez anacrónicamente, también en punto de referencia para muchos de quienes recién se inician en la historia. Punto de referencia múltiple pues, cuyas variadas significaciones se perciben al observar lo que las jornadas dejaron ver del presente y del pasado más inmediato.

En primer lugar, la producción escrita. Se presentaron

más de sesenta trabajos de niveles y alcances muy diversos, que se discutieron de manera paralela en cinco simposios: movimientos sociales, economía y política en el siglo XIX, problemas regionales y relaciones internacionales en el siglo XX, problemas económicos generales y aspectos teóricos (siglo XX), e historia colonial. Este agrupamiento no refleja estrictamente la variedad de problemas abordados por el conjunto de los trabajos, que se caracterizó por una gran dispersión temática y por la diversidad de enfoques. En este sentido, si en algunas ponencias se reconoce una óptica marxista ortodoxa y en otras —las menos— un estilo renovado que combina enfoques diferentes, en la mayoría se observa un apego a la simple descripción de hechos aislados, cuya relevancia nunca preocupa explicar.

Independientemente de temas y enfoques, en general se trata de ponencias estructuradas monográficamente, referidas a problemas puntuales, mejor o peor acotados según los casos. Pero lo que llama la atención de la mayor parte de los trabajos (no de todos ellos, sin duda) es la ausencia de planteos problemáticos y el aislamiento que revelan con respecto al resto de la producción historiográfica actual: no se insertan en polémica alguna, no se introducen como parte de ningún debate, en suma, se contienen a sí mismos. En casos aislados se encuentra alguna referencia a viejas discusiones de la historiografía nacional o a controversias teóricas igualmente viejas, pero ninguno de los debates hoy vigentes en la historiografía mundial aparece siquiera mencionado a pie de página. Son escasísimos los trabajos que incorporan esas dimensiones y ellos son los mismos que también observan una actualización metodológica. Por su parte, desde ese ángulo, en general sorprende la ausencia de técnicas o métodos más o menos elaborados, menos aun novedosos, y predomina la transcripción de información en bruto, seleccionada de manera aparentemente aleatoria. Tampoco hay referencia alguna a controversias vigentes en ese terreno, en campos como la historia económica o demográfica, donde tanto se ha polemizado a ese respecto en las últimas décadas, o en áreas tan renovadas como la historia social.

Pero estos trabajos ¿son representativos del estado de nuestra disciplina hoy? Si bien es cierto que no toda la producción historiográfica argentina puede juzgarse a través de ellos, reflejan demasiado bien la concepción de la labor del historiador que predominó institucionalmente en la última década. No se trata en este caso de la obra individual de algunos grandes nombres, sino del trabajo que han venido realizando investigadores menos conocidos en universidades

e institutos de investigación de todo el país, siguiendo los parámetros establecidos por quienes durante largos años ejercieron el control de la política de investigación desde las universidades y el CONICET. Política de aislamiento de la disciplina, cerrada a toda innovación teórica y metodológica, enquistada en una tradición que fue perdiendo su riqueza original para perdurar tan sólo como negatividad, como resistencia al cambio. La historia económica creció así, al estilo de la más vieja historia política y de las instituciones, marcadas por el aislamiento y la irrelevancia, empeñada en descubrir hechos cuya mera exhibición y descripción constituirían la esencia de la tarea del investigador.

Pero el congreso fue algo más que sus ponencias. Y en ese sentido, como acontecimiento global, con sus trabajos —buenos o malos, *aggiornados* o tradicionales—, con sus discursos y sus debates, con sus exposiciones y sus corrillos, sí ofreció un cuadro que reproduce con fidelidad la situación de la historia en nuestro país. Y fue un cuadro poblado de ausencias: ausencia de un sustrato historiográfico común, ausencia de preocupaciones, de preguntas, de presupuestos compartidos. Salvo en el caso de historia colonial, donde parece existir una tradición que ha encontrado formas de continuidad, la multiplicidad de lenguajes y de puntos de partida tornaron casi imposible el diálogo intelectual. Se dio en cambio una superposición de debates que se cruzaban sin tocarse, que parecían convivir en paralelo, ignorándose mutuamente.

Es que este congreso produjo, por primera vez en largos años, un espacio que llegó a contener mundos de experiencias y expectativas radicalmente diferentes. Historiadores que fueron expulsados de las instituciones oficiales o que nunca encontraron lugar en ellas hasta épocas muy recientes y que debieron trabajar en su casa, en centros privados, en el extranjero; historiadores que sufrieron prisión o exilio; historiadores que se mantuvieron vinculados a las universidades o al CONICET y contaron largo tiempo con apoyo oficial; graduados que nunca pudieron llegar a historiadores; jóvenes egresados y estudiantes formados en un ambiente que ofrecía escasos estímulos y que hoy se abren a mundos nuevos... Trayectorias personales demasiado diferentes, pasados institucionales de censuras y rupturas, pedazos de historia sin puntos de contacto, reunidos en un espacio único que no pudo ser de interlocución sino sólo de superposición de fragmentos sobrevivientes de la experiencia intelectual argentina de los últimos veinte años.

Durante todos esos años en el país solo hubo espacios fragmentados, que funcionaron con legalidades propias. Algunos, prohijados por quienes tenían el control institucional de la disciplina, con el dudoso privilegio de no tener que rendir demasiadas cuentas, se parapetaron en las concepciones historiográficas más tradicionales, cerradas a toda posibilidad de diálogo con el resto del mundo. Fueron los canales oficiales de producción y transmisión del conocimiento, responsables de la generación de pautas y patrones para el ejercicio de la disciplina en el país. Otros, contruidos con esfuerzo en los intersticios que algunos individuos o grupos lograron abrir para la actividad intelectual autónoma, con suerte y posibilidades diversas, fueron espacios donde se produjeron los resultados más innovadores, pero de repercusión relativamente limitada.

Hoy esos espacios han comenzado a transformarse lentamente, al calor de un esfuerzo intelectual e institucional que aspira a definir nuevos parámetros para la producción historiográfica y por lo tanto, a trazar límites también nuevos. En ese esfuerzo, la necesidad de buscar raíces para el cambio, de fundar una continuidad y de marcar una ruptura con el pasado inmediato, han convertido a la "historia renovadora"³ de los años '60 en un punto de referencia inevitable. En un momento en que se pretende construir una nueva institucionalidad en un medio en que aún predominan los grupos tradicionales, a la vez que —a diferencia de lo ocurrido a comienzo de los años '70— se aspira a

avanzar en el campo del desarrollo historiográfico, la experiencia de aquel grupo de renovadores ejerce un atractivo indudable. Ellos lograron anclar algunos espacios propios en el medio universitario controlado por otros, desde donde impulsaron nuevas formas de hacer historia, introduciendo enfoques y métodos novedosos, entablando un diálogo estrecho con las ciencias sociales en pleno proceso de expansión, estableciendo vínculos con el mundo de la producción historiográfica internacional.

Pero esta búsqueda de una tradición no sólo ha revalorizado una experiencia, y la reivindicación de un pasado de vigorosa vida intelectual tronchada desde afuera parece con frecuencia confundirse con la de las propuestas que entonces se hicieron en el plano de la historiografía. Y es así como aquella combinación heterodoxa de métodos, temáticas y enfoques que reconocía influencia teórica marxista y el peso historiográfico de los *Annales*, vigente en los '60, vuelve a convertirse hoy en una constelación de referencia en la producción historiográfica argentina.

Sin embargo, esta constelación no aparece para llenar la ausencia de un sustrato historiográfico común que notábamos más arriba, pues frente a ella se reproduce la fragmentación, que puede leerse en este caso como una superposición de maneras distintas de colocarse en relación a ella: el rechazo o la ignorancia de quienes prefirieron siempre permanecer apegados a tradiciones previas; la reivindicación de su vigencia plena; la convicción de que esa constelación debe dar paso a nuevas propuestas.

Pero además de estas posiciones se puede percibir otra: la de aquellos a quienes esos enfoques fueron ocultados y encuentran hoy en ellos no una etapa a ignorar, revivir o superar, sino una meta a alcanzar. En este caso, aquella constelación aparece superpuesta a otras más recientes, en un conglomerado de novedades en que las etapas sucesivas de transformación historiográfica han perdido su referente temporal. Pero de ese conjunto, son aquellas propuestas más viejas las que parecen brindar mejores respuestas a quienes, viniendo de una formación dispersa en lo particular pero a la manera tradicional, buscan instrumentos que les permitan pensar globalmente, estructurar visiones totalizadoras. Esa necesidad no encuentra demasiada satisfacción en los nuevos enfoques de la historiografía.

¿Será pues que inexorablemente debemos volver al '66 y, como en el cuento de la Bella Durmiente, retomar la historia trunca tal como quedó al ser truncada? ¿O podremos quizá recuperar ese pasado sin retornar a él, explorando más bien caminos nuevos, haciendo estallar los límites que nos hemos impuesto, para avanzar en direcciones diversas y para muchos de nosotros desconocidas? Las mismas jornadas nos sugirieron que esto no es imposible, pues si la ovación que despertó la presencia de Tulio Halperin Donghi puede interpretarse como un homenaje a quien para muchos representa un protagonista crucial de aquella etapa interrumpida, también puede pensarse como una expresión de reconocimiento de un discurso que, desestructurador por excelencia, se coloca en el presente proponiendo dejar atrás viejos paradigmas en los que todavía parecemos atrapados.

Notas

¹ Las VII Jornadas de Historia Económica fueron organizadas por la Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Arte de la Universidad Nacional de Rosario y la Asociación Argentina de Historia Económica.

² El panorama universitario de la etapa inaugurada en 1955 y clausurada en 1966 fue predominantemente conservador en el campo de la historia, y fue precisamente en Rosario donde se constituyó uno de los centros de irradiación de la renovación, el Instituto de Investigaciones Históricas.

³ La expresión es de Tulio Halperin Donghi.

IDENTIDAD:



LA FAZ OCULTA DE LOS NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES

¿Quién —o qué— se está moviendo en los llamados nuevos movimientos sociales de América Latina? ¿Cómo, por qué, hacia dónde? Nuestras dudas aumentan a medida que proliferan los nuevos grupos sociales: asociaciones de trabajadores organizados de modo independiente, o aún en oposición a las estructuras sindicales tradicionales y a los partidos políticos; loteos clandestinos que se organizan como movimientos; núcleos de moradores que brotan virtualmente en todas las grandes ciudades latinoamericanas, comunicándose entre sí a nivel local y aún nacional; innumerables comunidades de base de la Iglesia Católica que se expanden en grandes áreas rurales; asociaciones indígenas que

irrumper espontáneamente en el escenario político; asociaciones de mujeres y también grupos decididamente feministas; comités de derechos humanos que se transforman en focos de comunicación y de conciencia social; encuentros de jóvenes; actividades educativas y artísticas a nivel popular; coaliciones para la defensa de tradiciones y de intereses regionales; movimientos de defensa del medio ambiente; un tejido irregular de grupos de ayuda mutua entre desempleados y pobres. Todo eso para detenerse apenas en ejemplos de los tres países de los cuales tengo alguna experiencia personal: Brasil, Chile y Perú.

Y en esos mismos países: criminalidad a causa del hambre; bandas que asaltan supermercados; millares de campesinos marchando sobre las ciuda-

des del interior en busca de comida; una rebelión armada antimodernista (Sendero Luminoso); estigmas de miseria, opresión política y devastación cultural prácticamente en todos los miembros de las clases bajas. Junto a todo eso, una tradición afianzada de partidos políticos, entre ellos variedad de partidos leninistas semiclandestinos, y también tentativas de un socialismo renovado y no leninista (el P.T. en Brasil, Convergencia Socialista en Chile), asociaciones profesionales eficientes y grupos de influencia económica... Es suficiente para confundir a cualquier observador. Nada se combina con nada.

Tilman Evers es sociólogo y profesor adjunto en la Universidad Libre de Berlín. El presente ensayo fue publicado en *Novos Estudos*, CEBRAP, Sao Paulo, Brasil.

No se trata tan sólo de que la realidad esté cambiando: está escapando a nuestros modos de percepción y a nuestros instrumentos de interpretación. Lo que se dice con respecto a los países industrializados de Europa occidental probablemente deba aplicarse también a América Latina: el lazo entre los movimientos sociales y el conocimiento de lo social se ha roto. Cualquier tentativa de reconstruirlo debe partir del doloroso reconocimiento de esta ruptura (Evers, A. & Szankay, 1981).

No sabemos lo que son estos nuevos movimientos sociales, y cualquier dirección que tomemos en busca de una nueva comprensión nos llevará, en alguna medida, al error. Paradójicamente, esto ha hecho disminuir el miedo al error, y ha desbrozado el campo para "escuelas", latinoamericanas o no, de pensamiento heterodoxo y creativo.¹ Puesto que el máximo error, obviamente, sería insistir en viejas categorías de probada inadecuación, tenemos libertad para experimentar. En cierto modo, esta misma experimentación formará parte del movimiento. Como punto de partida, tal vez lo más prudente en ese campo sea, precisamente, reflexionar sobre la ruptura entre realidad y percepción: ¿qué es, en estos nuevos fenómenos, lo que subvierte nuestras categorías?

Las páginas que siguen pretenden ser un ensayo en esta dirección. Sus necesarias limitaciones están claras desde el principio. Lo que quiero decir puede resumirse en cuatro puntos:

1) El poder político como categoría central de las ciencias sociales es una concepción excesivamente limitada para la comprensión de los nuevos movimientos sociales; su potencial no se refiere principalmente al poder, y sí en cambio a la renovación de patrones socio-culturales y socio-psíquicos de lo cotidiano, que penetran en la microestructura de la sociedad.

2) El camino de este proceso creativo es necesariamente abierto, embrionario, discontinuo y permeado de contradicciones: difícil de captar, por lo tanto. Se trata de pasos iniciales en dirección hacia una sociedad alternativa, que representan algo así como el "patio trasero", no organizado, de la esfera social, cuya parte delantera —la de los refuerzos mutuos, sistemáticos y bien establecidos— se halla ocupada por la sociedad dominante.

3) En una primera tentativa de dar nombre a la dirección de este proceso, tal vez la dicotomía "alienación-identidad" proporcione algunas pistas.

4) Este proceso incluye la creación de sus propios sujetos. Por lo tanto, éstos no pueden ser pensados como entidades sociales o individualidades completas, sino como fragmentos de subjetividad que atraviesan la concien-

cia y la práctica de personas y de organizaciones.

2. Algunas interpretaciones actuales: ensanchando la esfera de "lo político"

Reconocer que no sabemos exactamente en qué consisten estos movimientos no significa que no sepamos nada sobre ellos. Por el contrario, disponemos de buena cantidad de reflexiones paralelas, empezando por los esfuerzos constantes de autorreflexión y de expresión de los propios movimientos sociales. Tal vez una indicación acerca de la esencia de estos movimientos resida precisamente en su notable empeño —los nuevos sindicatos "auténticos" y las comunidades de base de la Iglesia Católica, por ejemplo— en definirse a sí mismos como nuevos y diferentes en relación con la política tradicional, y en colocarse como fundadores y guardianes de sus propias tradiciones y experiencias sociales.

La principal arremetida en esta búsqueda de identidad y de autonomía parece llevarse a cabo contra la actitud y la práctica generalizadas del tutelaje —que ha caracterizado a la política tradicional en América Latina— en relación con los movimientos sociales. Esto es aplicable al paternalismo conservador y a la manipulación populista, tanto como a la interpretación mecanicista de la historia que los marxistas latinoamericanos heredaron de la Tercera Internacional, y que les permitiría conocer por anticipado el proceso social, legitimando de este modo a la vanguardia iluminada que posee el saber necesario como para conducir el proceso de gestación de la futura revolución.² De acuerdo con esta concepción, a los movimientos sociales les correspondería, en la mejor de las hipótesis, el papel de "movimientos de masa", supuestamente poco estructurados, que deberían integrarse en las organizaciones de trabajadores, como el movimiento social del proletariado; o bien, tendrían la función de frentes políticos especiales, destinados a subordinarsse al liderazgo del partido, único organismo autorizado a "hacer política".

En un intento de abandonar las interpretaciones de tradición marxista que en cierto modo refuerzan el monopolio político de los partidos, los intelectuales latinoamericanos verán estos ensayos de acción autónoma de los movimientos sociales como un ensanchamiento de la esfera de "lo político". Los esfuerzos de las dictaduras militares para suprimir la participación política cortando los canales tradicionales de articulación, tuvieron el efecto exactamente opuesto de politizar las primeras manifestaciones sociales por vivienda, consumo, cultura popular

o religión. Surgiendo durante un período de profunda crisis de las izquierdas —menos debido a la represión que al propio fracaso teórico y práctico— la creación de formas nuevas y autónomas de expresión resultó tanto una necesidad como una oportunidad. La gran diversidad de grupos, cursos, centros de ayuda mutua, comités, etc., es "espontánea" tan sólo en el sentido de no ceñirse a planes comunes y de no obedecer a ningún control central; como efecto, esta "espontaneidad" representa un arduo y paciente "trabajo de hormiga", de organización y estructuración de pequeños núcleos en la tentativa de enfrentar los sinsabores cotidianos. Si hubo detrás de todo alguna forma organizativa centralizada, ella fue la Iglesia Católica, a través de sus sectores progresistas, que prestó su techo a muchas de estas iniciativas.

Paralelamente a la emergencia de nuevos campos de acción política, comenzaron a surgir nuevas formas análogas de "hacer política" y también los nuevos agentes políticos (Lechner, 1983; Mires, 1982). De acuerdo con esta línea de interpretación, la tarea intelectual consiste actualmente en "pensar la construcción de una nueva hegemonía a través de la intervención directa de las masas, asegurando una reconceptualización de la política que amplíe su esfera y recupere, en cuanto acción válida, el vasto campo popular con su cotidiano, aceptando de este modo el desafío de visualizar un proyecto social a partir del enfoque de la práctica de las clases populares" (H. P. García, 1983, p. 38). Al contrario de una perspectiva "partidista", se trata de exigir una visión "movimientista".³

Este razonamiento —cuya riqueza no me resulta posible sintetizar en pocas frases— ha posibilitado valiosos avances hacia una comprensión adecuada de los nuevos movimientos sociales. Lejos de considerar estos avances como falsos, me siento totalmente próximo a ellos; mi duda es hasta dónde conseguirán llegar en busca de nuevos conceptos. Creo que algunos parámetros de las concepciones tradicionales criticadas escapan a la crítica y conseguirán infiltrarse en el interior de las nuevas líneas de pensamiento.

Esto se aplica, básicamente, a la idea misma de la posición central de la política. Cuando hablamos de "repensar la política" o de "ensanchar la esfera de lo político", dejamos intacta la referencia central y definitoria de la política propiamente dicha. Como último reducto del centralismo conceptual, continuamos considerando a la política como una esfera especializada, a la cual contribuyen las varias manifestaciones de la vida social, y a partir de la cual estas manifestaciones pueden resultar alteradas. En conse-

cuencia, la cuestión global orientadora de esta nueva línea de pensamiento no ha cambiado con respecto al razonamiento tradicional. Revalorizar la función política de los movimientos de base significa que todavía estamos indagando su potencial político, a lo sumo a partir de una óptica mejor.⁴

Aun cuando hablamos de nuevos movimientos *sociales*, obviamente no estamos interesados en los nuevos agentes *sociales* que emergen de ellos, sino en los agentes políticos; no estamos prestando atención a las nuevas formas de "hacer la sociedad", sino a las de "hacer política". En una palabra, nuestra medida universal continúa siendo la del *poder*: ¿y qué representan estas nuevas prácticas, una vez convertidas a la moneda universal del poder?

Junto con los puntos de ruptura, parecerían existir, en nuestra manera de pensar, líneas de continuidad semiconsciente que trabajan como si todo el proyecto teórico consistiera, más en una "flexibilización" de viejos conceptos que en una superación de los mismos. La lista "oficial" de actores políticos y de formas de acción organizadas en torno del Estado y de la esfera de producción, recibe los importantes agregados de la "sociedad civil" y de los "movimientos sociales". Con esto, tanto la producción *cultural*, como toda la esfera de la reproducción, se ven aceptadas como campos políticos válidos (Evers, Müller-Platenberg, Spessart, 1979). Bajo la categoría de "hegemonía", subyace la creencia de que dentro de la perspectiva de un movimiento anticapitalista, una realidad multifacética (Gramsci) y una identidad multiclasista (Laclau y otros) no son tan sólo inevitables: son decididamente indispensables. También se suele admitir que estos nuevos actores políticos no son secundarios en relación con los partidos, sino, como mínimo, equivalentes.

No obstante, el objetivo principal de esta reformulación consiste en hallar la manera de intensificar el potencial político en el ámbito de esa realidad recién descubierta. En consecuencia, al fin de la discusión emerge la figura de un nuevo partido político (Mires, 1983). Nuevo, diferente, incomparable, extraordinario, democrático —pero, de cualquier modo, un partido político—.

No pretendo cuestionar la validez de esta interpretación: ¿quién podría negar la importancia del poder político? Entretanto, me pregunto si el poder es el único o el más importante potencial para la transformación social que podemos hallar en estos movimientos o grupos.

Y mucho menos pretendo postular la existencia de dominios de la vida so-

cial exentos de política; si hay algo que aprendemos, es que las relaciones de poder penetran por todos los poros de la vida social. En lugar de eso, lo que no propongo es completar el razonamiento: ¿está suficientemente claro que toda relación de poder es penetrada, en medida aún mayor, por la vida social? Referirse a la política como a algo diferenciado de la realidad social, no es, en modo alguno, una ley natural, si no una construcción histórica de la sociedad burguesa, profundamente arraigada en las formas de percepción de tirios y troyanos. Queda claro que la secular práctica social e intelectual de esta separación halló sus soportes materiales en las estructuras sociales. De este modo, un conocimiento social organizado en torno de la abstracción de poder se encuentra bien asentado en la experiencia histórica.

Con todo, al ser una construcción histórica, nuestra práctica diaria —empezando por nuestro modo de percepción— puede ser orientada para reforzar o para atenuar esta posición cen-

tral y separada del poder. Mi impresión es que el elemento "nuevo" de los nuevos movimientos sociales consiste exactamente en la creación de pequeños espacios de práctica social en los cuales el poder no tiene un papel fundamental; y no conseguiremos entender esta potencialidad mientras sigamos encarándola desde el ángulo de un poder apriorístico.

Un aspecto que sugiere la posible insuficiencia de las interpretaciones actuales es que el surgimiento de los nuevos movimientos sociales no está vinculado a las situaciones políticas específicas creadas por las dictaduras militares, ni a las estrepitosas derrotas de los partidos de izquierda. Encontramos movimientos de este tipo en países como Venezuela, que no padeció rupturas en su orientación liberal, o en Perú, donde la izquierda ha reforzado su influencia paralelamente al surgimiento de nuevos movimientos sociales.

El hecho de que este mismo término esté siendo usado para definir nuevas formas de manifestación social



también en países industrializados, y de que existan analogías obvias entre esos movimientos, provee de una indicación adicional al hecho de que no deben su existencia a un contexto político específico, sino a factores situados en las raíces del actual desarrollo social de las sociedades capitalistas.

3. Pistas para una comprensión diferente

Todo esto nos lleva a la siguiente pregunta: ¿es posible imaginar que la contribución histórica que los nuevos movimientos pueden ofrecer no reside en la ampliación del potencial político de una izquierda revolucionaria, sino, por el contrario, en la posibilidad de arrancar a las tenazas de la política (incluso a las de la izquierda) fragmentos de una vida social significativa? En otras palabras, ¿no será que la "novedad" de estos movimientos consiste en el hecho de que tienen como objetivo la reapropiación de la sociedad por sí misma? Frente a la necesidad de organizar en argumentos lo que es poco más que una intuición, trataré de defender esta idea en una secuencia de cuatro tesis.

Primera tesis. El potencial transformador de los nuevos movimientos sociales no es político sino socio-cultural.

Ya nos hemos habituado a encontrar una serie de rasgos comunes en los nuevos movimientos sociales (naturalmente, no en todos ellos). Entre esas características repetidas podemos destacar: un número relativamente bajo de participantes; estructuras no burocráticas y hasta informales, formas colectivas de toma de decisiones; distanciamiento social relativamente pequeño entre líderes y demás participantes; modos poco teóricos e inmediatos de percibir y plantear los objetivos del movimiento, etc. Muchos de estos grupos están directamente comprometidos en actividades culturales (en el más amplio sentido); otros echan mano de la música, el teatro, la danza, la poesía y otras manifestaciones culturales para divulgar sus objetivos. Para muchos miembros, el simple hecho de participar implica un fuerte llamado de carácter educacional, aun cuando la motivación original haya sido una necesidad material como, por ejemplo, la obtención de reconocimiento legal de áreas ocupadas para vivienda.

Con mucha frecuencia, los observadores ven en estas características un indicio de la naturaleza débil y prepolítica de esos agrupamientos. De acuerdo con ese punto de vista, las actividades culturales son un camuflaje táctico o una ingenuidad política. Y en tanto

estos movimientos se han visto obligados a sobrevivir y a luchar dentro de una cierta realidad de poder, este postulado se torna justificable.

Sin embargo, puede ser que exista otra cara de la moneda, en la que estas formas de asociación y de actuación no aparezcan negativamente, como formas inmaduras de hacer política, sino positivamente, como embriones de una vida social menos estigmatizada por los flagelos del capitalismo actual en su versión periférica. ¿Por qué la experiencia de cooperación debería ser ilegítima en una sociedad marcada por una competencia feroz por la sobrevivencia? ¿Por qué las relaciones personales fundadas en bases más igualitarias que utilitarias deberían ser consideradas inmaduras en un medio capitalista cuya tendencia es la de convertir toda vida social en relaciones de mercado? La cultura, en cuanto campo originario de la expresión humana, ¿deberá esperar hasta la revolución? La solidaridad, ¿tiene sólo valor instrumental en el contexto de ciertos fines políticos? Y en relación con las actividades explícitamente políticas de algunos de estos movimientos, como por ejemplo los sindicatos "auténticos" en San Pablo: ¿por qué sus tentativas de reunir intereses sociales con la expresión política de estos intereses en sus propias manos deberían ser considerados formas políticas menos válidas que aquellas practicadas por mediadores burocráticos profesionales?

Así, la capacidad innovadora de estos movimientos parecería basarse menos en su potencial político, y más en su potencial para crear y experimentar formas diferentes de relaciones sociales cotidianas. Es evidente que este proceso está ocurriendo en los subsuelos de las estructuras de poder; probablemente jamás consigan desarrollarse en forma autónoma como para transformarse en una amenaza revolucionaria a la sociedad dominante. ¿Pero sería esto relevante?

La conciencia de que las estructuras sociales carecen de existencia fuera de la práctica social está cada vez más difundida. Las rectificaciones de estas estructuras —tecnología, interpretaciones, leyes, etc.— no podrían, por sí mismas, sostener el sistema dominante ni por un minuto, si no fueran adecuadamente puestas en acción por los actores sociales. Sin los millones de pequeños actos cotidianos de obediencia refleja y no reflexiva al orden existente, que crean, reproducen y refuerzan las estructuras sociales.

Esta práctica diaria se halla presentada en los individuos a través de los modos de percepción, creencias, valores y orientaciones, la mayoría de los cuales opera inconscientemente. Ninguna estructura de dominación social podría resistir si no existiera esa

representación en los planos socio-cultural y psíquico-social.

Es dentro de esta estructura celular de la sociedad donde el "hacer diferente" cotidiano de los nuevos grupos sociales halla sus límites. Precisamente porque esta "microfísica del poder" depende de la realización subconsciente; aun los modelos escasos y débiles de una práctica social divergente representan un peligro potencial, al menos como tendencia hacia el cuestionamiento del automatismo inconsciente de la obediencia. Creando espacios de relaciones más solidarias, de conciencia menos dirigida por el mercado, de manifestaciones culturales menos alienadas o de valores y creencias básicas diferentes, estos movimientos representan una constante dosis de elemento extraño dentro del cuerpo social del capitalismo periférico.

Naturalmente, cualquier resultado que esperemos de esta "contra-cultura" micrológica, sólo aparecerá a largo plazo. Pero durante ese largo proceso, habrá demostrado algo mucho más indiscutible e irreversible que las múltiples transformaciones abruptas en la cúpula del poder, precisamente porque habrá echado raíces en la práctica diaria y en las orientaciones esenciales correspondientes, en las que se fundan todas las estructuras sociales. Por tales razones, y por pensar que la política es un elemento constante dentro de la vida social y no separado de esta última, creo que el potencial socio-cultural de los nuevos movimientos sociales puede revelarse como más político que la acción inmediatamente orientada hacia las estructuras de poder existentes.

Cuando discuto este punto con mi compañera, sus objeciones surgen de inmediato. Me dice: "Estarás pensando en las asociaciones de clase media o, en el mejor de los casos, en las comunidades de base de la iglesia, en San Pablo, con su fuerte componente de clase trabajadora. Los sectores realmente marginales de la población pobre simplemente no tienen energía física como para andar por ahí creando cultura popular y nuevas formas de sociabilidad. Con respecto a la cultura, la primera preocupación es la de asegurarse a sí mismos su dignidad humana, lo que probablemente consistirá en un esfuerzo por imitar la cultura dominante. Cualquier forma de asociación creada por ellos estará dictada por la mera necesidad, y desaparecerá en el momento en que las necesidades cambien".

Serías objeciones. La propia realidad social parece conspirar contra el hecho de que los "nuevos" movimientos sociales están representando una cosa nueva. Si hay algo nuevo, ¿bajo qué forma podemos encontrarlo? Esto nos lleva a la próxima tesis.



Segunda tesis. La dirección de esta remodelación contracultural de los patrones sociales se dispersa en varias direcciones y forma parte de una utópica "faz oculta" de la esfera social, deformada por su "faz visible".

Obviamente, los nuevos movimientos sociales, al estar insertos en los contextos social y político de sus respectivos países, reciben de allí sus perfiles característicos. En este marco, la cuestión del potencial político de esos movimientos se torna válida y necesaria, y hasta aquí nuestro modo de percepción resulta adecuado. Pero no captaremos nada de sustancialmente nuevo en estos movimientos observándolos a través de este prisma.

Aun si existieran elementos nuevos, es probable que aparezcan bajo formas

tan deformadas, que seríamos incapaces de reconocerlas como tales, a no ser que de antemano hayamos adaptado nuestras expectativas. Teniendo en cuenta la presión constante de la realidad existente, cualquier modelo que no encaje perfectamente en esta realidad parecerá débil, poco plausible, fragmentario, desorganizado, discontinuo y contradictorio.

A esta altura recuerdo algo escrito diez años atrás por Negt y Kluge, un sociólogo y un cineasta que trabajaron juntos con la cultura proletaria: "bajo la dominación capitalista plenamente establecida, la cultura proletaria es apenas coherente en la perspectiva de no-emancipación; en la perspectiva de emancipación es incoherente" (Negt y Kluge, p. 485). Así como la sociedad burguesa necesitó siglos de premoni-

ciones culturales para su gestación, y permaneció improbable e inconcebible hasta el siglo XVIII —arguyen N. y K.— la cultura proletaria no encontrará su propia expresión hasta el advenimiento del socialismo. En la sociedad actual, la cultura proletaria está perversamente organizada, de modo tal que se acentúa su situación de dominada; cualquier elemento liberador que encontremos parecerá siempre desorganizado y engañoso.

Dejando de lado la cuestión de que actualmente me siento mucho menos seguro acerca del carácter proletario de las futuras sociedades, he ahí una indicación precisa de la dificultad que tenemos que enfrentar cuando tratamos de repensar el potencial de los nuevos movimientos sociales. No seremos capaces de entender la lógica de

los fragmentos de la nueva práctica social, a menos que lo hagamos en el marco de la proyección utópica de una sociedad alternativa no capitalista. Esta utopía tendría que ser proyectada a partir de los fragmentos de experiencia social que poseemos, en una tentativa por establecer su hipotético punto de convergencia. Pero, al mismo tiempo, ello se torna imposible por la presión de la sociedad existente, que deforma estos fragmentos, tornándolos prácticamente irreconocibles.

Algunos ejemplos:

—Hay en Brasil luchas constantes entre propietarios, pequeños campesinos expulsados por la expansión del latifundio capitalista, y tribus indígenas cuyas tierras invaden los primeros. Resulta claro que ambos son víctimas del mismo sistema de propiedad de la tierra, si bien la lucha por la supervivencia los coloca en posiciones enfrentadas.

—Durante el II Encuentro Feminista de América Latina y el Caribe, realizado en Lima en julio de 1983, se produjeron grandes tensiones entre grupos feministas y mujeres en lo que hace a la liberación femenina como parte de una lucha social más general. Además, las representantes indias y negras se sentían excluidas a causa del relativo refinamiento del local de las conferencias y por las altas cuotas de inscripción. Las lesbianas detectaron barreras psicológicas contra el planteo de sus intereses. Todas estas divisiones son palpables y dificultan la solidaridad femenina, la cual, en otra perspectiva, podría contribuir a la superación de los mecanismos de la sociedad capitalista y patriarcal que creó tales esisiones.

—Actualmente, en Chile, existen tensiones considerables entre las tendencias de oposición identificadas con la lealtad partidaria tradicional y los grupos autónomos que surgieron durante los años de la dictadura, algunos de ellos fundados por jóvenes que no

tienen memoria activa de los años anteriores a 1973. Se plantea, para estos grupos, un dilema que es permanente en los nuevos movimientos sociales en todas partes del mundo: ¿estarán obligados, para ganar eficacia, a integrarse a las estructuras políticas establecidas, pagando por ello el precio del sacrificio de sus identidades específicas?

—O, por último, la objeción ya citada de mi compañera: para el habitante de la favela que gasta sus últimos pesos para tratar de imitar los cánones de consumo de la burguesía —comprar a su hijo el último juguete de plástico fabricado en Hong-Kong y anunciado en la televisión como el que “tienen todos los niños”— este acto objetivo de sumisión posee el significado simbólico de reafirmar su dignidad humana. Para usar una imagen: los nuevos movimientos sociales señalan su presencia a lo largo de las franjas de la esfera social, como reacción a las múltiples deficiencias de la sociedad dominante que se manifiestan en la periferia del sistema. Naturalmente, la sociedad no está organizada de acuerdo con los problemas de la periferia, sino a partir de las necesidades de acumulación y de control político de los sectores centrales, con los cuales todo el resto se relaciona de manera sistemática.

A la inversa, la suma de las deficiencias no adquiere sentido en términos de sistema, excepto cuando es proyectada sobre el telón de fondo hipotético de una sociedad alternativa. La sociedad dominante es, por lo tanto, la faz delantera, iluminada y sólida de la esfera social, que ejerce una presión permanente sobre su franja contestataria a fin de adaptarla a las realidades de poder existentes. La utopía positiva a la que apuntan los nuevos elementos de los movimientos sociales permanece como la faz oculta en la oscuridad del futuro, anticipada solamente por la fantasía social. Si esta franja no se agita, no podríamos siquiera imaginar que la esfera tiene un lado oculto.

Estos movimientos disponen, por lo tanto, de las siguientes alternativas: ceder al peso de la realidad, aceptando algún espacio para respirar y quizá unas migajas de poder —en tanto oposición oficial dentro de la estructura de la sociedad dominante— al precio de conformarse con una posición subordinada; o tratar de afianzar una identidad con autonomía, al precio de continuar siendo débiles, ineficaces y atravesados por contradicciones. En la realidad, la única chance de supervivencia de los nuevos movimientos sociales como tales, consiste en una precaria combinación de ambas alternativas. Quizá la experiencia brasileña con el Partido de los Trabajadores sea el ejemplo más claro de esta combinación.

Nuestra elaboración del conocimiento social acerca de estos movimientos queda atrapada inevitablemente en el mismo dilema. Desde el punto de vista del poder *a priori*, permanecemos en el terreno seguro de la realidad conocida, contribuyendo además, con este modo de percepción, al mantenimiento de esta realidad. No podemos equivocarnos mucho en nuestros análisis, pero tampoco conseguiremos justificar por qué llamamos “nuevos” a estos movimientos. Si, por el contrario, tratamos de alcanzar una comprensión de estos nuevos elementos, debemos primero adaptar nuestros órganos de percepción a la cuasi imperceptibilidad de los mismos, sabiendo que estamos en busca de algo que, hasta ahora, es principalmente “sentido por su ausencia” (Bloch, p. 223): una sociedad más solidaria.

¿Es éste un enfoque idealista? Tal vez. Pero cualquier pensamiento anticipatorio debe ser parcialmente idealista. No puede haber esfuerzo de investigación política completo sin utopía; y no puede haber proyecto de una sociedad más justa y humana para América Latina que no tome en cuenta los nuevos movimientos sociales y sus premoniciones.

DEBATES

en la sociedad y la cultura

Director: Jorge Balán

Comité editorial: José Aricó, Marcelo Cavarozzi, Roberto Cossa, Tony Díaz, Heriberto Muraro, Santiago Dubcovsky, Ricardo Ferraro, Roberto Frenkel, Oscar

Landi, Beatriz Sarlo, Oscar Oszlak, Enrique Tandeter.

Secretario de redacción: Jorge Tula.

Debates es una publicación del CEDES. Pueyrredón 510, 6° piso. Buenos Aires

En venta en todos los quioscos y por suscripción

Tercera tesis. Los aspectos centrales de la construcción contra-cultural de los nuevos movimientos sociales pueden ser entendidos a partir de la dicotomía "alienación-identidad".

Si es una temeridad juntar los nuevos elementos heterogéneos de estos movimientos sociales a fin de interpretarlos como aspectos embrionarios de una utopía social común, es una audacia aún mayor pretender adivinar la dirección que tomará esta construcción utópica. Por otro lado, sólo las anticipaciones audaces pueden ayudar a transformar las utopías en realidad.

A mi modo de ver, la rebelión contra la sociedad existente que anida en el interior de los nuevos movimientos sociales, no se dirige contra algún aspecto específico de la sociedad capitalista, aun cuando los diferentes movimientos tiendan hacia la especialización en torno de las cuestiones que cada uno de ellos sacó a la luz. La arremetida parece volverse contra la alienación en cuanto tal, bajo todos sus aspectos. Alienación del hombre en relación consigo mismo, con el producto de su trabajo, con otros seres humanos y con la naturaleza (Karl, p. 26). En sentido opuesto, la perspectiva final es la de una sociedad libertaria, igualitaria y comunitaria, de "una asociación en la cual el desarrollo pleno de cada uno es la condición para el desarrollo pleno de todos" (Marx/Engels, *Manifiesto comunista*).

Es posible que éste sea un objetivo que jamás pueda ser alcanzado; y el simple hecho de mencionarlo, ¿no sería un puro sarcasmo, frente a la realidad actual de América Latina? Aun para dar el primer paso es necesario tener una dirección *in mente*; una de las razones de la crisis de la izquierda latinoamericana puede ser la pérdida de la utopía, al menos en cuanto perspectiva libertaria.

Naturalmente, durante el largo proceso de ruptura con la alienación, lo que puede resultar de importancia práctica para los movimientos sociales actuales son sus primeros y tímidos pasos en el sentido de convertirse en sujetos de su propia historia. Tal vez la noción de *identidad* sea más adecuada para esbozar los contenidos básicos de estos primeros pasos: tanto a nivel individual como a nivel colectivo, la primera tarea, por cierto difícil, consiste en alcanzar una autopercepción realista de sus propias características, fuerzas y limitaciones, superando falsas identidades conferidas desde afuera, y capeando los temporales en que se alternan exceso y ausencia de autoestima. Esto significa, fundamentalmente, reafirmar la propia dignidad humana frente a la experiencia diaria de miseria, opresión y devastación cultural. En los casos más favorables,

esto puede significar una contribución a la cultura popular, o a aún a la autoidentificación nacional, especialmente después de crisis sociales. Podríamos trazar la línea divisoria entre organizaciones sociales tradicionales y el campo de los fenómenos "diferentes" que, a partir de esta búsqueda de una identidad autónoma, convenimos en llamar de "nuevos movimientos sociales".

¿Qué significa identidad? Puede ser que no haya una definición precisa para el término, así como es también posible que no existan definiciones para los otros dos términos que forman un *continuum* con el primero: "autonomía" y "liberación". "Identidad" es, quizá, una de las nociones más multifacéticas e intrigantes de las ciencias humanas; tomarla como un aspecto central de los nuevos movimientos sociales no proporciona una respuesta a los enigmas que plantean estos movimientos, pero sí una pista para las respuestas posibles.

El término "identidad" abarca tantos aspectos como el término "alienación", al cual se contrapone. Cualquier dominación es una usurpación de identidad —¿y cuál es la forma de dominación que no se ha abatido sobre América Latina?—. Dentro de los límites de sus fuerzas, ningún movimiento social puede ir más allá de tratar de recuperar fragmentos muy específicos de identidad, luchando en uno (o en algunos pocos) de los muchos frentes posibles de dominación, y aceptando así el *statu quo* en todos los otros frentes. Precisamente por eso son inevitables las contradicciones dentro de los movimientos y también entre ellos, lo cual torna dificultosa la cohesión, tanto práctica como conceptualmente.

Con todo, en este sentido de *locus* de un problema central, la idea de identidad —en uno u otro sentido— parece hacerse cada vez más presente en la mente de los participantes y observadores de esos movimientos. Para citar algunos ejemplos recientes —y muy incidentales: "Tal vez el gran tema producido por los movimientos sociales para la práctica de izquierda sea la cuestión de la autonomía", escribe Marilena Chauí, miembro del P.T. (Chauí, 1982, p. 77). Con respecto a la Argentina, Juan Carlos Portantiero define la crisis actual "como una crisis de identidad en una sociedad que tiene necesidad de cambiar todos sus valores fundamentales" (Portantiero, 1983, p.15). Para el caso chileno, Tomás Moulián clama por una visión de la política "en la cual el centro de acción se base en la reconstrucción del movimiento social, de células de una hegemonía alternativa" (Moulián, 1982, p. 663). Un folleto de convocatoria al Segundo Día Nacional de Protesta en Chile, el 4 de julio, resume la experiencia del Primer

Día de Protesta (11 de mayo) como "un éxito, pues nos permitió redescubrir nuestra identidad como pueblo libre y soberano".⁵ En Venezuela, ya existe un movimiento significativamente llamado "Movimiento de Identidad Nacional".⁶

No es casual que ésta sea una noción de larga tradición dentro de la literatura latinoamericana. Ya antes, y con mucha más insistencia que los especialistas en ciencias sociales, los escritores latinoamericanos interpretaron la no resuelta "cuestión nacional" como una cuestión de falta de identidad.

Es posible que las tentativas de resolver la "cuestión nacional" dentro de los paradigmas de la política tradicional estuvieran desde el comienzo condenadas al fracaso. Identidad es, por definición, algo del tipo "hágalo usted mismo", que no nos puede ser dado por otro, y menos aún bajar desde la estratosfera del poder político. Debe ser construida desde abajo, sobre la base de una práctica social consciente y autodeterminada —una vez más, los aspectos que asocio a los nuevos movimientos sociales—. Al mismo tiempo, los problemas principales que ciertos movimientos deben enfrentar se originan en la dominación y explotación de las clases más bajas. Es así como también la "cuestión social" está muy presente en estos movimientos. Tal vez, el tan buscado enlace entre la cuestión nacional y la cuestión social pueda ser hallado efectivamente en el "trabajo de hormiga" diario de estos movimientos por arrebatarse a la sociedad dominante trozos de vida expresiva individual y colectiva. Además, es probable que este tipo de existencia dotada de sentido *no pueda ser hallada en ningún otro lugar*. Las actitudes olímpicas de la totalidad nacional, en la que algunos herederos de la teoría de la dependencia buscan este lazo, están en definitiva demasiado lejos de la base social para captar esta construcción popular.

Y quizá este lado oculto de los nuevos movimientos sociales esconda también la profunda necesidad de revalorizar la *democracia*, en tanto noción central en el ámbito de las discusiones recientes. La identidad no puede ser hallada dentro de estructuras autoritarias, y además excluye la uniformidad: sólo se puede desarrollar en la diversidad, que requiere una escena política en la cual "todas las voces, todas" (como dice una canción chilena) puedan escucharse. Así, aunque débiles y fragmentarios, los nuevos movimientos sociales ocupan una posición clave para cualquier proyecto de liberación en

América Latina. Ellos son un proyecto de liberación.

Cuarta tesis - Juntamente con la emergencia de un proyecto alternativo los nuevos movimientos sociales generan los embriones de los sujetos correspondientes.

En el curso de la creación de nuevos patrones de práctica socio-cultural y de reconstrucción de fragmentos de una identidad autónoma, los individuos y los grupos como un todo se constituyen en sujetos de este proceso. Para ser más preciso, desarrollan dentro de sí mismos los fragmentos correspondientes de un nuevo "ser sujeto". Esto implica, por supuesto, una profunda revisión de las concepciones tradicionales sobre sujetos sociales y sobre el proceso de su constitución.

Dentro de la tradición marxista, los sujetos sociales poseen existencia objetiva *a priori*, bajo la forma de clases sociales. Se constituyen subjetivamente como clase a través del desarrollo de una conciencia que se va aproximando a esta realidad objetiva; la conversión en actores políticos pasa por la ampliación de organización que representa esta conciencia plena de la realidad a través de la incorporación de un número creciente de individuos.

Nada de eso parece sustentar nuestra comprensión actual de los procesos sociales en Latinoamérica. Ya no podemos concebir una utopía positiva como una meta histórica fija, que sería alcanzada por medio de mecanismos preestablecidos; debemos imaginarnos como un proceso largo y sinuoso de emancipación, cuyo desenlace —si es que existe uno— es desconocido. En consecuencia, el sujeto sería el individuo plenamente realizado dentro de una sociedad desalienada —en otros términos, un sujeto inhábil al comienzo, pero que aparecerá recién en el hipotético final del proceso—. Y hasta que llegue ese momento, se producirán algunos pasos dialécticos difíciles: un progreso en términos de estructuras sociales dependerá de un progreso del sujeto y viceversa. Es harto probable que no haya nada más que un rudimentario sujeto-por-ser, luchando contra las inacabadas estructuras-entren-de-hacerse que le corresponden.

Si esto fuera cierto, las consecuencias para nuestras maneras tradicionales de conceptualizar sujetos históricos serían de gran alcance. Hay dos aspectos que saltan a la vista.

En primer lugar, si el proceso de liberación, jamás está concluido, también es permanente el proceso de constitución de sus sujetos. Por lo tanto, ningún individuo y ninguna colectividad pueden ser considerados sujetos totales. Son, en lugar de ello, portado-

res de fragmentos de subjetividad, en cuanto consiguen superar algunos aspectos de la alienación y construir algunas características iniciales de una identidad autónoma.

Esta manera de concebir el sujeto social como un fenómeno necesariamente fragmentado que atraviesa la conciencia y la práctica sociales puede parecer a primera vista artificial y contradictorio, toda vez que, en nuestra percepción actual, los individuos son exactamente eso: indivisibles. Pero si reflexionamos un poco más, comprobamos que esta suposición de una subjetividad transpersonal es la única compatible con todo aquello que sabemos acerca de la compleja y contradictoria composición de la conciencia individual. Con respecto a la colectividad, la presuposición de heterogeneidad reposa sobre bases más evidentes.

En segundo lugar, las posibles direcciones de la liberación son tan multiformes como lo son los aspectos de la alienación —y todas son importantes!—. No existe una jerarquía preestablecida de las metas liberadoras, y, en consecuencia, no existen sujetos ontológicamente privilegiados (Lechner, 1983, p. 10).

Esto significa negar que dentro de las estructuras sociales existan puntos cruciales, y que hay barreras más difíciles y más importantes que otras a superar. En la sociedad capitalista, explotación y apropiación privada son, indiscutiblemente, puntos cruciales. Pero no es el único frente que importa, y cualquier avance en una nueva dirección —por ejemplo sociocultural, o psicosocial— tiene importancia.

¿Es esto antiteórico? La cuestión es que ningún aspecto de la vida social ha sido tan completa y eficazmente teorizado como el campo de la economía política, y, está claro, especialmente por Marx. ¿Pero no será que los otros aspectos de la vida social no existen —como posibles campos de teorización— simplemente porque escapan al dominio de la teoría de Marx y no fueron eficazmente teorizados por otros? Tal vez necesitemos otro Marx para reflexionar sobre problemas como el paternalismo, la psicología de dominación, conciencia y acción humanas, lenguaje... ¿Es antiteórico, por ejemplo, que pasemos de Marx a Freud?

4. ¿Son realmente nuevos los nuevos conocimientos sociales?

¿Pero acaso no ha sido siempre así, y es sólo nuestra percepción la que está poniéndose al día torpemente con la realidad? Estas líneas, ¿no podrían haber sido escritas antes?

Sí y no.

Es probable que haya sido errónea de entrada colocar la socialización de

los medios de producción como única y absoluta meta de liberación, y al proletariado como su sujeto exclusivo. Y no cabe duda de que problemas como identidad, liberación y utopía son temas permanentes.

Pero también es evidente que estos problemas están insertos en un proceso histórico de cambios socioeconómicos y culturales, y de acuerdo con él ciertas cuestiones son ya levantadas, ya abandonadas, según se abren y cierran nuevamente los espacios.

Dentro de esta incesante sustitución de énfasis, lo que es nuevo, en mi opi-

Espacios

Número 3

Klimovsky, Nino, Maffia, La-croix, Macchi: Debate sobre derechos humanos

Rafael Filippelli y Alberto Fischer-man: El cine argentino actual. Entrevista de Carlos D. Martínez

Juan Carlos Gorlier: Notas sobre la producción del consenso

José Aricó: El pensamiento de Juan B. Justo

Eliseo Verón: Discurso político y estrategia de la imagen. entrevista de R. Fogwill

M. del C. Feijoo y L. Rubinch: Literatura, poder, estudiantes y universidad

Reseñas de libros y revistas

Comité editorial: Mauricio Boivin y Juan Carlos Gorlier

Secretario de redacción: Carlos Dámaso Martínez

REVISTA IBEROAMERICANA
Órgano del Instituto Internacional
de Literatura Iberoamericana

Director-editor: Alfredo A. Roggiano
Secretario-Tesorero: Bruce Stiehm
Dirección: 1312 C.L. Universidad de
Pittsburgh, Pittsburgh, PA 15260
USA

Suscripción anual

Países latinoamericanos: US\$ 20
Otros países: US\$ 25

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.

nión, es el hecho de que los movimientos sociales no estarían cuestionando una forma específica de poder político, sino la propia colocación central del criterio de poder. La cuestión de una reapropiación de la sociedad que la arranque de las manos del Estado se ha vuelto una cuestión pensable. ¿Por qué? ¿Se tratará de un retroceso idealista a los protosocialistas y anarquistas del siglo XIX?

No tengo respuesta definitiva, sino tan sólo algunas ideas que pueden apuntar la dirección de la búsqueda. En su mayor parte, las estructuras po-

líticas actuales, tal como se hallan corporizadas en el Estado burgués y también en los partidos leninistas, son una reproducción de la jerarquía de la fábrica capitalista. No es casual que hayan evolucionado con la industrialización capitalista y que reflejen, aunque groseramente, las utopías socialistas tradicionales: expresiones tales como "desarrollar las fuerzas productivas" o "dictadura del proletariado" son apoteosis del movimiento industrial.

La industrialización capitalista alcanzó una fase habitualmente denominada "tercera revolución industrial". Con la generalización de la electrónica y de la cibernética, la automatización y la comunicación se convirtieron en aspectos decisivos del capitalismo actual. Todos sabemos lo que esto acarrea en su versión centralizadora dominante, generada por el capital transnacional y por el aparato de Estado de las principales potencias occidentales: el trabajador industrial clásico se hace cada vez más raro; el sector terciario crece, y, lo que es peor, aumenta el número de desocupados. Con la automatización de la producción, la existencia social de individuos y grupos se define cada vez más por su capacidad de consumo. Dicho en términos menos eufemísticos: la vida social se ha mercantilizado y deshumanizado al máximo, grandes sectores de la población se encuentran marginados, la cultura, la sociedad, la existencia humana dotada de sentido se van disolviendo y reduciendo a relaciones de mercado para las cuales no se necesita ninguna estructura política, salvo una política de mercado que reprima con eficacia cualquier manifestación de vida humana, menos las de los poseedores de mercancías. En su obsesión necrófila, las fuerzas destructivas liberadas por la tercera revolución están listas para destruir el ambiente natural de la humanidad, y aun la propia humanidad en una guerra nuclear. De hecho, la guerra ya ha estallado, con millones de víctimas de la violencia o de la inanición. Una vez más, los efectos negativos de esta revolución se concentran en los países capitalistas periféricos.

La consecuencia para América Latina es que los proyectos sociales centrados en la idea de industrialización parecen pertenecer al pasado, al menos desde el punto de vista de su viabilidad. En un nivel consciente, el equilibrio entre industrialización y liberación, tan defendido por generaciones de izquierda latinoamericana, ha perdido credibilidad. De modo análogo, las formas de organización y de acción que imitan el proceso productivo de la vieja fábrica capitalista ya no son plausibles. Las jerarquías rígidas sólo serían aceptables si pudieran ser propuestas como indispensables para el

proyecto social que se busca. Pero, ¿por qué someterse a ellas cuando ese proyecto se ha desvanecido?

Lo mismo se aplica a los proyectos burgueses tradicionales de América Latina. Existe un sentimiento difuso de callejón sin salida. La crisis económica ha corroído la poca legitimidad que quedaba, y aun los estados habrían caído en el desercito.

Todos reconocen que la hegemonía debe ser reconstruida. No es casual que muchas dictaduras militares hayan presentado proyectos con la pretensión de erigirse en patriarcas de una Nueva República: de entre todas, sólo la brasileña logró un éxito parcial y transitorio. Pero la sensación de que se vive una etapa de la historia latinoamericana signada por la necesidad amarga de un proyecto fundamental es compartida por todos los segmentos sociales.

En cierto modo, el nuevo patrón sociocultural de sociabilidad diaria que germinó en los nuevos movimientos sociales forma parte de aquel esfuerzo fundamental: son los embriones de una contrahección popular, como respuesta a los malhadados esfuerzos venidos de arriba. La disolución de estructuras socioeconómicas establecidas y de orientaciones culturales produjo —junto con una desintegración social devastadora— la "liberación" de los restos de un potencial constructivo orientado hacia la búsqueda de caminos nuevos y autónomos.

Algunos observadores han señalado el hecho enigmático de que algunos de los nuevos impulsos venidos de estos grupos de base tienen cierta semejanza con la ideología ultraliberal de Friedman y sus seguidores. Tienen en común, dicen, una posición antiestatista y una revalorización de la libertad individual... Pero si se mira más de cerca, se verá que lo que comparten es la contemporaneidad de la crisis y la necesidad de encontrarle alguna solución. Pero las metas que persiguen son diametralmente opuestas: la solución centralizadora dominante pretende desmontar todas las funciones no represivas del Estado, dejando intactos, y aun reforzando, sus aspectos de dominación pura y abstracta a través del aparato represivo. Los nuevos movimientos sociales, por el contrario, no adoptan una posición contra las funciones organizativas y auxiliares del Estado, pero sí contra su faz de dominación. La libertad individual mencionada por Friedman y sus seguidores es la libertad del propietario de mercaderías en el mercado. Para los nuevos movimientos sociales, son exactamente los elementos no-mercantiles de las relaciones sociales los que se revalorizan, y lo mismo ocurre con las manifestaciones humanas en todos sus as-

NUEVA SOCIEDAD

SEPT/OCT 1985

No 79

Director: Alberto Kochuetaze
Jefe de Redacción: Daniel González V.

ANÁLISIS DE COYUNTURA: Michael Witter: Bélgica. El Desmoronamiento de la Independencia; Rita Giacalone de Romero: Guayana. Después de Burnham ¿Qué?; José Ovalle: República Dominicana. Una Sucesión en Agueros; Ted Condoza-Claure: Deuda Externa. La Cumbre de La Habana.

TEMA CENTRAL: TEORÍA Y POLÍTICA ECONÓMICAS PARA AMÉRICA LATINA. Enzo del Bufalo: 30 Años de Búsqueda. La Teoría Económica en América Latina; Andre Gunder Frank: ¿Es Posible Desactivar la Bomba de la Deuda?; Jorge Schwarz: Experiencias Fracasadas de Crecimiento. El Caso Argentino; Carlos Barrea: Del Gradualismo al Shock. ¿Es Valido el Plan Alfonso para América Latina?; Ernesto Arribas: Hiperecesión e Hiperinflación. La Impugnación de las Políticas Económicas de Ajuste; Horst Grebe: Repensar los Minerales. Una Estrategia de Industrialización Vertical; Miguel Ceas H.: La Reestructuración Dirigida. Sustitución de Importaciones y Promoción de Exportaciones Selectivas; Klaus Faer: Producción-Distribución. Un Equilibrio Necesario. Concentración Política para un Modelo Económico.

POSICIONES: La "Guerra de las Galaxias" y los Intereses de Europa. Llamado Latinoamericano en Defensa de la UNESCO y del Sistema de Naciones Unidas. Contadora en Momento Decisivo.

POLÍTICA — ECONOMÍA — CULTURA: Carlos Andrea Perez: La Reforma del Estado; Marie-Chantal Barre: Los Sin Patria. Destierro y Migración en Centroamérica; Leslie F. Manigat: Geopolítica del Caribe; Adriana Santa Cruz: Los Movimientos de Mujeres. Una Perspectiva Latinoamericana; Carlos Fuentes: Amigos o Satélites. ¿Que Busca EEUU en América Latina?

NOTICIAS — INFORMES — RECENSIONES.

SUSCRIPCIONES ANUAL BIENAL
(Incluido flete aéreo) (6 números) (12 números)

América Latina	US\$ 20	US\$ 35
Resto del Mundo	US\$ 30	US\$ 50
Venezuela	Bs. 150	Bs. 250

PAGOS: Cheque en dólares a nombre de NUEVA SOCIEDAD.
Dirección: Apartado 61.712-Chacao, Caracas 1060-A, Venezuela.
Rogamos no efectuar transferencias bancarias para cancelar suscripciones.

Distribuye: Catálogos S.R.L.

Av. Independencia 1860 - Buenos Aires
Telf.: 38-5708

pectos, *excepto* en el del poder adquisitivo.

Automatización y comunicación no son malas en sí mismas, y podrían ser manejadas para realizar viejos sueños de realización humana. El "lado oculto" de las sociedades actuales —del que los nuevos movimientos constituyen una vaga premonición— podría estar encubriendo una alternativa, popular y descentralizadora, al modelo dominante de la tercera revolución industrial. No por casualidad reaparecen dentro de estos movimientos elementos y valores precapitalistas y hasta premercantiles. En ese sentido, lo "nuevo" en estos movimientos es también lo "pre-viejo".

5. Cómo ser político sin serlo

Está claro que la realidad del poder político es concreta. Los nuevos movimientos sociales son los primeros en sentir su peso a cada pequeña tentativa de crear otras relaciones que no sean las de poder. Rescatar a la sociedad de la política es, en sí misma, una tarea política que requiere poder político para proseguir. En un nivel más clásico, la vida cotidiana de la mayoría de estos grupos se halla signada por la opresión política y por la miseria económica, tornando amargamente necesaria para la sobrevivencia la más íntima parcela de potencial político. ¿De qué modo se adapta esta realidad a una búsqueda de relaciones sociales que no sean, esencialmente, relaciones de dominación?

La cuestión de un "nuevo partido" debe entonces ser encarada, pese a todo.

No es raro que los movimientos sociales, después de una amplia etapa de movilización en torno de cuestiones concretas, obtengan algún acceso a las estructuras políticas establecidas. En nombre de una eficacia mayor, los liderazgos se enganchan en esas estructuras —y el movimiento entra en decadencia, al menos en cuanto manifestación auténtica de intereses sociales determinados y de una experiencia de vida social intensa—. ¿Se puede evitar esto?

Es probable que no del todo. Pero es bastante distinto evitar de manera activa (aun inconsciente) que suceda otra cosa. Y éste es precisamente el efecto del criterio aún dominante de la fuerza potencial del poder.

Tal vez como vestigio del pensamiento tradicional, en sus términos de base y superestructura, permanece casi intacto el acuerdo de que la cultura es algo inferior a los "hechos sólidos" de la economía y la política. Encontramos con gran frecuencia autores que analizan el "progreso" (*sic*) de un movimiento social a

partir del ejercicio de una manifestación cultural "todavía pura", a través de sus articulaciones sociales, hasta su actuación política. Este transcurso se describe de modo natural como un crecimiento de conciencia. No dudamos de que se trate (si se ha analizado correctamente) de un crecimiento de la conciencia política; el problema es que hay otras formas y contenidos de conciencia social que en este análisis se pierden. Por ejemplo, un movimiento de defensa regional contra la devastación ecológica y la desagregación social provocada por la agricultura de exportación redundará en un enorme avance, en términos ecológicos, económicos, históricos, regionales, etc., de la conciencia de sus participantes, y favorecerá también el fortalecimiento de lazos de solidaridad y cooperación. Todo esto puede perderse en el momento en que este movimiento "gana en conciencia política", designando a sus líderes como candidatos por los partidos políticos establecidos.

De ese modo, el aumento del potencial de acuerdo con el criterio de poder paga el precio de la disminución, a largo plazo, del potencial socio-cultural. Casi invariablemente, más poder significa menos identidad, más alienación.

Para usar una comparación: ver a los movimientos sociales sólo desde la perspectiva del poder, es como preocuparse solamente por el porcentaje de calorías que contiene una cierta cantidad de petróleo. Una cuestión razonable, pero que presupone que el petróleo es sólo para quemar, y descarta sus cualidades de transformación química.

Los movimientos sociales no pueden existir sin expresión política. Esta, a su vez, debe articular las metas del movimiento con las alienadas y alienantes estructuras de poder existentes. En términos de alienación *versus* identidad, la expresión política de los movimientos sociales es, por consiguiente, una porción *retrograda* y necesaria de su existencia. Trasladado a la cuestión de un "nuevo tipo de partido" que en algún país, algún día, pueda aspirar a ser la expresión política de la amplia cultura de los nuevos movimientos sociales, esto significa que tales partidos deberían desempeñar no sólo el papel de vanguardia, sino también el de *retaguardia* en relación con los contenidos de esos movimientos. Deberían ser concebidos como *servidores* y no como dueños de los movimientos. Por supuesto, cualquier idea de control queda excluida de entrada. Lo cual exige estructuras abiertas y democráticas, en las que la libre manifestación de diversidades, incluyendo las contradicciones entre participantes, sea más importante que la unidad de acción externa.⁷ Es probable que la crisis actual del Partido de los Trabajadores

—la única experiencia práctica relevante en esta dirección— sea resultado de tentativas de "liberarse" de compromisos para con los movimientos sociales que dieron vida al partido.⁸

6. Finalmente, ¿qué son los nuevos movimientos sociales?

Hemos llegado de vuelta a nuestra pregunta inicial: ¿quién o qué se está moviendo en los nuevos movimientos sociales?

Al principio, indagué específicamente en los nuevos movimientos de América Latina, con alguna evidencia empírica a partir de tres países. Ahora me propongo dejar de lado esa especificación: después de todo lo que he dicho, está claro que, para mí, la esencia de estos movimientos es la misma en cualquier lugar.

Si no fuera así, sería injustificable usar el mismo término para definir fenómenos aparentemente tan disociados como, por ejemplo, el movimiento antinuclear de Alemania Occidental y un *cacerolazo* en Chile (Tilman Evers, 1983).

Queda claro que las enormes diferencias que separan las varias manifestaciones de la misma esencia deben ser tenidas en cuenta de acuerdo con circunstancias históricas específicas. Y en rigor, éste es el campo de estudio de los nuevos movimientos sociales. Fuera de la perspectiva de este vasto campo de experiencias históricas, la visión general que he tratado de exponer quedaría reducida a pura ideología. Y viceversa: sin visión general, nuestros esfuerzos para entender casos concretos corren el riesgo de perder lo esencial y, de esta forma, de contribuir activamente a asfixiarlo.

Creo que la esencia de estos movimientos reside en su capacidad de generar embriones de una nueva individualidad social —nueva tanto en contenido como en autoconciencia—. Retomando viejos temas de liberación y autodeterminación, esta "nueva" individualidad es, al mismo tiempo, la más avanzada y la más vieja.

Es también nueva la capacidad de subvertir nuestras formas de percepción. Nuestros conceptos monolíticos de sujeto social han estallado, y hemos descubierto que el estado de agregación del "ser-sujeto" no es el sólido, sino el líquido y aun el gaseoso, que se infiltra y se mezcla con los más variados elementos del tejido social. Paradójicamente, hemos pensado el sujeto social como pasible de ser objetivado y utilizado como una herramienta. Ahora entendemos que el sujeto social es algo definitiva y radicalmente *subjetivo*, ligado de modo indisoluble a la existencia de los hombres, y, por lo

tanto, tan irreductible a la cosificación como la propia vida. Y comprendemos, finalmente, que cuando hablamos del sujeto social o político como de algo separado de la subjetividad humana, la distinción es básicamente artificial y analítica.

Lo cual implica un sacrificio de antiguas certezas intelectuales. Pero en compensación, ganamos un campo de acción y reflexión infinitamente mayor y más fructífero.

¿Y cómo explicar todo esto al habitante de una *estera* en la periferia de Lima?

¿Es necesario explicarle? Ese habitante conoce los obstáculos que debe y posiblemente pueda superar en el futuro, tal vez mejor que un trabajador fabril de Alemania Occidental. Sería cínico afirmar que cada uno debe ocuparse de su propia emancipación y dejar que los pobres lleven a cabo la suya. El proceso de superar la alienación tendrá que utilizar mecanismos modernos que, a su vez, no están libres de alienación. Cualquier purismo significaría huir de la responsabilidad.

Pero no cabe duda de que siempre que se da un paso hacia la desalienación con ayuda ajena, ello contiene un elemento de realienación y el beneficiario debe volver a dárselo. Cualquier fragmento de alienación que sea superado en forma autónoma por un individuo o por un grupo, deja de existir definitivamente. Esta es tal vez la ayuda más concreta que una persona pueda dar a otra.

Al menos esto. Los nuevos movimientos sociales somos nosotros.

Notas

¹ Véanse las contribuciones de: Lechner, Norberto, *¿Qué significa hacer política?*, Lima, 1982; Aravena, Francisco Rojas, *Autoritarismo y alternativas populares en América Latina*, San José, colección 25 años FLACSO, EUNED, 1982; Moisés, José Alvaro y otros, *Alternativas populares de democracia: Brasil, años 80*, Petrópolis, Vozes, CEDEC, 1982; y también la colección de artículos del número 64 de *Nueva Sociedad*, Caracas, "Nuevas formas de hacer política", enero/febrero 1983. Los trabajos citados en las notas siguientes son sólo algunos entre muchos ejemplos.

² Existe una vasta literatura que critica esta concepción de la política. Por ejemplo, García, Henry Pease, "Vanguardia iluminada y organización de masas", *Nueva Sociedad* (Nº 64) pp. 33-38, enero/febrero; Mires, Fernando, "Retaguardias sin vanguardias", *Nueva Sociedad* (Nº 61) pp. 35-54, julio/agosto, 1982; Lechner, Norberto, *Revolución y ruptura pactada*, Madrid, trabajo presentado en el simposio "Camino de la democracia en América Latina", Funda-

ción Pablo Iglesias, 30 de mayo a 5 de junio de 1983, mimeo.

³ Mires, Fernando, *op. cit.*, p. 35 y del mismo autor: "Acerca de la necesidad y las condiciones que se dan en Chile para el surgimiento (no necesariamente en plazos inmediatos) de un nuevo partido político", Oldenburg, mimeo, agosto de 1983.

⁴ Esta fue la línea básica de mis trabajos anteriores sobre los movimientos sociales latinoamericanos (pero no invención mía); concretamente, por ejemplo, Tilman Evers, Clarita Müller-Plantenberg, Stefanie Spessart: "Stadtteilbewegung und Staat. Kampfe in Reproduktionsbereich in Lateinamerika", *Lateinamerika, Analysen und Berichte*, vol. 3, Berlín, Olle & Wolter, 1979, pp. 118-170. (Hay versión en castellano: Movimientos barriales y estado. Luchas en la esfera de la reproducción en América Latina. Bogotá: CINEP, 1983, Colección Teoría y sociedad Nº 11). Ver también Evers, Tilman, Os movimientos sociales urbanos: o caso do "Movimento do Custo de Vida", en Moisés, J. A. y otros, *Alternativas populares da democracia, op. cit.*, pp. 73-98. (Versión en castellano: *Revista Mexicana de Sociología*, nº 4, pp. 1371-1393, 1981.) Con todo, el "mensaje central de estos trabajos iba en el sentido de afirmar que el potencial político se pierde debido a los métodos de instrumentalización de los movimientos por parte de los partidos de izquierda, y que su autonomía debería ser respetada".

⁵ Citado por Clarita Müller-Plantenberg. *Wer sind die Subjekte der Interessenvertretung im neoliberalen Wirtschafts- und Gesellschaftsmodell in Lateinamerika?*, trabajo presentado en el seminario "Massenkultur und religiöse und soziale Bewegungen", Bielefeld (West Germany), 7/8 de junio, mimeo, p. 38. Ver del mismo autor: La vida por la vida. Autonome Frauenkomitees, Indianerrate und Basisgruppen, en mismo autor (ed.): *Frauen und Familie im chilenischen Befreiungsprozesse*, Frankfurt, Vervuert, 1983; y también *Überlebenskampf und Selbstbestimmung. Zur Arbeiter und Volksbewegung in Kolumbianischen Städten*, Frankfurt, Vervuert, 1983.

⁶ Mieres, Francisco, "Alternativas de organización y poder popular", *Nueva Sociedad* (Nº 64) pp. 47-55. La lista de citas podría ser infinita. Ver, por ejemplo, Singer, Paul y Brant, Vinicius Caldeira, (org.): *O povo em movimento*, Petrópolis, Vozes/CEBRAP, 1980.

⁷ Todo esto presupone un concepto diferente de la política. Para una metáfora interesante, véase Vega, Jorge Sánchez, *El ajedrez y el Go: ¿dos formas de hacer política?*, trabajo presentado en el II Encuentro de Chantilly, 2 al 4 de septiembre de 1983, París, CETRAL. Ver también Garretón, M. Manuel Antonio, *Democracia, transición política y alternativa socialista en el capitalismo autoritario del Cono Sur*, Madrid; trabajo presentado en el Simposio "Los caminos de la democracia en América Latina", Fundación Pablo Iglesias, 30 de mayo al 3 de junio de 1983, mimeo, esp. p. 14.

⁸ Mientras escribía estas páginas recibí una

carta de un colega de Bogotá: "Hace unos días asistí al Congreso para la fundación de un 'Movimiento Popular Nacional', organizado por Orlando Fals Borda y otros que podrían ser llamados genéricamente socialistas no dogmáticos. El movimiento deberá reunir a todos los movimientos populares, manteniendo sus individualidades respectivas y excluyendo cualquier tentativa de instrumentación por la izquierda (...). A pesar de eso, nadie duda de que este movimiento no existiría sin Fals Borda". ¿Contradicciones de la realidad?

Bibliografía

Bloch, E., *Prinzip Hoffnung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1980, 7a. ed.

Chauí, M., "Notas sobre la crisis de la izquierda en Brasil", *Nueva sociedad* (Nº 61), pp. 67-80, julio/agosto de 1982.

Evers, A. & Szankay, A., "Das Gerissene Band. Überlegungen zum Verhältnis von sozialen Wissen und Sozialer Bewegung", *Prokla*, Berlín (Nº 43) pp. 43-59, 1981.

Evers, T., "De costas para o Estado, longe do Parlamento. Os movimentos alternativos na Alemanha Ocidental", *Novos Estudos, CEBRAP*, Sao Paulo, V. 2, (Nº 1) pp. 25-29, abril de 1983.

Idem, *Kleinerer Goliath oder David? Frage nach dem Subjekt in den grünalternativen Bewegungen*, Berlín Todtmoos, Rütte, mimeo, agosto 1983.

Evers, T., Müller-Plantenberg, C. & Spessart, S., "Stadtteilbewegung und Staat. Kampfe in Reproduktionsbereich in Lateinamerika", *Lateinamerika, Analysen und Berichte*, v. 3, Berlín, Olle & Wolter, 1979. García, H. P., "Vanguardia iluminada y organización de masas", *Nueva Sociedad* (Nº 64) pp. 33-38, enero/febrero de 1983.

Karner, H., "Los movimientos sociales: revoluciones de lo cotidiano", *Nueva Sociedad* (Nº 64), pp. 25-32, enero/febrero de 1983.

Lechner, N., "¿Qué significa hacer política?", Lima, 1982.

Idem, *Revolución y ruptura pactada*, Madrid, munco, 1983.

Mires, F., "Retaguardias sin vanguardias", *Nueva Sociedad*, (Nº 61), pp. 35-54, julio/agosto de 1982.

Idem, *Acerca de la necesidad y las condiciones que se dan en Chile para el surgimiento (no necesariamente en plazos inmediatos) de un nuevo partido político*, Oldenburg, mimeo, agosto 1983.

Moulián, T., *La crisis de la izquierda, Revista Mexicana de Sociología* (Nº 2), pp. 649-664, 1982.

Negt, O. & Kluge, A., *Offenlichkeit und Erfahrung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1972.

Portantiero, J. C., *Transición a la democracia en Argentina: ¿un trabajo de Sísifo? Cuadernos de Marcha*, México, julio de 1983.

María Matilde Ollier
y Andrés Thompson



TRASCENDENTE... INTRASCENDENTE

*Y empezó a mascullar para sí:
trascendente... intrascendente...
trascendente... intrascendente...
como intentando definir qué palabra sonaba mejor.*

Lewis Carroll, *Alicia en el país de las maravillas*

Dos números atrás, en esta misma revista, uno de los "nuevos" intelectuales da el puntapié inicial al comenzar a reflexionar en voz alta sobre su (nuestra) generación (aquellos que hoy tenemos "un poco más o un poco menos de treinta").¹ La primera reacción frente a este retrato combinó la algarabía de sentir que alguien intentaba pensar y decir cosas sobre nosotros con la incitación a confrontar algunas ideas, a ampliar la reflexión, a enriquecerla.

Al volver al texto, no pudimos menos de retomar las preguntas que Lucas se había formulado. Pero en el intento de reconocernos en sus respuestas nos enfrentamos con un obstáculo: su punto de partida; pensar esta generación —tan marcada por las múltiples travesías que resultaron de la diáspora acaecida en la última década— desde una visión globalizadora y homogeneizante. Aún no hemos analizado de manera consciente, libre, colectiva y pública nuestras parecidas y a la vez disímiles experiencias de vida; por lo tanto, pensarlas de antemano de aquel modo puede traer confusiones y un riesgo: cerrar espacios de identificación en lugar de abrirlos. Quizás una manera más fácil de rearmar

el complejo rompecabeza de nuestra generación a partir de conocer mejor y contrastar las diversas y variadas trayectorias individuales. Reconstruirlas sin despojarnos de aquello que vivimos, hicimos, pensamos y en consecuencia somos. El retrato así enfocado tendrá, seguramente, matices, colores distintos.

Si algo llama la atención en el artículo de Lucas es que su indagación acerca de la identidad de esta generación ("¿dónde estamos?", "¿qué lugar ocupamos en el campo intelectual?", "¿por qué somos?", "¿quiénes somos?", etc.) encuentra una y otra vez la misma respuesta bajo diversas formas (existencia potencial, franja fantasma, despoblada e improductiva, individuos dispersos que aspiramos a ser intelectuales constituidos; un deseo: un intento: una huérfana y triste élite desarticulada etc.) Sin duda, ésta es la idea central que recorre su texto: la ausencia.

La mirada decepcionante que pinta el retrato es fundamentada a partir de algo que el autor explicita claramente: la comparación con nuestros predecesores, los intelectuales de la década del sesenta. Esta operación tiende, por un lado, a colocarlos indiferenciadamente en el pedestal de lo ideal, del modelo con mayúscula, relegando a un plano secundario las desdichas y frustraciones de los intelectuales de aquella época (la referencia a Orgambide ocupa el reducido espacio de una cita). Por otro lado, Lucas se autofomenta en la búsqueda de un identidad nostálgica y de tono quejoso. Poco o nada aclara una comparación en términos de mejores y peores (condiciones propicias las de ellos etc.). Tenemos historias diferentes y ahí radica la fecundidad de entablar un nuevo diálogo.

Según Lucas, la historia de nuestras "carencias" presentes comienza desde "el clima de nuestra iniciación que 'no es fervoroso ni mucho menos'". Frente a semejante contextualización conviene detenerse un momento, resituarse y reconocer que, sin lugar a dudas, existieron diferentes "climas de iniciación". El nuestro, en particular, estuvo profundamente signado por la política y, dentro de ella, más precisamente por la creencia en la tangibilidad de la revolución social.

Estas líneas, por ende, no pueden soslayar una temática clave del debate: el vínculo entre intelectuales y política. Resuelto históricamente de modos diversos vuelve a invadirnos con igual fuerza, a plantear incertidumbres para las que sabemos no hay miradas o perspectivas únicas, totales, definitivas. Y de este modo regresamos al eterno fragmento. El problema comienza y termina aquí: sin embargo, en su interior se anudan infinitas consideraciones históricas, morales, afectivas y de época. En el caso que nos (pre)ocupa descifrar esta relación se hace más evidente aún. ¿Cómo delinear la identidad de los jóvenes intelectuales de hoy escindida de la vivencia política de toda una generación que fue capaz de atravesar aquel desfiladero mortal? ¿Con qué patrón medir nuestras cientos de lecturas y unas pocas páginas escritas, hoy, desprendidas de un tiempo en el cual la tarea central exigía "sacrificios" (no libros) y el fracaso subsiguiente quitó destino/sentido a cualquier empresa intelectual? La tarea parece no reclamar divisiones y además los resultados serían poco fructíferos.

Sin duda, las pasadas y distintas prácticas políticas emergen en un primer plano a la hora de reflexionar sobre nuestra identidad. Si necesitamos saldar, algo, debemos saber qué recuperamos o desterramos de aquella experiencia profundamente humana (por su intensa complejidad ética y socio-política), contradictoria y conflictiva que emprendimos.

Llegamos, nos incorporamos a la política en una época contestataria y convulsiva donde comenzaban a "confirmarse" las profecías que otros, más viejos que nosotros, habían largamente meditado. Como bien dice Lucas, nos presentamos a la hora de la acción, apogeo —no decadencia— de un proceso que combinaba extensas elaboraciones teórico-

políticas (que sucedieron a la caída del peronismo) con los vientos revolucionarios que, desde Cuba, recorrían el subcontinente latinoamericano. Compartimos con nuestros predecesores esa cultura política, aunque nuestra tardía incorporación nos llevó a ocupar un lugar diferente: ellos como hacedores político-intelectuales, nosotros como aprendices. El derrumbe posterior al golpe de estado arrastra a expertos y novatos. La falta de "faros" y la "crisis de modelos teóricos" afecta a unos y otros.² Pero mirar hacia atrás es tan sólo uno de los puntos a debatir.

El segundo, evidente en los setenta, requiere en el presente una discusión levemente desprejuiciada y un cierto grado de honestidad: ¿existe hoy la necesidad de creer y participar en un destino común? Esta creencia, esencial para cohesionar cualquier grupo humano, permite el reconocimiento mutuo. Desde aquí es posible el diálogo con el resto de la sociedad. Pero varios son los interlocutores que consideramos valiosos. En consecuencia, no existe una única interacción, ni un lugar exclusivo de constitución. Nos hacemos y somos en esa múltiple relación, verbal y de acciones, vínculo siempre complejo de rechazo y acercamiento, simbiosis y despegue, disputas y acuerdos. Ergo, ni el pasado, ni la sociedad que vivimos, ni nuestro propio universo de teorías, mitos, creencias, prácticas, desencantos y creaciones, deben ser abandonados en la búsqueda de nuestra identidad.

Al ser éstas algunas maneras de abordar la reflexión, quizás las más obvias, quedan otras afuera. Por eso pensamos fragmentos sobre nuestra generación y no apreciaciones totales. Lucas lo hizo al precio de constituirnos desde las carencias, por las ausencias. Pensó solamente sobre los escombros. Sin embargo la tarea no implica únicamente comprender nuestra trayectoria político-intelectual dentro de una configuración socio-cultural. Sufrimos, de manera particular, el impacto que trafa consigo el cambio de escenario. Empezamos, una vez llegado el tiempo de los comandantes, un arduo y desconocido camino de reconstitución de un yo no tan paralizado, lo que equivale a decir menos autocomplaciente, y por lo tanto, más abierto, plural, democrático... Tener en cuenta esta dimensión quizás permita sacar a luz los cambios (ocurridos hacia adentro) a que nos obligó el repliegue (visto desde el espacio público) después de 1976.

Colocar entonces "la cuestión subjetiva" también resulta esencial para pensarnos como generación. Soportamos, al igual que vastas franjas de la sociedad argentina, la vuelta a casa. Aquel gigantesco y omnipotente nosotros rápidamente se redujo a un lastimoso yo, pleno de temores, perdido. Ahí no había tiempo ni ganas de saber, de proyectos, de identidad. Sobrevivimos doblemente: de la sobrevivencia pretenciosa en trascender, pasamos a una sobrevivencia espantosamente cotidiana, vulgar. Si en mí no se encarna más la esperanza de un mundo nuevo, si ya no soy el portador de una verdad que iluminara a todos, ¿quién soy? Indudablemente la pregunta nos comprometía desde un oscuro lugar, inhóspito, poco explorado, desconocido... Hubo quienes para contestarla debieron remitirse al saber de los libros, otros intentaron hacerlo desde el plano afectivo y, finalmente hubo quienes recorrieron ambos caminos. Este fue nuestro caso. Y seguramente existieron otras opciones que aún ignoramos.

Inéditas lecturas de viejísimo autores ocuparon el lugar que la derrota de la revolución dejaba vacío. Al principio seguíamos aferrados, en el recuerdo y la nostalgia, a "volverán tiempos mejores". La muerte, la patria abandonada (para los que se fueron) y la patria desolada (para los que se quedaron) no nos permitían olvidar. Fuimos así descubriendo, inventado un nuevo lugar, más cercano al ser intelectual que al político.

El golpe dejaba una dura y gran lección: la revolución no era inevitable. La historia no tiene destino. Tiene respon-

sables. Y ahí comenzamos —algunos más valientemente, otros menos— a advertir cegueras, deshaciernos, responsabilidades. A muchos, cuanto más les dolían "sus" muertos, menos los lloraban y más se negaban a reconocerse y recordarse protagonistas. Finalmente el tiempo de los hombres va dejando su marca. La distancia comienza a crecer; el pasado, cada vez más lejano, vuelve la mirada presente implacablemente crítica.

Fue un proceso doloroso donde nuestras ganas de vivir se entretejan con el temor a la locura, y la muerte, destino irreversible, fatal, de la lucha se convertía lastimosa e impotentemente en la muerte deseable ("la culpa de estar vivos") y, paradójicamente, temido. El sentido trascendente de la vida era, entonces, la vida simplemente. Y en esta simple vida, los vínculos personales, despojados de significados políticos, pasaron a ocupar un lugar central. La familia, viejo referente personal de la ruptura, adquiere nuevas dimensiones, descubre en nosotros pertenencias y sentimientos largamente ignorados. La desaparición de los cuerpos encontraba su contracara en una explosión de discursos del y sobre el cuerpo. Nuestro cuerpo —relegado al mero papel de sostén de las ideas— nos hablaba en un lenguaje propio. No nos dejó sucumbir: sin ideas, sin convicciones, aterrados, paralizados, sus necesidades eran toda la vida indispensable. La sexualidad —que tristemente se había prestado en la década del sesenta y setenta al lenguaje de la transgresión— ahora hablaba con palabras nuevas. Se complejizaba, se constituía en el lugar de la diferencia de los sexos, delataba nuestras cárceles culturales: el machismo y el sometimiento. Revelaba héroes sostenidos en la impotencia del cuerpo para querer y desear más allá de lo prohibido. Para las mujeres, un problema nuevo. No había modelos verdaderamente femeninos de intelectuales. El viejo modelo de mujer-militante robado a los hombres ya no nos servía más.

Todo esto somos hoy. Ni despreciamos la experiencia política de los '70, ni renunciamos a continuar nuestro recorrido por la subjetividad que acarrearán las transformaciones personales post '76. Nuestra identidad sufre pues este doble condicionamiento: marcada por una vivencia política colectiva límite (religiosa y comprometida en un sentido) y al mismo tiempo atravesada por un intenso proceso de re-

cate de lo subjetivo. Identidad signada por el afán de trascendencia, pérdida de lo singular en una identidad total y a la vez prendida a esa experiencia noble, vergonzante y humana de recomposición de un yo que piensa, siente, desea, ignora, ama el misterio de lo que nunca podrá explicar el pensamiento. Un yo que se resiste a quedar solo, que necesita creer desesperadamente en algo y quizás vislumbra, nuevamente, un destino común al tiempo que reniega de todas las utopías. Necesidades de inventar una creencia que a la vez, o inexorablemente, deje también espacio para la creación. Por eso volvemos preocupados a intentar aprender/descifrar el papel —sin aún vale— político del intelectual.

Pasó el tiempo del horror aunque carguemos con sus huellas. Hoy es hora de reencuentro. Hemos salido de nuestros refugios, hemos vuelto del exilio y, sorprendentemente, compartimos más de lo imaginado. Si antes hablabamos en nombre del pueblo o del proletariado, hoy necesitamos hacerlo en nuestro propio nombre (investigamos, escribimos, nos preguntamos, debatimos). Sociedad y cultura también atraviesan nuestros cuerpos y nuestros pensamientos. Ambas imponen alienaciones a la condición intelectual. Ya no se trata de denunciar la enajenación ajena; la nuestra también cuenta. Por y pese a todo estamos presentes y algo aprendimos en el camino.

Notas

¹ Se trata del artículo de Lucas Rubínich, "Retrato de una generación ausente", *Punto de Vista*, N° 23, abril de 1985.

² Por ello, la existencia o no de "faros" intelectuales y sus ventajas y desventajas se limita a un plano valorativo y no puede ser erigido al nivel de condición positiva. Gramsci se preguntaba: "...Es preferible 'pensar' sin tener conciencia crítica de ello, de modo disgregado y ocasional, es decir, 'participar' en una concepción del mundo 'impuesta' mecánicamente por el ambiente externo (...) o bien elaborar la propia concepción del mundo, consciente y críticamente y, en conexión con esta actividad mental, elegir la propia esfera de actividad, participar activamente en la producción de la historia del mundo, ser guía de uno mismo y no aceptar pasiva y servilmente que nuestra personalidad sea modelada desde fuera?" (*Cartas desde la cárcel*).

IDEAS EN CIENCIAS SOCIALES

Publicación de la Universidad de Belgrano.
Director-Editor: Dr. Avelino Porto
Director Ejecutivo: Roberto Martínez Nogueira
Año II, Número 4

SUMARIO

Roberto Rusell y Beatriz Kalinsky

Ideas políticas y unidad latinoamericana: Hacia una superación de la dicotomía utopismo-pragmatismo

Vicente Palermo

Cultura política, conflicto y democracia

Rubén Zorrilla

Sindicalismo y democratización

Rubén Perina

Sistema electoral y estabilidad política

Roberto Yáñez Cortés

Epistemología fenomenológica

Comunicaciones

Recursos humanos, desarrollo de instrumentos para su orientación, Eva G. de Muchnik y Friedrich Kaufmann

El ombudsman-argentino, ¿defensor del pueblo y de la democracia?, Jorge Maiorano

Relaciones entre las metodologías de planificación del desarrollo científico y tecnológico y los mecanismos institucionales, Roberto Martínez Nogueira

DOCUMENTOS, LIBROS, INFORMACIONES

Ideas en Ciencias Sociales se vende en librerías en todo el territorio de la República Argentina. Suscripciones en el exterior: países americanos u\$s 40.00 (correo común); u\$s 48.00 (correo aéreo). Otros países u\$s 45.00 (correo común); u\$s 53.00 (correo aéreo). Cheques a nombre de Fundación Universidad de Belgrano (no a la orden). Redacción y administración: Teodoro García 2090, 2° Piso, 1426 Buenos Aires, República Argentina. Teléfonos 771-7800 y 774-2133.

Réplicas

Esta carta fue enviada a la Redacción de *Punto de Vista* por sus autores, que se refieren al artículo publicado por Lucas Rubinich, "Retrato de una generación ausente", en el número 23, correspondiente a abril de 1985.

Estimado Lucas:

Leímos tu nota en el último número de "Punto de Vista" y queríamos, ya que vos abriste el fuego, arrimar algunas reflexiones. Pusiste sobre el tapete un problema —una ausencia— que, contrariamente a lo que se desprende de tu artículo, debería preocupar a todo el campo intelectual, pues todos, de una manera u otra tenemos que ver con la no-aparición de la "generación ausente". Y estamos todos involucrados no porque se pierdan ciertas ocultas y reveladoras producciones (algunas de esas pérdidas habrá que sumarlas al saldo en rojo del país), sino porque este silencio significa, por sobre todas las otras cosas, la pérdida de una historia y de una experiencia (¿pérdida definitiva?).

Esa historia se extiende desde el Cordobazo hasta el advenimiento de la dictadura militar y tiene su punto álgido en el año '73; en ella todos, en mayor o en menor medida, tuvimos nuestro bautismo político. Y además no estábamos solos, veníamos marcados por ese momento en que, como dijo Foucault, las estructuras bajaron a la calle: el mayo francés, y además el Che, y la experiencia chilena. Lo que se había gestado en los años sesenta (hoy tan de moda), explota en los '70, y sobre las chispas, nosotros, casualmente los más quemados, los hoy ausentes. Muchos de nuestros amigos, de los que hicieron con nosotros ese período, están desaparecidos o exiliados, los que sobrevivimos, especialmente después del '76, tal vez como única instancia de supervivencia, tuvimos que abjurar, silenciarnos, y seguimos callados hasta hoy, porque de alguna manera, seguimos abjurando.

Otros tienen atrás algo más como para seguir siendo sujetos históricos, pero parece que nuestra plataforma, nuestro origen, es un lugar sucio, un espacio digno de ser pasado por alto, una suerte de espantosa pesadilla que, por un acuerdo tácito, debe ser salteada para que esta nueva felicidad, la democracia, pueda ser. Porque si en nin-

gún ámbito se habla de esos años sin un gesto de desagrado ni sin un rictus de desaprobación, si se vive toda la efervescencia de ese momento como un mar de sangre y muerte, lo que hacemos es ahogar en ese mar la posibilidad de la crítica política, la oportunidad de la pasión, y entonces sólo nos queda la posibilidad de escuchar en silencio el discurso de aquellos a quienes vos llamás nuestros "hermanos mayores" (nos resistimos a llamarlos por ese nombre —fueron, aún jóvenes, nuestros padres, los que quisieron y pudieron ser al margen de que hoy puedan estar avergonzados por tener hijos tan improductivos—) y asistir, sin entender, a la irrupción de los que vienen atrás. Permanecemos como estatuas, viejas y arqueológicas reliquias, de un tiempo que, "por suerte", ya pasó. Claro, nuestro discurso posible, el discurso que nos distinga como sujetos históricos, es un discurso que resulta molesto hasta para nosotros mismos. Pero para que ese discurso sea posible, nos parece necesario recobrar la historia en bloque, y no "construirla", parar en algún momento la abjuración, postular una herejía propia. No se trata de congelarnos en esa historia, ni de prorrumpir en elegías nostálgicas sobre un tiempo que pudo haber sido y no fue, porque este tiempo, el de los '80, también es nuestro tiempo y desde ese otro lugar de la historia es pensable que se puedan decir cosas. Por de pronto, pensar cuál era la racionalidad que manejaba nuestros actos y nuestras consignas, retomar un debate sobre la violencia que en la Argentina no ha sido clausurado políticamente, podríamos decir que ni siquiera ha comenzado.

Y desde ese lugar despreciado de la historia podemos traer hechos y experiencias positivas, y a título de inventario, dos que nos parecen muy poco "realistas" (aunque vivimos los tiempos de la "democracia real"): una ética de la solidaridad, cuando hoy subsiste una que no trasciende el marco de lo personal; un espíritu tozudamente contestatario y crítico, cuando en este momento, tras la palabra demo-

cracia, se han achicado los límites del disenso posible.

Claro, se nos puede achacar (y no sólo a nosotros), la minimización del valor de la vida, un espíritu maquiavélico que sumaba indiscriminadamente, ambos resguardados bajo la noción mesiánica de vanguardia. Este sería, justamente, uno de los puntos de partida del debate que proponemos iniciar.

Así es, incompleta como puede ser esta carta, nuestra pequeña y vilipendiada historia, la que no se ha terminado. Tu nota interroga a esa historia sin nombrarla, porque parece una pregunta lanzada desde los "hermanos mayores" que preguntan al vacío y se preguntan dónde estamos, qué estamos haciendo que no hablamos.¹

El primer gesto discursivo pasa por diferenciarse, por buscar espacios propios, no alinearse, aun cuando esto no implique colocarse en bandos enemigos e irreconciliables con los "hermanos mayores". Pero si no permitir que ellos sean los poseedores de la única llave que cierra todos los debates, ni que sean los únicos que sepan abrir la puerta para ir a jugar.

Sobre la práctica y no sobre la abjuración se fundará el reconocimiento mutuo. Esta práctica permitirá, precisamente, saldar la cuenta pendiente con la historia. Hoy por hoy volver sobre las viejas cuestiones, los viejos debates, analizarlos, clausurarlos si es preciso, dejarlos pendientes por insolubles, pero finalmente reconocerlos como problemas que tienen que ver con la Argentina real (real no por posible sino por verdadera).

Vivir esa derrota (la del '74 o la del '76) como fin histórico es establecer una complicidad con los victoriosos, es retirar el cuerpo, ese tan perseguido y dañado, de la circulación del poder y del saber, y por ende la voz. Es disolver nuestra posibilidad de poder en otros poderes, los que nos ofrecen, los que podemos encontrar. Tal vez este silencio no sea más que una desconianza, una resistencia.

Nora Domínguez,
Marcos Mayer, Renata
Rocco-Cuzzi, Eva Tabakian
Mónica Tamborenea

¹ Cabría preguntarse entonces, si el término "generación" da algún tipo de respuestas, si, en realidad, lo que está en juego no es la ausencia de ciertos discursos políticos. Además, ¿no podría pensarse también que lo que se teme es que la ausencia de un discurso haga peligrar, en la falta de sucesión, la transmisión de cierto saber?



SUMARIO

<i>Beatriz Sarlo</i> : ¿Escisión o mimesis?	1	Ana Basualdo: "Oldsmobile 1962", por <i>M.T.G.</i>	26
<i>José Aricó</i> : La producción de un marxismo americano	7	José María Borghello: "Plaza de los lirios", por <i>M.T.G.</i>	27
<i>Emilio de Ipola</i> : El tango en sus márgenes	23	Pablo de Santis: "Espacio puro de tormenta", por <i>Sergio Chejfec</i>	28
<i>Saúl Sosnowski</i> : Literatura judeo-latinoamericana: sobre fronteras étnicas y nacionales	17	Elizabeth Wright: "Psicoanálisis y crítica cultural", por <i>H.V.</i>	28
Libros		Crónicas	
Ideología y sensibilidad postmodernas, sobre "La condición postmoderna" de Jean-François Lyotard, por <i>Carlos Altamirano</i>	21	<i>Hilda Sabato</i> : Historia y nostalgia	29
Por un psicoanálisis laico, sobre "El psicoanálisis y los límites de su formalización" de Jorge Belinsky, por <i>Hugo Vezzetti</i>	23	Materiales para el debate	
La reflexión poética, sobre "No hay escritor inocente", de Rodolfo Alonso, por <i>Daniel Samoilovich</i>	24	<i>Tilman Evers</i> : Identidad: la faz oculta de los nuevos movimientos sociales	31
Mínima		Réplicas	
Ana Pizarro (coordinadora): "La literatura latinoamericana como proceso", por <i>Susana Zanetti</i>	26	Trascendente... intrascendente, por <i>María Matilde Ollier</i> y <i>Andrés Thompson</i>	43
		Carta de <i>Nora Domínguez</i> , <i>Marcos Mayer</i> , <i>Renata Rocco-Cuzzi</i> , <i>Eva Tabakian</i> y <i>Mónica Tamborenea</i>	45