NUMERO 30

PUNTO DE VISTA

REVISTA DE CULTURA - AÑO X - JULIO-OCTUBRE 1987 - $6

LOS MILITARES Y LA DEMOCRACIA

INTRODUCCION AL POSTMARXISMO

¿ROCK NACIONAL O MUSICA DE FUSION?

LAS HISTORIAS: FOTOGRAFIA Y PSICOANALISIS

ESCRIBEN

PARAMIO / SABATO / PRIAMO / VEZZETTI / GUTIERREZ / SARLO / VILA

SEPARATA:

CARL SCHORSKE

LA CIUDAD MODERNA

POR UNA ARGENTINA CON FUTURO CONTRA UNA ARGENTINA OSCURA

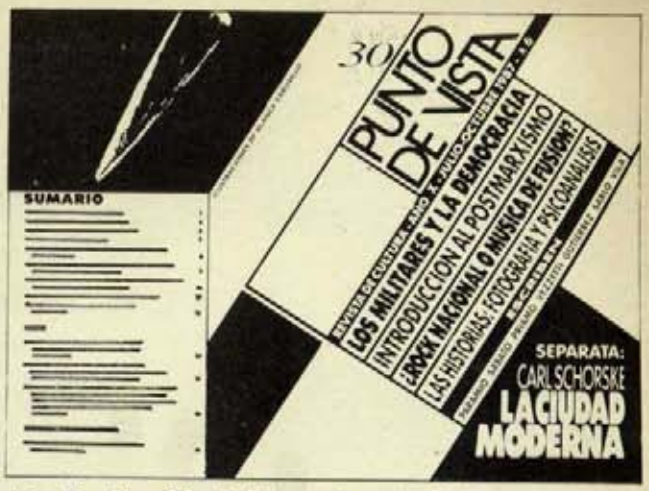
El terrorismo de estado, norma de hierro en los años del Proceso, es reivindicado ahora por grupos minoritarios pero poseedores de medios para obtener sus fines. Para esos sectores del autoritarismo civil y militar, la democracia no es un valor.

Quienes creemos, en cambio, que la democracia es un bien irrenunciable no deseamos que el ejército patrulle otra vez nuestra ciudad, ni que sus socios civiles manejen la economía vaciando el país.

¿Desea usted que le digan qué puede leer y qué no, qué películas puede ver y cuáles no? ¿Desea vivir una vez más la triste incertidumbre sobre la suerte de sus hijos perseguidos o desterrados, la tragedia humillante de la tortura, las desapariciones o la guerra? ¿Quiere volver a vivir en un país sin sindicatos que defiendan sus derechos laborales, sin partidos políticos ni jueces que respalden su soberanía?

Recordemos entonces que la democracia es un bien común. Que depende de todos nosotros y que todos nosotros debemos defenderla.

Este texto se publica también en *Diario de Poesía*, *Gaceta Psicológica*, *Revista Argentina de Psicología*, *Unidos* y *Psyché*.



Año X - No. 30 - julio-octubre de 1987

PUNTO DE VISTA puede adquirirse

en el interior:

Río Cuarto: Librería Lema, Sobremonte 617.
General Roca: Qimhue Libros, Av. Roca 1594.
Mar del Plata: Don Quijote Libros, Rivadavia 2409. Erasmo Librería, San Martín 3303.
Córdoba: Librería Rayuela, Colón 678.
Catamarca: Librería Raúl Achával, República 516.
San Luis: Librería Mediterráneo, Pringles 1018.
Tucumán: Librería Información Inoperante, Rivadavia 692.
Rosario: Librería Libro-Libre, Córdoba 1773.

en el uruguay:

Distribuidora A la Vista S.A., Paraná 750, Montevideo.

Suscripciones

En la Argentina, un año: A. 22.
En el exterior, seis números por correo aéreo: u$s 25.

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.

Armado: Carlos Costa. Producción gráfica: Mónica Urrestarazu. Impresión: Talleres Gráficos Litodar, Viel 1444, Buenos Aires. Registro de la Propiedad Intelectual en trámite.

EDITORIAL

PUNTO DE VISTA

DECIMO AÑO

Durante la dictadura militar, zonas de la cultura argentina elaboraron trabajosamente modelos discursivos y prácticos diferentes del impuesto por el autoritarismo de estado. En especial, las iniciativas impulsadas por intelectuales de izquierda o peronistas fueron unas de las pocas posibilidades de continuidad no sólo del trabajo intelectual en la Argentina sino también de la construcción de nexos con los intelectuales que vivían en el exilio.

En el marco de estas experiencias tienen lugar transformaciones ideológicas importantes, que afectan tanto los clisés del populismo como los del marxismo. Por ellas, además, la Argentina no quedó por completo escindida de los debates internacionales, de las nuevas ideas y corrientes, de los giros o revisiones que tenían lugar en Europa y América. En circuitos reducidos y grupos pequeños, se propusieron estrategias de continuidad cultural y marcos de comunicación entre quienes habían sido parte del auge político anterior a 1973 y los jóvenes que se incorporaban al campo intelectual después del golpe de estado.

Punto de vista, cuyo primer número aparece en marzo de 1978, pertenece a esta trama de resistencia cultural. Quienes comenzamos la revista, nos proponíamos reivindicar básicamente un derecho: el de seguir pensando, a través del ejercicio de la opinión, el disenso y la crítica que, por esos años, habían desaparecido prácticamente del espacio público. Los diez o doce primeros números de la revista quizás hoy pueden ser leídos desde esta perspectiva inicial: *eran más de lo que decían.*

Sus lectores, casi un puñado de lectores-colaboradores en aquel principio, corroboraron la preeminencia que el hecho de existir como publicación periódica tenía por sobre cualquier otra cuestión, excepto una: en esta revista no se iba a publicar jamás un discurso dudoso respecto de la dictadura. La línea fue desde el principio una muy clara divisoria. Y además de ese campo nítidamente trazado, la voluntad de presionar sobre los límites de aquello que aparecía como posible al sentido común colectivo trabajado por el terror.

Discutir con ese sentido común, por el simple hecho práctico de publicar una revista, comportaba, además, actividades organizativas y producción de espacios de debate. En esos primeros años, *Punto de vista* intentó laboriosamente expandir su circulación restringida, romper la barrera de silencio que la rodeaba desde los medios de comunicación y las instituciones del campo intelectual, convencer (y cerciorarse permanentemente) de la necesidad de su presencia pública. Nada era evidente y la empresa nos pareció muchas veces destinada al fracaso de una repercusión ultraminoritaria.

Las cosas comenzaron a cambiar alrededor de 1981. Se amplía el consejo de dirección, al que, a fines del 82 se sumarán nuevos miembros, por un lado. Por el otro, se rompe el cerco de silencio: casi de la noche a la mañana, la revista comienza a existir, sus intervenciones a ser reconocidas, los debates culturales e ideológicos que había introducido obtienen una escucha. *Punto de vista* se desplaza del margen que había ocupado varios años hacia espacios más visibles, exteriores al ghetto que, a muchos de nosotros, nos había permitido sobrevivir intelectualmente.

Habíamos sido un grupo empecinado en la tarea, de cuyo destino y eficacia no siempre estábamos parejamente seguros. La revista, antes que un punto de referencia para otros, había sido el punto de referencia intelectual y de solidaridad que necesitamos para atravesar los peores años que haya vivido el país. Pero, después de Malvinas, los hechos estaban cambiando; el regreso de exilio trajo interlocutores y debates que demostraron la insuficiencia de posiciones empeñadas en referirse a un 'adentro' y un 'afuera'. Los últimos meses del gobierno militar nos encontraron comprometidos en repensar no sólo la revista sino futuras y diferentes intervenciones en una esfera pública que empezaba a reconstruirse.

Llegaba el momento de imaginar cambios, correlativos al cambio del lugar y función de *Punto de vista*. Nos había mantenido y unificado, por encima de diferencias puntuales, una compartida repulsa a la dictadura y a quienes colaboraran o contemporizaran con ella. Es cierto que también nos habíamos ido convirtiendo en un espacio de desarrollo de perspectivas disciplinarias bien diferenciadas: la sociología de la literatura, la historia y la historia cultural, la atención centrada en cuestiones de literatura argentina, la historia de discursos, prácticas e instituciones, el debate de tópicos de historia de las ideas, son rasgos que definen el proyecto de la revista hasta hoy. Y, posiblemente, lo seguirán definiendo.

Pero la situación política, que cambia a fines de 1983, nos plantea otras exigencias respecto, en primer lugar, de nuestra identidad como intelectuales. Si la dictadura militar nos arrojaba a ser pura oposición, un gobierno democráticamente elegido y, sobre todo, la reconstrucción del sistema institucional y político abren interrogantes sobre el lugar y el carácter de nuestras intervenciones, a menos que concluyamos que nuestra identidad debe ser sólo pura oposición y negatividad.

Intelectuales de izquierda, en el marco de la democracia. En esta corta frase se resumen varias cuestiones: cómo relacionar perspectivas específicas originadas en las disciplinas con propuestas de carácter e interés público; cómo diseñar intervenciones que mantengan, sin anular, las tensiones entre ideología, política y disciplinas específicas; cómo repensar a la izquierda y proponer transformaciones que profundicen y refuercen el sistema democrático; cómo, en fin, plantear las relaciones entre dos horizontes conceptuales, el de las libertades y el de la justicia y la igualdad. En el plano discursivo, que no es poco importante para una revista: de qué modo articular intervenciones que desborden los límites académicos y los universos clausurados de las jergas para intentar un movimiento expansivo de circulación más democrática de los saberes.

En este marco publicamos el número 30 de *Punto de vista*, en su décimo año. Las cuestiones esbozadas se remiten tanto a un proceso de reconstrucción de la esfera pública como a una problematización de la identidad intelectual y, específicamente, del intelectual de izquierda. Por lo demás, el momento es grave: premisas éticas sobre las que se funda la democracia están siendo atropelladas por las exigencias de quienes ganaron suciamente lo que insisten en llamar una guerra. Intelectuales, mujeres y hombres de la cultura y las humanidades, nuestro espacio y la continuidad de nuestra tarea están una vez más amenazados. Por ello, quizás no se trate de intentar respuestas a las cuestiones abiertas más arriba, sino también de prever y organizar nuestro campo frente a fuerzas regresivas que todavía siguen interviniendo en la escena política nacional.

LOS MILITARES EN LA TRANSICION A LA DEMOCRACIA

Los tres textos que siguen fueron propuestos al Consejo de Dirección de Punto de vista, ***para hacer manifiesta la preocupación que, en torno de los problemas de la consolidación de la democracia en Argentina, han provocado los últimos acontecimientos. Se ha optado por publicarlos tal cual fueron presentados y firmados por sus respectivos autores, antes que buscar su compatibilización en un texto único.***

NO SOMOS LOS MISMOS

Desde Semana Santa, no somos los mismos. El miedo, la angustia, comienzan a ensombrecer nuestro horizonte. Nos estremecemos cuando leemos que los torturadores andan sueltos; nos paralizamos cuando comprobamos que la amenaza y la prepotencia militar siguen siendo armas eficaces frente a un gobierno que no parece saber cómo enfrentarlas.

Pero con una historia como la del último medio siglo ¿no estábamos preparados para esto? ¿no esperábamos que en algún momento los militares y sus amigos volvieran a golpear? No. Por más que analizáramos y discutiéramos, que recordáramos y temiéramos, en el fondo no creíamos, no queríamos creer, que eso fuera posible. Confiamos en que bastaba la voluntad de la mayoría, en que era suficiente ponerse a construir, a reconstruir, para asegurar el tránsito hacia la democracia.

Una y otra vez dijimos que esa democracia no se había ganado palmo a palmo –a pesar de quienes lucharon por ella– sino que resultó de un desgaste de la dictadura, de un retroceso de los sectores no democráticos como consecuencia de la aventura de las Malvinas y del fracaso de las políticas económicas del Proceso. Sin embargo, nos sorprendemos hoy cuando los vemos recuperar espacio, presionando, amenazando, confabulando, buscando a sus antiguos aliados, consiguiendo otros nuevos. Y nos indignamos frente a su éxito: el gobierno cede a esas presiones; los dirigentes políticos son sensibles a las amenazas; no faltan los sectores que se prestan a la confabulación.

¿Tres años perdidos? Basta repasar lo que ocurrió en Semana Santa para responder que no. Más allá de la discusión acerca de la efectividad de las medidas tomadas por el gobierno en el campo de la defensa y de los derechos humanos, hay una dimensión en que los cambios son profundos. Una nueva cultura política ha comenzado a construirse en la Argentina, y aunque puede pensarse que la actitud básica de repudio mayoritario a la posibilidad de un golpe de estado nace de la experiencia terrible del último Proceso, es indudable que se ha consolidado y traducido en un apoyo explícito a la democracia como resultado de estos tres años de transición efectiva hacia esa democracia.

Pero esta cultura política en gestación no es suficiente para asegurar la derrota de los militares y de aquellos civiles que tienen todo que perder en un orden democrático. Vimos que no alcanzó el repudio expresado por la movilización popular más impresionante de nuestra historia para pararlos y que no les importó que la mayoría de la sociedad haya dicho basta. Apuestan a que en esta sociedad, a la que pertenecen y en la que demasiadas veces en el pasado han encontrado ecos y resonancias, alguien los va a escuchar. Y no se equivocan.

Si en lugar de contribuir a cimentar esa nueva cultura política, desde el gobierno –que ha sido a la vez criatura y estímulo para ese cambio– se prefiere la manipulación política y los acuerdos de trastienda, los que están dispuestos a escuchar van a multiplicarse. Si desde los partidos políticos populares se insiste en privilegiar las "internas" y las negociaciones de cúpula a la ampliación de la participación de las bases, los que estén preparados para defender la democracia van a ser cada vez menos. Si finalmente, desde todos los ámbitos de la sociedad no se trabaja para fortalecer las prácticas democráticas, crecerá la indiferencia y los indiferentes volverán a ofrecer su implícito acuerdo a cualquier aventura militar.

La sociedad es compleja: no hay buenos ni malos en abstracto. Hay hombres concretos que construyen la historia cada día. Hoy, los protagonistas de nuestra historia están todos de nuevo en escena. Los últimos tres años han contribuido a redefinir el papel de algunos de los actores centrales del drama argentino, pero no hay desenlace asegurado: cada acción y cada movimiento van creando la trama de la que todos somos parte. Por eso, si alguna vez creímos (¿ingenuamente?) que la escena ya era en parte nuestra, hoy nos damos cuenta hasta qué punto es tarea de todos. En ese sentido, nuestra pelea recién comienza.

Hilda Sabato

LA DEMOCRACIA POSIBLE

La sanción de la ley de "obediencia debida" y sus consecuencias en materia de libertades y "desprocesamientos" viene a clausurar (¿definitivamente?) el ciclo ascendente de reparación ética de la sociedad abierto por la acción de la CONADEP, el *Nunca más* y el juicio a las juntas militares. De los diversos modos posibles de encarar lo sucedido, interesa, ante todo, mantener abierta una actitud reflexiva que busque hacerse cargo de lo que esta clausura significa de cara a la sociedad.

Si las apelaciones a los valores de *verdad* y *justicia* constituían un basamento esencial en el camino de la construcción democrática abierto en 1983, si apuntaban –como fue reiteradamente dicho– a instaurar una nueva cultura y una nueva moral pública que enterrara el pasado, no puede desconocerse que la claudicación presente –en la cuestión de los juicios y en el resurgimiento del "partido militar"– afecta el futuro de la conciencia democrática en una dimensión sin precedentes.

No es la figura misma de la obediencia debida la que agravia la conciencia ética y política de la ciudadanía, sino la evidencia de una degradación inaceptable en la propuesta inicial de los "niveles de responsabilidad", como respuesta a la acción de sublevaciones, presiones y amenazas que mostraron nuevamente al poder militar en condiciones de *dictar* sus condiciones a la República parlamentaria. Si el tercer nivel de responsabilidad, punible en la propuesta presidencial, el de quienes "se excedieron", no incluye a torturadores y homicidas, ¿a quiénes estaba destinado?

Que nadie se engañe y quiera engañarnos con una pura apelación al futuro: ningún voluntarismo construirá un futuro diferente negando la eficacia de la historia y la necesidad de ajustar cuentas con un pasado vivencialmente presente en la memoria de los argentinos. Que el pasado como *trauma* sigue bien presente –coagulado y presto a resurgir– ha quedado evidenciado de un modo brutal en el drama escenificado por esos "carapintadas" poniendo en acto el espectro del "chupadero" frente a una ciudadanía que vivaba a la democracia. Está claro que esa escisión está en la sociedad y que no puede hacerse al gobierno responsable de su existencia, también que, como dato de la realidad de esta transición, no puede estar ausente del tratamiento de la cuestión militar. Pero, si son ilusos e irresponsables los que parecen soñar con el paredón como salida, no parece inevitable –como se pretende– que el único camino posible sea el emprendido.

Desde la magnífica movilización popular en defensa de la democracia, la regresión ha afectado también a las formas de resolución y decisión frente a la crisis, clausurando espacios de participación pública y reduciendo al mínimo el papel del Parlamento. No es, justamente, por el modo de tramitarse la ley de "obediencia debida" cómo puede verse un ensayo del régimen parlamentario que se promueve con el proyecto de una reforma constitucional que parece pensar en otro país, bien lejano.

Finalmente, si el pasado "vuelve", no deja de traer sus marcas sobre una sociedad largamente formada en rasgos de descreimiento y escepticismo, acostumbrada a la impostura y al "acomodo" a los vientos del poder. ¿Hay que concluir que el ciclo transformador y constructivo de una nueva era en las instituciones, la cultura y la conciencia pública está concluido? En todo caso, se ha reabierto un viejo camino, conocido y desengañado, dominado por la figura achatadora de *lo posible*. La confrontación está allí, latente, y todo hace suponer que a la transición democrática aún le aguardan momentos muy graves.

Hugo Vezzetti

NO RETROCEDER

Los militares plantean un dilema que el gobierno, hasta ahora, no ha podido desenredar. Tal como están, las fuerzas armadas son un personaje difícil en la transición democrática y, por momentos, colocan a la transición en el borde mismo que la haría imposible. Pero si, como están, no pueden incorporarse al lugar institucional que les correspondería, tampoco aceptan modificaciones de fondo que harían factible esa incorporación. No fueron derrotados (sino por un ejército extranjero en la guerra de Malvinas) y el poder civil no logró desarticularlos y reestructurar sus funciones. Si bien es cierto que pasaron a retiro, en estos tres años, más de un centenar de generales y oficiales de menor graduación, ello no bastó para depurar un ejército que, como arma, es la que opone más obstáculos al cambio interno y a la transformación de sus relaciones con el poder civil.

Diciembre de 1983 los encontró en condiciones de retroceso relativo y, probablemente, ésa hubiera sido la mejor oportunidad para someterlos a la autoridad presidencial y al imperio de la ley. El gobierno no fue lo suficientemente rápido ni decidido en aprovechar esta circunstancia que no se iba a repetir: confió en que las fuerzas armadas aceptarían juzgarse a sí mismas y, en consecuencia, la cuestión de los juicios permaneció abierta durante mucho más tiempo del que hubiera sido necesario. Mientras tanto, los militares, sus grupos ideológicos internos, sus logias de lealtades primarias, si no ganaban el terreno perdido, se reorganizaban y comenzaban a presionar con reivindicaciones. Pedían no sólo la suspensión de los juicios, bajo la forma jurídica que fuera pero con la condición de que incluyera prácticamente a todos, sino también el reconocimiento de los méritos acumulados en el "aniquilamiento de la subversión".

Al mismo tiempo, la sociedad, que durante un período había vivido la pesadilla militar como algo de lo que es difícil sustraerse, comprendió (y los juicios a los comandantes fueron un escenario de revelación colectiva) que la exigencia militar se oponía, por entero, a las nuevas formas de convivencia política que la Argentina está construyendo. No podía aceptarse una reivindicación de lo actuado en los años setenta, a menos que las normas y valores morales que comenzaron a parecer inseparables de lo político, fueran una vez más conculcados.

En esta situación, se llega a los sucesos de abril: a la subversión de un grupo de oficiales, se le responde con una vasta movilización social; los partidos políticos rodean a las instituciones y avalan a la figura presidencial olvidando conflictos en función de una respuesta a los sediciosos. El pacto que se firma incluye a la mayoría de las fuerzas sociales y políticas. El gobierno parecía tener en sus manos todos los instrumentos civiles para derrotar ejemplarizadoramente a los sublevados. Después de la rendición, en las semanas siguientes, en cambio, el Ejecutivo actúa como si fuera necesario retroceder frente a nuevos peligros por parte de los militares. Con razones que no aparecen claras ante la mayoría de la población, pero que evocan el fantasma de un nuevo alzamiento militar, comienza el proceso de modificaciones y concesiones que culmina en el proyecto de ley sobre obediencia debida y la ampliación del alcance de esta figura en el Parlamento.

El valor que cobra relieve en los discursos oficiales es el que fundamenta el de los militares: preservar la cadena de mandos, lo cual traducido en términos que hacen a las cuestiones de derechos humanos y su violación significa cortar esa cadena lo más arriba posible, dejando como responsables de los crímenes cometidos a quienes tuvieron a su cargo la planificación general de las acciones represivas. Como sea, el concepto de cadena de mandos (de la misma familia semántico-ideológica que el de obediencia debida) hegemoniza el discurso oficial. Preservar la cadena de mandos, que estaría amenazada por la continuación de los juicios pendientes, tendría como resultado lograr la cohesión de las fuerzas armadas y, luego, abrir el proceso de "reconciliación" de éstas con la población civil.

Sería necesario preguntarse qué se preserva al preservar la actual cadena de mandos: ¿se trata simplemente de un obvio principio de disciplina o de un sistema de lealtades entre parcialidades unidas por una común repulsa a la intervención del gobierno civil sobre los asuntos militares? Lo segundo parece, sin duda, el caso cuando de ello hablan los militares argentinos, a quienes la cadena de mandos preocupaba menos mientras regían feudalmente sobre las porciones de poder que les habían tocado en el reparto durante los años del proceso. Tampoco era la cadena de mandos la que parecía preocuparles cuando jefes militares de diferente graduación y responsabilidad se lanzaban individualmente a la disputa por áreas del poder o a conversar, por propia iniciativa, con sectores políticos o sindicales. Los militares vivieron una descomunal interna durante los años del proceso y, en su transcurso, no era la cadena de mandos el valor que parecía fundamental. Hoy lo esgrimen ante el poder civil en una operación tramposa, en cuya trampa cae el gobierno, como condición para la integración de las fuerzas armadas a la sociedad.

Se habla, por otro lado, de reconciliación, concepto que, normalmente, supone el reconocimiento de que hubo agravio. Sin embargo, los militares no están dispuestos a reconocer que su actividad dañó a la Argentina como nación, que no sólo violaron los derechos humanos más elementales sino que convirtieron al país que decían salvar del caos, en un verdadero caos económico y administrativo, donde la corrupción y el peculado eran normas comunes de conducta de gobierno. Los militares no están dispuestos a revisar su propio pasado y por tanto a aceptar las consecuencias de sus actos. Sobre esta base, la reconciliación es un movimiento que tendría como protagonista único al gobierno y a la población civil. En un país donde casi todos los sectores políticos han realizado discursivamente o en la práctica autocríticas profundas, los militares pretenden más que una reconciliación una ley de olvido.

Sobre estas bases, a partir de las sucesivas concesiones que a la prepotencia armada ha hecho la política, no es fácil prever cuál puede ser el destino de una reforma profunda de las fuerzas armadas, sin la cual el porvenir mismo de la democracia parecería afectado. El primer paso de una reforma sería, en el punto al que hemos llegado, no retroceder un paso más. Ello implica hoy depurar a las fuerzas armadas de quienes han resultado amnistiados por la ley de punto final, por una parte. Por la otra, y ésta es una cuestión de todos los ciudadanos y no sólo del gobierno, no permitir que el capítulo sobre los años del proceso sea redactado por los protagonistas de la represión. Si ello sucede, quedarían comprometidos principios básicos, el derecho a la vida, a la integridad del cuerpo, a la defensa en juicio, sobre los cuales no puede prevalecer ni la razón de estado ni la razón militar.

Beatriz Sarlo

LOS MILITARES Y LA HISTORIA:

BEATRIZ SARLO

CONTRA LOS PERROS DEL OLVIDO

muertos que hablo y que me hablan
en las palabras que palabro/
estas mismas palabras que
cierran mi voz como una noche/

o como rostros compañeros
que giran bellos de su luz
como palabras/como sombras
apalabrándose a la muerte
Juan Gelman, "Nota XXIII", *Si dulcemente*

Dos enterradores trabajaban de sol a sol.
Hacían fosas comunes con sus yodos y lavas,
y su condena era reiniciar diariamente
la tarea.
Porque los muertos de ese campo eran una
síntesis de crueldad.
De la inteligencia, la fantasía, el rigor
y el placer de dar la muerte.
Reunidos en un sueño de la especie.
Renovado el crimen en sus formas
históricas.
Latente como estructura igual al infinito
intercambio de dentelladas
en que viven los animales.
Antonio Marimón, "La tarea", *La escritura blanca*

Qué dice la literatura? ¿De qué hablan estos poemas? ¿Qué dirán esos mismos libros mañana, dentro de algunos meses o diez años? La parábola kafkiana de Marimón sobre el exceso científico para la muerte, la síntesis casi conceptista de Gelman contra la muerte que lo ocupa de manera incesante, ¿desaparecerán o no serán entendidas cuando pase el tiempo?

Leemos para olvidar y también leemos para no olvidar. Se escribe para olvidar, y el efecto de la escritura es que otros no olviden. Se escribe para recordar y otros leerán mañana ese recuerdo. Olvido y recuerdo, esa oscilación permanente producida por impulsos contrarios: escribir para que se sepa / borrar marcas, señales, rastros, disfrazar el presente, la persona, los sentimientos. La ambigüedad radical de la literatura se manifiesta escondiendo y mostrando palabras, sentimientos, objetos; los nombra y, al mismo tiempo, los desfigura hasta volverlos dudosos, elusivos, dobles. La literatura pone obstáculos, es difícil, exige trabajo. Pero su dificultad misma resguarda la permanencia de lo dicho.

Nadie que haya leído podrá borrar por completo el residuo de una lectura: se pierden los detalles o el diseño general, el orden de los sucesos o el de las imágenes, pero algo permanece desafiando el tiempo y el olvido: las opresiones que aplastan a K., el fulgor de unos tomates rojos, la forma de una fantasía de mujer, el goce del amor adúltero, dos hermanos que discurren, a la hora de la siesta, sobre el fracaso, moscas sobre el cadáver de un animal, la mirada de una desconocida que pasa. Con esos restos, los lectores reconstruimos experiencias de lectura, en las que se mezclan el placer, el reconocimiento, la extrañeza, la felicidad, la melancolía o el horror. Lo leído es una masa de recuerdos que se activan cuando citamos, comparamos, sentimos nuevamente: es el saber de la lectura el que se cruza con otros saberes, cuando volvemos a leer y recordamos cómo leímos.

Conocemos el lenguaje y nos reconocemos en las lecturas, a partir de las que se encadena un repertorio abierto de cualidades: kafkiano, borgeano, arltiano, balzaciano... Estos adjetivos se usan referidos, incluso, a trivialidades de lo cotidiano, porque, surgidos a partir de algunos escritores y algunos textos, iluminan exactamente la configuración de un hecho, la dimensión de una experiencia, la forma de un sentimiento, la conciencia de un límite. Los escritores (también los realistas) escriben como no se habla y, en esa diferencia crucial, nos atraen. A veces escriben de lo que no se habla todavía o transforman por completo aquello de lo que se habla demasiado.

Como sea, lectores muy diferentes se conmueven, se irritan con una fuerza que, muchas veces, los críticos renuncian a explicar. La literatura permanece en nosotros y decimos, entonces, 'borgeano' porque hay un rastro, una configuración imaginativa, que parece interpretar de determinado modo un momento de la experiencia. Allá, en el fondo, los textos de Borges se debaten contra esta asimilación que, al mismo tiempo y de manera inevitable, producen. Las lecturas nos atraviesan: alguien no puede dejar una nota banal sobre la mesa de su cocina, sin recordar vagamente la nota sobre las ciruelas que, en un poema, escribió William Carlos Williams, tan idéntica a la nota que se redacta sin pensar y tan absolutamente distinta, lejana, perfecta. Del mismo modo, azarozo si se quiere, todo recuerda a Saer cuando algunos trozos de hielo se derriten en un plato, junto a un sifón estriado y unas rodajas de salame que se recortan nítidamente sobre una superficie blanca.

Nos sucede esto, a los lectores. Más allá de nuestro deseo o de una voluntad consciente, de manera distinta en cada uno de nosotros, la literatura nos asalta, se filtra en las relaciones con el lenguaje y las experiencias, propone figuras y relaciones, organiza. La literatura se resiste a esta inclusión en la vida pero,contradictoriamente, la provoca y la necesita. Esta tensión define el lugar siempre disputado, funcionalmente innecesario e indispensable al mismo tiempo, del arte. Pone las cosas en el límite, puede tocar ese núcleo duro que está más allá de lo que otros discursos explican. Se empeña en morder ese centro desplazado, reprimido o ignorado.

Disputando con otras formas de simbolizar, contradiciendo muchas veces el sentido común y la jerarquía de valores colectivos, hablando de lo que se calla, opuesta por su exceso, por su permanente gasto de sentidos a la economía que rige una relación 'normal' con el lenguaje: la literatura es, por lo menos desde el siglo XIX, casi siempre incómoda y, en ocasiones, escandalosa. Abre la ambigüedad allí donde las sociedades quieren cerrarla; dice, por el contrario, cosas que las sociedades preferirían no escuchar; juega, con ingenio, con futilidad, a reorganizar los sistemas lógicos y los paralelismos referenciales; malgasta el lenguaje porque lo usa perversamente en fines que no son sólo práctico-comunicativos; rodea las certidumbres colectivas y trata de fisurarlas; se permite la blasfemia, la inmoralidad, el erotismo que las sociedades admiten sólo como vicios privados; opina, con excesos de figuración o de imaginación ficcional, sobre historia y política; puede ser cínica, irónica, trabajar la parodia, ejercer la comicidad sobre temas que el consenso o la imposición decidieron serios o clausurados; en el límite, puede hablar sin hablar, usar el lenguaje para no decir propiamente nada, exhibir esa imposibilidad en la escena de los textos; falsifica, exagera, distorsiona porque no responde a los regímenes de verdad de los otros saberes y discursos, sin dejar de ser, a su modo, verdadera.

La literatura moderna, formalmente, se opone a los modelos discursivos autoritarios. Sin duda, puede ser censurada, es posible interrumpir indefinida o parcialmente su circulación, pero, hasta hoy, no ha sido posible liquidar desde afuera su forma extraña y persuasiva de decir. Lo que está escrito, lo que fue leído alguna vez, permanece empecinadamente y trabaja en la memoria:

Mientras respiren los hombres y los ojos vean,
vivirán estas líneas y te darán vida.

Un tópico, sin duda, que nuestra experiencia de la literatura tiende a confirmar.

¿Con qué, a partir de qué, trabaja la literatura en nuestra memoria? Y también, ¿cuánto saber hace posible la activi-

dad de su saber? "Le dormeur du val" es un poema del soldado muerto, del joven reclutado de la guerra franco-prusiana. Sin esa guerra, es probable que el poema no hubiera sido escrito; casi todos los que leyeron el texto saben de esa guerra y pueden imaginar las razones que el muy joven Rimbaud, alguien de la edad de ese soldado muerto, combinó en la escritura del poema. Es la guerra vista desde la muerte de un muchacho que parece dormido, bello y calmo, recostado sobre la hierba, junto a un arroyo arrancado de un paisaje de pastoral: el contraste es demasiado intenso y por eso la guerra, de la que el poema no habla, se manifiesta más brutal todavía en los dos agujeros de bala abiertos sobre la nuca blanca, única marca de la muerte que no ha desfigurado el rostro ni el cuerpo. Con una fuerza poco ostentosa, la guerra se va apoderando de los versos de Rimbaud para contradecir, en el curso del soneto hasta su cierre, todos los tópicos de juventud saludable y rústica, calma eclógica y natualeza amena que se esbozan al principio. Recordar el poema implica recordar, aunque sólo sea por un ramalazo, la guerra. Es imposible ignorarla porque avanza, sin que se la mencione, para destruir, en el final, la tranquilidad impresionista del paisaje. La muerte domina el cuerpo del soneto, precisamente por ausencia: pero los lectores saben que está allí y no podrían recordar el poema como el de una siesta campesina a lo Millet. Quizás fue nuestra primera noticia de la guerra franco-prusiana y, en muchos casos, quedará como la más firme y perdurable.

en paz descansen proclaman hombres como ratas
después del banquete con precoz aliento
se levantan
Laura Klein, *A mano alzada*

Hay textos literarios (y no necesariamente los realistas, los que parecen más cercanos a una trama referencial) que seguirán siendo entendidos en su trabajada y compleja relación con la historia. Es posible que no estén allí todas sus claves, pero los interrogantes que abren necesitan también de la historia para intentar una respuesta. Dejan sus preguntas abiertas, provocan con ellas. Un poeta, dice Denise Levertov, en una paráfrasis corregida de Ibsen, es alguien que, de algún modo, registra las preguntas de su tiempo. Leer puede, entonces, ser el descubrimiento/reconocimiento de esas preguntas que fundan la historicidad de un texto y, paradójicamente, su permanencia. Para Levertov, el poeta intenta no respuestas sino preguntas: interroga lo que en una época parece desbordar todo principio de comprensión, la resistencia que lo horrible, lo siniestro, lo sublime o lo trágico erigen frente a otras formas del discurso y de la razón. Los poetas no explican, sino que señalan esas zonas; las figuran y des-figuran articulándolas, de manera subterránea, en los textos más disímiles: un "argumento detrás del argumento", que atraviesa el lenguaje y la forma.

Lectores de estos textos, a veces nos preguntamos cómo alguien llegó a escribir lo que escribió, y suponemos que un orden biográfico puede llegar a conectarse con nuestro propio orden de experiencias. Estos órdenes, por cierto, no se superponen, sino que se tocan, se aproximan y se alejan, sorprenden a veces por su similitud, y otras por la diferencia con que situaciones reconocibles son procesadas en la forma poética. El orden del poema alude al orden y al desorden de un mundo que no es sólo el del poema. Logra que ese mundo, ese otro orden de experiencias, se universalice o se historice sin perder el tono, la textura verbal que son propiedades del texto. En *Diario en la crisis*, Daniel Freidemberg escribe "En caso de que":

Si rompen la puerta, si
con un golpe inconfundible y preciso
la echan abajo y
se oye a mi hijo llorar
¿qué va a entrar? ¿El
invierno (hojas – de plátano o de un
viejo diario – incluidas)? ¿El
silencio eterno de los espacios infinitos?
¿Santos marchando acudirán? ¿La lluvia acaso y
tiemblen las cortinas?
¿Y si, supongamos que ocurre, la rompen y
el visitante parpadea, dice "perdón",
se quita el sombrero, "estaba equivocado"?
Habría que hacerle pagar, entonces, los
daños, exigirle una explicación
por el flagrante incumplimiento de
lo que esperábamos de él yo y la historia.

Podrá leerse este poema de muchos modos, pero me atrevería a sostener que no puede ser del todo entendido fuera de un cierto orden biográfico colectivo. La hipótesis con la que empieza y la del título (en caso de que / si rompen la puerta) formó parte de una obsesión que persiguió a muchos en los años recientes. *Yo y la historia* esperan siniestros visitantes, mensajeros de la muerte; por eso, el golpe que temen es *inconfundible y preciso* y ellos, los que *la echan abajo*, no son nombrados ni por el pronombre. Para conjurarlos, aparece el hombre chaplinesco y kafkiano que saluda sacándose el sombrero: fantasía irónica de un pedido de explicación o el pago de los daños.

¿Quién quiere o puede hacerse el sordo? Para olvidar a ellos, los que echan puertas abajo *con un golpe inconfundible y preciso*, habría que construir un aparato de leer que pueda borrar los restos del miedo y de la esperanza irrisoria; que niegue el saber del poema sobre el miedo y las formas de conjurarlo: el viento, la lluvia o los santos marchando. No hay forma de borrar todo esto. Si en diez años vuelvo a leer el poema de Freidemberg, reconstruiré seguramente este nudo de memorias del miedo y de la violencia. Leyes podrán amnistiar a quienes echaban abajo las puertas; pactos de olvido podrán ser suscriptos; otros podrán contar la historia según líneas de interpretación impuestas por la fuerza. Seguramente. Pero si vuelvo, si alguien vuelve a leer "En caso de que", el poema traerá, de nuevo, ese relámpago de terror y de esperanza irrisoria.

Los textos existen. No me refiero solamente a discursos fuertemente referenciales, como el informe de la CONADEP y las actas de los juicios. Hay novelas, poemas, testimonios, en un arco que va desde la extrema representación realista hasta las transformaciones más distanciadas. Son obstáculos puestos ante la invitación, la posibilidad o la imposición del olvido; se obstinan frente a la hipocresía de una reconciliación amnésica que quiere hacer callar lo que, de todas formas, se sabe.

¿Qué hacer con estos textos: encerrarlos, esconderlos, quemarlos? Hablan sin detenerse, construyen y reconstruyen lo que, desde otros lugares de la sociedad argentina, se pretende cegar: para lograrlo, habría que suprimir buena parte de la literatura argentina de estos últimos diez años. Y sería una empresa inútil o una impensable operación que destruya por completo lo que ya es materia de la memoria. Si el discurso oficial, bajo el reclamo militar, establece la reunificación por el olvido, otros discursos son portadores del pasado. "Pandora huele", escribe Liliana Lukin:

una palabra
si se guarda mucho tiempo
larga heces
materias hirientes
al ojo y al oído
humedades
hace
sangre por varias de sus partes

no se pudre
dada su condición
de testigo de cargo

pero apesta

Pandora-la literatura insiste en tener abierta la caja que otros quieren cerrar. La pretensión de los militares, dar vuelta la hoja ya escrita de la historia, podrá acatarse en algunas instancias. Pero no en otras: las palabras, efectivamente, son testigos de cargo. Ya se probó, en la Argentina, que su circulación puede ser interrumpida, pero también que, tenazmente, vuelven a hacerse oír. Apestan pero no se pudren, no se desintegran. Las palabras, contra toda evidencia del sentido común, son más pertinaces que los cuerpos. Estos pueden desaparecer, ser tirados al mar ("un náufrago acaba de nacer", escribe también Lukin), pero los textos que recuerdan esa desaparición, los poemas donde hay dedos que "parecen cuervos... agitándose sobre el agua", regresan, abierta la caja de Pandora, a decir precisamente lo que están diciendo.

Leímos la literatura de estos últimos años, poniendo un orden, el de las palabras, en contacto con el orden de una biografía colectiva. Para olvidar, sería preciso no sólo destruir nuestro recuerdo, sino también cerrar esa caja de Pandora, la literatura. Habría que borrar el rastro material de las escrituras, su huella impresa, y el rastro de la memoria de las lecturas. Para dar vuelta la página y escribir otra que la contradiga, sería preciso que olvidáramos dos veces: lo que sucedió con cada uno de nosotros, y lo que con este material colectivo, identificable o anónimo, trabajó la literatura.

Sarmiento encabezó el primer gran libro escrito en la Argentina con una cita clásica sobre la obstinación de las palabras. Soberbio y desmedido, le dio sin embargo un lugar a la escritura en una cultura nacional entonces casi inexistente. Más de un siglo después, los militares exigen que se repitan, en el orden simbólico, las desapariciones practicadas en el orden real. La tarea me parece no sólo indeseable sino imposible. La historia es un horizonte de debate entre narraciones diferentes, que reaparecen aun cuando se las haya condenado al olvido. Las palabras siguen pesando.

Es cierto que las sociedades no pueden vivir en un recuerdo permanente e igualmente nítido, infinito y perfecto en su repetición. La remisión al pasado no es una necesidad puntual en cada pliegue del presente. Puede suponerse una transacción entre olvido y recuerdo, donde los hechos, discursos, prácticas, nombres, fechas no están en la conciencia todos al mismo tiempo y completamente iluminados. Pero parece también casi imposible eliminar el objeto del recuerdo, impedir que ese recuerdo siga construyéndose, repitiéndose, alterándose. No es posible olvidar del todo sino por un acto de amnesia que, ante las pruebas, sería un acto de locura. Frente a "los perros del olvido" mentados por Gelman, están las certidumbres y las dudas de lo que ya fue escrito.

Referencias

Daniel Freidemberg, *Diario en la crisis*, Buenos Aires, Libros de Tierra Firme, Col. "Todos bailan", 1986.

Juan Gelman, *Si dulcemente*, Barcelona, Lumen, 1980.

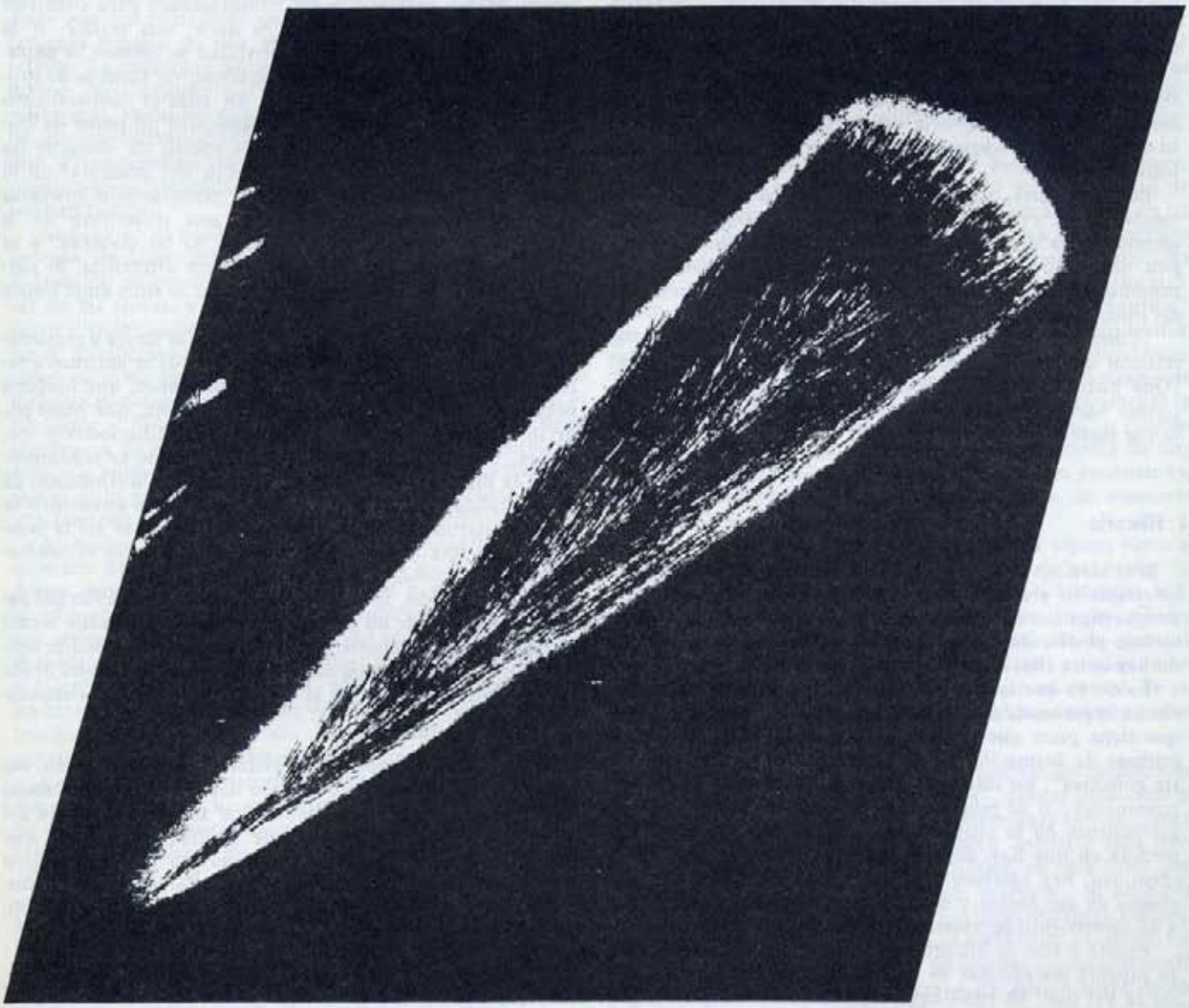
Laura Klein, *A mano alzada*, Buenos Aires, Libros de Tierra Firme, Col. "Todos bailan", 1986.

Liliana Lukin, *Descomposición*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1987.

Antonio Marimón, *La escritura blanca*, México, UNAM, 1981.

HUGO VEZZETTI

PROBLEMAS Y PERSPECTIVAS DE UNA HISTORIA



DE LA PSICOLOGIA EN LA ARGENTINA

La cuestión de la *historia* parece haber emergido en el actual panorama de la psicología y el psicoanálisis en nuestro medio; en ese sentido, algunos artículos recientes y proyectos de investigación así como la temática del Congreso Metropolitano de Psicología del presente año, reiteran cierto renovado interés por el pasado. Frente a ello, es oportuno abrir algunos interrogantes acerca de las condiciones y perspectivas posibles de las iniciativas de reconstrucción de ese pasado, así como reflexionar sobre las diversas formas y sentidos que las mismas pueden adquirir.

¿Por qué, *hoy*, la historia? Ante todo, si las *crisis* –de paradigmas, de pertenencias o de identidad– son el motivo que con más frecuencia empuja a revisar el pasado, hay que decir que hay más de una forma de recuperarlo, o, propiamente, *construirlo* y, consecuentemente, los resultados podrán ser bien diferentes, cuando no opuestos. Si prescindimos de tomar este recurso a la historia como la evidencia del progreso y la "madurez" de la disciplina y la profesión (ahora legitimadas en una medida sin precedentes por la reciente Ley de ejercicio profesional y la creación de la Facultad de Psicología), o como la manifestación de una afirmación buscada en el terreno de la *identidad*, y si, por otra parte, evitamos encausar esa problemática pulsión historizante hacia algún objetivo predeterminado, resaltará de inmediato que la emergencia misma de la historia como un horizonte actual adquiere el carácter de un retorno más bien incierto.

Por otra parte, el sesgo que adquiera tal retorno difícilmente podrá evitar la presión, bien presente, que busca razones de la difusión y extensión de una *cultura psicológica* ubicua, polimorfa y bien extendida, mayormente hegemonizada por las nociones, representaciones y prácticas del psicoanálisis.

¿Cómo entender la historia? ¿De qué modo pensar la relación del presente con la serie de los pasados posibles? ¿Qué historia de la psicología reconstruir?, y, sobre todo, ¿cómo hacerlo? Tales fueron las preguntas que inspiraron lo que sigue.*

1. Historia

Si el término 'historia' alude a la vez al resultado de una *investigación* y a la serie de *acontecimientos* del pasado que se investiga (es decir, la "realidad histórica" junto con la ciencia posible de esa realidad) ante todo hay que decir que no hay entre ellas ninguna relación "natural".

Es cierto que la "realidad histórica" vivida deja sus marcas en la memoria de los hombres, pero lo hace de un modo que tiene poco que ver con un registro espontáneo. En el proceso de formación de las "tradiciones", en la "memoria colectiva", los intereses, creencias o identidades de una comunidad –o de grupos y sectores dentro de ella– operan activamente en la producción de su propio pasado. En la medida en que hay siempre más de un interés, creencia o identidad, hay también más de un pasado, y la definición misma de sus rasgos y significaciones presentes está sujeta a un movimiento necesariamente conflictivo.

Frente a ello, la historia como *disciplina de conocimiento* procura distanciarse de la memoria vivencial y el recuerdo (a los que, en todo caso, retoma como "testimonios", es decir, materia a ser elaborada) por la constitución de un sistema de investigación que se caracteriza por incorporar "documentos" entre el investigador y los "hechos", así como por hacer intervenir un marco conceptual en la selección e interpretación de los documentos y, finalmente por dar a sus resultados una forma *escrita*. Es importante destacarlo, la investigación parte siempre del planteamiento de *problemas*, lo que constituye "el principio y el fin de toda historia".[1]

No se puede desconocer que existe una *dimensión mítica* (bajo la forma del origen fabuloso, del eterno retorno de lo mismo o del futuro de grandeza) en toda representación colectiva del pasado, pero, en todo caso, ninguna servidumbre doctrinaria o institucional debería reducir la construcción de la historia a las funciones del mito, a saber, aportar sentidos totalizantes, ahorrar la angustia de los enigmas, anticipar respuestas a preguntas que no las tienen.

Si la "realidad histórica" de una disciplina, de sus instituciones y sus prácticas necesariamente produce representaciones del orden de los sistemas de creencias y los mitos (generalmente bajo la forma de una crónica de la identidad que asegura y garantiza el futuro), la "operación histórica"[2] como construcción fundada y conceptualizada del pasado impone un análisis siempre parcial, que se separa del orden de las analogías y las continuidades para construir una "distancia significativa", es decir, una *crítica*. A la historia restauradora de una identidad se oponen la pluralidad de construcciones historiográficas, en función de problemas y períodos diferentes y en ellas el conocimiento histórico importa menos por su capacidad de poner de manifiesto un "sentido", que por el efecto de destacar las excepciones y las distancias respecto del presente: en el lugar de la memoria-identidad, la construcción histórica como *contra-memoria*.[3] Es decir, una reescritura de la historia que parte de la "suspensión de las certezas" y se distancia de lo obvio para producir una diferencia: lo *particular*, lo no pensado, más aún, lo que se sitúa en el límite de lo pensable.[4]

Esa *producción* del pasado –que no se limita a reproducirlo desde nuestras certezas presentes– debe abrirnos a reconocer que podríamos no ser lo que somos, que ninguna necesidad anuda el pasado con este presente, que otras podrían ser nuestras convicciones, nuestras filiaciones y creencias. Y si importa enfrentarnos al papel de lo contingente en la historia no es sólo para ver en ello la condición de esa pluralidad del pasado, sino porque en ese encuentro se abre la alternativa de un futuro diferente. Sólo así la perspectiva de una historia crítica prevalecerá sobre el conformismo sacralizador de las hegemonías presentes.

En ese sentido, si es cierto que toda investigación del pasado se hace desde un presente, el papel de su anclaje actual puede ser bien diferente: o el privilegio de una función legitimadora,[5] o la formulación de las preguntas posibles desde un presente implicado en la tarea de interrogar sus supuestos.

En el campo propio de la historia del pensamiento, ese énfasis puesto en la reproducción del presente en el pasado suele traer aparejado resultados que apelan a la figura del "precursor" (ese "virus" al que aludía Canguilhem, que supone saludar en el pasado una certeza preanunciada) o a la forma de la "liquidación" de los "errores" pretéritos, definidos anacrónicamente a partir de legalidades –y afiliaciones– conceptuales o doctrinarias "a la moda".

* Versión algo modificada y ampliada del texto leído el 30 de mayo de 1987 en el panel "Psicología e historia", del IV Congreso Metropolitano de Psicología.

[1] Lucien Febvre, *Combates por la historia*, Barcelona, Ariel, 1970, pág. 42.

[2] Michel de Certeau, "La operación histórica", en: *Hacer la historia*, Barcelona, Laia, 1978, T. I.

[3] Michel Foucault, "Nietzsche, la genealogía, la historia", en: *Microfísica del poder*, Madrid, Ed. de la Piqueta, 1978, pág. 25.

[4] Michel de Certeau, *op. cit.*, págs. 50-52.

[5] (Algunos) "considerándose el ombligo del mundo, piensan que todo el pasado entero no sirve más que como preparación y justificación deseada de lo que ellos son y proyectan", L. Febvre, *op. cit.*, pág. 25.

Del mismo modo, si la investigación histórica no puede eludir la aspiración a la búsqueda de esclarecimiento frente a las perplejidades y confusiones del presente, conviene no cargar en exceso las lecturas del pasado con la misión de aportar respuestas más o menos inmediatas y restauradoras de alguna nueva certeza. En todo caso, parece preferible situarse en el terreno de ese "conocimiento desinteresado"[6] que caracteriza al saber histórico, aun conscientes de las dificultades implicadas en la preservación de tal ideal regulativo.

2. Historia de la psicología

Si toda historia debe partir de alguna delimitación –aunque sea provisional– de su *objeto*, no puede menos que advertirse que en el cajón de sastre de la psicología contemporánea caben muchas y variadas cuestiones, teorías, métodos y prácticas. En todo caso, es posible señalar una crisis de los paradigmas: pero, ante todo, hay que decir que esa crisis tiene una historia que coincide con los orígenes mismos de una disciplina de constitución problemática. La psicología moderna aparece, ante todo, como un campo caracterizado por la diversidad y multiplicidad de problemas, tanto los que son propios de la lógica interna de las disciplinas psicológicas, como los derivados de su inclusión y funcionamiento en un *dispositivo* "psi" complejo, ramificado y establecido en la sociedad y la cultura de nuestro tiempo.

Aunque no es posible, por ahora, una consideración más extensa, cualquier empresa historiográfica deberá plantearse la cuestión de esa constitución problemática, tanto en el nivel de las *teorías* y los *métodos* –la psicología nace en un cruce e imbricación de disciplinas a las que sigue ligada por lazos conflictivos: filosofía, biología, ciencias sociales–, como en el de sus *prácticas*, construidas en el surco de tradiciones occidentales en las que convergen el moralista, el educador y el médico. En todo caso, puede decirse que la conciencia de esa problematicidad caracteriza a la reflexión teórica y epistemológica actual y la distancia de las ilusiones que el siglo pasado depositaba en una fácil inclusión del sujeto humano en el ámbito del conocimiento científico.

Al mismo tiempo, el destino de la psicología no puede separarse de la importancia que adquiere en el mundo moderno, donde su creciente popularidad parece indicar que en su ámbito se proporcionan "los instrumentos y los marcos prevalentes de la concepción del hombre en el mundo occidental".[7] Si el *homo psicologicus* parece fundar una ideología bien contemporánea, hay que decir que en ella los ideales del autoconocimiento y la subjetividad "privada" tienden a superponerse con las prácticas instituidas del *control*: clasificación, previsión, disciplinamiento.

Cualquier consideración histórica de la psicología contemporánea deberá hacerse cargo de este entrecruzamiento de problemas metodológicos y requerimientos prácticos (en las instituciones de la salud, la educación, la producción económica, el control social) junto con la presión de un movimiento cultural (creencias, hábitos, pautas morales, demandas de saber) embarcado en la construcción de una "psicología de todos y para todos", vulgarizada al modo de una astrología fundada y consistente.[8] En este marco, no queda mucho lugar para alguna ilusión unificadora que venga a obturar los síntomas de esa crisis mediante alguna restitución de sentido, sea bajo la forma del paradigma científico del siglo XIX, sea bajo el modo de una promoción del psicoanálisis al papel de un sistema de creencias.

[6] Paul Veyne, *Comment on écrit l'Histoire*, París, du Seuil, 1979, pág. 53.

[7] Giovanni Jervis, "Psicología", en: *La cultura del 900*, México, Siglo XXI, pág. 243.

[8] G. Jervis, *ibid.*, p. 249.

3. Consideraciones para la construcción de una historia de la psicología en la Argentina

Las vicisitudes de la psicología en nuestro país se jugaron simultáneamente en varios escenarios, por una parte, los más especializados (cátedras, laboratorios, publicaciones, asociaciones, centros) que surgen desde principios de siglo, pero, además, a través de la creciente difusión en disciplinas diversas, en la producción literaria y los medios de comunicación, y mediante su incorporación a los hábitos y la "mentalidad" de nuestro tiempo. No cabe, en las actuales circunstancias, estrechar las diversas significaciones posibles acentuando la linealidad de alguna filiación o definiendo la centralidad de algún ámbito. Una historia de la constitución de la psicología en la Argentina requiere, en verdad, construir varias "historias": de las cátedras y el saber universitario, del dispositivo clínico asistencial y de los modos de su inclusión, en las instituciones educativas y laborales. Por otra parte, impone atender a discursos e instituciones de la filosofía y la medicina, de las ciencias sociales y jurídicas, del ensayo literario, de las disciplinas y prácticas pedagógicas y morales. Bajo la aparente continuidad de lo que se nombra como "psicología", se cobijan figuras diversas que sólo se podrán desplegar a partir de una empresa colectiva de investigación que multiplique sus enfoques.

El horizonte de la "construcción" propuesta, entonces, impone un recurso a la heterogeneidad y la diversidad de fuentes y referencias, condición que vuelve a situarse en las antípodas de la disposición "natural" a una historia-relato organizada desde la "evolución" más o menos armónica de un cuerpo de conceptos y prácticas autoconsistentes. Ante todo, sería deseable comenzar por abrir y "ventilar" las cuestiones del pasado de la psicología en nuestro medio, por favorecer una "reconexión asociativa" con los temas, concepciones y creencias de una psicología ampliamente desarrollada en otros tiempos y de la cual prácticamente se ignora todo. Y no para fundar alguna "tradición" o establecer una ortodoxia que ponga en línea la psicología de hoy con algunos antecedentes del pasado, sino para producir esa diversidad reconstructiva, que es, justamente, un elemento ausente en las polémicas del presente.

Por otra parte, tal tarea no puede eludir alguna vinculación con la labor desplegada por la historia de las ideas y del pensamiento argentino en los terrenos de la filosofía, la literatura y las ciencias sociales y políticas. En ese sentido, deberá "bucear en el subsuelo ideológico de la comunidad",[9] y atender a las "corrientes de ideas" no sólo en los círculos ilustrados y académicos, sino en el cuerpo de representaciones y valores actuantes en el movimiento cultural y la vida pública.

Al mismo tiempo, el objetivo de rastrear los orígenes de nuestra moderna "cultura psicológica", deberá considerar el modo como la psicología y la psicopatología fueron constituidas en el pasado como una matriz analítica apta para pensar la realidad y la historia sociales, en una línea que –con contenidos y objetivos bien diversos– se extiende desde José María Ramos Mejía a Ezequiel Martínez Estrada. En todo caso, esta constatación es correlativa del modo como, en ese pasado, las ideas y disciplinas de conocimiento buscaban erigirse en instrumentos de acción sobre la sociedad, de modo que la historia de los *conceptos* no puede separarse de la reconstrucción de sus justificaciones *prácticas*.

Cualquier consideración del itinerario de la psicología en la Argentina encuentra una *escisión* entre un pasado más o menos remoto y desconocido y una dimensión actual,

[9] Eugenio Pucciarelli, "Problemas del pensamiento argentino", *Cuadernos de filosofía*, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, No. 22-23, enero-diciembre de 1975, pág. 7.

más cercana, que comprende las últimas tres décadas. En este último período –que le ha dado al campo de la psicología su presente fisonomía– se sitúan: 1) la creación de las carreras universitarias de Psicología; 2) el proceso de *profesionalización* del psicólogo, su presencia social, así como la conformación y el crecimiento de sus organizaciones profesionales; 3) la hegemonía teórica del psicoanálisis en la formación universitaria y extrauniversitaria; finalmente, 4) la difusión y "vulgarización" de la psicología y el psicoanálisis en la cultura y en los medios de comunicación. Cada una de estas dimensiones, propias de la psicología de nuestro tiempo, y, en principio, diferenciales respecto de la de otros tiempos, constituyen un conjunto de problemas que exigen ser abordados con una relativa especificidad en las fuentes y en los enfoques.

De cualquier modo, parece claro que si bien *todo* el pasado ha sido escasamente investigado, el más inmediato, aún presente en el recuerdo de algunos de sus protagonistas, ha merecido alguna reflexión en los últimos años, básicamente sobre el período comprendido desde la creación de las carreras universitarias y el proceso de difusión y extensión del psicoanálisis. En lo que sigue se ha preferido atender al pasado más lejano y sepultado, a esa "otra" psicología en la Argentina de la que casi nada se sabe, con el propósito no sólo de "rellenar lagunas", sino de poner a punto algunos criterios de reconstrucción histórica en el ejercicio de una indagación menos aprisionada por las urgencias del presente.

4. Un ejemplo: la psicología en Buenos Aires hacia los años treinta

Transcurridos casi treinta años desde la creación de la carrera en la Universidad de Buenos Aires, no ha habido hasta ahora ninguna tarea sostenida de investigación en la historia anterior de las disciplinas psicológicas. Ciertamente, no es posible dejar de señalar la existencia de algunos textos: los trabajos de M. Papini sobre la psicología experimental,[10] un artículo reciente de L. Rovaletti sobre la psicología en el marco del positivismo,[11] y, con referencia al psicoanálisis, los libros de Germán García y de la Asociación Psicoanalítica Argentina,[12] así como los trabajos, aún inéditos en castellano, de Santiago Dubcovsky y Jorge Balán.

Resulta evidente que no es posible esperar un desarrollo significativo del conocimiento en este campo sin un decidido incremento de la producción escrita.[13]

Abordar, brevemente, los problemas de la historia más alejada del presente, impone, ante todo, definir algunos *criterios*. El más habitual ha sido el de la *crónica* de obras, autores e instituciones concebida como la expresión más o menos homogénea de la continuidad de un discurso y un saber, sea teórico o aplicado.

Ante ello, existe la alternativa de una doble vía de interrogación que abra una distancia crítica respecto de ese pasado: por una parte, el sesgo de las funciones prácticas y de los "usos" de la psicología; por otra, la consideración de las "historias" producidas en el período, es decir, analizar quiénes, cuándo y cómo pensaron y constituyeron, desde ese presente, un pasado históricamente formulable.

La referencia a la función "práctica" no debe entenderse, vale la pena aclararlo, como la aplicación de un saber constituido en la teoría, sino más bien como el intento de perseguir la configuración misma de los problemas en un espacio práctico-social, en el que intervienen ideologías, valores y creencias, tanto como modelos de conocimiento y acción provenientes de otras disciplinas. Se trata, entonces, de analizar en el desarrollo de una disciplina –máxime en el proceso inicial de su constitución– el papel cumplido por la relación permanente de intercambio e interacción con las instituciones de su mundo social.

En el período que va desde la creación de las primeras cátedras universitarias de psicología hasta la década del 30, al reconocimiento de la función ideológica del *positivismo* hay que añadir la consideración de los efectos de esa cosmovisión en la promoción de una "transversalidad" de nociones y enfoques prácticos operantes en dispositivos diferentes. Esto puede verse, por ejemplo, en lo que sucede con un tema bien característico de la cultura científica finisecular, como el de *la hipnosis y la sugestión*, presente, simultáneamente, en José M. Ramos Mejía para explicar liderazgos políticos y el movimiento de "las multitudes argentinas", en José Ingenieros para investigar clínicamente la histeria, en otros, para situar los parámetros de una incipiente "psicoterapia", y, finalmente, en la literatura realista para representar dramas de diverso carácter.[14]

En todo caso, recorrer el itinerario de los "usos" de la psicología en el período llevaría a delimitar campos problemáticos en los que las "urgencias" sociales y los modos pensados de intervención frente a ellas coinciden con la incorporación y la producción de las nociones que les serán destinadas. Brevemente, dichos campos son: la psicología social y la comprensión de la historia argentina reciente y su destino (J.M. Ramos Mejía, Juan A. García, Carlos O. Bunge, el mismo Ingenieros), el alienismo y la clínica psiquiátrica (Lucio Meléndez y los sucesivos profesores y directores del hospicio), la clínica criminológica y la psicología criminal (J. Ingenieros, Francisco de Veyga), las prácticas educativas y la psicología pedagógica (Víctor Mercante, Rodolfo Senet), en fin, la fisiología experimental (Horacio Piñero) y la neurobiología (Christofredo Jakob).

En cuanto a las "historias" de la psicología en el período, José Ingenieros, hacia el Centenario, y Américo Foradori, en los 30, son los exponentes más importantes de esa operación historizante, por la cual una disciplina piensa sus "orígenes", funda tradiciones, selecciona y excluye, legitima y sanciona. A la vez, es importante advertir cómo el pasado se construye, en ellos, desde algún "lugar": cátedra, sociedad científica o publicación.

José Ingenieros produce dos artículos,[15] con un lapso de diez años entre ellos. El primero, de 1909, se publica en los *Anales* de la recién creada Sociedad de Psicología de Buenos Aires, que era presidida por entonces por Horacio Piñero.[16] Si la composición de dicha sociedad mostraba una heterogeneidad de procedencias, alrededor de un

[10] Mauricio Papini, "Datos para una historia de la psicología experimental argentina (hasta 1930)", en *Revista latinoamericana de psicología*, 1976, Vol. 8, No. 2, pág. 319; "La psicología experimental argentina durante el período 1930-1955", *Revista latinoamericana de psicología*, 1978, Vol. 10, No. 2, pág. 227; "La psicología experimental argentina entre 1956 y 1978", *Revista latinoamericana de psicología*, 1979, Vol. 11, No. 3, pág. 349.

[11] Lucrecia Rovaletti, "Panorama psicológico", en *El movimiento positivista*, Buenos Aires, Ed. de Belgrano, 1985, pág. 241.

[12] Germán L. García, *La entrada del psicoanálisis en la Argentina*, Buenos Aires, Altazor, 1978. Asociación Psicoanalítica Argentina, *Asociación Psicoanalítica Argentina 1942-1982*, Buenos Aires, 1982.

[13] En el actual estado de cosas resultan importantes las crónicas y testimonios. Véase el número aniversario de la *Revista de psicoanálisis*, T. XXXI, No. 1/2, 1974, y los materiales "Acerca de los veinticinco años de la carrera de Psicología", de la *Revista argentina de psicología*, No. 34, julio de 1983.

[14] Por ejemplo, la *Historia de arrabal*, de Manuel Gálvez.

[15] José Ingenieros, "La psicología en la República Argentina", en *Anales de psicología*, Sociedad de Psicología de Buenos Aires, 1909, pág. 341; "Los estudios psicológicos en la Argentina", en *Revista de filosofía*, Buenos Aires, V, 1919, pág. 296. Habría que añadir las referencias incluidas en *La evolución de las ideas argentinas* (1918) y *La locura en la Argentina* (1919).

interés genérico por la psicología por parte de médicos ensayistas, legistas, fisiólogos, educadores y filósofos, el breve artículo de Ingenieros muestra una configuración enteramente análoga. Comienza por señalar los orígenes múltiples de la psicología (en la filosofía, las ciencias biológicas y las ciencias sociales) para iniciar una consideración de la bibliografía científica y la enseñanza que es casi una reseña de la obra de los miembros de la recién creada Sociedad. Prácticamente, constituye una carta de presentación de la misma y concluye transcribiendo sus estatutos.

El artículo siguiente, de 1919, está publicado en la *Revista de filosofía*, que dirigía el mismo Ingenieros. La construcción que propone se destaca, ante todo, por la *expansión* de las referencias. En primer lugar, la extensión opera en el tiempo, mediante la recuperación de antecedentes de la psicología en la época colonial y en la historia del pensamiento filosófico y el ensayo (especialmente el *Facundo*) del siglo XIX. Seguidamente, amplía los contenidos y las obras asimilables e incluibles en una historia de la psicología, y propone una lista casi interminable de autores argentinos que demuestran "la aplicación de actitudes psicológicas en géneros literarios". Finalmente, propone una definición más bien abierta de las doctrinas y autores fundamentales en la "renovación del concepto y método de la psicología", a saber, Mill, Spencer, Bain y Maudsley, en Inglaterra; Weber, Fechner y Wundt, en Alemania; Morel, Taine, Charcot y Ribot, en Francia. A lo que añade el papel de la escuela positiva italiana, decisiva en su formación y en su obra.

Comparando con la breve crónica de los comienzos de las cátedras universitarias en psicología, se destaca el amplio espacio dedicado a las "ciencias afines y auxiliares" tratadas según una enumeración más bien exhaustiva: medicina mental, fisiología, pedagogía, paleontología, etnografía, ciencias sociales y políticas, etcétera. Todo ello revela, en todo caso, la propuesta de construcción de un pasado en el que la psicología viene a arraigar en amplias tradiciones, a la vez filosóficas, científicas y estéticas.

Finalmente, Américo Foradori publica en 1935 un largo artículo en los *Anales* del Instituto de Psicología,[17] que aporta un enfoque a la vez más delimitado (se propone hacer un "balance de nuestro siglo que justifique su estado actual") y más ambicioso. Su construcción, que abarca sólo los 35 años del siglo, viene a ser el documento más sólido que sostiene la creación del instituto en una tradición científica experimental. Esto puede verse ya en el distinto criterio con que organiza los "datos" de su construcción: ya no son los autores o los textos sino los *laboratorios* el núcleo organizador de su historia. A la vez, dedica un número importante de páginas a la descripción minuciosa –casi un inventario– del Laboratorio de Psicología Experimental de la Facultad: características del local, instrumentos y aparatos, títulos de la biblioteca, nómina de trabajos prácticos y proyectos de investigación.

Se trata de otra historia –aunque se la coloque bajo la advocación del texto de Ingenieros– que abandona la amplitud de las referencias en el pasado y la apelación a una pluralidad de disciplinas para afirmarse en una propuesta casi fundacional. Su marco de justificación es mucho más práctico-instrumental: hay historia porque hubo y hay lugares de trabajo –básicamente en las últimas dos décadas– definidos básicamente como centros experimentales. Los "tiempos nuevos" imponen, ante todo, un ajuste de cuentas con la tradición filosófica, que queda bien ilustrado con la cita siguiente, tomada de uno de los artículos que Foradori publica posteriormente en la *Revista socialista:* "Toda la psicología de factura nacional ha sido elaborada mediante el uso de métodos científicos, a pesar de que desde casi todas las cátedras de filosofía –y de parte del mismo Alejandro Korn antes de la publicación de sus *Apuntes filosóficos*– se ha llevado contra ellos una prédica constante e incisiva. Ahora digamos de paso que los profesores de filosofía, que creen que todo conocimiento debe empezar y terminar en la metafísica, nada construyeron en el terreno de la psicología, a no ser una crítica de tendencias invalidada por su propia parcialidad."[18]

Resulta claro que la visión que ofrece de la psicología estrecha sus referencias y sus tradiciones, básicamente a expensas de las raíces filosóficas y estéticas reconocidas por Ingenieros.

Por esos años (1930) se había vuelto a fundar la Sociedad de Psicología, por iniciativa de Enrique Mouchet. Finalmente, una vez más, institución universitaria, sociedad científica y construcción de una historia buscan coincidir, quizás por última vez, en el intento de armonizar perspectivas y tradiciones, afianzar las instituciones existentes y asegurar un futuro al desarrollo de las disciplinas psicológicas en la Argentina.

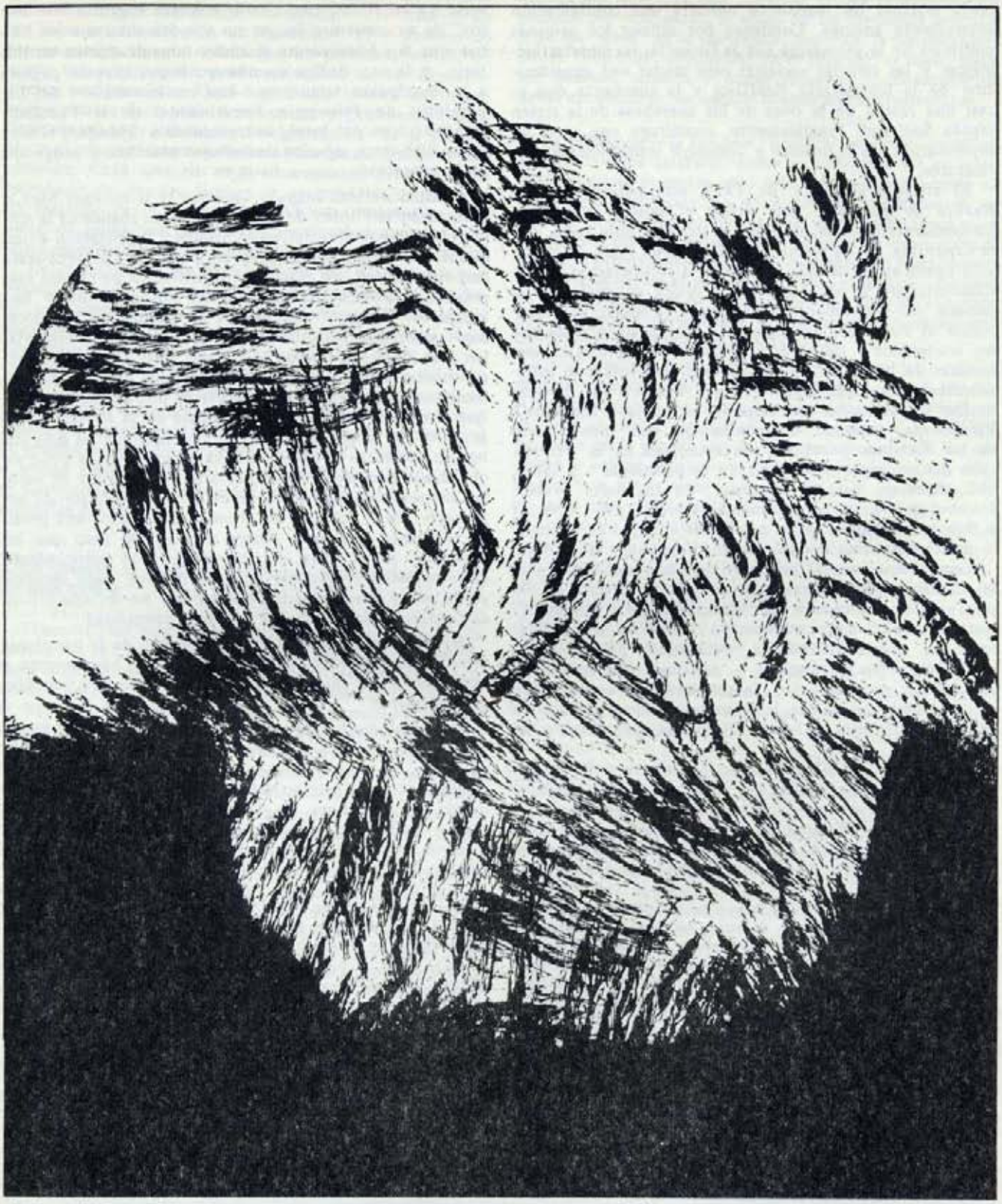
[16] La Sociedad de Psicología, creada a fines de 1908, tenía cuatro secciones: psicología normal, anormal, pedagógica y social. La integraban cuarenta miembros, entre ellos: Luis Agote, Florentino Ameghino, Carlos O. Bunge, Domingo Cabred, Agustín Drago, José A. Estévez, Juan A. García, José Ingenieros, Alejandro Korn, Lucio V. López, Carlos Melo, Víctor Mercante, Norberto y Horacio Piñero, Pablo Pizzurno, Manuel Podestá, José M. Ramos Mejía, Rodolfo Rivarola, Carlos Rodríguez Echart, Rodolfo Senet, Francisco de Veyga. La nómina está consignada en J. Ingenieros, "Los estudios psicológicos en la Argentina", *op. cit.*

[17] A. Foradori, "La psicología en la República Argentina", en *Anales del Instituto de Psicología*, I, 1935, pág. 299. Continuado en una serie de artículos publicados en la *Revista socialista*: "El desarrollo de la psicología en la Argentina hasta 1939", X, No. 115, diciembre de 1939, pág. 412; "La psicología en la República Argentina", XI, No. 116-117-118, enero-marzo de 1949, pág. 39; "La psicología en la Argentina", XI, No. 124, setiembre de 1940, pág. 129; "La psicología en la Argentina hasta 1940", XII, No. 128, enero-febrero de 1941, pág. 14.

El Instituto de Psicología fue creado por el Consejo Directivo de la Facultad de Filosofía y Letras a fines de 1931, según un proyecto presentado por Coriolano Alberini, sobre la base del antiguo Laboratorio de Psicología Experimental. Constaba de nueve secciones: psicología general, fisiológica, patológica, colectiva y etnología, psicometría, psicotecnia, psicopedagogía, psicometría paranormal, caracterología y criminología. Fue su primer director Enrique Mouchet y bajo su gestión se publicaron tres volúmenes de los *Anales*, en los años 1935, 1938 y 1941.

[18] A. Foradori, "La psicología en la República Argentina", en *Revista socialista*, XI, No. 116-117-118, enero-febrero de 1940, pág. 40.

HILDA SABATO Y LEANDRO GUTIERREZ



VER EL PASADO:

LA FOTOGRAFIA Y LA IMAGINACION DEL HISTORIADOR

"Todas las fotografías son contribuciones posibles a la historia, pero cualquier fotografía... puede usarse para quebrar el monopolio que hoy ejerce la historia sobre el tiempo."[1]

Vivimos rodeados de imágenes. Recibiendo, observando, absorbiendo, componiendo imágenes. Nuestro siglo ha convertido a la imagen, y sobre todo a la imagen fotográfica, en la confirmación de la existencia misma. Susan Sontag, parafraseando a Mallarmé cuando afirmaba que todo en el mundo existía para terminar en un libro, dice "Hoy todo existe para terminar en una foto".[2]

La foto se ha convertido en prueba de lo real. De lo que es y de lo que fue. Tal vez por eso ávidamente rastreamos en el pasado buscando las fotos que nos devuelvan "la verdad", que nos tranquilicen con esa prueba de lo real. Tal vez por eso nos atraen especialmente las fotos viejas, esas que nos refieren a una época que no se miraba a sí misma a través de ellas. Tal vez. En todo caso, la proliferación de libros de fotografías tomadas en el siglo XIX o principios del XX que se observa en casi todos los países occidentales sugiere algo más que simple curiosidad profesional o histórica. En la Argentina, en los últimos años se han publicado varios libros de ese tipo y, muy recientemente, Luis A. Priamo ha editado una impecable selección de fotos tomadas por Fernando Paillet entre 1905 y 1922 en Colonia Esperanza, provincia de Santa Fe.[3]

Recorriendo las páginas de este libro, el interés académico por las imágenes del pasado se convierte rápidamente en fascinación. Las fotos, y sobre todo las fotos viejas, son testimonios que en nuestra cultura adquieren una fuerza incomparable a la de otros testimonios porque permiten *ver*. Lo visible se asocia a lo real y, por lo tanto, a la verdad, en una operación que deriva en lo que Berger ha llamado uso positivista de la fotografía. La foto parecer acercarnos como ningún otro documento al pasado, por lo que su lectura exige un esfuerzo especial de distanciamiento si queremos trabajar con ella a la manera del historiador.

Pero la fascinación por la foto vieja no solamente proviene de su capacidad para hacernos *ver* el pasado. La foto vieja nos atrae también y, sobre todo, porque agudiza al extremo un efecto que toda fotografía provoca en el observador: la sensación ambigua de tiempo capturado pero a la vez irremediablemente perdido, irrecuperable. La foto del pasado tranquiliza, en tanto anclaje en algún punto de un pasado que se convierte así en visible, real, verdadero; pero a la vez perturba, por el impacto en tanto imagen presente de lo que ya no es.

Esta fascinación se acentúa en un libro como el de Paillet, porque Priamo ha elegido fotos que por su definición, por su calidad y por la manera en que han sido impresas, impactan por su actualidad y contrastan con las imágenes mismas de un mundo evidentemente sepultado.

Paillet, el artista

Paillet fue un fotógrafo profesional, que se formó con maestros especializados y ejerció el oficio hasta 1940, estableciendo en Esperanza la casa más prestigiosa del ramo. Formado "... en los cánones del retrato artístico y del pictorialismo del Foto Club de París",[4] su especialidad era la fotografía de estudio, compuesta de acuerdo a las más estrictas reglas del género. Conocía muy bien su *métier* y todas sus fotos reflejan un manejo muy preciso y estudiado del espacio y de la luz.

Social y profesionalmente, Paillet se consideraba un artista. Combinaba su trabajo comercial con la dedicación a la fotografía estrictamente artística, y organizó una galería de arte en su estudio para exposiciones de fotografía y pintura. Pero además se dedicaba a la música –tocaba el violín y también el piano–, participaba activamente en clubes y asociaciones culturales, y hasta escribió alguna obra de teatro en su madurez.

El autorretrato que Priamo incorporó como primera foto al volumen es develador de esa imagen de sí mismo como artista, sostenida por Paillet en los años más exitosos de su vida. En el cuadro aparece solo, de pie, sobre un fondo oscuro que refleja una luminosidad intensa que opera como "sombra" de la parte superior del cuerpo y la cabeza del autor. El personaje está de frente a la cámara, la mirada apenas desviada hacia un costado, los brazos junto al cuerpo –uno caído, el otro flexionado a la altura del codo–. La cabeza descubierta, el pelo corto algo ondulado y partido con raya al medio, el bigote denso y bien curvado hacia arriba en las puntas, el moño al cuello, la solapa del sobretodo levantada, la mirada muy segura, el aire mundano... No es la foto de un artesano (nada nos evoca su oficio de fotógrafo); tampoco es la foto de un hombre de negocios, de un burgués o de un *dandy*. Es el retrato de un artista.

La selección de fotos que ha hecho Priamo nos remite, sin embargo, a otra faceta de la actividad de Paillet, la de documentalista. Junto a su trabajo comercial y artístico, desarrolló una labor histórico-testimonial a su costo y por interés personal, fotografiando escenas diversas de la vida de la colonia donde había nacido y en la cual vivió la mayor parte de sus años de adulto. Según Priamo, estas fotos están encuadradas en los cánones de un estricto realismo que "no sólo se debe a su gusto por los efectos de luz, el claroscuro y la composición –necesidades de naturaleza artística, en suma– sino también a que quería ser lo más veraz y puntilloso posible en el registro de la realidad esperancina de su tiempo".[5]

La foto como testimonio

Imagen-documento, testimonio realista, las fotografías de Paillet no son, sin embargo, transposición al papel de lo real. "Aun los fotógrafos más preocupados por reflejar la realidad, están perseguidos por imperativos tácitos de gusto y conciencia."[6] Si, como quiere Berger, la fotografía "cita" de las apariencias, el conjunto de imágenes elegidas por Priamo nos dará una aproximación a la manera de "citar" de Paillet y, colocándonos frente a sus imágenes como frente a un documento histórico, usaremos sus "citas" para explorar la realidad que inspiró sus recortes.

¿Es posible la lectura del pasado a través de la fotografía? Cuando la tenemos delante, ¿qué podemos decir de ella? ¿Datarla, describirla, gatillar nuestra imaginación hacia el pasado como gatilló el fotógrafo la imagen hacia el futuro? Pero ¿cómo construir una hermenéutica de la fotografía?: he aquí una pregunta ineludible para el historiador, que remite a varios planos. En primer lugar, toda fotografía supone al fotógrafo, a lo fotografiado y al dispositivo técnico que ha intervenido entre ambos para hacer posible la operación. Pero además, las fotos se toman para ser miradas, por lo que el observador (los observadores) interviene también en la fotografía, en su segundo momento, el de su lectura.

[1] John Berger y Jean Mohr, *Another Way of Telling*, Nueva York, 1982, pág. 109.

[2] Susan Sontag, *On Photography*, Nueva York, 1980, 6a. edición, pág. 24.

[3] Fernando Paillet, *Fotografías, 1894-1940*, selección de Luis Príamo, Edición Fundación Antorchas, Buenos Aires, 1987.

[4] *Ibid.*, pág. 21.

[5] *Ibid.*, pág. 20.

[6] Sontag, *op. cit.*, pág. 6.

El fotógrafo recorta el espacio y el tiempo, elige qué y cuándo fotografiar, selecciona aquella escena fugaz a la que su magia transformará en eterna. Pero lo hace condicionado por el objeto mismo, por las técnicas de que dispone, por las reglas del arte dominantes en cada momento histórico, y finalmente, por "su gusto y su conciencia". Por ejemplo, Paillet ha fotografiado a una familia de estancieros, probablemente para dar testimonio "realista" de un aspecto de la vida de quienes formaban parte esencial de la colonia. Al hacerlo, además de elegir el tema mismo (la familia del estanciero), ha debido seleccionar -probablemente de manera conjunta con su principal fotografiado- dónde realizar la toma, a quiénes incluir en ella, cuándo apretar el disparador. Pero, además, tanto en función de los dispositivos técnicos con que contaba como de sus modelos fotográficos, ha debido *disponer* la colocación de los miembros de la familia para la foto, a fin de obtener el cuadro deseado, los efectos de luz adecuados, etcétera. Más aún, para hacerlo y aunque probablemente no lo supiera, sin duda ha sido influido por las convenciones sociales de su época acerca del lugar de cada quien en la familia (por ejemplo, en este caso el estanciero y su heredero -un niño pequeño- son los únicos que aparecen sentados, mientras que todas las mujeres están de pie). En este caso, además, la foto aparece en el libro por elección de su compilador, quien ha seguido sus propios criterios para incluir *esa* foto en la selección. Y finalmente, está el observador, cuando nosotros miramos la foto, ¿cuál es el "gusto y conciencia" que ahora tácitamente nos induce a cierta lectura y no a otra?

Sin embargo, a pesar de todas las mediaciones que implican, estas imágenes estáticas e inertes, cada una y en conjunto, tienen la capacidad de sugerir historia, movimiento, vida. El recorte que operan en el tiempo y en el espacio -la discontinuidad por excelencia- mágicamente se prolonga y se expande en el momento mismo en que el historiador comienza a mirarlas.

Esperanza, según Paillet

Paillet quería dejar un testimonio de su ciudad, de su colonia. Nos ha dejado *su* testimonio. "Arraigado a su suelo natal, pero orgulloso de su origen, apasionado por la historia de su ciudad y consciente del valor testimonial del producto de su profesión, su mayor preocupación fue documentar fotográficamente la vida y las costumbres de los habitantes de Esperanza."[7] Así resume Sara Facio el carácter de su obra y, aunque este libro sólo incluye una selección parcial y tal vez sesgada de ese registro, al cerrarlo la Esperanza de Paillet ha cobrado perfiles bien nítidos. La mirada que ha recorrido sus calles y plazas, para penetrar en talleres, negocios, casas de familia y extenderse luego hacia el campo, que se ha posado en rincones y ha buscado personajes, es la de alguien que se siente parte de ese mundo, que se identifica con él, que registra lo que de alguna manera también es *su* historia.

Historia de inmigrantes, epopeya de colonización, saga de hombres fuertes y trabajadores que nos miran desde la imagen de un presente ya pacífico y armonioso pero marcado por los rastros de un pasado cercano de dura pelea. "Tres gauchos gringos", una fotografía de estudio compuesta especialmente, nos devuelve la imagen plácida de tres jóvenes colonos arraigados: vestidos con algunas ropas de paisano (se diría, de paisano en día domingo), toman mate muy tranquilos. Pero llevan armas: un atributo típico de quienes, desde su instalación en la zona, debieron pelear por conservar ese lugar y continuaron armados aun cuando sus ya míticos enemigos -los indios- hacía largo tiempo que habían sido exterminados. Otras dos fotos de estudio, "Un oficial" y "Dos soldados", ofrecen este contraste de paz presente y guerra pasada: sus figuras se recortan sobre un bucólico fondo-telón que muestra dibujado un río en calma, la costa frondosa, y la elaborada reja de alguna mansión. Llevan uniforme y armas, pero ni su pose ni su gesto sugieren al guerrero.

Pero la lucha no ha sido sólo contra los indios o los "intrusos". El trabajo duro, cotidiano, de hombres y mujeres, ha sido la argamasa sobre la cual aparece construida la armonía y el modesto bienestar del presente fotografiado. Los rostros de los viejos colonos, sus manos, sus cansadas piernas, convierten a las fotografías en testigos de esa parte de la historia. Sobre el trabajo también se asienta el presente, como lo demuestran los hombres junto a las trilladoras, en los talleres, detrás del mostrador de los negocios. Vida de trabajo en la que no falta, sin embargo, la diversión "sana": las escenas del juego en la chacra, el "Brindis en familia", la comparsa de Carnaval, y las muchas fotos donde hombres, mujeres y chicos aparecen tocando algún instrumento musical, dan cuenta de una veta que Paillet aspiraba de esa manera a documentar.

Unas y otras escenas -las del trabajo y las de las diversiones, las de la ciudad y las del campo, las de los hombres en sus talleres y las que los muestran en la calle o en el hogar- en conjunto van dibujando un mundo en armonía. Armonía social donde la diferencias entre unos y otros aparecen claramente reflejadas en las fotos (la vestimenta, los gestos, hasta los perros que se retratan en cada caso marcan esas diferencias...) pero en las que ningún indicio evidente hace suponer el conflicto. Armonía natural, en la medida en que el paisaje parece integrar sin violencia a hombres y medio ambiente.

Esta versión de una sociedad en armonía que Paillet ha elegido perpetuar a través de sus imágenes, aparece sin embargo cuestionada por algunos rastros perturbadores que sus mismas fotos se empeñan en mostrar. La fotografía de una "Calle de Esperanza después de una lluvia", con toda su calma provinciana de una tarde en que el escampe ha llevado a los chicos a chapotear alegres en el barro y a los grandes a salir a la puerta para aprovechar la tregua, no puede sino hacernos sentir el barro bajo los pies y, a partir de ese primer plano de agua literalmente cubriendo la calle, la dependencia de esos hombres de los caprichos de la naturaleza.

Esta armonía, que es ausencia de conflictos, se asienta sobre un clima de austeridad, que se traduce en ausencia de contrastes. Todo es parejamente modesto: no hay muestras de lujo o suntuosidad, pero tampoco de miseria. Cuando se refleja la pobreza, nunca carece de dignidad. La ciudad es uniforme. Su arquitectura no difiere de la que se encuentra en la mayor parte de los pueblos de la pampa húmeda: chata, sin edificios espectaculares, y donde lo único que sobresale es la iglesia. La calidad de la construcción y algunos ornamentos exteriores permiten adivinar apenas las diferencias sociales entre los habitantes, y en el "Acto político de la Unión Cívica Radical frente a la Casa Municipal" (1915), la uniformidad de los participantes es paralela a la de los árboles podados de la plaza. Ni siquiera se distinguen por su color político: en estas fotos, no hay símbolo alguno que haga presumir la contienda partidaria y tanto la presencia de banderas argentinas como la actitud de quienes integran la marcha, hacen pensar en la celebración de una fecha patria por parte de un grupo respetable de ciudadanos.

Esperanza, un ensayo de interpretación

Un pasado duro de luchas y de trabajo, un presente de armonía, austeridad, escasos contrastes, esta es la clave de lectura que parece proponernos Paillet. Sin embargo, sus

[7] Sara Facio, "Fernando Paillet (1880-1967), en "Photovisión", No. 33, enero-marzo de 1982.

propias imágenes son testimonio de un mundo que no siempre acepta los límites de la mirada del fotógrafo y ofrece material para ejercer otras miradas, para ensayar nuestra mirada.

Aun las fotos que parecen más herméticas, como las de los talleres, tientan al historiador. La selección de Príamo incluye escenas en varios talleres, dedicados a actividades bien diversas. La herrería, las carpinterías, una fábrica de carros, la hojalatería, y hasta una panadería, nos introducen en un mundo artesanal arcaico para la época: edificios vetustos; maquinaria, instrumentos y herramientas que hablan de la importancia del trabajo manual individual; evidencias de producción sencilla, sin sofisticación alguna. ¿A qué clientela atenderían estos talleres? Sin duda, el mercado habría de ser bien modesto; cuesta creer que los sectores más ricos de la sociedad esperancina consumiesen el pan producido en una panadería tan deteriorada como la de Bernardo Giambattista.

El interés de cada foto aparece depositado en el local y en la maquinaria, pero en todos los casos la composición ha requerido la presencia de hombres, de los (¿algunos?) trabajadores. Estos aparecen colocados de manera tal de integrar un buen cuadro, y por lo tanto su posición probablemente tenga poco o nada que ver con el lugar que ocupaban habitualmente en el taller. Están retratados en general *junto* a las máquinas, no en actitud de operarlas sino simplemente posando al lado de ellas. No resulta posible hacer conjeturas sobre calificaciones ni distinción alguna entre estos presuntos trabajadores de talleres típicamente artesanales. Tampoco sobre diferencias sociales dentro del taller: el aspecto de los trabajadores, su vestimenta y su actitud, sugieren que las distancias sociales en cada sector eran más bien pequeñas. Y aunque los carpinteros parecen algo mejor vestidos y plantados que quienes han posado en la herrería y en la fábrica de carros, las diferencias entre sectores tampoco son demasiado evidentes en estas fotos.

"La carpintería de Primo Paravano" (1922), fotografía compuesta aprovechando el ingreso de la luz de la puerta de entrada que se refleja en un movimiento simétrico con una puerta en reparación, muestra tres personajes masculinos de diferentes edades que pueden hacer suponer tanto el empleo de menores como la empresa familiar. ¿Se trata tal vez de la continuidad generacional del taller? El aprendiz, un oficial y el maestro parecen aquí representados: ¿el padre, un hijo mayor y otro menor? En ese caso, conocimiento y propiedad seguirían la línea de descendencia, de manera tal que la empresa familiar quedaba asegurada para el futuro. ¿Cuánta verosimilitud contendrán estas divagaciones? En todo caso, bien podemos suponer que este horizonte era posible en el mundo de significaciones de Primo Paravano.

¿Estamos frente a una sociedad con una ética que valoraba el trabajo personal por sobre el ocio y la delegación? ¿O se trata simplemente de los restos de una Esperanza que para 1922 ya estaba desapareciendo, de los vestigios de una cultura artesanal en vías de extinción? Una mirada a las fotografías de la serie dedicada a los comercios nos devuelve más bien la imagen de una sociedad que ha quedado detenida en el tiempo.

Aunque los negocios son variados, ninguno parece tener la dinámica de un comercio "moderno", pero tampoco la suntuosidad de algunas tiendas antiguas. Ninguno de ellos denota gran inversión de capital en instalaciones o en mercadería. Todos muestran escaso personal y el dueño parece estar siempre directamente vinculado a la actividad, detrás del mostrador. La mercadería que se ofrece es sencilla y poco variada. El zapatero y su familia venden el producto de su propio trabajo, como el botín que aquél muestra orgulloso en la fotografía. En "La tienda", sólo hay telas, y aunque no podemos conocer los colores, podemos intuir los motivos: la variedad es bien escasa. En Esperanza las mujeres cosían en sus casas (como lo muestra la hermosa foto de tapa de la "Muchacha con su máquina de coser") y evidentemente lo hacían con telas muy uniformes. Los vestidos sencillos de las mujeres que posan en los retratos de estudio sugieren también la manufactura casera. ¿Sería el tendero quien dictaba la moda esperancina? Podría no ser así. La tienda es un establecimiento modesto, sus clientas probablemente no pertenecieran a las clases más acomodadas de la colonia. ¿Orientaría entonces la moda a los sectores medios y medios bajos de esa sociedad?

"La farmacia de Agustín Scavarda" es algo diferente. Es uno de los pocos comercios que no aparece como prolongación de la vivienda del propietario. En ella impera un orden singular: es limpia, prolija, pulcra. Tan limpia y pulcra como su propietario, en quien se destaca su condición de profesional, de trabajador no manual que incluso utiliza para sus operaciones una máquina registradora que lo aleja del contacto directo con el dinero. Por su carácter, la farmacia siempre exigió este tipo de cuidados: todo parece coherente en una actividad evidentemente próspera en su medio. Sin embargo, lo más atractivo de la foto es el dependiente descalzo. Constituye sin duda el *punctum* de la foto y es difícil desprenderse de él sin pensarlo como base de la pirámide social observable en este comercio, en cuyo extremo superior se encuentra el farmacéutico, pero que tiene también escalones intermedios representados por los demás personajes de la foto. Sin duda una distancia mayor que la que separa a los otros patrones de sus empleados aleja a este profesional con algo de estudiante de los suyos, así como su negocio tiene toques de distinción del todo ausentes en los demás comercios o fotografías.

Diferencias sociales: las peluquerías de Armando Goudard y de Agustín García las hacen visibles. La primera, con techo de bobedilla, sin luz eléctrica, sin sillón de peluquero, está en manos de un propietario descuidado, que más que tomar los instrumentos de su oficio, parece blandir un par de objetos contundentes: Goudard, rapado, parece condenado a su oficio, como parece condenado a sufrir sus efectos el cliente. Este cliente, perteneciente a las clases populares —a juzgar por lo poco que se ve de su vestimenta— difícilmente atravesaría las puertas de la peluquería de Agustín García, porque, entre otras cosas, no sabría cómo sentarse en los sillones giratorios que posee su peluquería. En uno de ellos, se ve un cliente cómodamente sentado, preparado sobre el apoyacabezas para ser afeitado por un peluquero que, de blanco, como un cirujano, con evidente dominio del oficio, toma la navaja. Hay un cierto placer en la espera de este cliente, como había cierta resignación en la del otro. La peluquería de García no sólo es próspera sino fina: cielo raso y paredes decoradas, luz eléctrica, sala de espera con revistas. También sus clientes son prósperos, a juzgar por el traje —para el que el peluquero tiene destinado un cepillo— y por el rancho que cuelga del perchero y se refleja en uno de los espejos del elegante mueble central de la peluquería.

Diferencias sociales, pero ningún conflicto a la vista. La apacibilidad que Paillet retrataba en Esperanza llega a exasperar al observador cuando se ingresa en la serie de bares y boliches. Contra toda presunción, la imagen no los muestra como lugares de sociabilidad, como sitios de constitución de un colectivo. Se privilegia las estanterías y el mostrador, y a un lado y al otro de éste, algunos personajes: el que despacha (¿el dueño?) y uno o dos parroquianos. Paillet elige nuevamente la foto estudio, la composición del cuadro. Con todo, algunos detalles nos sirven de indicios: ¿qué distingue a un bar de un boliche? ¿y de un bar billares? Todos, con su techo de bobedilla, sus pisos de baldosas o ladrillos. Unos —los bares— mejor provistos de mercaderías que otros —el boliche y el bar billares—. Ninguno con reloj a la vista: el bar es un lugar donde el tiempo no transcurre, salvo allí donde se juega al billar, y allí el reloj aparece.

Entre los escasos parroquianos que Paillet elige colocar en su composición, el del bar se distingue del que está en el boliche: trajeado y enchalecado uno, con traje pero con alpargatas abotinadas el otro. Aunque prácticamente no hay mesas ni sillas, en un caso aparecen algunas sillas metálicas de producción más moderna y compleja, mientras que en otro se muestra una mesa sencilla de madera. ¿Son éstos indicadores de clientelas socialmente distintas? Es muy probable. Pero si es fácil adivinar algunas de esas diferencias a partir de estas fotos, en cambio es prácticamente imposible imaginar, tras su aspecto de reposo y pulcritud, las horas de acción, la vida de estos bares y boliches en la euforia de la bebida, con su secuela de consensos y disensos.

Esta placidez en ocasiones exasperante que domina las fotografías del mundo urbano, se acentúa en el tratamiento de la vida rural, donde además prácticamente desaparece toda mención al trabajo y se insiste en cambio en la veta lúdica. ¿Es que la naturaleza hace más felices a los hombres? La foto "Una chacra" parece sugerirlo así: vestidos probablemente con sus ropas domingueras todos se divierten en el espacio cercano a una modesta casa de chacarero. La sencillez de ropas y objetos, el arcaísmo de las instalaciones —el molino de madera, las galerías de paja— a sesenta años del comienzo de la colonización no parecen dar sustento material a tanta alegría.

Pero entre las fotos que remiten al mundo rural, la más impactante, la que más llama la atención es la de la familia de un estanciero. En especial, la casa: su austero frente recuerda al ascetismo ya observado en talleres y comercios. Una vivienda modesta y una familia casi común, si no fuera por la presencia de la mucama, el sillón —quizás símbolo de ese poder futuro del hijo menor que aparece sentado en él— y el mastín de caza —quizás símbolo del poder presente del estanciero—: ¿así vivían los estancieros de Esperanza en 1910? Aunque este hombre era sin duda un hombre rico —otra foto lo muestra montado a caballo junto a un carruaje con cochero que parece dispuesto a llevar a las mujeres de la familia a la ciudad— el lujo está del todo ausente a su alrededor. ¿La vivienda y el bienestar personal no eran inversiones dignas de consideración frente a las inversiones productivas? ¿O la conducta cultural respecto de la vivienda determinaba estas condiciones como una tradición heredada de la etapa de la colonización, en que la precariedad material era dominante? Es probable que la austeridad de las costumbres de quienes tuvieron que ganar palmo a palmo su dominio haya dejado una impronta transformada en componente cultural posterior.

Otra foto de gente de estancia también refleja cierta restricción material. En "Almuerzo en la estancia", un grupo de hombres, con vestimentas elegantes pero muy sobrias y decididamente incómodas para una jornada campestre, aparecen reunidos disfrutando de los placeres de la buena mesa: vino, cigarrillos, y platos que sin duda fueron abundantes, aunque el mantel blanco y la vajilla buena contrasten con los precarios cajones sobre los que sientan los participantes. Una actitud más lúdica en cambio parece propia de los chacareros. En "Brindis familiar" los instrumentos musicales ocupan el lugar principal en la diversión colectiva, y el brindis del título se hace apenas con un par de vasos de cerveza. Ellos *hacen* música, mientras que en "Almuerzo en la estancia" la música *es hecha* por el fonógrafo. La distensión de los chacareros se confronta con el empaque del grupo en la estancia, en el que además las mujeres están del todo ausentes.

Han pasado cinco años y tampoco hay mujeres en la Fiesta del Club Católico Alemán, del Colegio San José. Se trata de una fiesta de ex alumnos de un colegio de varones y el gesto de cada uno de los portaestandartes ubicados en ambos extremos de la foto parece marcar las fronteras de pertenencia: alguna mujer y varios niños quedan apartados hacia los márgenes de la fotografía. Los estandartes señalan los límites y denotan por lo menos las pretensiones: el león ha sido domado, el dragón muerto; la comunidad ha triunfado sobre el Mal y coloca en el centro al representante del Bien: el sacerdote, eje de toda la foto.

Esta exclusión de las mujeres es casi una constante en las fotos que reflejan actividad comunitaria. Tampoco están en los talleres, ni en los bares y cuando aparecen en la plaza o en la calle, nunca lo hacen compartiendo un espacio efectivo con los hombres. El libro las muestra retratadas en grupo —como dando cuenta de su existencia— o formando parte de la familia. ¿Existían en Esperanza actividades y espacios reservados a las mujeres? La "Muchacha con su máquina de coser" marca, con elocuencia, un lugar, el hogar, y una función, la producción doméstica, destinados para ellas. Pero su presencia se extiende también a aquellas zonas en que el trabajo convoca a toda la familia: las chacras, por ejemplo, y algunos comercios. En todos estos casos, acompaña al hombre, se incorpora a una organización familiar que él controla y dirige.

La foto de la "Semillería de Berta Huber de Rivero" nos sugiere otra situación: el comercio está a nombre de una mujer y ella parece estar a cargo de todo. ¿Se trata de una viuda que ha quedado a la cabeza del negocio ganando así un lugar habitualmente ocupado por el hombre? Tal vez, pero en todo caso su comercio tiene un carácter muy peculiar: vende semillas de flores y hortalizas, insumos para el jardín y la huerta, que son espacios propios del sector femenino de la población.

Aparentemente en la Esperanza de Paillet la mujer tiene reservado el discreto lugar de acompañante y productora familiar. Por entonces, en otros centros urbanos del país, el papel de la mujer estaba modificándose profundamente y el proceso de definición de nuevos roles aparece claramente reflejado en otras fotografías de la época.[8] Las fotos de Paillet ¿resultan entonces una evidencia más del provincianismo de Esperanza, marcado por la prolongación de anacrónicos comportamientos sociales derivados de un ritmo histórico diferente al de otras zonas del país, o son testimonio de la perpetuación de ciertas tradiciones inmigratorias seculares? Probablemente más de una corriente se cruce para conformar esta cultura de lo femenino que el testimonio fotográfico invita a suponer.

Tampoco los niños ocupan espacios autónomos en estas fotografías. Su presencia siempre está asociada a los adultos, ya sea en escenas familiares o en aquellas en que aparecen formando parte del mundo del trabajo, en talleres y comercios. Un grupo de hermanos fotografiados en una chacra observan casi con fiereza los juguetes que el fotógrafo puso en sus manos para armar la composición de su retrato: ¿por qué esa actitud que hoy sin duda sería inesperada? Los niños son pequeños, pero uno apenas mayorcito (11-12 años) aparece sin juguete y vestido con ropas de adulto: ¿cómo definía los límites de la niñez esta sociedad que sin duda desde muy temprano incorporaba a sus miembros al trabajo? ¿qué espacio —si alguno— quedaba reservado para el goce infantil en esta colonia que se había construido sobre el mito del trabajo personal y el esfuerzo de todos? Los únicos chicos que parecen felices son los que el fotógrafo ha encontrado fuera del mundo de los adultos, chapoteando agua en la calle embarrada después de la lluvia.

Otra foto de niños resalta del conjunto seleccionado: la de la Escuela de Artes y Oficios. Catorce chicos (¿huérfanos? ¿pobres?) sentados alrededor de una mesa, con sus cabezas rapadas inclinadas sobre la tarea, sus ropas humildes, aprenden un oficio, el de zapatero, pero la cámara no oculta que muchos de ellos están descalzos. Bajo la mirada severa de un maestro artesano se someten al régimen disciplinario estricto y al destino que les reserva la sociedad esperancina: la educación por el trabajo, el oficio como destino.

[8] Ver, por ejemplo, *Buenos Aires, anteayer*, Manrique Zago ed.

Mujeres con su vida restringida, niños sin alegría, ¿y los ancianos? Un viejo, retratado en un entorno de austeridad lindante con la pobreza, y una pareja de ancianos, vestidos con ropas domingueras con las que se encuentran visiblemente incómodos, son la imagen misma del pasado inmigrante y colonizador. Pero lo más importante es que están solos al final de un ciclo vital que ha dejado en sus rostros las huellas de una vida dura, un ciclo vital que parece concluir con ellos. ¿Cómo sobreviven económicamente estos ancianos? ¿Qué continente familiar les ayudará a soportar sus recuerdos? Pero ¿cuáles recuerdos? En las fotos no hay signo alguno que permita remontar sus pasados: son *el* pasado. La colonia no es nueva. Los ancianos son la prueba de que ha tenido un tiempo anterior, que pertenece a lo colectivo y no a lo privado. La epopeya fue de todos, está despegada de los personajes, pertenece a la tradición.

Una versión de Esperanza: la que nos despierta nuestra lectura parcial y seguramente sesgada de esta selección de fotos. Fotos con las cuales Paillet alcanzó el objetivo último de su labor: documentar la realidad de su tiempo, recuperar para el futuro las imágenes de su colonia, retratar una historia que fue su historia. Fotos que sin duda han resultado de una operación de recorte de lo real en tanto, a pesar de su afán testimonial, Paillet ha elegido según las reglas de su oficio y su "gusto y conciencia". Pero si la foto no es una copia de lo real, es sí "...una emanación de lo real en el pasado".[9] Y más allá de las marcas que el fotógrafo le imprime a partir de su elección consciente e inconsciente, esa fotografía nos dice: "Esto ha sido".

Con sus citas fotográficas, Paillet ha propuesto una Esperanza, pero sus imágenes no se someten a esa versión y su *esto ha sido* despierta la búsqueda de otros sentidos. Y son las mismas fotos de una colonia armoniosa, apacible, que ha alcanzado un presente de paz y modesto bienestar, dejando atrás un pasado difícil de múltiples luchas, las que terminan por traicionar esa imagen, revelando siempre nuevos secretos a nuevas miradas.

La nuestra ha encontrado una sociedad detenida en el tiempo y que, si alguna vez fue próspera, en el presente fotografiado sólo muestra signos inequívocos de deterioro y decadencia. Un mosaico social arcaico y una economía que en ciertos sectores languidece sin retorno, convierten a la austeridad en inevitable. El dinamismo y el espíritu de lucha que suponen los años de asentamiento de los inmigrantes, han sido trocados por una calma que rezuma resignación, tal vez frente a una historia que si al principio pareció dispuesta a recompensar tanto esfuerzo, demasiado pronto volcó sus preferencias hacia otras regiones del país, dejando sólo en sus márgenes un espacio para Esperanza.

Pero esta versión (nuestra versión) ¿no estaba también presente en Paillet cuando tomó sus fotos? No lo sabemos. En realidad, a través de esas fotos somos nosotros quienes hemos ensayado una doble mirada: la que nos llevó a adjudicar a Paillet una propuesta de lectura de sus propias fotos y la que nos orientó a inventar una lectura alternativa. Pretensión quizás excesiva, provocada sin duda por la magia de la fotografía, y la imaginación del historiador.

[9] Roland Barthes, *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*, Barcelona, 1982, pág. 154.

Defendamos la democracia

La Argentina atraviesa hoy, a más de tres años de retorno al régimen de la Constitución, por el momento más grave y amenazador para las posibilidades de consolidación de la democracia política en el país. Tras los actos sediciosos de Semana Santa —y no obstante la vasta movilización que los reprobó—, el espectro del autoritarismo uniformado ha salido del fondo para instalarse en el primer plano de la escena política nacional.

La sociedad ha condenado los crímenes cometidos por los militares, la Justicia ha comenzado a juzgarlos. Ninguna amnistía podrá borrar la memoria. La historia ya está siendo escrita.

La subordinación de las FF.AA. al poder civil se juega hoy y toda política guiada por sucesivas concesiones sólo postergará, agravándolo, el problema.

La democracia tiene sus instrumentos: el acta firmada por las organizaciones representativas de la vida civil y el funcionamiento efectivo, independiente y responsable de los tres poderes. El Gobierno es legítimo y de esa legitimidad emana su fuerza. El pueblo también tiene energía para desplegar en defensa del sistema democrático, a través de los partidos políticos, las organizaciones sociales y profesionales, las asociaciones barriales y culturales. Estas son las redes a través de las cuales se debe organizar la movilización y resistencia para enfrentar cualquier intento restaurador de un pasado siniestro que ya ha sido condenado.

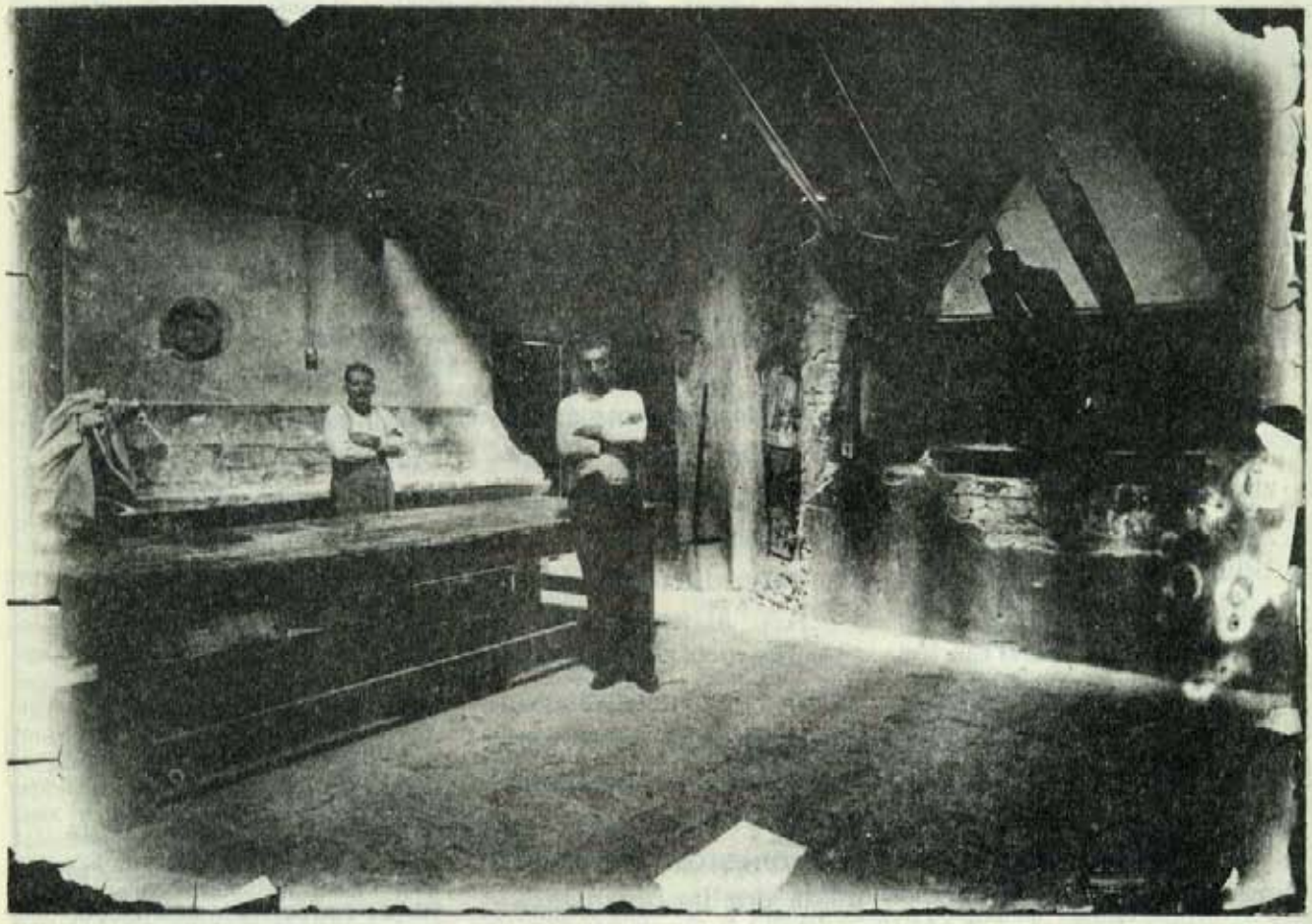
Esta solicitada fue publicada en los diarios "La Nación" y "Clarín", en los meses de mayo y junio, con más de 450 firmas.

DOS CARTAS, UNA PANADERIA Y LA LUZ

LUIS PRIAMO

Es evidente que en esta foto Paillet no usó flash para suavizar las sombras profundas que produce la fuente de luz natural única en personas y objetos. A primera vista se trata de una claraboya ubicada en mitad del techo. La angulación crítica de la luz y su intensidad, indican que Paillet esperó un mediodía soleado para aprovechar la mayor cantidad de luz natural posible dentro del amplio y oscuro ambiente. El único fragmento de sol crudo que entró a la cuadra[1] parece ser el haz que baja desde el saliente de mampostería de la pared de la izquierda, corre a lo largo del piso contra la pared del horno, abraza el mango de la primera pala de la izquierda y produce el efecto de un spot dirigido. Sin embargo, todo el caudal de luz que baja de la claraboya es poderoso, como puede comprobarse por la sombra neta que arroja el listón de la mesa sobre el piso y la profundidad de las sombras debajo de los ojos, barbilla, cuello y brazos de ambos hombres, en especial del más joven, cercano a cámara.

Es posible que la doble sombra que los brazos cruzados de este último proyectan sobre su vientre sea producto de una combinación de reflejos que produce la entrada directa de sol, y del conjunto masivo de luz que baja de la claraboya. A menos que hubiera una segunda claraboya, posibilidad que desmiente la sombra única de la mesa sobre el piso, esa doble sombra sería, de otro modo, inexplicable.



Si nos preguntamos por qué razón Paillet no utilizó la puerta del fondo como fuente complementaria de luz no cenital y en lugar de eso la cerró, pondremos en evidencia el criterio exclusivamente descriptivo que dispuso para estas fotos de oficios, negocios y boliches de Esperanza. En todos los casos Paillet pretendía que una placa documentara todo el ambiente, por lo tanto procuraba el plano general más amplio posible desde el ángulo que incluyera los objetos más importantes del lugar. Aquí los muebles y herramientas

[1] "Panadería de Bernardo de Gambattista", foto tomada en 1922 por Fernando Paillet, que se reproduce en esta página.

de trabajo –palas, mesa, cajón de harina y horno– no podían quedar fuera de cuadro, de modo que estaba obligado a encuadrar desde el rincón que lo hizo y servirse de la claraboya como fuente única. La puerta del fondo abierta habría producido un contraluz violento en mitad del cuadro, y sin luz de cámara para compensarlo y suavizar las sombras, lo habría perjudicado, más que ayudarlo.

¿Por qué Paillet no usó su flash como luz de cámara, evitando el problema de las sombras densas en el rostro del hombre cercano? Creo que fue por dos razones. En primer lugar y como regla general, siempre que tuviera una fuente de luz natural aprovechable que no lo comprometiera en contraluz neto, como ocurre en este caso con la puerta del fondo, Paillet no usó flash en estos interiores. En esto seguía a todos los fotógrafos argentinos del pasado que conozco, comenzando por los de "Caras y caretas", hacia 1900, los primeros grandes reporteros gráficos que tuvimos y probablemente un modelo para el resto, de allí en más. En segundo lugar me parece que simplemente lo sedujo el efecto de luz única y cenital y decidió dibujar con ella. Tal vez tomó otra placa con flash, como reaseguro. La mayor parte de sus negativos se perdió, y entre todo ese material bien puede haberse ido esa placa preventiva. Pero lo dudo. La elaboración de la luz natural, en toda la serie de interiores, es siempre soberbiamente riesgosa, de modo que el tratamiento sin flash me parece la opción más coherente para este caso.

El respeto por la luz cenital como fuente única es decisivo en esta fotografía. La dramaticidad del efecto que produce en toda la superficie del cuadro –en especial sobre el rostro del hombre cercano a cámara, su centro geométrico y dramático– es, a mi juicio, el núcleo significativo del trabajo.

La hora en que se tomó la foto alimenta su atmósfera. En una panadería de pueblo de aquel entonces la cuadra, al mediodía, era un lugar barrido y vacío, ya que la tarea de la noche y la madrugada había concluido a media mañana. Si la foto hubiera sido tomada con gente en actividad, el tono naturalista habría predominado y la luz, como "personaje" principal, posiblemente tendría un papel más humilde.

El lugar inanimado y dramatizado por el efecto expresionista de la luz convoca la mirada sobre objetos, superficies, texturas, y subraya un perfil que está presente en muchas de las fotos de Paillet, sobre todo las de talleres y herrerías. Me refiero a una atmósfera de primitivismo aldeano, de orden arcaico, elemental, estancado en ámbitos sombríos, con paredes de revoque brutalizado por el trabajo físico exorbitado y nubladas por el humo y las llamas de hornos o fraguas, en mesones pesados y herramientas de hierro macizo que el sudor de artesanos medievales bien podría haber humedecido.

También las ropas de los dos hombres nos remiten a costumbres abolidas: pantalones de tiro alto para grandes cinturones o fajas de lana. Tiradores anchos directamente sobre la camiseta de algodón. La camiseta como única prenda, y siempre de mangas largas cuando no se la cubría con una camisa o la blusa de brin. El cuerpo cubierto, reservado, acatando la liturgia moral de la comunidad. Es interesante observar que el pantalón del hombre en primer plano, sujetado por el cinto por fuera y debajo de las presillas –evidentemente despreocupado por aparecer bien compuesto– robustece el verosímil testimonial de reportaje.

Las manos cruzadas sobre el pecho o tomadas detrás de la cintura eran posturas masculinas habituales en las zonas rurales de aquel tiempo –y de hoy mismo, probablemente–, de modo que la pose adoptada por los hombres en la foto se corresponde con el ocio de la hora y los hábitos y normas gestuales cotidianos. Los cuerpos, suavemente apoyados contra los muebles, se ven normales y relajados.

Si Paillet hubiera mantenido en esta foto el mismo criterio de iluminación y puesta en cuadro que utilizó para las personas en sus otros trabajos de la serie de interiores, habría ubicado al hombre joven de modo que no recibiera una luz tan cenital sobre su rostro. Tal vez junto al viejo, o detrás del extremo de la mesa, donde el ángulo de incidencia de la luz habría sido más abierto y frontal, de modo que los huecos de sombra debajo de los ojos se redujeran y la barbilla quedara iluminada, como en el viejo.

Dentro del esquema de alto contraste establecido cualquiera de estas alternativas habría sido más aceptable para un fotógrafo tradicional como Paillet. El único escorzo en contraluz que ellos admitían para el rostro del modelo era el que diseñaba su *perfil*, y en todos los casos cuidaban que las sombras mantuvieran detalles bien copiables. Paillet, por lo tanto, atravesó su propio límite, y aunque en el negativo se advierten detalles en las pupilas y la barbilla, creo que la profundidad de las sombras era inadmisible para un fotógrafo con su formación.

Abundo en esto porque me parece que Paillet debió optar: si dejaba al hombre detrás de la punta de la mesa, mejor iluminado, afectaba la composición del cuadro. Prefirió traerlo *delante* de la mesa y ubicarlo en el vértice que forma la línea de luz sobre el piso frente al horno y la masa recta y oscura de la mesa, proponiéndolo como centro articulador de la composición. El amplio triángulo de piso vacío, frente a cámara, no sólo queda bien disimulado, sino integrado al conjunto por el eje vertical del personaje.

El hombre de pie, en ese lugar, convoca –y dispersa– cuatro líneas de fuga que atraviesan el cuadro desde los vértices al centro: la franja de luz al pie del horno, la mesa, la saliente de mampostería en la pared detrás del viejo, y el conjunto de palas y cono truncado del horno. Creo que el gran equilibrio y la exquisita tensión compositiva del cuadro, en la combinación de luz, volúmenes, líneas y planos, está esencialmente sostenida por la exacta posición del hombre cercano a cámara.

La decisión de ubicarlo delante de la mesa posiblemente disgustó a Paillet, en la medida que lo obligó a forzar la iluminación de su rostro. Sin embargo, al fin jugó a su favor exasperando la dramaticidad de la figura y colaborando a desplazar el conjunto de la imagen más allá de las convenciones apacibles del naturalismo.

Como suele suceder con los fotógrafos del pasado que trabajaron exclusivamente sobre intuiciones plásticas –luz, composición y puesta en cuadro– y no morales, casi siempre la lectura de sus fotos, a cierta altura, deviene proyectada sin remedio, ya que el fotógrafo no señala con su mirada una dirección que oriente el análisis. Su recorte de lo real es neutro por inocente, no por deliberado.

En Paillet, ya lo sabemos, no existía propósito *expresivo* en sentido moderno. Tampoco en esta foto pretendió explicitar nada sobre el ambiente y los hombres registrados. Sin embargo, aplicándose al juego dramático de la luz y servido por el formidable sentido plástico de su ojo, ha logrado una imagen que parece apropiarse con sutileza vigorosa de cierta atmósfera moral asfixiante y sórdida, preexistente en lo real. Como si todo el primitivismo inquisitorial de la vida cotidiana de nuestros pueblos gringos hubiera sido condensada por la poesía casi abstracta de la foto, hecha de sombras, texturas, luz cruda, figuras taciturnas, y detrás de sus signos desnudos pudiera escucharse nítidamente el zumbido sofocado, sórdido de esas colmenas laboriosas de cien casas.

No se me escapa la excesiva extrapolación de esta inferencia; e incluso su posible arbitrariedad, o su pertinencia indemostrable. Sin embargo, por la misma naturaleza emocional y asociativa de la lectura propuesta, creo que todo es-

fuerzo para fundarla terminará vertiendo mala literatura. Propongo un camino más sugerente transcribiendo dos cartas personales recibidas por Paillet, que se encuentran en su archivo. Pertenecen a una muchacha de diecisiete años y fueron escritas a principios de siglo. Por surgir de la intimidad del fotógrafo y describir un destino cuya tragedia tiene correspondencia con lo que me parece percibir bajo la superficie de su foto de la panadería, siempre pensé que ambas cosas, fotografía y textos, integran un conjunto de documentos complementarios cuyo diálogo, independiente y secreto, no necesita comentario alguno.

Entre la correspondencia que Paillet conservó hay una considerable cantidad de cartas, esquelas y notas breves enviadas por distintas mujeres en el curso de su vida. Tanto su nombre como el de todas las corresponsales y los diminutivos cariñosos que algunas de ellas empleaban para nombrarlo, fueron minuciosamente tachados por Paillet. Me parece que esa íntima confirmación de lo clandestino en la privacidad forma parte del significado de las dos cartas que reproducimos. La puntuación, ortografía y sintaxis originales se han conservado.

Primera carta

Inolvidable Fernando (nombre tachado)

Tu carta me da algo de aliento para resistir pero es solo un momento porque es demasiado cruel el trato.

Me pides una cita pero creeme me es imposible no puedo por nada. De día todo el mundo ve y de noche duermo arriba al lado de la pieza de ellos y es imposible bajarse.

Yo bien quisiera hablarte, quisiera estrechar tu mano pero es imposible esperaré.

Si es que algo tienes que decirme escribilo nomás que la persona que me trae las cartas es de confianza.

Seré enérgica ante el hombre que me dices y no pierdas cuidado jamás cederé.

Me agradeces por la confianza que en tí deposito, pero en quién más que que el ser que se ama se puede depositar.

Dices porque soy muy joven me disgusta la vida pero no es por eso siempre tuve apego por la vida pero sufro mucho por eso es.

Soy joven es cierto tengo 17 años pero ya he pasado mucho en otros tiempos cuando ya una vez con ellos estuve y cuando falta la madre ya la vida no es grata.

Se me suele ofrecer la calle pues yo les he dicho dejadme irme que yo encontraré techo y si me dices que el día que el día que me case podré irme.

Tengo yo cama y todo lo necesario para ella, tengo ropa y botines suficientes que nada tienen que ver con el bolsillo de ellos pero se me ha prohibido usarlos por nada y la cama la han guardado y que duerma en un catre pelado.

Si les pregunto porqué me hacen sufrir de esa manera me contestan porque les gusta verme sufrir. No he de comer en la mesa y antes de darme pan lo ha de tirar a los perros y hay infinidad de cosas así.

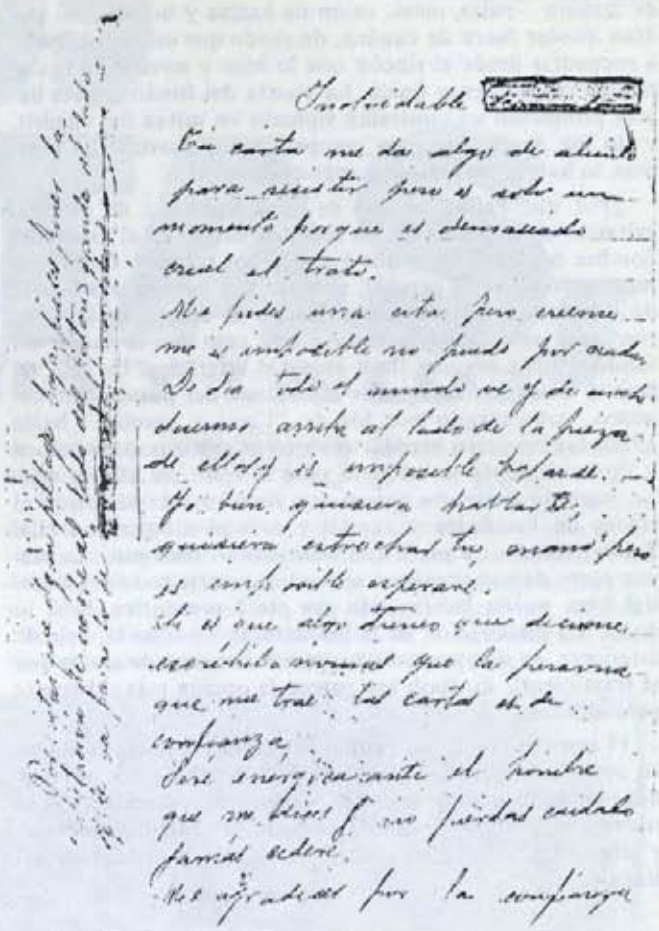
Ella no tiene más que sentarse a comer y mandar todo yo atiendo el lavado y el planchado y cómo tiene coraje de hacerme tanto mal. Creo que si se hallaría en ese caso no desearía tampoco estar en el mundo porque bien triste es la vida.

Si es que llueve no puedo cuidar mi salud debo resistir en cualquier momento al calor al frío, tengo a veces que dejar las planchas calientes para ir al agua fría a lavar.

Su deseo es que yo me aleje de esa casa porque yo les traigo el recuerdo de la vida pasada de él, quiere tapar sus maldades y por eso quisiera verme lejos.

Espero que me digas si rompo el compromiso que tengo con la persona en la carta anteriormente dicha, porque es un compromiso que saben y conforme están con él pero yo puedo en cualquier momento decirles que no porque ya te digo a ese hombre no amo sino que como solicitó casarse y viendo yo la situación en que me hallaba le dije que sí.

Espero pues que me contestes te abraza tu amante (firma tachada).



Postdata escrita en uno de los márgenes de la ultima hoja:

Por evitar que algún pillaje haya puedes poner la contestación de noche al lado del portón grande del lado que va para lo de (lo que sigue, seguramente nombre de vecinos, también está tachado en el original).

Segunda carta

Querido Fernando (nombre tachado)

Con anterioridad a todo le pediré disculpa por la letra y el papel pero qué quiere me hallo tan oprimida que solo a las primeras horas de la mañana cuando todos duermen puedo hacerlo.

Siento grandemente no poder hablar con Ud. pero no hay manera de hacerlo.

Le diré: que si fui indiferente antes con Ud. era solo fingido todo yo lo amaba y aún hoy lo amo con un amor tal vez sin igual.

Bastante lo ha notado todos estos días, mi amor es puro se lo diré.

Más jamás creo tendré el placer de gozar de sus caricias porque en breve tal vez en 4 o cinco meses uniré mi destino a otro hombre que no lo hago por amor sino forzadamente.

Tengo que irme del lado de mis padres y de mi madrastra me maltratan y rebajan hasta el extremo de que a veces estoy resuelta a matarme y es la única manera que puedo alejarme de ellos.

Yo no puedo vivir más así: es un martirio grande terrible la existencia.

Cuando un padre quiere usar con su hija el derecho que solo un hombre tiene con su esposa ¿es un padre moral? No se puede vivir al lado de él.

No puedo solicitar de Ud. que me saque por eso me entrego al destino que me lleve, seré una esposa indiferente. Pero le juro que jamás ese hombre lo amaré, solo a Ud.

Si es que aún algo tiene que decirme dele a Carlos y acuérdese de mí.

Suya (firma tachada).

CARL E. SCHORSKE

LA IDEA DE CIUDAD EN EL PENSAMIENTO EUROPEO: DE VOLTAIRE A SPENGLER

SEPARATA
PUNTO DE VISTA

El artículo de Carl Schorske lleva como título original: "The Idea of the City in European Thought: Voltaire to Spengler", y está incluido en The Historian and the City, *compilación de Oscar Handlin y John Burchard (The MIT Press and Harvard University Press, 1963). De Schorske se ha publicado recientemente, en castellano,* Viena fin de siglo *(Barcelona, Gili), hoy ya un clásico de historia intelectual e historia de ciudades. La traducción del presente artículo es de Segunda Epigonalli.*

A lo largo de dos nerviosos siglos de transformaciones sociales, el problema de la ciudad se impuso, sin dar tregua, a la conciencia de pensadores y artistas europeos. La respuesta de estos intelectuales sufrió infinitas variaciones, porque el cambio social provocó transformaciones de ideas y valores aun más proteicas que las transformaciones producidas en la sociedad misma. Nadie piensa acerca de la ciudad inmerso en un aislamiento hermético. Por el contrario, las imágenes se forman al atravesar una pantalla perceptiva que se origina en la cultura heredada y se transforma por el impacto de las experiencias personales. Por eso, la investigación de las ideas acerca de la ciudad producidas por intelectuales nos obliga a superar un marco estrecho para detenernos en múltiples conceptos y valores sobre la naturaleza del hombre, de la sociedad y de la cultura. Es imposible, en un trabajo breve, situar en un contexto adecuado la idea de ciudad y sus cambios, a partir del siglo XVIII. Sólo me propongo presentar aquí unas pocas posiciones, con la esperanza de que el esquema resultante sugiera otras líneas de investigación.

Se puede, en mi opinión, definir tres modos de evaluar la ciudad en los últimos doscientos años: la ciudad como virtud, la ciudad como vicio, y la ciudad más allá del bien y del mal. Estas actitudes tanto de pensadores como de artistas aparecieron según una sucesión temporal. El siglo XVIII desarrolló, a partir de la filosofía de la Ilustración, una visión de la ciudad como virtud. El industrialismo del siglo siguiente causa el ascenso de la concepción antitética: la ciudad como vicio. Por fin, en el marco de una nueva cultura de la subjetividad, a mediados del siglo pasado, emerge una actitud intelectual que sitúa a la ciudad más allá del bien y del mal. Las nuevas fases no anularon a la que las precedía, sino que se prolongaron en la siguiente, con menos vitalidad, y opacado su brillo. La claridad de estos temas, por otra parte, es afectada por los avatares sociales e intelectuales que caracterizan a naciones diferentes. Y además, con el paso del tiempo, zonas de pensamiento que en algún momento parecieron antitéticas se funden, transformándose en nuevos puntos de partida para reflexionar sobre la ciudad. La historia de la idea de ciudad, como toda historia, muestra que lo nuevo muy a menudo revitaliza lo viejo en vez de destruirlo.

Sin duda, el presupuesto tácito de la gran burguesía decimonónica fue que la ciudad constituía el centro de las más valoradas actividades humanas: la industria y la alta cultura. Este presupuesto es una herencia del siglo anterior, cuyo enorme poder exige alguna atención de nuestra parte. Tres influyentes hijos de la Ilustración —Voltaire, Adam Smith y Fichte— elaboraron la perspectiva de la ciudad como virtud civilizada, en términos adecuados a sus respectivas culturas nacionales.

Voltaire no cantó a París sus primeras alabanzas, sino a Londres. Londres era la Atenas de la Europa moderna; sus virtudes se apoyaban en la libertad, el comercio y el arte. Tales valores —político, económico

y cultural— emanan de una sola fuente: el respeto ciudadano por el talento:

"Rival de Atenas, te celebro, Londres,
por tu talento que hizo huir tiranos
y los prejuicios que a civiles enfrenta-
/dos nutren.
Los hombres dicen su pensar y el va-
/lor tiene plaza.
En Londres, es grande el que talento
/tiene."[1]

Londres era, para Voltaire, la cuna de la movilidad social que se enfrentaba con el orden jerárquico.

Voltaire, muy rápidamente, proyectó a la ciudad moderna como tal, las virtudes que había descubierto en Londres. Sus opiniones sobre la ciudad forman parte del debate entre Antiguos y Modernos, donde blandió su estilete con agresividad y eficacia frente a los defensores del pasado, de las edades de oro griegas y el jardín edénico de los cristianos. La humanidad no debía exaltar una Grecia marcada por la pobreza, ni imágenes de un Adán y una Eva cubiertos de rudas pelambres y con las uñas rotas. "Carecieron de industriosidad y de placer: ¿es tal estado virtud o pura ignorancia?"[2]

La industriosidad y el placer: tales nociones distinguían a la vida urbana, para Voltaire; juntos, producían "civilización". El contraste urbano entre ricos y pobres no aterra al *philosophe* porque proporciona las bases mismas del progreso. Voltaire modelaba al rico no sobre la imagen del capitán de industrias, sino sobre la del aristócrata manirroto, cuya vida ciudadana en medio de la holgura, lo erigía como hijo verdadero del principio de placer. Describía el lujoso palacio rococó de su *mondain* "adornado por la increíble industriosidad de mil manos y brazos".[3] Saboreaba los mínimos pormenores de la vida cotidiana del rico, su refinada sensualidad: el *mondain* acude en carroza dorada, atravesando plazas imponentes, a su cita con una actriz, luego a la ópera y finalmente a un lujoso banquete. Esta existencia sibarítica del *bon vivant* liberal es fuente de trabajo para innumerables artesanos. No sólo provee empleo a los pobres, sino que también es un modelo. Los pobres, al aspirar a la vida de gracia civilizada que llevan los señores, acentúan su industriosidad y el sentido del ahorro, mejorando, en consecuencia, su propio estado. Gracias a esta feliz simbiosis de ricos y pobres, abundancia elegante y acuciosa industriosidad, la ciudad estimula el progreso del gusto y la razón, y perfecciona así las artes civilizadas.[4]

A pesar de esta flexión burguesa que hace de la ciudad una fuerza de

[1] "Versos por la muerte de Adrienne Lecouvreur".

[2] Voltaire, "Le Mondain" (1736), *Oeuvres Complètes*, París, 1877, X, 84.

[3] *Ibid.*, 83.

[4] *Ibid.*, 83-86. En este punto Voltaire seculariza la perspectiva medieval tradicional de la división de funciones entre ricos y pobres, de acuerdo con una economía social de salvación. En la edad media, el rico o 'noble' podía salvarse por su generosidad, el pobre por su sufrimiento. Cada uno era indispensable para potenciar las virtudes del otro. Dentro de esta simbiosis estática, Voltaire introduce la dinámica de la movilidad social. Cf., para una perspectiva barroca de esta visión tradicional, las ideas de Abraham a Santa Clara analizadas por Robert A. Kann en *A Study in Austrian Intellectual History*, Nueva York, 1960, 70-73.

la movilidad social, Voltaire consideraba a la aristocracia como el agente más importante en el progreso de las costumbres. El traslado de los nobles a la ciudad, especialmente durante el reinado de Luis XIV, propuso el modelo de una "vida más dulce" al torpe poblador urbano. Las graciosas mujeres de los nobles fueron "escuela de *pôlitesse*" que atrajeron a los jóvenes, arrancándolos de las tabernas y proponiéndoles los placeres de la conversación y la lectura.[5] Voltaire juzgaba la cultura de la nueva ciudad de un modo similar al que, en nuestro siglo, Lewis Mumford y otros consideraron los conceptos de planeamiento que la inspiran: una extensión del palacio. Pero allí donde Mumford señalaba el despotismo barroco, la combinación extraña de "poder y placer, de orden abstracto y sensualidad desbordante", yuxtapuesta al deterioro de la vida de las masas, Voltaire sólo descubría progreso social.[6] No la destrucción de la comunidad, sino la difusión de la razón y el gusto, entre individuos de todas las clases: en este punto se condensaba la función de la ciudad para Voltaire.

Como él, Adam Smith atribuía el origen de la ciudad a la obra de los monarcas. En las bárbaras y salvajes épocas del feudalismo, las ciudades que los reyes necesitaban, se erigieron como centros de libertad y orden. Fueron, por eso, bases de progreso tanto de la industria como de la cultura: "... Cuando los hombres están seguros de gozar de los frutos de su industriosidad", escribía Adam Smith, "la ejercen para mejorar su condición y adquirir no sólo lo indispensable, sino también lo que hace a una vida más cómoda y elegante".[7] Para Voltaire, la llegada de la nobleza civilizó las ciudades; para Smith, las ciudades civilizaron a la nobleza rural y, al mismo tiempo, destruyeron el señorío feudal. Los nobles "vendieron sus derechos heredados, no como Esaú por una escudilla de guiso en tiempos de necesidad, sino para satisfacer su deseo de objetos preciosos y regalos...; se convirtieron, por este camino, en seres tan insignificantes como los burgueses anónimos o los mercaderes de la ciudad".[8] La ciudad, de este modo, habría nivelado, en un sentido descendente, a los nobles y, en un sentido ascendente, a sus habitantes, produciendo, así, una nación ordenada, próspera y libre.

Para Smith, como para Voltaire, la dinámica de la civilización reside en la ciudad. Pero Smith, en tanto economista y moralista, se comprometió de manera menos total que Voltaire con el proceso de urbanización. Defendió a la ciudad sólo en lo que concierne a su relación con la campaña: el intercambio entre materias primas y manufacturas, entre ciudad y campo, constituía la columna vertebral de toda prosperidad. "Los beneficios son mutuos y

[5] Voltaire, *Le siècle de Louis XIV*, 2 vols., París, 1934, ch. III, 43-44.

[6] Lewis Mumford, *The Culture of Cities*, Nueva York, 1938, 108-113. Un análisis más pormenorizado del desarrollo de la ciudad moderna puede encontrarse en Martin Leinert, *Die Sozialgeschichte der Grossstadt*, Hamburgo, 1925.

[7] Adam Smith, *The Wealth of Nations*, Nueva York, 1937, 379.

[8] *Ibid.*, 390-391.

recíprocos." No obstante, Smith consideraba al capital dinerario como esencialmente inestable y, desde el punto de vista de cualquier sociedad, de poco fiar. "Cualquier disgusto menor", escribía, "hará que [el mercader o el industrial] retiren su capital y la industria que éste nutre, de un país para trasladarlo a otro. Ninguna porción de este capital puede considerarse propia de un país hasta tanto no se haya expandido sobre su superficie, ya sea bajo la forma de edificios o de mejoras permanentes introducidas en la tierra."[9] El capitalista urbano aparece así como un nómade poco patriótico. Aunque la ciudad contribuya al mejoramiento de la campaña, en la medida en que le proporciona un mercado y bienes manufacturados, aunque enriquezca a la humanidad porque hace posible la trascendencia de las necesidades primarias, sus empresarios residentes son lábiles y poco confiables.

Otros vicios de naturaleza más sutil acompañan las virtudes urbanas: "antinaturalidad y dependencia". Smith sostenía que "el cultivo del suelo era el destino natural del ser humano". Tanto por interés como por sentimiento, el hombre tendía a volver a la tierra. El trabajo y el capital gravitan por naturaleza hacia una campaña relativamente libre de riesgos. Pero, sobre todo, las satisfacciones psíquicas del campesino superan las del mercader o las del manufacturero. En este punto, Adam Smith se demuestra un prerromántico: "La belleza de la campaña..., los placeres de la vida campesina, la tranquilidad de espíritu que promete y, cuando las injusticias de la ley humana no lo impiden, la independencia que hace posible, tienen encantos que, en diferente medida, atraen a todos".[10] La ciudad estimula, el campo colma.

Smith fue fiel a sus prejuicios psicológicos incluso a costa de su lógica económica, al argumentar que el *farmer* se considera a sí mismo un hombre independiente, un señor, mientras que el artífice urbano siempre siente su dependencia del cliente y en consecuencia no puede considerarse libre.[11] Si la virtud de la ciudad reside en el estímulo económico y el progreso cultural, no proporciona, en cambio, el sentido de seguridad y libertad personal de los que goza el campesino. Para Adam Smith, el modelo de un regreso 'natural' de hombres y capitales a la tierra era Norteamérica, donde la primogenitura no limitaba ni la libertad personal ni el progreso económico.[12] Sólo allí, el campo y la ciudad mantenían una relación apropiada. La ciudad estimulaba los oficios, la velocidad y la riqueza; proveía al artífice con los medios para regresar al campo y realizarse, en última instancia, como labrador independiente. De tal forma, aun el campeón del *laissez faire*

[9] *Ibid.*, 395.

[10] *Ibid.*, 358.

[11] *Ibid.*, 359. El *farmer* también depende, en la teoría de Smith, de su cliente, ya que sólo la venta del sobrante le permite hacerse de los bienes producidos en la ciudad que le hacen falta. En una economía de mercado libre todos son interdependientes.

[12] *Ibid.*, 392-393.

y de la función histórica de la ciudad, expresa una nostalgia por la vida rural que iba a caracterizar amplias zonas del pensamiento inglés sobre las ciudades durante el siglo XIX.

Los intelectuales alemanes se interesaron muy poco en la ciudad hasta comienzos del siglo XIX. Su indiferencia es comprensible. Alemania carecía de una capital dominante que, en el siglo anterior, hubiera rivalizado con París o Londres. Sus ciudades pertenecían a dos categorías básicas: por un lado, las ciudades medievales, como Lübeck o Frankfurt, que todavía eran centros de la vida económica pero cuya cultura parecía tradicional y adormecida; por el otro lado, los nuevos centros políticos barrocos, las *Residenzstädte*, como Berlín o Karlsruhe. París y Londres habían concentrado el poder político, económico y cultural, reduciendo a las demás ciudades de Francia e Inglaterra a un estatuto provincial. En la fragmentada Alemania, las muchas capitales políticas sólo excepcionalmente coincidían con los centros económicos y culturales. La vida urbana, en Alemania, era, al mismo tiempo, más rústica y más variada que la de Inglaterra y Francia.

La generación de grandes intelectuales que surgió a fines del siglo XVIII en Alemania, produjo ideas sobre la libertad frente al poder arbitrario de los príncipes y la convencionalidad estupidizante de la vieja clase de burgueses urbanos. En ninguna de estas dimensiones, la ciudad desempeñaba una función activa y central como factor de progreso. Frente al impacto atomizante y deshumanizante del poder despótico, los humanistas radicales alemanes exaltaban el ideal comunitario de la ciudad-estado griega.

Durante las guerras napoleónicas, Johann Gottlieb Fichte tomó distancia de este ideal clásico retrospectivo para proponer una visión de la ciudad que luego rigió buena parte del pensamiento alemán del siglo XIX. Fichte adoptó la noción, elaborada por pensadores occidentales, de la ciudad como agente formador de cultura por excelencia. Pero allí donde tanto Voltaire como Smith atribuían el desarrollo de la ciudad a la libertad y protección aseguradas por el príncipe, Fichte interpretaba la ciudad alemana como pura creación del *Volk*. Las tribus germánicas que cayeron ante la expansión romana, fueron víctimas de una razón de estado occidental. Las que, en Alemania, no fueron alcanzadas por este impulso, perfeccionaron sus virtudes primitivas —"lealtad, rectitud (*Biederkeit*), honor y simplicidad"— en las ciudades medievales. "En éstas", escribía Fichte, "todos los aspectos de la vida cultural rápidamente alcanzaron su más bella floración."[13] A las ramas de la cultura positivamente registradas por Voltaire y Smith —comercio, arte e instituciones libres—, Fichte agregó otra: la moral comunitaria. En ella, precisamente, se expresaba el pueblo alemán. Los burgos, según Fichte, producían "todo lo que todavía hoy debe ser respetado entre los alemanes". Nunca fueron civilizados por aristócratas o monarcas ilustrados, como lo había descripto Voltaire, ni obedecieron a las motivaciones del inte-

[13] J.G. Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, Berlín, 1912, 125-126.

rés individual, como pensaba Smith. Inspirados en la piedad, la modestia, el honor y, sobre todo, el sentido comunitario, competían en "el sacrificio por el bien común". Los burgos alemanes habían demostrado, durante centurias, que, excepcional entre todas las naciones de Europa, Alemania fue "capaz de sostener una constitución republicana". A la época de las ciudades medievales alemanas, Fichte la denominaba "el sueño juvenil de las proezas futuras, ... la profecía de lo que vendría, cuando se hubieran perfeccionado sus fuerzas".[14]

En su glorificación de la ciudad como agente civilizador, Fichte incorpora algunas dimensiones nuevas. En su perspectiva, la ciudad exhibía un espíritu a la vez democrático y comunitario. La ciudad medieval tenía rasgos socioculturales que otros pensadores alemanes —Schiller, Hölderlin y el joven Hegel— atribuyeron a la polis griega. De este modo, Fichte fortalecía la autoconciencia de la burguesía alemana en su lucha nacional y democrática, recurriendo a un modelo extraído de su propia historia, un paraíso perdido que podía recuperarse. Y con él, se definían también los enemigos: los príncipes y el estado inmoral. El florecimiento de las ciudades había sido "destruido por la tiranía y la avaricia de los príncipes, su libertad pisoteada"; Alemania había tocado fondo en la época de Fichte, cuando soportaba el yugo impuesto por Napoleón.[15] Aunque no desprecia la función de las ciudades en el desarrollo del comercio, rechaza las "teorías despilfarradoras acerca de una producción para el mercado mundial", en tanto instrumentos de corrupción y poder impuesto.[16] Fichte no compartía tampoco el juicio de Voltaire sobre la función del lujo aristocrático en la construcción cultural urbana, ni el temor de Smith acerca del desarraigo del empresario urbano. Al convertir a los burgos en modelos de comunidad ética, Fichte introducía niveles ideales para la posterior crítica de la ciudad decimonónica del individualismo capitalista.

Las fuertes pervivencias medievales presentes en la ciudad alemana le permitieron a Fichte desarrollar nociones que trascendían, en su marco histórico, las ideas de ciudad sostenidas por sus predecesores franceses e ingleses. Para Voltaire y Smith, la ciudad poseía virtudes constructoras del progreso social; para Fichte, la ciudad como comunidad encarnaba a la virtud en su forma social.

Mientras la idea de la ciudad como virtud se estaba elaborando en el curso del siglo XVIII, una corriente contraria comenzó a hacerse sentir: la idea de la ciudad como vicio. La ciudad sede de la iniquidad había, por cierto, consituido un tema de profetas y moralistas desde Sodoma y Gomorra. Pero en el siglo XVIII, algunos intelectuales laicos empezaron a esbozar nuevas formas de crítica. Oliver Goldsmith lamentó la destrucción del campesinado inglés, cuando el capital dinerario extendía

[14] *Ibid.*, 127, 128.

[15] *Ibid.*, 126.

[16] *Ibid.*, 251.

su impulso por la campaña. A diferencia de Adam Smith, consideraba a la riqueza como productora de decadencia humana. Los fisiócratas, cuyas nociones de bienestar económico se centraban en la maximización de la producción agrícola, miraron a la ciudad con desconfianza. Uno de sus jefes, Mercier de la Rivière, esboza lo que es una transformación deliberada del caballero voltairiano que acude alegre y grácil a sus citas: "Las ruedas amenazadoras de los muy ricos se desplazan, como nunca rápidas, sobre el pavimento manchado con la sangre de sus infelices víctimas".[17] La preocupación social por la suerte del campesino libre estaba presente en el origen del sentimiento antiurbano, tanto en el europeo Mercier como en el americano Jefferson. Otras corrientes intelectuales fortalecieron estas objeciones y dudas sobre la ciudad como agente civilizatorio: el culto prerromántico de la naturaleza como sustituto de un dios con formas personales, y el sentido de alienación que se difundió entre los intelectuales a medida que las lealtades sociales tradicionales se disolvían.

A fines del siglo XVIII, el rico manirroto y el artesano industrioso de Voltaire y Smith se habían transformado en los gastadores y ambiciosos representados por Wordsworth, que despilfarraban sus fuerzas, alienados de la naturaleza.[18] La racionalidad de la ciudad planificada, tan alabada por Voltaire, imponía, en opinión de William Blake, "ataduras forjadas por la mente" al hombre y a la naturaleza. "Londres", el poema de Blake, suena bien diferente de los anteriores elogios de Voltaire:

> *"Camino por las impuestas calles,*
> *y cerca de ellas fluye el preso Támesis;*
> *encuentro huellas de imposición en*
> */todo rostro,*
> *huellas del débil y del triste."*[19]

Antes que todas las consecuencias de la industrialización se manifestaran por completo en la ciudad, los intelectuales comenzaron a revaluar el entorno urbano que aún no había sido transformado por estas imposiciones. Los juicios sobre la ciudad se estaban mezclando con preocupaciones sobre la transformación de la sociedad agraria, con temores respecto de la codicia imperante y con el culto a la naturaleza y la revuelta frente al racionalismo mecanicista.

El desarrollo industrial de las primeras décadas del siglo XIX no hizo sino fortalecer esta visión emergente de la ciudad como vicio. Al tiempo que las promesas sobre la benéfica operación de las leyes naturales en la vida económica comenzaban a transformarse en la "triste ciencia", la esperanzada mutua identidad de intereses entre ricos y pobres, la ciudad y el campo, se convirtió en lo que Disraeli llamó la guerra entre "dos naciones", entre el rico irresponsable e indiferente y los corrompidos habitantes de los barrios miserables.

[17] Tomado del *Tableau de Paris* de Mercier de la Rivière, tal como lo cita Mumford, en *The Culture of Cities*, Nueva York, 1938, 97.

[18] William Wordsworth, "The World".

[19] William Blake, "Londres".

La prosa de la escuela realista inglesa de la década de 1840 describe un entorno urbano que los poetas románticos ya habían descubierto. La ciudad simbolizaba, con sus ladrillos, su suciedad y su pobreza, el crimen social de la época, que preocupaba más que ningún otro a la *intelligentsia* europea. El *cri de coeur* elevado en primer lugar por los ingleses, se expandió, junto con el industrialismo, hacia el este, hasta que, cien años después de Blake, encontró otra voz en la Rusia de Máximo Gorki.

Pero ¿acaso la pobreza, el hambre y los ricos de corazón insensible eran datos nuevos en el universo urbano? Seguramente no. Dos procesos testimonian que, a comienzos del siglo XIX, la ciudad se había convertido en el símbolo y el estigma de estos vicios sociales. En primer lugar, el crecimiento acelerado de la urbanización en ciudades industriales precariamente construidas, ponía de manifiesto condiciones de vida urbana que, hasta entonces, habían pasado desapercibidas. En segundo lugar, la transformación negativa del paisaje social contrastaba con las expectativas de la Ilustración, con su optimismo acerca del progreso de la riqueza y de la civilización que Voltaire, Smith y Fichte atribuyeron a la ciudad. La ciudad como símbolo quedaba presa en las trampas psicológicas de las desilusiones. Desvanecido el brillante escenario de la ciudad como virtud, herencia de la Ilustración, la imagen de la ciudad como vicio logró penetrar firmemente el pensamiento europeo.

Las respuestas críticas suscitadas por la escena industrial urbana pueden diferenciarse en arcaizantes y futuristas. Los arcaizantes abandonan la ciudad; los futuristas quieren reformarla. Arcaizantes como Coleridge, Ruskin, los prerrafaelistas, Gustav Freytag, Dostoievsky y Tolstoi, rechazan con firmeza la era maquinística y la megalópolis moderna. De diferentes modos, todos ellos preconizan un regreso a la campaña y a una sociedad de pequeñas ciudades. Los socialistas utópicos franceses (Fourier con sus falansterios, por ejemplo) e, incluso, los sindicalistas exhibieron similares posiciones antiurbanas. Para los arcaizantes, no se podía vivir una vida buena en la ciudad moderna. Se remitían al pasado comunitario para criticar un presente destructor y competitivo. Sus visiones del futuro incluían, en mayor o menor grado, una vuelta al pasado preurbano.

En mi opinión, el hecho de que la arquitectura del siglo XIX no pudiera desarrollar un estilo autónomo proviene de la fuerza de la corriente arcaizante que pesa incluso sobre la burguesía urbana. ¿Cuál otra razón, si no, para explicar por qué los puentes ferroviarios y las fábricas no se construyeran según las pautas de un estilo utilitario, sino con lenguajes arquitectónicos que provenían de antes del siglo XVIII? En Londres, hasta las estaciones de ferrocarril remitían a lo arcaico: Euston Station mira, en su fachada, hacia la Grecia antigua; St. Pancras, hacia el medioevo y Paddington, hacia el renacimiento. El historicismo victoriano ponía de manifiesto la incapacidad de los habitantes de la ciudad para aceptar el presente o concebir un futuro que

no fuera resurrección del pasado. Los nuevos constructores de ciudades, temiendo encarar la realidad de su propia acción, no pudieron encontrar formas estéticas para afirmarla. Esto es igualmente cierto para el París de Napoleón III, para el Berlín guillermino o la Londres victoriana, con su más reluciente eclecticismo histórico. Mammón intentaba redimirse ocultándose tras la máscara de un pasado preindustrial que no le era propio.

Por ironía, los verdaderos rebeldes arcaizantes, en el plano estético o en el ético, debieron soportar que los estilos medievales que defendían fueran empleados, caricaturescamente, en las fachadas de las grandes metrópolis. Tanto Ruskin como William Morris llevaron esta cruz. Ambos, también, pasaron del eclecticismo arcaizante al socialismo, de las clases a las masas, en la búsqueda de una solución más promisoria para los problemas del hombre industrial urbano. En este curso, de algún modo se reconciliaron con el industrialismo y la ciudad. Pasaron del arcaísmo al futurismo.

Los críticos futuristas de la ciudad fueron, por lo general, reformadores sociales o socialistas. Hijos de la Ilustración, descubrieron en su fe en la ciudad un agente civilizatorio afectado profundamente por las heridas de la miseria urbana; su impulso progresista, sin embargo, les ayudó a superar los peligros de la duda. El pensamiento de Marx y Engels muestra en su forma más compleja la adaptación intelectual de la perspectiva progresista a la era de la urbanización industrial. Ambos, en sus primeros escritos, revelaban una nostalgia fichteana por el artesano medieval, propietario de sus propios medios de producción y creador de un producto terminado. El joven Engels en su *Condición de la clase obrera en Inglaterra* (1845) se refería a las necesidades de los pobres de la ciudad en términos muy poco diferentes de los empleados por los reformadores urbanos ingleses, provenientes de las clases medias, por los novelistas sociales y los inspectores parlamentarios de 1840. Engels describe la ciudad industrial de manera realista y la condena desde un punto de vista ético: pero no ofrece solución de fondo para sus problemas. Ni él ni Marx, sin embargo, proponen que el reloj de la historia retroceda; tampoco apoyaron soluciones del tipo "comunidad modelo", tan favorecidas por los utopistas del siglo XIX.

Después de casi tres décadas de silencio acerca de la cuestión urbana, Engels volvió a prestarle atención en 1872, abordándola en el marco de la teoría marxista madura.[20] Aunque seguía condenando a la ciudad industrial desde el punto de vista de su realidad como experiencia, la afirmaba desde la perspectiva histórica. Engels argumentaba recordando que, mientras que el trabajador domiciliado, dueño de su hogar, estaba encadenado a un lugar como víctima de sus explotadores, un obrero industrial era libre, aunque su libertad llegara a ser la del *outlaw*. Engels despreciaba a los "llorosos proudhonianos", nostálgicos de una industria rural a escala reducida "que sólo pro-

[20] Karl Marx y Friedrich Engels, *Selected Works*, 2 vols., Moscú, 1958, I. 546-635.

duce almas serviles... El proletario inglés de 1872 está en un nivel infinitamente más elevado que el del tejedor rural de 1772, junto al fuego de su hogar". El proceso que arranca a estos tejedores del "fuego de su hogar", proceso impulsado por la industria y la agricultura capitalistas, no fue, precisamente, una retroregresión sino más bien "la primera condición de su emancipación intelectual"; por ello, "sólo el proletariado, amontonado en las grandes ciudades puede realizar las tareas de una gran transformación social que terminará con toda explotación de clase y toda dominación de clase".[21]

La actitud de Engels respecto de la ciudad moderna es paralela a la de Marx frente al capitalismo; ambos fueron igualmente dialécticos. Marx rechazó el capitalismo desde una perspectiva ética, por su explotación del obrero y lo afirmó, desde el punto de vista histórico, por el proceso de socialización de los medios de producción que desencadena. Del mismo modo, Engels denunció a la ciudad industrial como la escena de la opresión, aunque la afirmó históricamente como el teatro por excelencia de la liberación proletaria. Así como en la lucha entre el gran capital y el pequeño, Marx se coloca del lado del primero, en tanto fuerza "necesaria" y "progresiva", en el conflicto entre producción urbana y rural, Engels opta por la ciudad industrial como purgatorio del campesino caído o del pequeño artesano, como lugar donde ambos se purificarían de todo servilismo y desarrollarían su conciencia proletaria.

¿Qué lugar ocupa la ciudad en el futuro socialista? Engels no propone proyectos, aunque estaba convencido de que debía avanzarse en "la abolición de las oposiciones entre campo y ciudad, que fueron desarrolladas hasta su punto máximo por la actual sociedad capitalista".[22] Más tarde, Engels recurrió a la perspectiva antimegalópolis de los socialistas utópicos para pensar la ciudad futura. Descubrió en las comunidades modelo de Fourier y Owen una síntesis de ciudad y campo, alabándola como síntesis sugeridora de la esencia social, aunque no de la forma, de las futuras unidades humanas. La posición engelsiana contraria a la megalópolis parece clara: "Es absurdo pretender resolver el problema de la vivienda y mantener al mismo tiempo intacta a la enorme ciudad moderna. Esta ciudad será abolida, aunque su abolición sólo será posible después de la del modo capitalista de producción".[23] En el socialismo, la "íntima conexión entre producción industrial y agrícola" y "la más uniforme distribución posible de la población en todo el territorio... liberarán a la población rural de su aislamiento y retraso", transportando, al mismo tiempo, las bendiciones de la naturaleza al medio urbano.[24] Engels no desarrolló de manera más precisa sus ideas acerca de estos centros, pero todos sus argumentos inducen a suponer una fuerte afinidad con el ideal de ciudad pequeña que comparten los

[21] *Ibid.*, 563-564.

[22] *Ibid.*, 588.

[23] *Ibid.*, 589.

[24] *Ibid.*, 627-628.

reformadores urbanos desde el último tramo del siglo pasado.

Si Adam Smith, apoyado en una teoría del desarrollo recíproco rural y urbano, había definido la realización del hombre de ciudad en un regreso a la tierra como individuo, Engels imaginaba que el socialismo uniría las ventajas del campo y la ciudad, llevando la ciudad al campo como entidad social e, inversamente, la naturaleza a la ciudad. En el curso de tres décadas, su pensamiento partió del rechazo ético de la ciudad moderna, pasó por la afirmación histórica de su función liberadora, para llegar a trascender el debate rural-urbano desde una perspectiva utópica: la síntesis de la *Kultur* urbana y de la *Natur* rural en la ciudad socialista del futuro. Crítico acerbo de la ciudad moderna, Engels, de todas formas, rescata la idea de ciudad integrando sus mismos vicios a una economía de salvación social.

La nueva generación de pensadores europeos, alrededor de 1890, expresaba puntos de vista no muy alejados del de Engels. A diferencia de los novelistas sociales ingleses de 1840, juzgaban que la vida preindustrial no había sido ninguna bendición; tampoco creían que fueran viables soluciones cristianas o éticas. Emile Zola, en su trilogía *Trois villes*, describe a París como un resumidero de iniquidades. El mensaje cristiano era demasiado débil o se había corrompido demasiado para conservar un potencial de regeneración de la sociedad moderna; ni Lourdes ni Roma podían ofrecer ayuda alguna. Los remedios debían ser buscados en el centro mismo de la enfermedad: la metrópoli moderna. Allí, emergiendo de la degradación misma, surgiría el espíritu moral y científico que construiría una nueva sociedad. Emile Verhaeren, un activo socialista al mismo tiempo que poeta, mostró las *villes tentaculaires* modernas como parásitos de la campaña. Verhaeren compartía con los arcaizantes un sentimiento nostálgico hacia anteriores forma de vida ciudadana y aldeana; el horrendo vitalismo de la ciudad había convertido el sueño arcaico en un moderno presente de pesadilla, en el cual la hipocresía y la vaciedad reinaban sobre la vida en la campaña. El último ciclo de su tetralogía poética, *Amanecer*, muestra que las potencias industriales que, durante un siglo, habían hundido al ser humano en la fealdad y la opresión, podían ser también una clave redentora. La luz roja de las fábricas anunciaba el amanecer de un hombre regenerado. Y la roja revolución de las masas sería la partera de tal transformación.[25]

¿Habían desaparecido los arcaizantes hacia fin de siglo? De ningún modo. Florecían de manera más trágica en las *fleurs du mal* del nacionalismo totalitario: Léon Daudet y Maurice Barrès, en Francia; los escritores del protonazismo, en Alemania. Todos ellos condenaban la ciudad porque, precisamente, el pueblo que la habitaba era vicioso. El ricachón urbano liberal se convertía en aliado de los judíos; los pobres se amalgamaban en masas depravadas y sin

[25] Cf. Eugenia W. Herbert, *The Artist and Social Reform*, New Haven, 1961, 136-139.

raíces, base social del socialismo materialista judío. Era preciso volver a la provincia, a la Francia verdadera: tal era el grito de la nueva derecha francesa. Volver a la tierra donde corre, clara, la sangre, reclamaban los racistas alemanes. Los protonazis —Langbehn, Lagarde, Lange— unían al culto de la virtud campesina la idealización del burgo medieval fichteano. Pero, mientras Fichte había utilizado su modelo arcaico para propender a la democratización de la vida política en Alemania, sus sucesores lo potenciaron en una revolución llena de odio contra el liberalismo, la democracia y el socialismo. Fichte hablaba a una burguesía en ascenso; los protonazis, a una pequeña burguesía que experimentaba un curso descendente, ahogada entre el gran capital y la fuerza de trabajo organizada. Fichte exaltaba la ciudad comunitaria frente a la *Residenzstadt* despótica; sus sucesores, frente a la metrópoli moderna. En suma, mientras Fichte había escrito con el espíritu de un racionalista comunitario, los protonazis pensaban como frustrados irracionalistas obsedidos por la tierra y la sangre.

La segunda ola de arcaísmo puede distinguirse de la primera por la ausencia de solidaridad con el habitante de la ciudad como víctima. La actitud solidaria, hacia 1900, había pasado a ser patrimonio de los reformadores sociales o revolucionarios, de los utopistas diseñadores de mundos futuros, quienes aceptaban a la ciudad como un cambio social cuyas energías intentaban capitalizar. Los otros arcaizantes veían a la ciudad y su gente no a través de lágrimas de compasión sino deformados por el odio.

¿Puede compararse la idea de la ciudad como vicio, tal como se formula en 1900, a la de la ciudad como virtud como aparecía en el siglo anterior? Para los constructores de futuro de comienzos de siglo, la ciudad tenía vicios, del mismo modo que para Voltaire y Smith poseía virtudes. Pero tales vicios podían ser derrotados por medio de las energías sociales originadas en la ciudad misma. Los neoarcaizantes, por el contrario, invirtieron por completo los valores fichteanos: para Fichte, la ciudad encarnaba, bajo su forma social, una virtud que podía emularse; para los neoarcaizantes encarnaba el vicio y ello la destinaba a la destrucción.

Alrededor de 1850, surgió en Francia un nuevo modo de pensamiento y de sentimiento que se expandió lenta pero profundamente por Occidente. Todavía hoy no existe un acuerdo completo sobre la naturaleza del enorme cambio cultural impulsado por Baudelaire y los impresionistas, cuya forma filosófica es modelada por Nietzsche. Sólo sabemos que los pioneros de esta transformación desafiaron, de manera explícita, la validez de la moral tradicional, del pensamiento social y del arte. La primacía de la razón, la estructura racional de la naturaleza, el sentido de la historia fueron juzgados desde la perspectiva de la experiencia personal. Este enorme movimiento de revaloración incluyó, como era inevitable, a la idea de ciudad. En la medida en que nociones como vicio y virtud, regresión y progreso iban perdiendo claridad de sen-

tido, la ciudad comenzó a ser colocada más allá del Bien y del Mal.

"¿Qué es moderno?" Los intelectuales dedicados a esta reconsideración de los valores adjudicaron una centralidad nueva a ese interrogante. No se preguntaron acerca de lo bueno y lo malo de la vida moderna sino *qué es*, qué hay de verdadero y de falso en ella. Una de las verdades que encontraron fue la ciudad, con sus horrores y sus glorias, sus bellezas y sus fealdades: el terreno esencial de la existencia moderna. Los *novi homines* de la cultura moderna no se plantearon juzgarla éticamente sino experimentarla por completo en sus propios cuerpos.

Es probable que se pueda describir esta nueva actitud mediante el examen del lugar de la ciudad en relación con el ordenamiento del tiempo. El pensamiento urbano anterior había ubicado a la ciudad como una fase de la historia: entre un pasado oscuro y un futuro promisorio (en el caso de la Ilustración); o como traición a una edad dorada (en el caso de las perspectivas antiindustrialistas). Para la nueva cultura, en cambio, la ciudad carecía de un *locus* temporal estructurado entre el pasado y el futuro, y se caracterizaba más bien por su cualidad temporal. La ciudad moderna ofrece un eterno *hic et nunc*, cuyo contenido es la transitoriedad, pero una transitoriedad permanente. La ciudad presenta una sucesión de momentos abigarrados y diversos, fluyentes, que deben ser captados en su pasaje, desde la no existencia hacia el olvido. La experiencia de la multitud es central en esta perspectiva: formada por individuos desarraigados y únicos que confluyen por un momento antes de volver a separarse.

Baudelaire, al afirmar su propio desarraigo, introdujo a la ciudad en una poética de la vida moderna. Abrió perspectivas sobre el habitante de la ciudad que ni los melancólicos arcaizantes ni los reformadores del futuro habían entrevisto. "Multitud y soledad: tales los términos que un poeta activo y fecundo puede convertir en equivalentes e intercambiables", escribía.[26] El hizo precisamente eso. Perdió su identidad, tal como la pierde el habitante de la gran ciudad, ganando al mismo tiempo todo un mundo de experiencias más amplias. Su arte tuvo la especial cualidad de "sumergirse en la multitud".[27] La ciudad le proporcionaba "ebria y vital actividad", "los goces afiebrados que jamás experimentará el egoísta". Para Baudelaire el habitante de la ciudad es pariente de las prostitutas, que ya no son objeto de desprecio moralista. El poeta, como la prostituta, se identifica con "todas las profesiones, alegrías y miserias que le proponen las circunstancias". "Lo que los hombres llaman amor es algo muy pequeño, limitado y débil si se lo compara con esta orgía inefable, esta prostitución sagrada del alma que se entrega por completo, con su poesía y su caridad, a lo que aparece inesperadamente, a lo desconocido que pasa".[28]

Para Baudelaire, los estetas de fin

[26] "L'essence du rire", en *Petits poèmes en prose*.

[27] Cf. Martin Turnell, *Baudelaire, a Study of his Poetry*, Londres, 1953, 193.

[28] Baudelaire, "L'essence du rire".

de siglo y los decadentes que siguieron sus pasos, la ciudad abría la posibilidad de lo que Walter Pater llamó "una conciencia múltiple y veloz". Este enriquecimiento de la sensibilidad, sin embargo, exigía un precio terrible: alejarse de los consuelos psicológicos de la tradición, abandonar cualquier sentimiento de participación en un todo social integrado. La ciudad moderna, desde la perspectiva de estos nuevos artistas urbanos, destruía la validez de todo credo heredado e integrador. Tales credos eran sólo las máscaras hipócritas de la realidad burguesa. Los artistas tenían la misión de destrozar esas máscaras y develar el verdadero rostro del hombre moderno. La apreciación estética, sensual, de la vida moderna se convierte, en este marco, en una compensación por la ausencia de anclajes y de lazos sociales o de creencias. Baudelaire expresó con palabras desesperadas la cualidad trágica de esta compensación emergente de aceptar estéticamente la vida en la ciudad: "... la ebriedad del Arte es el mejor velo para los horrores de la Fosa; ...el genio puede representar un papel al borde de la tumba, con una alegría que le impide verla".[29]

Vivir para los momentos fugaces de los que se compone la vida urbana moderna, destruir tanto las ilusiones arcaizantes como las utopías de futuro, no produce reconciliación sino el desgarramiento doloroso de la soledad y la angustia. Cuando los decadentes defendían la ciudad, no lo hacían como juicio de valor sino desde un *amor fati*. Rilke representa una variante de esta actitud, porque al tiempo que acepta la fatalidad de la urbe, la juzga negativamente. Su *Libro de horas* muestra que, si el arte puede ocultar los horrores de la fosa, también puede develarlos. Rilke se sintió aprisionado en "la culpa de las ciudades", cuyos horrores psicológicos describió con la frustrada pasión de un reformador:

"Las ciudades persiguen su bien, no el
/de los otros;
todo lo arrastran en su velocidad
/aturdida.
Aplastan animales como si fueran
/de leña hueca,
infinitas naciones queman como a
desechos."

El mismo se sintió atrapado por la garra de piedra de la ciudad; de allí emanaba la angustia, "la que crece, monstruosa, desde las profundidades de la ciudad". En su caso, la ciudad, aunque no estuviera más allá del bien y del mal, era una fatalidad colectiva a la que sólo se podía enfrentar con soluciones personales. Rilke buscó su salvación en un neofranciscanismo poético, que rechazaba, en su espíritu, el destino vacío, "el giro en espiral", que los hombres llaman progreso.[30] Pese a una clara protesta social, Rilke pertenece más a los nuevos fatalistas que a los arcaizantes o los utopistas de futuro, en la medida en que su solución psicológica y metahistórica no se plantea la redención de lo social.

Es necesario, sin embargo, no incurrir en el error de algunos críticos de la ciudad moderna que ignoran la genuina *joie de vivre* que se genera en la aceptación estética de

[29] *Ibid.*

[30] Rainer Maria Rilke, *The Book of Hours*, Londres, 1961, 117-135.

la metrópoli. Al leer a los sofisticados escritores urbanos del *fin de siècle* no puede menos que evocarse a Voltaire. Considérese, por ejemplo, el poema "Londres" de Richard Le Gallienne:

> *"Londres, Londres, nuestro encanto,*
> *flor gigantesca sólo abierta de noche,*
> *ciudad enorme del sol de medianoche,*
> *cuyo día comienza cuando acaba el día.*
>
> *Lámparas y lámparas contra el cielo,*
> *rayos que se abren como ojos,*
> *saltan con luz en ambas manos*
> *los lirios de hierro en el Strand."*[31]

Le Gallienne experimenta el mismo encanto que Voltaire frente a la ciudad radiante. Sin duda que este brillo proviene de fuentes distintas: el sol baña al París de Voltaire, glorificando así la obra del hombre. Por el contrario, en la ciudad de Le Gallienne, la naturaleza es engañada por lirios que se burlan de todo bucolismo y por soles alumbrados a gas. Se celebra más el artificio que el arte. El Londres nocturno, en busca de placeres, obtura las nieblas de sus días. El metro blakeano del poema de Le Gallienne —quizás intencional— recuerda el Londres laborioso de Blake, la sombría transición histórica que va desde la brillante luz natural de Voltaire al despilfarro lumínico de Le Gallienne. La explosión nocturna de Londres —como lo muestra Le Gallienne en otros poemas— era una flor del mal. Pero en un espacio urbano que se ha convertido en una fatalidad, una flor es una flor. ¿Por qué no tomarla? El principio de placer elaborado por Voltaire todavía estaba vivo en el *fin de siècle*, aunque se habían agotado sus fuerzas morales.

No obstante las diferencias, los subjetivistas coincidían en la aceptación de la megalópolis con sus terrores y sus alegrías, como el terreno dado e innegable de la vida moderna. Abolieron tanto la memoria como la esperanza, tanto el pasado como el futuro. En vez de valores sociales, intentaron dotar a sus sentimientos de una forma estética. Y aunque, como en Rilke, se sostuviera aún una perspectiva de crítica social, parecía atrofiarse toda idea de poder o dominio sobre lo social. La potencia estética individual reemplaza a la visión social como fuente de socorro frente al destino. Mientras los utopistas de futuro se planteaban la redención de la ciudad a través de la acción histórica, los fatalistas la redimían cotidianamente al revelar la belleza de la misma degradación urbana. Aquello que les parecía inalterable, lo convertían en duradero mediante una perspectiva que combinaba extrañamente estoicismo, hedonismo y desesperación.

Baudelaire y sus sucesores contribuyeron, sin duda, a esta nueva visión de la ciudad como escena de la vida humana. Su revelación estética convergió con el pensamiento social de los utopistas de futuro, produciendo perspectivas más ricas y constructivas sobre la ciudad de nuestro siglo. En la medida en que estas perspectivas nos son relativamente familiares, me permito terminar con una síntesis todavía más sombría, una síntesis intelectual que llevó hasta su límite la idea de la ciudad más allá del bien y del mal. Esta idea

[31] Citado por Holbrook Jackson, *The Eighteen Nineties*, Londres, 1950, 105.

SEPARATA

PUNTO DE VISTA

PABLO VILA

EL ROCK

MUSICA ARGENTINA CONTEMPORANEA

La polémica que habitualmente rodea el rock nacional concierne a su pertenencia o no a la música popular argentina. Desde variados ámbitos, pero en especial desde aquellos ligados al tango y al folklore, se invalida su identificación como música popular argentina contemporánea. Así, por ejemplo, no sólo los viejos tangueros cuestionan que el rock tenga algo que ver con la música de estas costas, sino que aun las declaraciones de un renovador como Piazzolla apuntan hacia la misma dirección. Conocido es el episodio ocurrido en 1985 cuando una manifestación de intérpretes folklóricos protestó por el auspicio que la Municipalidad de Buenos Aires brindó al Festival de Rock and Pop celebrado en el estadio de Vélez.

Si este es el debate que se entabla "fuera" del rock, "dentro" del mismo la discusión es distinta: si bien el movimiento de rock nacional no discute en ningún momento su carácter de "nacional", sí polemiza continuamente sobre su condición de "rock", y esto no sólo desde un punto de vista estrictamente musical, sino (y es lo más importante) desde lo ideológico.

A lo largo de las páginas que siguen se intentará demostrar cómo la particular estética del género –íntimamente ligada a un determinado tipo de relación social– determina que el movimiento de rock nacional, sin ser estrictamente rock en lo musical, aunque sí lo es en lo ideológico, no puede adscribir a otra cosa que a la música popular argentina contemporánea.

El rock como música de fusión

Hablando en términos estrictamente musicales, el rock nacional es música de fusión. Y en esto no se diferencia del tango (música de origen hispano-cubano que encumbra como instrumento típico al bandoneón, de origen alemán, y que a partir de la década del 50 se relaciona estrechamente –por lo menos en sus expresiones de vanguardia– con el jazz y la música clásica), ni del folklore (que en realidad es "proyección folklórica", por lo menos en sus cultores más difundidos –los conjuntos vocales–, ya que tales formaciones y sus arreglos típicos son inhallables en la música nativa –donde sólo existen dúos–, y sí, en cambio, en los conjuntos vocales de jazz americano de los cincuenta, y en la tradición de la música coral).

Lo que obviamente diferencia al rock del tango y del folklore es el contenido de la "mezcla". A través de su historia, el movimiento de rock nacional se ha relacionado (de manera variable según las épocas y los cultores) con el rock and roll de la década del 50, el blues, el pop, el rock sinfónico, el punk, el jazz, el jazz-rock, la new wave, el reggae, el ska, el rockabilly, la música clásica, el folk norteamericano, el heavy metal, la canción de protesta, la bossa nova... el tango y el folklore.

Pese a albergar semejante variedad de estilos desde la "emisión", desde la "recepción" se decodifica a todo esto como "rock nacional". No sin conflictos, por supuesto. Estamos en presencia de un claro ejemplo de transformación por parte de los receptores de lo que surge desde los emisores.[1] ¿A qué se debe esto?

La definición de un tema (sea el estilo musical que represente) como perteneciente al rock nacional no se hace en función de la música ni de la letra, sino de la adscripción del intérprete (veraz o fantaseada) a un compromiso con las claves ideológicas (ciertamente de límites no claros) ligadas al movimiento de rock nacional.

Un par de ejemplos servirán para delinear mejor este fenómeno. ¿Qué diferencia a una baguala anónima interpretada por León Gieco, de la misma baguala cantada por Anastasio Quiroga? ¿Qué distingo se puede hacer entre un tango interpretado por Baglietto, con el acompañamiento en bandoneón de Rubén Juárez, del mismo tango grabado por Cedrón? ¿Qué distingue la interpretación de "Pavana para una infanta difunta" por Pedro Aznar, de la misma pieza ejecutada por F. Gulda? ¿Hay alguna diferencia entre los boleros cantados por Litto Nebbia y los grabados por Manzanero? Musicalmente, con seguridad encontraremos infinidad de elementos distinguibles entre una y otra interpretación. No obstante, para el movimiento de rock existe una sola diferencia: el primero de los músicos nombrados, por su trayectoria, es claramente definido como integrante del movimiento de rock nacional, y "arrastra" con dicho rótulo la música que hace, la cual pasa a ser parte del fenómeno de fusión del movimiento, mientras que aquellos intérpretes nombrados en segundo término son ubicados por la recepción rockera en los mismos lugares en que ellos mismos se ubican desde la emisión: el folklore, el tango, la música clásica, el bolero, etcétera.

En esta misma dirección es que deben interpretarse hechos tales como que el grupo Sumo (una de las principales bandas surgidas del circuito *underground* durante la dictadura) interprete música en inglés y sea considerado rock nacional (aunque su cantante y compositor, Luca Prodán, sea un anglo-italiano arribado al país hacia 1980...); o que Daniel Grinbank, uno de los principales empresarios del género, declare: "Tiene mucho más espíritu de rock un tema folklórico por León Gieco que un rock cantado por Sandra Mihanovich".

De esta manera, la variada emisión musical es resignificada como rock por la audiencia de jóvenes en función de los valores que el movimiento comparte (o cree compartir) con los músicos. Durante la larga etapa en que el rock se mantuvo fuera de los mecanismos de la difusión musical masiva (aquella que tiene su origen en el disco y no en una relación directa intérprete/público en un ámbito compartido), es decir con anterioridad al año 1982, el lugar de convalidación tanto de la ideología compartida como de la propuesta musical de fusión concebida por el músico fue el recital.

La estrecha relación entre artista y público fue el punto nodal de todo el fenómeno que se conoce bajo el nombre de rock nacional. Y el recital fue el lugar físico de su plasmación. En dicho ámbito tanto puede triunfar la propuesta novedosa de grupos debutantes como fracasar la de intérpretes consagrados, en una suerte de plebiscito cotidiano que exige la reafirmación del compromiso del músico con la realidad de su público en cada encuentro.

En esos ámbitos el rock nacional fue tejiendo su imbricada relación con el tango y el folklore.

Tango y rock

Es un error ubicar la relación entre tango y rock hacia 1976 y ligarla exclusivamente a las experiencias de Alas e Invisible, ya que tanto a nivel de letras como en lo musical, tal relación se remonta a los albores del movimiento y persiste en la actualidad.

Conviene recordar aquí algunos eventos: Mederos toca el bandoneón en el primer disco de Almendra, en 1969 (conjunto claramente influido, según sus integrantes, por la operita "María de Buenos Aires" de Piazzolla); lo vuelve a hacer, esta vez junto a Mosalini, en el disco "El jardín de los presentes" de Invisible (1976); este último bandoneonista también participa en "Fuera del cielo" (1975) de Litto

[1] En la mayoría de los casos, el intérprete también está convencido de que está haciendo "rock nacional", aunque es más consciente que el público del contenido de su "mezcla". Pero en otros casos sabe perfectamente que lo que ofrece no es rock (por ejemplo, toda la última producción de León Gieco, que es totalmente folklórica), no obstante lo cual los jóvenes continúan decodificando su música como "rock nacional".

Nebbia; intérprete que ya había llamado a Mederos a participar en su disco "Melopea" (1974), y que en 1986 graba "El día que me quieras" en uno de sus discos; Alas presenta en 1976 en el teatro Coliseo su propuesta de tango-rock con los aportes de Mederos, Mosalini y Binelli, y el aplauso enfervorizado de Piazzolla desde la platea; Baglietto graba "Sentado al borde de una silla desfondada" de Gelman, en 1985, con Juárez en el bandoneón; el mismo año que Fito Páez compone "Giros", donde el sintetizador reemplaza al bandoneón; o bien que, a nivel letras, el primer larga duración del propio Baglietto es muy tanguero ("Mirta de regreso", por ejemplo); sin olvidar la versión de "Gricel" de Mores y Contursi que graban Spinetta-Páez en 1986; o el tanguero "Mi querido amigo Pipo" compuesto por Moris hacia principios de los 70, intérprete que, junto a versiones de rock and roll directo, incorpora, para su espectáculo de 1985, tangos como "Tomo y obligo", "Volver" o "Desencuentro".

No obstante lo apuntado, la relación con el tango también adquiere ribetes conflictivos, ya que desde este tipo de música partieron (y aún parten) las críticas más feroces hacia el rock. Entonces, el rock se defiende, y ubica en el tango a gran parte de la "resistencia al cambio" y a la "careta".

Con esto quiero hacer notar que el rock se siente muy a gusto con el tango como música, y reivindica buena parte de sus letras:

> "... pero no nos olvidemos que esto no nace con nosotros. Escuchás una letras de Homero Manzi y es como si te pasara por encimá un rulemán SKF.
> –Pero hoy no podrías escribir como Manzi.
> –Pero estamos recogiendo cosas de ese tipo, loco. Es otro lenguaje, otro código, pero lo que pasa, y lo que estamos queriendo decir, y la actitud de los 'quías', era la misma." (Reportaje a Luis Alberto Spinetta y Fito Páez, 1986.)

...Aunque no comulga con el peluquín de Soldán: "A simple vista puedes ver / como borrachos en la esquina de algún tango / a los jóvenes de ayer. / Empilchan bien, usan tupé / se besan todo el tiempo y lloran el pasado / como vieja en matinée. / Míralos, míralos, están tramando algo. / Pícaros, pícaros, quizás pretenden el poder. / Cuídalos, cuídalos, son como inofensivos. / Dígalo, dígalo, son nuestros nuevos Dorian Gray. En un remise / en Sadaic / con sus bronceados de domingos familiares / y sus caras de kermese. / Grandes valores del ayer / serán los jóvenes de siempre / los eternos / los que salen en TV" (Charly García, 1979, "A los jóvenes de ayer").

Folklore y rock

También aquí la relación entre ambas formas musicales es estrecha, llegando a la paradoja de que uno de los nombres "mayores" del movimiento de rock, León Gieco, directamente ha dejado de presentarse en los circuitos habitules del género para pasar a hacerlo en el de los festivales folklóricos como Cosquín y otros.

Aquí también los ejemplos son innumerables: hay que recordar que una de las primeras canciones de Spinetta es una zamba, "Barro tal vez", compuesta en 1965 pero grabada recién en 1982; que Arco Iris graba dos discos eminentemente folklóricos hacia comienzos de los 70: "Sudamérica, o el regreso de la aurora" (1971) e "Inti-Raymi" (1972); que Litto Nebbia viene experimentando con el folklore y con intérpretes del género desde 1972, y ha compuesto varias canciones folklóricas o de fusión: "Vamos negro" (1972), "Nueva zamba para mi tierra" (1982), etcétera; que las raíces negras del folklore, especialmente el candombe, son tratadas en los diversos discos que Rubén Rada graba a comienzos de los 80: "La banda", "La rada", "En familia", etcétera; como así también en los discos de Raíces, "Raíces" (1978), Roque Narvaja , "Chimango" (1975); Pedro Aznar, "Contemplación" (1984), etcétera; que varios fueron los conjuntos que en diversas épocas cultivaron esta vertiente de fusión: Miguel y Eugenio, Aucán, La Fuente, etcétera; que Baglietto ha interpretado varios temas de esta línea; que algunas de las mejores canciones de Fito Páez son aires folklóricos: "Yo vengo a ofrecer mi corazón" (1985) es una chacarera; "DLG" –"De los gronchos"– (1985), una baguala, "Parte del aire" (1986), una litoraleña, etcétera; y finalmente, que toda la producción de Gieco es netamente folklórica; baste recordar que el famoso "Sólo le pido a Dios" es, simplemente, un huayno.

Aquí conviene recordar que en esta tan particular lógica de los rockeros de entender al rock como actitud y no como forma musical, la fusión con el folklore se hace también desde una actitud crítica hacia sus cultores tradicionales:

> "Rock es lo que sintió Debussy al culminar sus primeras composiciones, la furia de Thelonius Monk, el nervio que pone el Cuchi Leguizamón al sentarse al piano. Attenti: hablo de una actitud, no de una forma. Que alguien componga un twist no significa que sea un boludo, así como el que firma una chacarera no es necesariamente la reencarnación musical de Carlitos Marx... Lo que cuenta es la voluntad de desinstalarse, de estar siempre al mango, de no plegarse de modo complaciente al orden establecido. El día que el rock deje de joder, cagó" (reportaje a Fito Páez, 1986).

> "... en la chacarera de Fito, 'Yo vengo a ofrecer mi corazón', ¿sabés lo que es para la gente que le digas: 'cambiar por cambiar nomás', ahí, en el medio de ese ritmo que le hace acordar a Los Chalchaleros, justo en esa parte del tema chaca-tun-chaca, donde el folklore hace su cucha sarnosa, y se subleva contra todo y dice 'cambiar por cambiar nomás'?..." (reportaje a Luis A. Spinetta, 1986).

Un listado similar de intérpretes, discos y temas se podría hacer para cada una de las "mezclas" que ha hecho (y sigue haciendo) el rock nacional. Para una profundización en el asunto remitimos a la bibliografía especializada. Lo que es importante destacar aquí es que las fusiones no son lineales, sino que, en la mayoría de los casos, juegan con varios tipos de música a la vez, complejizando enormemente el mensaje musical que sin embargo sigue sonando, para el público rockero como rock nacional...

Si esto es lo que ocurre, someramente, a nivel de las músicas que fusiona el rock, a nivel de las letras acontece otro tanto, dado que las temáticas abordadas son innumerables. El amor, la soledad, la adolescencia, la relación con los padres (y con los mayores en general), los conflictos con la autoridad (el gobierno, la policía, el ejército, la iglesia, etcétera), las utopías, la crónica de época, la descripción de lugares y personajes, etcétera, casi no hay tema que se relacione con las vivencias de los jóvenes en una gran ciudad que no haya sido cantado por el rock nacional.

No obstante, el hecho de que el rock, desde su nacimiento en el país hacia 1965, vivió quince de sus veintiún años de existencia bajo regímenes militares con clara "predisposición" hacia la represión juvenil, determinó que muchas de sus canciones hicieran referencia a esta situación y, paulatinamente, el enemigo inicial (el *establishment*) terminó casi confundido con el cotidiano (los militares). De ahí que para cierto "inconsciente colectivo" del movimiento, rock nacional directamente signifique canción de crónica o de mensaje generacional, a veces colindante con algunas expresiones de la canción de protesta: Piero, Pedro y Pablo, et-

cétera. En todo caso, lo que tal "inconsciente colectivo" reclama es que las letras del rock representen sus vivencias cotidianas, entre ellas, aquellas que sufre con el poder.

A título de ejemplo de este tipo de canciones, vayan algunas letras de Charly García: "Confesiones de invierno" (1973): "Conseguí licor y me emborraché / en el baño de un bar. / Fui a dar a la calle de un puntapié / y me sentí muy mal. / Y si bien yo nunca había bebido / en la cárcel tuve que acabar, / la fianza la pagó un amigo, / las heridas son del oficial"; "Botas locas" (1974): "Es un juego simple el de ser soldado, / ellos siempre insultan, yo siempre callado. / ...Los intolerantes no entendieron nada, / ellos decían 'guerra', yo decía 'no, gracias'. / Amar a la patria ellos te exigieron, / si ellos son la patria yo soy extranjero"; "El fantasma de Canterville" (1975): "Me han ofendido mucho / y nadie dio una explicación. / ¡Ay! Si pudiera matarlos / lo haría sin ningún temor. / Pero siempre fui un tonto / que creyó en la legalidad. / Ahora que estoy afuera / ya sé lo que es la libertad"; "No te dejes desanimar" (1976): "Nunca dejes de abrirte / no dejes de reírte / no te cubras de soledad. / Y si el miedo te herrumbra / si tu luna no alumbra / si tu cuerpo ya no da más, / no te dejes desanimar, / no te dejes matar, / quedan tantas mañanas por andar"; "Canción de Alicia en el país" (1979): "Estamos en la tierra de nadie / pero es mía. / Los inocentes son los culpables / dice su señoría, / el rey de espadas. / No cuentes qué hay detrás de aquel espejo, / no tendrás poder / ni abogados / ni testigos".

Pero la variedad de estilos y fusiones que propone desde la emisión el rock nacional y que es decodificado unitariamente como "rock" por los jóvenes también tiene otro indicador importante: la carrera de los intérpretes. Veamos esto un poco más de cerca.

Luis Alberto Spinetta comienza componiendo baladas urbanas con claros aromas tangueros y folklóricos. Hacia comienzos de los 70 produce un vuelco hacia la música ligada al rock and roll con Pescado Rabioso. Cuando en 1973 arma Invisible vuelve a acercarse a la balada urbana, al folklore y al tango. A partir de 1977 compone e interpreta decididamente en la onda del jazz-rock, con Banda Spinetta y Spinetta-Jade. En 1982, con el disco "Bajo Belgrano" retoma la temática de la canción urbana, e incluso incursiona en la canción de crónica, dedicándole un tema ("Maribel") a las Madres de Plaza de Mayo. En 1986 su disco "Privé" se parece más a los denominados "modernos" o "pops" (Virus, Soda Stéreo, etcétera) que a su propio autor. Hacia fines de ese año, sin embargo, en su trabajo conjunto con Fito Páez "La, la, la" vuelve a la canción, además de cantar un tango hecho y derecho (bah, no tan derecho...), "Gricel". Para 1987 tiene pensado editar el disco "Tester de violencia", cuya temática aparece claramente influida por el pensamiento de Foucault.

Luis Alberto Spinetta está considerado como uno de los principales miembros del movimiento de rock nacional, y ninguno de los jóvenes que lo siguen se permitiría dudar de que Spinetta *siempre* hizo rock...

Otro tanto ocurre, en mayor o menor medida, con el resto de los nombres importantes del movimiento. Charly García y su trayectoria de balada urbana acústica, luego eléctrica, rock sinfónico, canción de crónica, fusión con música clásica, su incursión en la vertiente "moderna", etcétera. Litto Nebbia y su pop inicial con Los Gatos, su incursión con Domingo Cura en el folklore, la etapa netamente jazzera con González y Astarita, su experimentación con el tango, con la música brasileña, vuelta al folklore con Saluzzi, otra etapa cancionística a su regreso de México ("Sólo se trata de vivir"), algunos temas ligados al bolero, su actual reincursión por el folklore de fusión con Baraj y González, etcétera.

En resumen, el hecho de ser procesadas bajo un mismo rubro "rock nacional" una vasta lista de temáticas y estilos musicales, no podría ser comprendido si no entendiéramos esta peculiar manera que tiene el movimiento de anteponer una actitud frente a una forma musical. Es por todo esto que decimos que, en realidad, en el "rock nacional", musicalmente hablando, el rock es lo de menos.

Rock e ideología rockera

El movimiento de rock en la Argentina surge a mediados de aquella década de Woodstock, el mayo francés, los Beatles, la guerrilla. Como ocurría a nivel mundial, la música sólo era el emergente de una actitud de vida caracterizada por el cuestionamiento profundo a la sociedad: el rock pone en tela de juicio una manera de concebir el mundo propia de los adultos, la concepción "realista".

Para la juventud que tiende a orientarse por comportamientos fundamentalistas anclados en valores, el "realismo" de los adultos, su comportamiento pragmático, es sinónimo de hipocresía. Y esto ocurre así porque gran parte de los valores sustentados por los jóvenes provienen de la socialización de que son objeto por parte de sus mayores, entonces su denuncia está dirigida contra la incoherencia entre los valores afirmados por la sociedad adulta, y su práctica social.

Pero además de aquellos valores que recibieron durante su proceso de socialización, los jóvenes de cada generación crean y sostienen nuevos valores, ya que en el marco de las complejas sociedades modernas, la juventud cumple muchas veces la función de propugnar nuevos valores experimentales, que la sociedad aún no puede adoptar.

Es por todo esto que la actitud contestataria del rock se establece frente a un sistema social caracterizado como hipócrita, represivo, violento, materialista, rutinario, alienado, superfluo y autoritario.

Si en los EE.UU. las consignas que levantaba el movimiento (libertad sin ataduras, paz, amor, respeto por la naturaleza, etcétera) están estrechamente ligadas a un estallido de cuestionamientos al orden socio-político (Vietnam, campañas en pro de la igualdad racial, etcétera), en nuestro país, bajo el gobierno militar de Onganía, estas consignas (aunque de contenidos esencialmente semejantes) se resignifican.

Con todo, el naciente movimiento de rock nacional era entonces sólo una de las posibles alternativas al sistema, que se caracterizaba por una búsqueda individual y generacional en el seno de una sociedad que (a diferencia de lo que ocurriría diez años después) continuaba valorando altamente a la política y a los actores colectivos. Es en estos momentos iniciales cuando comienzan a perfilarse las características futuras del movimiento: la música ocupa el lugar de portavoz privilegiado de la nueva propuesta; comienza a delinearse tanto el enemigo (el sistema) como el campo en el que se desarrollará el conflicto (la cultura); y se establece el circuito de comunicación que lo caracterizará de ahí en más: los recitales.

También es en esos momentos iniciales cuando comienzan las primeras discusiones internas sobre lo que ideológicamente era o no era "rock". La primera polémica (y con ella la apropiación por uno de los polemizantes y su negación al contrincante del citado rótulo) se da entre Manal y Almendra, reivindicando los primeros para sí el ser los "verdaderos" representantes de la ideología rockera.

"... el trío se afirma como un conjunto de muy especiales características, separándolo de la tendencia más difundida del rock nacional, de los ojos de papel, azúcar y niños dormidos. La realidad es filosa, equívoca y no tiene buen gusto. Manal la expresa. Y se coloca en la vereda de enfrente de Almendra. Manal es el lamento desesperado de quienes no pueden más y sin embargo gritan que se puede volar." (Guillermo Saccomanno, periodista de "Humor", 1980.)

"Un día, en el estudio TNT, mientras Almendra grababa, estaba Javier Martínez (líder de Manal) balbuceando sus armonías urbanas, con la negra Blanca, Pappo, Alejandro Medina... todos en la mano 'que tumba'... Esos tipos nos boicotearon desde el momento que nos conocieron. Se reían de la música que hacíamos... eso alteró mucho el proceso creativo de acá. Toda la ondita de tipos que si no tocabas blues eras un paquete... yo sufrí humillaciones de toda la gente del rock pesado... y yo me tomaba todo a pecho, me llagaba... Me autoplanteaba 'Muchacha ojos de papel', decía: 'yo qué ingenuo' ..." (Luis Alberto Spinetta, 1977.)

En este caso (como luego se repetirá en el encontronazo entre "acústicos" y "eléctricos") lo ideológico parecía coincidir con lo musical (los "rockeros" eran verdaderos rockeros...), ya que los cuestionadores eran aquellos que cultivaban las formas más tradicionales del género, el blues y el rock pesado, y los cuestionados, los que se internaban en la balada, el folklore, el tango y la música de fusión. En lo referido a las letras ocurría algo similar, puesto que la tradicional temática contestataria del género también era asumida por Manal ("No hay que tener un auto / ni relojes de medio millón, / cuatro empleos bien pagados, / ser un astro de televisión, / no, pibe, no, / para que alguien te pueda amar"), paralelamente a toda una serie de letras que retratan la vida ciudadana ("Vía muerta, calle con asfalto siempre destrozado, / tren de carga, el humo y el hollín están por todos lados / ...Luz que muere, la fábrica parece un duende de hormigón / y la grúa su lágrima de carga inclina sobre el dock"); mientras que Almendra se interna en la temática más intimista ("Muchacha ojos de papel, a dónde vas, quédate hasta el alba. / Muchacha, pequeños pies, no corras más, quédate hasta el alba. / Sueña un sueño despacito entre mis manos / hasta que por la ventana suba el sol...")

También en esta primera polémica se prefija un elemento que acompañará las siguientes: la adscripción de clase, asignada por los autodefinidos "rockeros" a sus contrincantes (y por lo tanto aquella que ellos mismos se adjudican). Así era bastante común escuchar por aquellos años que la música de Almendra era para "pibitos de clase media" (los posteriormente llamados "chetos"), mientras que los seguidores de Manal y Cía. eran los chicos de los "suburbios" (también apodados "firestones" o, más vulgarmente, "negros"). Una observación del público asistente a recitales más o menos confirmaba esta divisoria, la cual se profundizaría con el correr de los años.

Así el rock reivindicaba para sí el ser la música popular de la juventud de los sectores populares urbanos, y le negaba tal representatividad no sólo al tango o al folklore, sino también a las nuevas propuestas que temática o musicalmente se apartaban del núcleo inicial.

El resultado de la polémica (el triunfo de Manal con la paulatina "rockerización" de los integrantes de Almendra) muestra a las claras la fuerza de lo ideológico en estos momentos primigenios del movimiento. Es tan así que prácticamente anula por varios años el mejor caudal poético-musical de un creador como Spinetta, quien sólo volverá a componer temas de la calidad de su primera época en la última etapa de Invisible, en su disco "El jardín de los presentes" (1976).

"...Emilio, Rodolfo y Edelmiro (los demás componentes de Almendra) tuvieron una gran lucidez, y no entraron... sólo yo lo hice... ahí empecé a mear fuera del tarro... mi música se empezó a fortalecer en un extraño idioma que ni yo mismo sabía qué era, y sobrevinieron los peores momentos de mi vida... Mi grado máximo de perversión en cuanto al rock and roll y el blues puede ser 'Me gusta ese tajo'... Escucho aberraciones como 'Sombra de la noche negra' y me dan ganas de matarme..." (Luis A. Spinetta, 1977).

El segundo gran debate se da entre "eléctricos" y "acústicos". Los contrincantes, por un lado (nuevamente) los "viejos rockeros", y por el otro los nuevos partícipes del movimiento, que traen consigo otras temáticas: un acercamiento al tema religioso (Raúl Porchetto); la revalorización del estilo dylaniano junto al folklore (León Gieco); la incursión más explícita en la problemática propiamente adolescente (Sui Géneris).

Obviamente los primeros reivindican para sí el rótulo del "rock", el sustento de la ideología, y la representación de los jóvenes de sectores populares, y plantean que los acústicos, y en especial su representante más exitoso, Sui Géneris, sólo hacen música "para pendejitos de clase media".

"En realidad, Jorge Alvarez (productor de La Pesada y de Sui Géneris) nunca le prestó atención a Sui Géneris. No le gustaba nuestra música, nos veía simplemente como un producto comercial. El elogiaba a La Pesada y decía que era seria y nosotros éramos blanditos" (Charly García, 1983.)

"...y esto arranca de cuando Pappo hizo unas declaraciones en las que decía que el rock era él y que Sui Géneris había cagado el rock" (Charly García, 1983.)

No obstante, esta polémica no adquiere extrema virulencia, puesto que durante los años que dura (1972-74), el movimiento de rock queda subsumido, como un todo, dentro de una polémica mayor que se entabla en el seno de la juventud argentina: joven "comprometido" *versus* joven "escapista".

Para amplios sectores de la juventud de la década del 70, la política comienza a ser la forma privilegiada de participación social. La revolución aparecía como posible, y la militancia era una forma digna de vivir la juventud, que merecía la renuncia a la despreocupación y al pasatismo que se les ofrecía a amplias capas de la juventud de clase media.

Para esta juventud socializada en la militancia, las propuestas del rock nacional aparecían cargadas de individualismo, carentes de contenido social y sus valores eran sumamente desleídos. Su caracterización de los rockeros era desdeñosa y peyorativa. Para ellos, los rockeros eran parte del sistema, estaban cooptados por el *establishment*. Esto coincide con la decadencia a nivel internacional de la cultura hippie, y su cooptación por la sociedad de consumo que comienza a vender sus símbolos (el signo de la paz, el *flower power* estampado en remeras, la marihuana, etcétera).

Se van perfilando, entonces, dentro de la juventud, dos posturas extremas y enfrentadas. Dos formas de ver la vida, ambas igualmente intensas pero de signo diferente: la militancia y la introspección, el cambio interno. Jóvenes de uno y otro bando se juegan hasta las últimas instancias en sus propuestas. Los militantes aceptan el riesgo de perder la vida luchando por su ideal. Los rockeros profundizan su búsqueda interior muchas veces recurriendo a los alucinógenos, la marihuana, las anfetaminas, en un camino al final del cual creen ver la revelación de nuevas formas de vida.

En este contexto, la polémica interna del movimiento de rock se ve atravesada no sólo por aquella otra gran discusión juvenil, sino también por los primeros signos de lo que luego sería toda una cultura de época: la imagen del "joven sospechoso".

Como resultado de todo esto, se produce en el rock nacional una suerte de "empate" en la resolución de la polémica. Así, Sui Géneris convalida la temática de sus canciones como pertenecientes por derecho propio al núcleo ideológico del rock, pero a su vez va cambiando poco a poco su estilo musical, acercándolo, de alguna manera, a la propuesta de los "eléctricos".

Con este panorama (cuyo mejor ejemplo podría ser el último larga duración de Sui Géneris, "Pequeñas anécdotas sobre las instituciones", en una onda muy eléctrica, con canciones de corte contestatario ya desde su título: "Las

increíbles aventuras del señor Tijeras", "Pequeñas delicias de la vida conyugal" –fue censurado a último momento "Botas locas"–) el rock nacional se va acercando a 1976.

Con el golpe militar de 1976 se termina de instalar el miedo como atributo social: por miedo la sociedad civil se repliega sobre sí misma en el marco de una situación de vacío de referentes. El movimiento juvenil no es ajeno a este acontecer, ya que la cultura del miedo lo tiene como protagonista privilegiado, a partir de la figura del "joven sospechoso" (conviene recordar que el 67 por ciento de los desaparecidos eran jóvenes entre 18 y 30 años).

Y mientras el movimiento estudiantil y las juventudes políticas poco a poco van desapareciendo como marco de referencia y sustento de identidades colectivas, el movimiento de rock nacional se afianza como ámbito de constitución de un "nosotros" que excede ampliamente los límites de sus seguidores habituales. Si en los períodos anteriores la definición de los jóvenes rockeros como mero "público" es bastante cuestionable, a partir de 1975/76 deja definitivamente de tener sentido. De esta manera, ir a recitales y escuchar discos con grupos de amigos se convierten en actividades privilegiadas para un movimiento que, sin mucha conciencia de ello, intenta salvaguardar la identidad de todo un grupo etario que es cuestionado por el Proceso.

"Una vez, en el 77, me llevaron preso por averiguación de antecedentes, porque sí... Bueno, entré en un calabozo y en la pared, escrito con no sé qué, estaba la letra de un tema mío, 'Cementerio club'. Era la paradoja más siniestra que el destino me había jugado. Lloré. Sobre todo por el pibe que no conozco y que la escribió" (Luis A. Spinetta, 1985.)

En dichos recitales el movimiento se festeja a sí mismo, y corrobora la presencia del actor colectivo cuestionado. Son verdaderos rituales a partir de los cuales se constituye una colectividad.

No es casual, entonces, que todo este período esté caracterizado por la ausencia de las grandes polémicas de otrora entre "rockeros" y "no rockeros", a pesar de que la "oferta" musical desde la "emisión" se multiplica (por cierto, un terreno muy fértil para el cuestionamiento estilístico-ideológico).

Los años que van del 75 al 77 ven nacer o desarrollarse propuestas musicales tan diversas como Alas y su tango-rock; Litto Nebbia y su trío casi jazzístico en 1973-75 o, luego, en 1976, su incursión por la música brasileña y en 1977 su reacercamiento al folklore con Dino Saluzzi; La Máquina de Hacer Pájaros de Charly García, con su propuesta de rock elaborado y letras de crónica: el Invisible de la despedida, con sus hermosas baladas urbanas y su fusión con el tango; Spinetta y sus experiencias con la fusión jazzera; Crucis y Espíritu y su casi copia de los grandes grupos ingleses de rock sinfónico; Polifemo y su incursión por el viejo y tradicional rock pesado; la experiencia autogestionaria de MIA, la vuelta de Pappo con Aeroblus; León Gieco y Los Jaivas en la fusión folklórica; Raúl Porchetto y sus baladas; Soluna con sus canciones folk y un muy trabajado ensamble de voces; Bubu y su extraña propuesta músico-teatral; Pastoral y Nito Mestre y el estilo post Sui Géneris.

No obstante, toda esta música es emitida y decodificada por músicos y jóvenes (con mucha menor polémica que en el pasado) como rock nacional, permitiendo, incluso, la programación de encuentros en el Luna Park que mezclaban propuestas muy disímiles entre sí, algo que hoy resulta imposible pensar. Y es que el movimiento y la ideología, en función de las urgentes necesidades de conformación de identidad, aparece como mucho más importante que la música. Ya no tiene mucho sentido luchar por el rótulo "rock", porque la lucha se desplaza hacia aquellos que cuestionan la identidad de "joven" –rockero o no rockero–. Por lo tanto, tampoco es casual que se amplíe tanto el espectro social de los asistentes a recitales. Así, si con Sui Géneris se habían acercado por primera vez a los recitales y al mundo del rock los estudiantes secundarios de clase media (en especial las chicas), ahora lo hacen los universitarios e, inclusive, los ex militantes.

Pasado el ostracismo del 78 y su mundial que pareció cubrirlo todo, inclusive al rock, el comienzo de la "vuelta" nos muestra, patentizado en el conjunto más popular de la época, Serú Girán, esta particular relación entre los estilos musicales, la ideología y la palabra rock. En momentos en que el movimiento pasa de la etapa defensiva a otra de contenido más cuestionador de las políticas del Proceso, lo hace a través de un conjunto que, en la historia de sus integrantes, sintetiza casi todo el pasado rockero, incluyendo varios polos opuestos de distintas polémicas: Charly García, creador de Sui Géneris (balada folk, "acústica", letras de temática adolescente y de crónica juvenil), luego líder de La Máquina de Hacer Pájaros (cultora de una fusión con el rock sinfónico); Pedro Aznar, miembro de Alas (principal exponente del tango-rock), David Lebón, miembro de La Pesada del Rock and Roll, Pappo's Blues, Pescado Rabioso y Polifemo (todos enrolados, con variantes, en el rock pesado, "eléctrico") y Moro, integrante de Los Gatos (grupo fundador del movimiento, ligado a la música pop de los 60), Color Humano (rock post Almendra de Molinari), la banda de León Gieco (música folk al estilo Bob Dylan), etcétera. Tampoco es casual que Serú Girán cuente entre sus adherentes con representantes de todas las vertientes rockeras.

El panorama rockero comienza a mostrar signos de cambio cuando la cultura del miedo va menguando en su virulencia. Además, la incipiente apertura política intentada por Viola va haciendo reaparecer otras instancias de construcción de identidad joven: el movimiento estudiantil, las juventudes políticas, etcétera. Y con ellas, el movimiento de rock nacional deja de cumplir aquella solitaria tarea de sostén de identidad que le cupo en los años más negros de la dictadura.

En estas condiciones, no es casual que resurjan las polémicas internas, los cuestionamientos ideológicos, las peleas estilísticas... en suma, que el movimiento de rock vuelva a ser aquello que siempre fue: un heterogéneo conglomerado de propuestas poético-musicales muchas veces en pugna entre sí por demostrar un mejor apego a las necesidades y vivencias de los jóvenes urbanos de su época.

La polémica que estalla hacia 1981-82 es a tres voces: metálicos *versus* rockeros *versus* punks. En este caso los tres grupos reivindican para sí el sustento de la ideología del movimiento; niegan que sus oponentes hagan musicalmente "verdadero rock"; dicen representar a los verdaderos perjudicados por el Proceso militar.

"...la gente aquí estuvo muy apretada y la mayoría de los grupos fueron cómplices del 'apriete' porque enseñaban a pedir paz, a pedirle a Dios, a que no bombardeen Barrio Norte (hace referencia a temas de Porchetto, Gieco y García). Esos tipos amansaron a la gente" (M. Peyronel, baterista de Riff, 1983.)

"Durante el 'Proceso' las estrellas del rock se asociaron a la mafia de las productoras que transaron con la dictadura; se acomodaron para seguir tocando. El público, en cambio, recibió palos o terminó en los calabozos. Los únicos que salieron a provocar fueron Los Violadores" (Pablo Garugatti, mánager del grupo punk Los Violadores, 1986.)

"... el público y los artistas de rock estaban en una actitud muy contestataria, en una resistencia enorme a la penetración ideológica. No nos persiguieron porque sí y pese a ello el rock nunca paró, nunca fue complaciente con el sistema. Para mí el rock, con una cohesión muy grande, fue un foco de resistencia" (Charly García, 1986.)

Con el avance de la apertura democrática el rock ve multiplicarse las polémicas en su seno. A las ya citadas se le fueron agregando, en diferentes períodos, otras voces disonantes que no se sienten ni "metálicos", ni "punks" ni "rockeros". Así aparecieron los "divertidos" (Los Abuelos de la Nada, Los Twist, Las Viudas e Hijas de Roque Enroll, etcétera), que proponen el camino de la ironía frente al *establishment*; los *undergrounds* (Patricio Rey y los Redonditos de Ricotta, Sumo, etcétera), que reivindican la producción independiente y los pequeños recitales frente a la "maquinaria" del rock comercializado; los "modernos" o "pop", que reivindican la dimensión corporal y el baile como algo dejado de lado por el rock nacional (Virus, Soda Stéreo, Zas, etcétera).

Por supuesto, aquí también aparecen intentos varios de apropiación de rótulos, ideologías y representados, en un renovado intento por separar la paja del trigo en el rock.

"¿Qué es hoy el rock...? Para Solari... no otra cosa que 'la música oficial del sistema'. ¿Con qué se cambia la situación? Primero, con una vida rockera como actitud inicial y no un modelo burgués como aspiración..." (reportaje a Patricio Rey y los Redonditos de Ricotta, 1985.)

"Los músicos lo que podemos hacer es aportar cosas a nivel de los cambios individuales. Por ejemplo, si alguien entiende través de lo nuestro que aceptar el cuerpo es una manera muy inteligente de empezar a enfrentar la vida, tendremos una misión cumplida..." (Virus, 1985).

"Desde la llegada de los radicales tienen éxito los grupos con una temática de falsa festividad, conchetitos de Martínez o de San Isidro que tocan porque tienen plata, como Los Helicópteros o Soda Stéreo, gente que no salió a la calle y que no tiene nada que ver con el verdadero rock and roll que viene bien de abajo" (Luca Prodán, líder de Sumo, 1986.)

"... el rock es algo más que música y letra. Era una forma de vida y aún sigue siéndolo: se trata de estar ecualizado con lo que pasa en el mundo, perturbar el orden establecido e impulsar a la gente a hacer algo" (Charly García, 1986.)

"Nosotros somos tristes desocupados que usamos la música como medio para transmitir nuestras ideas. En temas como 'Réquiem porteño' denunciamos a los 'conchetos disfrazados' o a 'los chicos durmiendo bajo las autopistas'... nuestro planteo de lucha no tiene nada que ver con los planteos contestatarios de La Torre, hablando de las Madres de Plaza de Mayo... de los de acá preferimos escuchar a Discépolo, que habla de cafetines y de Pompeya, que a las grandes bandas de rock aburguesadas" (reportaje al grupo subte La Pandilla del Punto Muerto, 1987.)

La polémica es también acerca de qué papel debe cumplir el rock nacional en la transición democrática, y el hecho de que los grupos "pop" o "modernos", aquellos aparentemente más alejados ideológicamente de los valores rockeros (Virus, Soda Stéreo, etcétera), sean ahora los más populares, es visualizado por los "viejos" rockeros como "crisis".

Y es una crisis que aparece como particularmente grave, dado que, a diferencia de lo que acontecía con las anteriores polémicas (que eran casi "como de entre casa..."), ésta se ve cruzada por primera vez en la historia del movimiento por los intereses económicos de las grandes compañías discográficas, que al haber modificado, a partir de 1982, el tradicional circuito de la dinámica rockera: recital-convalidación de la propuesta-edición del disco, por otro que tiene su origen en el disco y el pago por "pasada", dificulta la resolución "natural" (es decir, por los propios jóvenes y en función de sus necesidades) de la actual polémica.

Sin embargo, a la luz de lo que venimos diciendo en estas páginas, es posible visualizar tal "crisis" desde otro punto de vista. Una vez que el rock nacional fue perdiendo su papel de casi único sostenedor de identidad joven durante gran parte del Proceso, también va desapareciendo para los jóvenes, paulatinamente, aquella intensa necesidad de decodificar los distintos tipos de música emitidos, todos ellos como "rock". Así, la "crisis" no es otra cosa que la adecuación de la recepción a lo que genera la emisión, es decir, un sinnúmero de propuestas poético-musicales que sólo ideológicamente eran decodificadas unitariamente como "rock nacional". Podríamos llegar a proponer una especie de postulado que estableciera algo así como: a menor cohesión del movimiento, mayor diversidad de recepción de músicas...

"...desde hace tiempo se han ido perdiendo algunas claves: ir a comprar discos explorando, tener conciencia de tipo movimiento... En esta etapa la música pasa a ser más consumida que a ser comprendida... o entendida... Se pasa de un público exigente, interesante, o que de alguna manera comparte una idea con el artista, a un público sin posición... como de consumir sin cuestionamientos" (Charly García, 1986.)

No obstante, la actual polémica comparte con las anteriores algo central: la discusión acerca de por dónde pasan los contenidos de lo juvenil contemporáneo en nuestro país. Las diferentes propuestas postulan ya el mantenimiento a rajatabla de la propuesta libertaria inicial, ya su adecuación (en diversas formas) a los nuevos tiempos y a la nuevas cohortes de adolescentes, pero siempre (por lo menos en los principales cultores del movimiento) reivindicando ese papel de "caminar continuamente por los límites del sistema" componiendo canciones que "... con suerte, ayuden a cambiar un poquito el inconsciente colectivo, el coco de la gente" (Charly García, 1986), tal vez porque el movimiento en su conjunto asume como propias aquellas viejas palabras de Pete Towshend:

"Si grita pidiendo verdad en lugar de auxilio,
si se compromete con un coraje que no está seguro de poseer,
si se pone de pie para señalar algo que está mal,
pero no pide sangre para redimirlo,
entonces es rock and roll."

Es por todo esto que decimos que, en el camino de esta casi continua polémica interna alrededor de la palabra "rock", el movimiento no tiene otra opción que ir delineando su carácter de "nacional", en el sentido de mejor interpretar y representar las vivencias de los jóvenes urbanos de nuestro país. De esta manera, las distintas fusiones con el tango y el folklore no surgen desde ningún "deber ser", sino desde la simple pero incontrastable realidad de que "somos":

"Nosotros somos tango y folklore. Ya antes de imaginarnos nada tenemos en el cuerpo una enema gigante de todo eso... vos te podés impregnar de lo que sea, pero toda transpiración va a salir siempre con el olor natural de uno" (Luis Alberto Spinetta, 1986.)

HUGO VEZZETTI

ADORNO Y EL PSICOANALISIS

Theodor W. Adorno y otros, *Teoría crítica del sujeto*, México, Siglo XXI, 1986.

La edición conjunta, en castellano, de tres artículos de Th. Adorno dedicados al psicoanálisis brinda la ocasión de retomar sus perspectivas de análisis y aplicación de la teoría freudiana, en el marco de un itinerario que, a lo largo de veinte años, mantiene el vigor y la lucidez de una empresa crítica de la sociedad y la cultura modernas.

"El psicoanálisis revisado" (1946) es, ante todo, un ajuste de cuentas con el revisionismo "culturalista" encarnado, de modo paradigmático, en la obra de Karen Horney. Adorno señala bien qué se puede esperar de este psicoanálisis "sociologizado", dónde están sus raíces y su función en la sociedad contemporánea; y no sólo a partir de la exhibición de sus "usos" prácticos y sus consecuencias sociales, sino apuntando a sentar los lineamientos de una "psicología social analítica" que resultaría un ingrediente indispensable a la teoría crítica para dar cuenta de la producción y despliegue de la subjetividad en la historia.

"No pocas formulaciones neofreudianas residen de hecho en el nivel de aquellos reclamos periodísticos y escritos populares en que la psicología es manejada como medio de éxito y adaptación social" (pág. 28). Tesis que anticipa un destino posible del psicoanálisis como "asistencia social superior", reformulado en el sentido del consumo: conformismo, desexualización y glorificación de la familia, desprecio por la historia y el pasado.

Al mismo tiempo, se inicia un enfoque del *individuo* (tributario de las tesis mayores de *Dialéctica del Iluminismo*, escrito en colaboración con Max Horkheimer dos años antes) que va a constituir uno de los ejes más perdurables de su camino crítico. No se trata solamente de señalar que la categoría 'individuo' es el resultado histórico de "mecanismos sociales", sino de distanciarse del cuestionamiento ingenuo al "individualismo burgués" a través de una consideración enteramente original de las transformaciones subjetivas propias del capitalismo avanzado.

Finalmente, para Adorno, la obra de Freud "pensador burgués radical" al señalar el desgarramiento subjetivo y la inevitabilidad de los conflictos sociales revela mejor la esencia de la mutilación social en la sociedad existente, que esa "revisión" moralista que apela básicamente a la fe en la unidad y la armonía de la persona y colabora en la empresa de "integración" del individuo a la sociedad desarrollada, fundamentalmente, por la *cultura de masas*.

"Acerca de la relación entre sociología y psicología", publicado nueve años más tarde, es el más largo y ambicioso de los textos. Ante la cuestión de la relación teórica de ambas disciplinas, la operación crítica es semejante a la dirigida contra el "culturalismo". El ideal de "unificación conceptual" pretende la armonización y la integración de individuo y sociedad, escamoteando el problema principal: que tal sociedad no es unitaria. La separación de sociología y psicología resulta, entonces, desacertada y correcta al mismo tiempo: en tanto supone una renuncia "al conocimiento de la totalidad" (valor máximo y perdurable en el pensamiento adorniano) que, al mismo tiempo, "hace constar la ruptura realmente consumada" (pág. 50).

El psicoanálisis queda mejor perfilado como teoría crítica del sujeto en este texto que, por otra parte, revela un empleo más amplio y original de conceptos psicoanalíticos. Al mismo tiempo, acentúa su focalización del problema en la cuestión de la *relación individuo-sociedad:* por una parte, resalta "la desproporción entre el poder de las instituciones y la impotencia del individuo" (pág. 40); pero el individuo no es una pura víctima, en él se conjugan a la vez el sistema de coerciones y las alternativas de resistencia; los individuos "son tanto estigmas de la presión social como cifras de la libertad humana" (pág. 43).

Lo más destacable, quizás, reside en un conjunto de hipótesis históricas acerca del surgimiento y el papel del psicoanálisis, concebido y confinado en la esfera de la *vida privada* y, a la vez, alcanzado por el cambio de la función del individuo con respecto a los ideales del Iluminismo. Fracasada la constitución de un "sujeto total, social y racional" la humanidad el individuo es un residuo aislado e impotente, amenazado por la extinción como *ego* contrapuesto a la sociedad. En ese marco, el culto de la psicología se impone como "complemento de la deshumanización": "la ciencia en que esperaban encontrarse como sujetos los vuelve a transformar irónicamente en *objetos*... por cuenta de un estado general que ya no tolera escondrijos en que pudiera retirarse cualquier subjetividad independiente de alguna manera, no preparada socialmente" (pág. 47). De allí, el curso de una transformación histórica del psicoanálisis desde un "medio radical de ilustración" a uno de adaptación práctica a la sociedad existente (pág. 57).

Justamente, esa imagen de la *sociedad existente*, caracterizada como instancia *total*, omnipresente e igualadora, no deja al psicoanálisis otra alternativa crítica que la de hacerse cargo de señalar lo negativo; en ese sentido, la *situación de masas* motiva alguno de sus análisis más perspicaces. La noción de *narcisismo socializado*, por ejemplo, permite unir la racionalidad instrumental con la regresión psíquica: la psicología del ello viene a ser "despertada" por la psicología de un "yo" que se repliega hacia la gratificación administrada. Los efectos de la cultura de masas en el nivel de la subjetividad mostrarían que la represión freudiana ha sido reemplazada por la gratificación sustitutiva inmediata. A partir de estos análisis, el proceso histórico de integración de las sociedades modernas no puede ser pensado solamente como progreso de la racionalidad instrumental consciente: bajo la figura de la *regresión de masas* se une "la racionalidad parcial del interés propio" con disposiciones pulsionales "de naturaleza destructiva y autodestructiva" (pág. 64).

Finalmente, resta el último de los textos publicados: "Postscriptum", de 1966 comentario de una ponencia de Alexander Mitscherlich sobre sociología y psicología social que ofrece una apretada síntesis de cuestiones retomadas de sus trabajos anteriores. En todo caso, junto con la afirmación muy acentuada del primado de la sociedad, es dable advertir un relativo abandono de categorías psicoanalíticas. Bien lejos de aquel proyecto de una psicología social analítica se sitúa la afirmación siguiente: en

una sociedad no represiva desaparecería la diferencia entre sociología y psicología (pág. 78). Como la antítesis de esa perspectiva utópica de realización humana en la que coincidirían individuo y sociedad, se impone el impacto de una sociedad que liquida al individuo como "principio de individuación", es decir, como afirmación subjetiva frente a la irracionalidad objetiva.

Frente a las vicisitudes del "freudomarxismo" especialmente W. Reich que optó por una interpretación "materialista" del psicoanálisis, centrada en la "economía sexual" (metáfora del papel de la infraestructura en la sociedad), los textos de Adorno, con matices y variaciones, colocan la cuestión del psicoanálisis en un camino diferente, como herramienta de un trabajo histórico-crítico sobre la cultura y la sociedad de nuestro tiempo. Como tales, son la expresión de un pensamiento que ha alcanzado a formular, de un modo hasta ahora insuperable, un campo de problemas de estricta vigencia. En todo caso, en momentos en que en nuestro medio tienden a reabrirse antiguas cuestiones acerca del *poder*, la *cultura* y la *subjetividad*, su lectura resulta imprescindible.

LUIS ALBERTO QUEVEDO

COMUNICACION SOCIAL: EL MODELO QUE NO CIERRA

Jorge B. Rivera, *La investigación en comunicación social en la Argentina*, Buenos Aires, Puntosur, 1987, 180 págs.

1 Todo reconocimiento de una problemática, de un terreno cultural diferenciado en el que es posible distinguir tradiciones, corrientes, linajes, etcétera, supone largos años de producción desencontrada, de caminos que no siempre se juntan, de heterogeneidades discursivas y y del cumplimiento de objetivos que nunca se propusieron. Si esto es válido para algún campo de la reflexión sobre lo social, este es el campo de la comunicación social.

En nuestro país, sólo después de treinta años (o más) de convivencia nada pacífica entre temas tan disímiles como las industrias culturales, los aspectos teóricos y metodológicos de la producción simbólica, la historia de los medios, los testimonios, crítica y discusiones sobre la cultura popular urbana, las reflexiones sobre la ideología y la formación de identidades, etcétera, se puede hablar de un campo de problemas más o menos diferenciado, de algunos marcos académicos e institucionales, y de ciertas escuelas o líneas intelectuales ya dibujadas.

El trabajo que se propuso Jorge B. Rivera consiste, justamente, en una recolección y ordenamiento de la bibliografía sobre investigaciones, historias y críticas de la comunicación masiva y la cultura popular en la Argentina. Recolección necesariamente heterogénea, necesariamente arbitraria, necesariamente injusta. Para ello prefirió apostar a la desorganización del tema, a las múltiples fuentes de que se nutre (aportes de sociólogos, lingüistas, semiólogos, psicoanalistas, historiadores, críticos literarios, y ensayistas sin más) y a un concepto amplio del término 'comunicación'. "El manejo de un concepto restringido de lo que debe entenderse por investigación de la comunicación social, en un país con las características estructurales del nuestro, equivaldría a desconocer (o relegar) aspectos, necesidades y demandas que han estado habitualmente presentes en el origen, la planificación y la discusión de este fenómeno" (pág. 11).

Así, Rivera elige sacrificar toda particularización que reduzca el tema a los "especialistas" provenientes, por lo general, de la "academia". "No encontramos ninguna interdicción teórica seria que nos sugiera otro camino más restrictivo", nos dice el autor, "y como tampoco cultivamos (por lo menos en este caso) ningún *parti pris* interesado en la apoteosis bibliográfica de tal o cual capilla, disciplina o línea interpretativa, hemos preferido amalgamar la mayor cantidad posible de temas, orientaciones y problemas, apoyándonos en una acepción antropológica y político-cultural de los conceptos de 'comunicación' y 'cultura' " (pág. 89).

Una vez resuelto de manera expeditiva aquello que preocupa a los vigilantes del "rigor científico", Rivera se aboca a la difícil tarea de sistematizar la bibliografía sobre el tema, no sin antes ensayar una contextualización en la que se sintetizan líneas ideológicas, polémicas, marcos institucionales, etcétera. Así, el texto se divide en dos partes bien diferenciadas: 1) un ensayo crítico titulado "Panorama de la investigación, el análisis y la crítica de la comunicación masiva y la cultura popular en la Argentina"; y 2) un pormenorizado trabajo de recopilación titulado "Bibliografía anotada. Selección de fuentes para la investigación de la comunicación masiva y la cultura popular en la Argentina". Vayamos entonces por partes.

2. Creo que el ensayo de Rivera funciona con una premisa que fundamenta su recorrido: el tema de la comunicación social en la Argentina vale por lo que vale su texto más débil. Esto es, vale por su carácter incompleto, fragmentado, aún tentativo, y donde todo está por hacerse. *Ergo*, no vale por aquellos poquísimos trabajos aparentemente "sólidos", sino porque es posible constatar una multiplicidad de antecedentes (publicados o no, reconocidos o no...) que abonan un terreno que aún no sabemos bien qué frutos será capaz de dar. De allí que su trabajo tratará de *mostrar* este recorrido heterodoxo y nada lineal en la historia cultural argentina. Para ello, también por puro capricho de autor, fija límites: 1960-1980. Límites que el propio Rivera se encargará de violar en beneficio de textos y problemas que merecen incluirse aunque tengan el pecado de caerse del mapa.

El trabajo comienza de forma clásica, recuperando algunos antecedentes históricos de los estudios de la industria cultural argentina, que comienzan en el último cuarto del siglo XIX y se extienden a lo largo de todo el siglo presente. Esto se complementa con un esbozo bibliográfico referencial que incluye escuelas, autores y textos de extramuros que marcaron a quienes se ocuparían luego, en nuestro país, de pensar el impacto de los medios sobre el público, las estrategias de manipulación de la opinión, etcétera; es decir, todos aquellos que en los finales de la década del 50 creyeron en una teoría global de la comunicación de masas. En esta dirección se inscriben los trabajos de Berelson, Klapper, Lazarsfeld, Merton y otros investigadores de origen norteamericano. Tampoco tardaron en llegar a estas costas los europeos que habrían de alimentarnos en este campo: Morin, Eco, Barthes, Crozier, etcétera.

Ya sumergido en los 60 y en la Argentina, Rivera realiza una verdadera "historia" (sin pretensiones de tal) de la sociología, a partir de la creación de la carrera en el ámbito de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA hacia 1957. Pasa revista de manera eficaz a los problemas, autores, temas e investigadores que desfilaron por allá, preguntándose siempre por el lugar que se le otorgó a la comunicación social. Una historia entonces sesgada y bastante más desencantada que la que ya conocemos del puño de Eliseo Verón y Francisco Delich.

A partir de este momento se instala, desde diversos perfiles teóricos, la preeminencia del *emisor* y el alerta sobre el *poder de los medios*. En este tortuoso camino Rivera muestra la preponderancia del pensamiento sociológico norteamericano, bajo la administración Germani, pasando luego por el afianzamiento de la óptica estructural, vía Eliseo Verón, hasta la aparición de las denominadas "cátedras nacionales", donde se impugna tanto el funcionalismo como el marxismo y el estructuralismo cientificista, para colocar el tema en clave de "pensamiento nacional y popular". Reducción del tema que más que agotarlo, tendió a reinterpretarlo en clave política.

Paralelamente a estas tradiciones, se produjeron otros trabajos sobre cultura popular que intentaron superar los límites "cientificistas" que habían colocado el tema en un *impasse*. En un pasaje del texto titulado "La otra 'orilla' de la ciencia", Rivera muestra la coexistencia de textos altamente sugerentes que entran en el debate sobre la cultura popular pero no por la puerta grande de la academia tradicional. Textos muchas veces despreciados en los ámbitos universitarios, generalmente dominados por el cientificismo. Textos más preocupados por las condiciones de desarrollo de una cultura nacional y popular que por las claves de la significación. Textos ligados a la problemática política del país, escritos con posterioridad a la caída de Perón en 1955 y marcados por este episodio. Textos, en fin, que centran su esfuerzo en pensar las claves culturales de la historia argentina y que se vinculan a un proyecto político-cultural de cuño nacional. No son libros, como lo señala Rivera, de las horas de apogeo, sino de la proscripción: escritos desde el llano y en medio de la crisis de dicha línea nacional. Autores como Arturo Jauretche, Fermín Chávez y Juan José Hernández Arregui instalan los temas de la colonización pedagógica, la memoria popular, la identidad territorial, la reivindicación del denostado o ignorado patrimonio cultural criollo, etcétera. Este pensamiento, que atraviesa los años 60 y 70 con bastante predicamento, redefine un sujeto y un objeto de la cultura nacional con arreglo a un inocultable proyecto político popular. Su entrada en las aulas de la universidad se produce, justamente, a través de las antes mencionadas "cátedras nacionales".

En esta tradición, y con todos los matices del caso, el autor incluye un tipo de análisis más reciente cuyos exponentes son Eduardo Romano, Aníbal Ford y un tal Jorge B. Rivera, quien hizo no pocos aportes sobre "las formas precursoras de la literatura gauchesca, sobre el auge de la novela de folletín en el Río de la Plata, y posteriormente sobre diversas formas de producción simbólica vinculadas con la industria cultural" (pág. 49).

Más contemporáneamente, el autor señala una discusión que si bien estuvo de hecho siempre presente, sólo en los 70 comienza a producir nuevas respuestas: es el tema de la manipulación del gran emisor frente al receptor desarmado. La revalorización de la actividad de la escucha, la puesta en evidencia de la asimetría (constitutiva) entre el código del emisor y del receptor en el fenómeno de la comunicación, comienza a ser planteada en los trabajos de Heriberto Muraro, Oscar Landi, Héctor Schmucler, Aníbal Ford y el propio J.B. Rivera. La aparición de una renovada corriente en el ámbito de la crítica literaria y de la historia cultural completa este panorama que domina hoy creo que para bien el campo de investigación sobre comunicación social.

3. ¿Nada más? Por supuesto que no. Rivera no nos va a dar el gusto de "cerrar" este campo por el lado de la "academia". Existe también una línea de trabajos que se refieren a temas como el sainete, el circo criollo, el tango, el lunfardo, la folletería "gauchesca", etcétera, que, aunque no suelen estar presentes en los círculos más consagrados de la investigación, deben incorporarse al terreno que nos ocupa. Según Rivera, "corresponde advertir que muchos de estos aportes desempeñarán un papel indudablemente pionero, en el espacio que media entre 1950 y 1965, como reivindicadores de un *corpus* de patrimonios culturales de indudable raíz popular urbana (en algunos sentidos opuesto al *corpus* de la cultura "oficial" y en otros complementario), y simultáneamente como propulsores de zonas de análisis que no habían sido tomadas en consideración por la crítica y la historiografía cultural tradicionales" (pág. 78). Aquí se anudan los nombres de Gobello, Carella, Romano, Gallo, Moya, etcétera.

Dicho esto, aún sería injusto creer que el ensayo de Rivera se agota en historiar de forma genérica ciertas tradiciones en materia de comunicación. Lejos de ello, el autor fue capaz también de mostrar su enorme conocimiento sobre el tema desplegando el universo de publicaciones (sobre todo revistas) que acompañan todos estos movimientos, así como recomponiendo trayectorias intelectuales (Oscar Masotta, Jaime Rest, Verón, Schmucler, Ford, etcétera), cosa poco frecuente en este tipo de ensayos, y la presentación de una bibliografía clásica (no argentina) sobre el tema. Asimismo, aborda la cuestión de la industria editorial, de sus encuentros y desencuentros con estas temáticas, de editores (Jorge Alvarez, Rodolfo Alonso, Carlos Pérez, etcétera), y editoriales (particularmente el CEAL) que forman parte de este universo.

Un trabajo quizás perfectible el de Rivera, pero que no reconoce demasiados antecedentes y que tiene la marca

de modestia de un profundo conocedor de la materia. La segunda parte es más fácil de sintetizar: se trata de una bibliografía comentada (en forma económica y precisa) de 256 trabajos (libros, artículos, ensayos, etcétera), que son referencia obligatoria en el terreno. En efecto, es posible señalar la ausencia de algunos estudios que cualquier conocedor del tema podría agregar a la selección de Rivera. Llama la atención incluso la ausencia de algunos trabajos que el propio autor cita en su ensayo de la primera parte y que no están en la bibliografía final. Pero no dudamos en afirmar que se trata de un *corpus* que supera ampliamente los requerimientos básicos de una bibliografía sobre el tema.

Para *concluir*, quisiera dejar una idea que señale el carácter *inconcluso* de este trabajo. Creo que en los últimos años la cuestión de la comunicación social ha experimentado un cierto vuelco a la política: no ya al estilo de los años sesenta, sino más bien en sintonía con una tendencia que parece colocarnos frente a otra relación entre comunicación y política. En efecto, la espectacularización de la política contemporánea parece diferenciarse de aquel fenómeno que preocupó tanto a los pensadores de la Escuela de Frankfurt en los años cuarenta. Me refiero al problema de la mediatización de la política y a la aparición de estrategias comunicativas que obligan a redefinir la idea misma de "espacio público" o "escena deliberativa". Si es cierto que la imagen del presidente (actual o futuro) parece constituirse cada vez más en su relación con los medios (especialmente la televisión) que en el despliegue de su cuerpo frente a las masas, repensar la política será también repensar la relación entre política y comunicación. Este tema, de absoluta actualidad en nuestro país, no está presente en el trabajo de Rivera y se ofrece a mi entender como un modo de continuar su admirable labor.

JUAN CARLOS KOROL

POBLACION Y AGRICULTURA EN EUROPA

Wilhelm Abel. *La agricultura: sus crisis y coyunturas. Una historia de la agricultura y la economía alimentaria en Europa Central desde la Alta Edad Media*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, 450 págs.

El desarrollo del capitalismo agrario es uno de los grandes temas de la historia europea. La formación de los mercados de trabajo, tierra y capital indican ese desarrollo en un proceso que ha afectado en diferentes momentos y de forma diversa a los distintos países del continente. Los mercados de granos eran de mucha más antigua data. El ritmo de sus precios reflejaba las vicisitudes de la agricultura en los largos siglos durante los cuales ésta era la actividad predominante. Esos precios reflejaban también las oscilaciones de la población. No es entonces extraño que se haya buscado a partir del análisis de las relaciones entre población y producción agraria algunas de las claves para entender las transformaciones por las que atravesó el agro europeo. Esas transformaciones implicaron desde el desarrollo de una agricultura especializada ligada al crecimiento de las protoindustrias rurales, a la desaparición de la servidumbre, esta última la característica que mejor connotaba a las economías precapitalistas.

En los últimos años se han acumulado los estudios regionales que tratan de indagar en las características específicas de esas transformaciones. El énfasis puesto en los cambios demográficos como variable explicativa de las transformaciones económicas y sociales ha dado lugar a importantes discusiones.[1]

Este libro de Wilhelm Abel es anterior a esos trabajos específicos, y una rápida mirada a los más destacados de ellos permite verificar su importancia en la constante reiteración de las citas. Se trata, en efecto, de un clásico. Publicado por primera vez en Berlín en 1935, fue corregido por el autor y reeditado en alemán en 1966 y 1978.

Ya en 1935, la perspectiva desde la que Abel encaraba su trabajo lo había convertido en una figura singular dentro de la historiografía alemana. Ignorado en su propio país no sólo durante el nazismo, sino hasta bien entrada la década del 60, aún entonces sus trabajos y los inspirados por él en el Instituto de Historia Social y Económica de Göttingen, se distinguían de los realizados por los historiadores alemanes, entre los que seguía predominando una historia institucional de características tradicionales. Al mismo tiempo, Abel no disimulaba su reticencia a encuadrar sus estudios dentro de perspectivas que consideraba demasiado rígidas, fueran éstas neomalthusianas o marxistas.

En este libro, Abel parte de la reconstitución y análisis de varias series de indicadores cuantitativos propios de la "historia serial" población, precios, salarios para estudiar los largos ciclos agrarios de expansión y contracción que se suceden en Europa a partir de la Edad Media. El trabajo se inicia con una constatación: la lectura de las curvas de los precios de los cereales en Inglaterra, Francia, Italia, Alemania y Austria permite distinguir varios movimientos seculares. Estos comienzan con el incremento de los precios en el siglo XIII que continúa hasta principios del XIV, seguido por un período de depresión que invierte su tendencia en el siglo XVI, para volver a deprimirse en el siguiente. En el siglo XVIII se produce un nuevo cambio en la tendencia de las curvas, los precios del cereal vuelven a subir. El auge se desvanece en el siglo XIX, cuando las tendencias son más contradictorias y no vuelven a unificarse hasta fines del siglo. El objeto de Abel es encontrar una explicación a estos movimientos seculares y a las crisis de más corta duración que en ellos se insertan.

Con respecto a estas últimas, tanto la metodología utilizada como el momento en el que el trabajo fue originalmente realizado y la situación de la historiografía alemana de entonces, convertían a los trabajos de Ernest Labrousse en el principal marco de referencia.[2] Para Labrousse, las crisis agrarias típicas del Antiguo Régimen eran en gran parte producto de la escasez, a su vez resultado de las malas cosechas. La escasez impulsaba el precio de los productos agrícolas hacia el alza. Esto implicaba una disminución de los ingresos de los campesinos, para quienes el aumento de los precios no compensaba las pérdidas debidas a la disminución de los volúmenes disponibles para la venta. A esto se agregaba la reducción de los ingresos de los trabajadores rurales al disminuir la mano de obra necesaria para las

[1] Véase Robert Brenner, "Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-industrial Europe", *Past and Present*, 70, febrero 1976, y Emmanuel Le Roy Ladurie y Guy Blois, "Symposium: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-industrial Europe", *Past and Present*, 79, mayo 1978 (hay traducción al español).

[2] Cf. Ernest Labrousse, *Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au XVIIIe siècle*, París, 1933.

tareas de la cosecha. El aumento de los precios de los alimentos obligaba a los consumidores a destinar un mayor porcentaje de sus ingresos a los productos ligados a la subsistencia, disminuyendo la demanda de los que no lo estaban. El resultado era una disminución de la demanda de mano de obra y de los ingresos de todos los trabajadores. Es decir, la crisis, que sólo se revertiría como resultado de nuevas y más abundantes cosechas.

Sin embargo, para Abel hay otros elementos que deben incorporarse al cuadro sugerido por Labrousse. En primer lugar, la relación entre precios y volumen de la producción no es directa. Los aumentos de precios en épocas de escasez son más que proporcionales a la disminución de la producción, los movimientos de los precios agudizarán, entonces, los efectos de esa escasez. En segundo lugar, el grado de participación en el mercado implica efectos diferentes para las unidades de produción de distinto tamaño. Las más grandes compensarán la disminución de los volúmenes vendidos con el aumento de precio. No ocurrirá lo mismo en el caso de explotaciones más pequeñas, en las que el aumento de los precios no alcanzará a compensar la disminución de los volúmenes. Tampoco será igual el efecto de la baja de precios asociado a una buena cosecha en el contexto de un movimiento secular de baja, que en el menos desventajoso de tendencia al alza. Finalmente, no todos los sectores sociales sufren en igual medida los efectos de las fluctuaciones de los precios. Aun entre los trabajadores, los de ingresos más bajos serán los más afectados por la crisis.

La explicación de los movimientos seculares es más compleja, pero igualmente abierta. Luego de analizar y descartar las explicaciones basadas en la teoría cuantitativa de la moneda, estudia las interpretaciones basadas en el análisis de la renta de la tierra realizado por Ricardo y las hipótesis de Malthus sobre las relaciones entre producción agraria y población. Abel constata que los movimientos seculares de población acompañan los movimientos de los precios. Al aumentar la primera, aumentan los segundos; en tanto que los ingresos de los campesinos tienden a bajar, mientras que las rentas, por el contrario, aumentan. Pero la constatación de los movimientos de las distintas variables no lo llevan a plantear nexos causales estrictos. Si los argumentos están dados, serán otros autores los que partiendo del mismo tipo de análisis concluirán que es el aumento de la población la principal fuerza impulsora de los movimientos seculares. Para éstos, el aumento de la población lleva al cultivo de tierras cada vez menos fértiles, lo que implica una disminución de la productividad del trabajo en momentos en que la mano de obra es abundante. Por consiguiente, disminuyen los ingresos de los trabajadores y aumenta la capacidad de señores y terratenientes para obtener una renta mayor. La disminución de la presión demográfica impulsa el movimiento contrario. Las tierras en cultivo se reducen a las más fértiles, la mano de obra se vuelve escasa en relación a la tierra disponible, y los campesinos y trabajadores tienen posibilidades de obtener un ingreso mayor y mejores condiciones de vida y trabajo. Las crisis coyunturales, debidas en principio a las malas cosechas, refuerzan este mecanismo.[3]

En las últimas ediciones de su obra, además de extender el estudio hasta el siglo XX, Abel ha incorporado al análisis buena parte de la información que se encuentra en los trabajos más recientes sobre historia agraria europea. Los nombres de Duby, Le Roy Ladurie, Slicher van Bath, Postan, Braudel y Spooner aparecen mencionados junto a los de Marc Bloch y Labrousse o el de D'Avenell. No ocurre lo mismo con los resultados más recientes de las indagaciones de la demografía histórica. Algunos de ellos, publicados con posterioridad a la edición de 1966 del libro de Abel, sugieren una imagen diferente de las fuerzas que impulsaron los cambios en los ritmos de crecimiento de la población europea. En el mantenimiento de ese delicado equilibrio entre población y recursos, característico de la Europa medieval y moderna, probablemente uno de los factores más importantes haya sido el cambio en la fertilidad. Si bien la enfermedad y la guerra, factores "externos" como sostiene Abel, tuvieron una influencia indudable en la evolución demográfica, no fueron necesariamente los determinantes. Desde esa perspectiva la historia de la población europea es la historia de una muy larga y paulatina recuperación, con retrocesos a veces seculares, desde la catástrofe del siglo XIV. Es el crecimiento que comienza en el siglo XVIII, y que termina por desbordar los límites malthusianos, el fenómeno que posiblemente sí se relacione con el descenso de la mortalidad y las mejoras en la agricultura.[4]

El planteo de Abel conserva ciertas ventajas, además de importante información básica. Anterior a los estudios explícitamente neomalthusianos, analiza las variables población, precios, salarios y estudia la relación entre sus movimientos, pero no intenta deducir de ellos una explicación única. Ruggiero Romano ha dicho que en ese sentido constituye un modelo, pero entendiendo por ello una manera posible de agrupar y analizar la información obtenida. Esto permite ver similitudes, pero también diferencias. Hoy es claro que la crisis del siglo XIV, y más aún la evolución a la que dio lugar, fue diferente que la del siglo XVII. Abel adelanta algunos de los argumentos que permiten diferenciar esos procesos. Si su trabajo no puede leerse fuera del contexto que brindan otros grandes temas, como la evolución y desaparición de la servidumbre en Europa, estos otros textos se completan con el análisis de las relaciones entre precios, salarios y población propuesto por Abel.[5]

[3] Véase, por ejemplo, B.H. Slicher van Bath, *Historia agraria de Europa Occidental (500-1850)*, Barcelona, 1974.

[4] M.W. Flinn, *The European Demographic System, 1550-1820*, Londres, 1980.

[5] Sobre la evolución de la servidumbre, véase, entre otros, Jerome Blum, *The End of the Old Order in Rural Europe*, Princeton, 1978.

LUDOLFO PARAMIO

TRAS EL DILUVIO

INTRODUCCION AL POSTMARXISMO

"However we explain the 'post-Marxist' mood, we know that such a widespread subjective trend is an objective event: times have *changed, because Marxist self-assurance has dwindled."*

Ronald Aronson

1. Los antecedentes

El punto de arranque de estas líneas es un hecho, no por conocido menos llamativo, que tuvo lugar a finales de los años 70: después de haber sido la tradición de pensamiento hegemónica en los países latinos durante al menos una década, década que a efectos simbólicos podemos situar entre 1968 y 1978, el marxismo entró en una espectacular crisis, y se derrumbó como ideología política, como visión del mundo y como paradigma teórico, creando un imprevisible vacío en la vida cultural de España, Italia y Francia.

Quizá el escaparate francés sea lo que mejor resuma el desastre. Si se desea ser cruel se puede recordar a los *nuevos filósofos*, el puñado de antiguos teóricos de la extrema izquierda maoísta cuyo simultáneo descubrimiento del carácter intrínsecamente totalitario del marxismo fue durante unos meses el acontecimiento cultural de moda en París. Ni André Glucksmann, sin duda el más presentable, ni Bernard-Henry Lévy, el más espectacular, justificarían *a posteriori* el desmesurado relieve que se dio a su lanzamiento comercial. Pero, sin caer en anécdotas menores, cabe recordar que sólo tras la crisis del marxismo descubrieron los lectores franceses a Popper, y que el propio Raymond Aron, por poner un ejemplo más local, debió esperar también ese momento para ser valorado positivamente por sus antiguos detractores izquierdistas.

Durante esa simbólica década, que una verdadera historia de las ideas exigiría matizar mucho más, una serie de tradiciones marxistas se impusieron de forma casi obsesiva en la Europa latina. Louis Althusser se transformó a partir del Mayo francés en el filósofo oficial del marxismo latino. Este hecho representa un cúmulo de paradojas. En primer lugar, los mejores trabajos de Althusser, en los años anteriores, no conectaban bien con el espíritu de 1968, sino que por el contrario su crítica del humanismo marxista, en nombre de la revolución teórica que suponía cortar con las lecturas hegelianas de Marx, estaba mucho más cercana a las tradiciones ortodoxas de los partidos comunistas. En segundo lugar, su propio intento de asimilar el impacto de los hechos de Mayo le llevó a un peregrinar por el maoísmo del que obtuvo algunas frases retóricas pero pocas innovaciones teóricas. En bastantes aspectos 1968 es la fecha que marca a la vez la consagración de Althusser y el comienzo de su cuenta atrás, el comienzo de un período de decadencia en el que se harían más notables sus insuficiencias metodológicas y sus contradicciones políticas (patentes en sus frustrados intentos de intervenir en la línea política del PCF).

Por su parte, Nicos Poulantzas, un exiliado griego en París, formado en la teoría del derecho y que en 1967 había irrumpido en el campo de la teoría política, se haría famoso por un libro especialmente hermético sobre el Estado capitalista y la lucha de clases, cuyos aspectos más innovadores frente a la tradicional concepción instrumentalista

del Estado no podían ocultar una fuerte y no reconocida dependencia respecto al paradigma funcional. Pese a su hermetismo, o gracias a él, Poulantzas se convertiría en un modelo lingüístico para los marxistas en el terreno del pensamiento social. Gentes incapaces de comprender su compleja dialéctica entre el campo de las estructuras y el campo de las prácticas no tendrían, sin embargo, mayor problema en copiar su terminología para fingir utilizar sus ideas. A ello contribuirían decisivamente los manuales de Marta Harnecker, quien divulgaría la terminología y los escritos de Althusser y Poulantzas reduciéndolos al nivel de textos escolares, tan aptos para la repetición ritual como inadecuados para la investigación o para el pensamiento innovador.

En Italia, Galvano Della Volpe, un filósofo conceptualmente oscuro y de difícil estilo, había adelantado algunos de los mejores hallazgos de Althusser sobre la cientificidad del pensamiento de Marx, también en abierta polémica con la tradición hegeliana, pero había logrado hacerlo en términos intraducibles a los utilizados por Althusser y su escuela, lo que consiguió crear algunos curiosos equívocos y una dura polémica. (En esas mismas épocas, Manuel Sacristán, la única personalidad española comparable a Althusser o Della Volpe, dejaría público testimonio de su desesperanza ante un marxismo de pretensión europea, como el de Althusser, que ignoraba sin embargo las más elementales aportaciones del empirismo lógico, y que hablaba de metodología como si esta disciplina hubiera nacido en Francia.)

Althusser, Della Volpe y Poulantzas serían las grandes figuras del marxismo latino en los años 70. Della Volpe, ciertamente, sería ignorado sistemáticamente en Francia, y poco leído aunque bastante citado en España, especialmente por su crítica de la estética de Lúkacs, que hasta entonces había sido considerada definitoria de la ortodoxia en estas materias. Pero en Italia su influencia sería muy significativa, e incluso estaría presente, paradójicamente, en la obra de Lucio Colletti, quien en la segunda mitad de los años 70 contribuiría de forma decisiva al estallido de la crisis del marxismo.

El marxismo latino pudo atribuirse incluso un precedente clásico con el descubrimiento de la herencia de Antonio Gramsci, a quien se comenzaría a citar e interpretar ritualmente en los 70, con la osada seguridad que daba un fuerte desconocimiento (conviene recordar que hasta 1975 no se contó con la primera edición crítica, en italiano, de los *Quaderni del carcere*). Gramsci, mártir y heterodoxo de la Komintern, teorizador de la política frente a la vieja tradición economicista del marxismo, redescubridor de la sociedad civil frente al obsesivo hincapié leninista en el Estado, estaba condenado a ser presa de los exégetas. La noción gramsciana de *hegemonía*, perentoriamente condenada por Althusser como muestra de una concepción subjetivista del marxismo, ofrecía sin duda una sugestiva herramienta para la resolución del problema de las alianzas de clase; una herramienta muy superior a otras concepciones heredadas. Sin embargo, la frecuente utilización del término reflejaría más a menudo una simple moda que una verdadera renovación conceptual.

En sentido estricto, el marxismo latino se hallaba en una fase de decadencia a mediados de los años 70. En Italia, tras la muerte de Galvano Della Volpe, se había afirmado una constelación de intelectuales informados y brillantes, pero en general de segunda fila, con la destacada excepción del ya mencionado Colletti, mientras comenzaba a aparecer una generación más joven, que políticamente, a diferencia de los dellavolpianos, ya no tomaba como punto de referencia al PCI, sino que se orientaba hacia el minoritario PSI o hacia la emergente *autonomía obrera*. Los temas teóricos estaban cambiando con las transformaciones políticas provocadas por la crisis que había golpeado inequívocamente a todas las economías avanzadas desde 1973.

En Francia, Althusser sólo había producido desde 1968 obras menores: su prestigio internacional había coincidido con una crisis política e intelectual, crisis ligada en formas que ignoramos con un deterioro de su personalidad que estallaría abrupta y trágicamente años después. Nicos Poulantzas atravesaría una compleja trayectoria de renovación intelectual, desde su inicial marxismo-leninismo hasta posiciones reformistas, desde una concepción estructural-funcional del Estado hasta la incorporación de una visión capilar del poder muy influida por la obra de Michel Foucault. Pero la derrota de la Unión de la Izquierda en 1978, y, nuevamente, una crisis personal de la que poco o nada sabemos, lo conducirían al sucidio. De esta forma los último años 70 ven desaparecer de la escena del pensamiento a las dos principales figuras del marxismo francés.

España, asolada intelectualmente por la dictadura del general Franco, sólo contaba con personalidades excepcionales, como Manuel Sacristán, capaces de mantener un nivel de información y de originalidad que pudiera competir dignamente con el de los grandes autores italianos o franceses. (En el exterior, en París, habría que señalar al grupo de la revista *Ruedo ibérico*, cuyo eje era la muy especial personalidad de José Martínez, y del que saldría en 1970 la primera obra de repercusión mundial de un marxista español, *La crisis del movimiento comunista* de Fernando Claudín.)

Pero desde 1974, cuando ya era inminente el fin del franquismo, en España comenzaron a aparecer revistas teóricas que pretendían discutir las elaboraciones de los autores europeos y contribuir a la aparición de un marxismo autóctono. (Ciertamente antes habían existido ya algunas plataformas para la discusión marxista, como *Cuadernos para el diálogo* o la revista de ciencias sociales *Sistema*, pero ninguna de ellas se había autodefinido —autorrestringido— como marxista.) La aparición de estas nuevas revistas (*Zona abierta, Materiales, El cárabo, El viejo topo*) reflejaba a la vez la creciente inquietud intelectual de una nueva generación de la izquierda, el peso dentro de ella de quienes se identificaban con el marxismo, y la creciente tolerancia de la censura del régimen.

En los últimos años 60 se había comenzado a publicar a Marx en España: a mediados de los 70 Lenin se convertiría en inesperado éxito de ventas, a partir de la publicación de *Materialismo y empiriocriticismo*, para mayor paradoja. Del incomprensible e insostenible alegato de Ulianov contra Mach y sus secuaces dentro de la socialdemocracia rusa se llegarían a publicar al menos tres o cuatro ediciones distintas, sin que casi ningún marxista español tuviera la menor idea del contexto de aquella apasionada polémica, ni mucho menos de su posible relación con la política de la izquierda española del momento. El clima de mayor tolerancia de la censura, en cualquier caso, no sólo favorecía una nueva inquietud intelectual y una mayor información en la izquierda, sino que hacía pensable la publicación de revistas que años antes habrían estado condenadas al cierre fulminante. Tras la muerte del general Franco, lógicamente, este proceso se aceleró.

Pero muy pocos años después, hacia 1978, también en España se habría producido el más espectacular derrumbamiento del marxismo. Ciertamente en ello intervendrían factores de moda internacional, con la previsible importación de los *nuevos filósofos* franceses, y, siendo el marxismo español un árbol de más hoja que raíz, como se acaba de apuntar, no es extraño que un simple cambio del viento lo dejara malparado. Cabe decir incluso, en defensa de quienes entonces abandonaron abruptamente el marxismo, sus pompas y sus obras, que la crisis tuvo en España un decoroso punto de partida intelectual, con la publicación en *El viejo topo* de sendos textos de Althusser y Colletti.

Estos o similares fueron también los orígenes de la crisis en el resto de la Europa latina. Althusser afirmó que la teoría marxista del Estado era *finita*, en el sentido de que no era una teoría general ni completa. Colletti, que llevaba años subrayando que las contradicciones dialécticas eran incompatibles con la ciencia, lo que dejaba en mala posición

al marxismo clásico, pasó a mayores al sostener que la teoría del valor de Marx implica una concepción de la realidad del capitalismo como realidad social *invertida*, lo que puede ser buen hegelismo de izquierda, pero no es compatible ontológicamente con la ciencia social en el sentido moderno del término.

Decir que el marxismo no es una teoría general o completa, decir que la teoría del valor no es científica, pueden parecer razones justificables para una crisis teórica de envergadura, pero, como se verá más adelante, no todo el mundo lo vio así. El problema tenía dos aspectos. El marxismo no era un modelo del Estado capitalista, una teoría de la evolución social o una crítica de la economía política: era mucho más, un paradigma de la investigación en ciencias sociales y un paradigma para el análisis de la sociedad como preámbulo para el diseño de programas políticos progresistas. Podía ser (casi) un fracaso en ambos aspectos, pero resultaba evidente que su liquidación crearía un vacío muy grave que ninguna improvisación podría resolver.

Cabía entonces la tentación de no entrar en una dinámica de acoso y derribo del viejo paradigma marxiano, sino buscar su reconstrucción por una sucesión de revisiones regionales. Si se me permite citar al ya tan manido T.S. Kuhn, una revolución teórica sólo tiene lugar cuando frente al paradigma en crisis contamos con un paradigma teórico alternativo. A finales de los años 70, precisamente, era general la conciencia de que las ciencias sociales eran multiparadigmáticas, lo que no era sino una forma educada de confesar que en ellas reinaba un llamativo caos teórico. Aferrarse a un paradigma en crisis general, como el marxista, aun intentando revisarlo en profundidad y llegar a algo así como un paradigma *de compromiso*, podía no ser una solución a este caos, pero aun siendo una respuesta más bien conservadora era sin duda algo más razonable que optar por quedarse sin *ningún* paradigma de alcance general.

Siguiendo con el aspecto teórico, hay que subrayar que las limitaciones del marxismo subrayadas por Althusser y Colletti no eran ni tan obvias ni tan nuevas. No eran obvias en el sentido de ser irresolubles: por el contrario, si algo caracterizaba a los años 70 era un impresionante esfuerzo por desarrollar una teoría materialista del Estado, en la línea apuntada por Marx pero superando sus obvias limitaciones. Los trabajos de Poulantzas, Miliband, Laclau y Offe eran al menos prometedores. Y desde la publicación de la casi única obra de Piero Sraffa, *La producción de mercancías por medio de mercancías*, se había producido un asombroso renacimiento de la economía política en un sentido que apuntaba a la construcción de una teoría matemáticamente rigurosa de la explotación. ¿Por qué no avanzar por estas líneas en vez de liquidar sin mayor reflexión el marco marxiano?

Por otra parte las críticas no eran nuevas. La incoherencia matemática de la teoría marxista del valor, aunque se la justificara (como lo haría Meek) por el intento de Marx de combinar investigación y exposición (en el paso de la producción mercantil simple a la producción propiamente capitalista, introduciendo así de forma didáctica pero ilógica el problema de la transformación de los valores en precios), era cosa bien sabida desde hacía décadas. La debilidad de la teoría instrumental del Estado estaba clara a su vez en el uso progresivamente abusivo que los propios fundadores habían debido hacer del concepto de bonapartismo para explicar algunos patentes ejemplos históricos de autonomía del Estado frente a las clases en pugna.

Si los problemas no eran nuevos, si además los años 70 eran años de investigación y renovación que ofrecían la posibilidad de hallar respuesta para ellos, ¿por qué un repudio general del marxismo como paradigma teórico? La respuesta es sencilla pero dolorosa: el marxismo debe su éxito histórico a haber cumplido la función de un credo secular. Así, la crisis del marxismo en los últimos años 70 es la crisis del marxismo *como religión*. Los problemas no eran nuevos, pero su pública revelación por dos de los grandes sacerdotes –Colletti y, sobre todo, Althusser– tuvo el mismo escandaloso efecto que tendría el público reconocimiento papal de la escasa base histórica de la creencia en la resurrección de Cristo.

Peor aún: esa misma concepción inconsciente del marxismo como religión, con la consiguiente definición de una ortodoxia inviolable, es la clave que da cuenta de la incapacidad del paradigma marxista para renovarse como podría hacerlo un paradigma secular, una teoría científica. Un ejemplo excelente lo ofrece el ya mencionado renacimiento de la economía política, a partir de la obra de Sraffa, en términos de precios de producción. Esta teoría elimina las incoherencias de la teoría del valor de Marx, permite justificar una teoría de la explotación y analizar la dinámica del capital en el marco del conflicto de clase. Sin embargo, pese a su evidente superioridad sobre la clásica teoría marxiana del valor, el llamado *neorricardismo* sería rechazado por los marxistas ortodoxos por ser una desviación respecto a *la letra* de Marx.

2. El marxismo occidental

La paradoja, así, es muy notable: el marxismo se derrumba como religión de la izquierda latina precisamente en el momento en que goza de mayor vitalidad como paradigma teórico para la ciencia social. En el período de entreguerras el marxismo se había escindido. Por una parte había conducido a una crítica de la cultura, progresivamente pesimista y elitista, cuyo mejor ejemplo sería la Escuela de Frankfurt, y a un debate filosófico sobre el papel de la subjetividad en el cambio histórico del que permanecerían sobre todo las obras de Lúkacs y Korsch. (Seguramente es mejor prescindir de los escritos sobre el materialismo dialéctico –ese fantástico animal cuyo descubrimiento se atribuye a Engels– que nos han llegado desde la tradición estalinista.)

Por otra parte, el marxismo se había confinado en un debate economicista sobre el derrumbe del capitalismo, los esquemas de la reproducción, el problema de la caída de la tasa de ganancia, la realización y el subconsumo. De esta segunda vena salieron obras notables, pero la ortodoxia soviética que dominó el pensamiento económico marxista hasta los años 60, con pocas y meritorias excepciones, impidió su difusión precisamente en los momentos en que habrían sido renovadoras: en Occidente se las conocería cuando ya la revolución sraffiana obligaba a revisar las mismas bases de la economía política marxiana: éste fue el paradójico destino de los trabajos de Rosdolsky, Moszkowska y Grossmann.

La primera vena, por su parte, condujo a lo que Anderson ha llamado el *marxismo occidental*, una corriente que domina el pensamiento de la izquierda en Occidente hasta finales de los años 60 (hasta que comienza la década de 1968-78 que cabe identificar con la efímera hegemonía del marxismo latino), una corriente que, aun invocando el nombre de Marx, se desvía de su propia perspectiva por perder de vista, bajo el impacto de la prosperidad capitalista de los años 50 y la presión de la guerra fría, toda perspectiva de transformación socialista en los países capitalistas avanzados, y por centrar su atención en la filosofía y la crítica de la cultura a expensas de una verdadera teoría de la sociedad y de la historia.

A simple vista, se comprendería que el marxismo occidental hubiera entrado en crisis en los años 50 o 60, dada su falta de conexión con cualquier proyecto transformador de la sociedad. Se comprendería que el marxismo soviético, congelado en una ortodoxia carente de relevancia para comprender la realidad de esos años, hubiera desacreditado a la misma tradición que arranca de Marx y Engels, hasta el punto de privarla de toda actualidad para los intelectuales progresistas. Nada de esto sucedió, sin embargo. El marxismo soviético sobrevivió dentro de las fronteras del bloque

oriental como religión de Estado, pero el marxismo occidental sobrevivió también, sin el apoyo del Estado, desarrollando una conciencia cada vez más escindida.

El propio Marx se habría sentido sorprendido de ver en qué medida el marxismo occidental llegó a encajar en su esquema de la religión como conciencia escindida que justifica un presente infeliz en nombre de un futuro probable. Pocos proyectos políticos para transformar el mundo albergaban los estudiantes que leían las feroces diatribas de los francfortianos contra la masificación de la cultura, la razón instrumental o el hombre unidimensional. Los lectores de las polémicas metodológicas de Althusser y Della Volpe no podían confiar mucho en que de ellas les viniera luz para arrastrar a la mayoría social hacia una apuesta socialista. Cuando los acontecimientos de 1968 hicieron pensar que Occidente iba a conocer profundos cambios, el marxismo occidental, pese a la efímera popularidad de Marcuse o al reinado académico de Althusser y Poulantzas, tenía ya sus días contados.

Pero la alternativa no surgiría en los países latinos, sino en Inglaterra y Estados Unidos, si dejamos de lado la excepcionalidad de la RFA, donde la tradición francfortiana se renovaría, sin romper completamente con la herencia de la generación anterior, a través de los trabajos de Habermas y Offe. Las raíces de este desplazamiento del eje del pensamiento marxista, del mundo mediterráneo al anglosajón, son sin duda complejas, y no excluyen el factor individual. Pero el hecho es que a finales de los años 70 se extiende por Inglaterra y EE.UU., con comprensibles conexiones en el mundo nórdico y en Holanda, una oleada de algo que podríamos llamar neomarxismo, que en muchos sentidos supera el marxismo tradicional y entra en lo que a veces se había llamado despectivamente, desde el marxismo ortodoxo, *radicalismo*, pero que a efectos prácticos supone una indudable renovación, una vuelta a la teoría social, a lo históricamente concreto, frente a las elegantes divagaciones filosóficas, metodológicas y culturales que habían caracterizado en los años anteriores al marxismo occidental.

Bien mirado, era casi inevitable, dada la tradición empirista de la cultura anglosajona, que fuera en ella donde pudiera renacer un marxismo que rechazara la característica escisión del marxismo occidental entre filosofía y crítica de la cultura, de un lado, y ciencia social e histórica, de otro. Además, desde los años 30 se había ido desarrollando en Inglaterra una vigorosa escuela de historiografía marxista. En ella estaban los elementos necesarios para contrarrestar la derivación del marxismo hacia una metafísica de la historia, derivación ya patente de forma alarmante en algunos trabajos de Althusser. Y, sobre todo, en ella estaban las exigencias de explicación de hechos concretos que son el origen de la riqueza y el atractivo de buena parte de la obra de Marx y Engels, y que también son el origen de muchas de las contradicciones internas de sus teorías.

Sin embargo, esa misma cultura anglosajona había demostrado durante mucho tiempo una singular falta de permeabilidad a la tradición marxista de pensamiento. No se trata solamente del hecho bien sabido de que las clases obreras inglesa y norteamericana se mostraran históricamente refractarias a organizarse en partidos socialistas o a incorporar la ideología marxista, con la suprema ironía de que el fabianismo llegase a infectar a la socialdemocracia alemana a través de Bernstein. La cuestión central es que, pese al arraigo del marxismo en el Cambridge de los años 30, arraigo cuyos frutos serían una notable escuela de espías prosoviéticos, una no menos notable escuela de historiadores, y algún brillante economista-historiador como Maurice Dobb (el único verdadero *gentleman* que dijo haber conocido en Inglaterra el polaco Mijal Kalecki, con la excepción del italiano y ya tan citado Piero Sraffa), la cultura inglesa como tal no había asimilado en absoluto el marxismo hasta los años 60.

El cambio decisivo se produjo también en la breve década de hegemonía del marxismo latino, y tuvo, una vez más, un complejo origen. Por una parte, un creciente acceso de la juventud a las universidades y una seguridad material que crearían la oportunidad para la difusión de ideas críticas y reformistas; fruto de estos cambios sería la nueva izquierda surgida en EE.UU. e Inglaterra en torno al movimiento contra la guerra de Vietnam (y, antes, en el movimiento por los derechos civiles y la campaña por el desarme nuclear). Por otra parte, la aparición de un canal para la sistemática traducción al inglés del marxismo continental con el cambio de rumbo de la *New Left Review* a principios de los 60.

Es en este punto donde hay que recurrir al factor individual: no se puede dejar de lado, en la transformación de la cultura de la izquierda anglosajona, el papel desempeñado por Perry Anderson para crear una cultura marxista en aquel área. Anderson denunció tempranamente las carencias de la cultura inglesa, subrayó después las limitaciones del marxismo occidental, y ha analizado por último las causas de la crisis del marxismo latino en el momento del auge del marxismo anglosajón.[1] Pero lo más importante no es su trabajo como cronista de los desencuentros entre la cultura anglosajona y la tradición marxista, sino su trabajo como director y orientador de la *New Left Review* por un período de veinte años.

Anderson llegó a la dirección de la revista muy joven, y entrando en conflicto con personalidades de la generación anterior, como Edward P. Thompson, que describiría muy posteriormente el enfrentamiento en el contexto más bien ideológico de una polémica con Leszek Kolakowski.[2] La confrontación pasaría a la luz pública con un feroz ataque de Thompson contra las tesis sostenidas por Perry Anderson y Tom Nairn sobre los orígenes de la *peculiaridad inglesa*, un análisis, en términos de hegemonía de clase y de subalternidad cultural, de la incapacidad de la clase obrera inglesa para construir un partido propio con una ideología distintivamente marxista.[3]

En sus veinte años como director de *New Left Review*, años que a grandes rasgos coinciden con las décadas de los años 60 y 70, Anderson tradujo al inglés las principales aportaciones del marxismo continental, a la vez que sentaba las bases para superar sus limitaciones, mostrando una singular capacidad para reconocer el talento de autores jóvenes capaces de conciliar una cultura marxista tradicional (incluso, digamos, *occidental*), con una vigorosa voluntad de análisis histórico y social concreto. Se puede discutir, desde luego, el criterio quizá demasiado estrecho utilizado por Anderson en su política de autores, que podría justificar una matizada acusación de sectarismo. Y se puede discutir también si la influencia del marxismo en la izquierda inglesa ha sido beneficiosa: su importancia *tardía* puede ser responsable de ciertos rasgos anacrónicos de la actual izquierda laborista. Pero para recuperar el atraso histórico del pensamiento inglés, y para superar las desviaciones culturalistas y metafísicas del marxismo occidental, la influencia del trabajo de Anderson ha sido sin duda decisiva.

[1] Perry Anderson, *La cultura represiva: elementos de la cultura nacional británica*, Barcelona, Anagrama, 1977 ("Components of the National Culture", *New Left Review*, 50, julio-agosto de 1968, págs. 3-581; *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Madrid, Siglo XXI, 1978, (*Considerations on Western Marxism*, Londres, NLB, 1976); y *Tras las huellas del materialismo histórico*, Madrid, Siglo XXI, 1986 (*In the Tracks of Historical Materialism*, Londres, Verso Books, 1983).

[2] Edward P. Thompson, "An Open Letter to Leszek Kolakowski", *The Socialist Register 1977*, Londres, Merlin Press, 1973, págs. 1-100; reimpreso en *The Poverty of Theory and Other Essays*, Londres, Merlin Press, 1978, págs. 93-192.

[3] Edward P. Thompson, "The Peculiarities of the English", *The Socialist Register 1965*, Londres, Merlin Press, 1965, págs. 311-363; reimpreso igualmente, con algunas maldades adicionales, en en *The Poverty of Theory*, págs. 35-91. El principal objetivo de Thomspon era el artículo de Perry Anderson "Origins of the Present Crisis", *New Left Review*, 23, enero-febrero de 1964, págs. 26-53.

Podríamos entonces comprender que la suma de una tradición de acento empirista y una importación de la cultura marxista tradicional hayan dado como resultado un desplazamiento del eje del pensamiento marxista de la Europa latina al mundo anglosajón. Podemos aceptar incluso que la crisis del marxismo latino, en un momento en que el nuevo marxismo anglosajón ofrecía desarrollos teóricos capaces de superar los límites del marxismo clásico, sea consecuencia de que el marxismo latino, y en general el marxismo occidental, fueran víctimas de una interpretación religiosa del marxismo como visión escindida entre un futuro emancipado, y asumido en términos teleológicos, y una realidad presente alienada y asumida pasivamente como tal.

Ahora bien: ¿por qué la crisis del marxismo latino estalló precisamente a finales de los años 70? ¿Por qué Althusser y Colletti sólo entonces decidieron destapar la caja de Pandora de la que saldrían los demonios que enterrarían al marxismo latino? En este momento parece preciso salir de la historia del pensamiento, incluso de una historia del pensamiento tan superficial como la aquí apuntada, y acudir a la historia social y política. Las ideas tienen su propia historia, pero no es obvio que ésta se cierre sobre sí misma.

3. Del marxismo al eurocomunismo

Seguramente no se precisa una excesiva imaginación para relacionar la crisis del marxismo latino hacia 1978 con la crisis que desde pocos años antes había caído sobre la economía mundial, y muy específicamente sobre la sociedad europea. Pero una idea tan intuitivamente atractiva corre el riesgo de carecer de todo significado concreto si no se halla alguna mediación política que permita vincular economía e ideología: ¿por qué razón debería traducirse la crisis económica y social de los años 70 en una crisis del marxismo, y no en un avance? ¿Y por qué este fenómeno sería específico de Italia, Francia y España?

La hipótesis más sugerente en este sentido ha sido formulada una vez más por Perry Anderson,[4] quien ha relacionado la crisis del marxismo latino con el fracaso político del *eurocomunismo* (en Italia, España y Francia) frente a las nuevas condiciones creadas por la crisis en dichos países. La coincidencia geográfica es perfecta, sin duda. Se podría pensar entonces que la explicación histórica del diluvio que arrastró al marxismo latino se encuentra en la apuesta política reformista que hicieron los partidos comunistas italiano, español y francés, desde 1973,[5] apuesta que, al no haber logrado un desenlace feliz, habría arrastrado en su caída al marxismo, provocando su pérdida de la hegemonía en el escenario intelectual de dichos países.

Ahora bien, una primera lectura que podría hacer de dicha hipótesis sería la de que la crisis del marxismo habría sido la penitencia que históricamente purgarían las izquierdas latinas como castigo por haber caído en la tentación del reformismo. El eurocomunismo, por decirlo así, habría sido una forma equivocada de invertir un apreciable patrimonio ideológico, el del marxismo latino, en una desdichada aventura, la del reformismo y la complicidad con la burguesía. Al ser ésta una apuesta sin futuro, su fracaso habría supuesto la dilapidación del capital ideológico invertido. La quiebra del marxismo latino, por tanto, se debería a la mala cabeza de los herederos de aquel capital ideológico —los dirigentes eurocomunistas, comenzando por Berlinguer—, que habrían disipado la fortuna familiar en una mala empresa o, peor aún, en una empresa vergonzosa.

Esta interpretación, que fácilmente podría hacer a partir del trabajo de Anderson cierto tipo de lector (un lector, por ejemplo, joven y radical, o simplemente leninista), deja algunas cuestiones pendientes. Por ejemplo, la de saber si los pecados primigenios del marxismo latino —los que se derivan de la misma tradición del *marxismo occidental*—, es decir, la prioridad dada a los temas filosóficos o metodológicos, a la crítica de la cultura o a la estética, no tendrán algo que ver con la incapacidad de la izquierda latina para ofrecer una verdadera respuesta, digamos, revolucionaria, ante la crisis de los años 70. Cabría preguntarse si las limitaciones previas del marxismo occidental no estarían en el origen del fracaso de lo que conocimos como eurocomunismo. Y, a la inversa, cabría preguntarse si no son las condiciones estructurales en las que se mueve la izquierda occidental las que han determinado históricamente, hasta la crisis de los años 70, las limitaciones del marxismo en los países desarrollados.

La segunda hipótesis tiene sin duda algo de verdad, como ya traté de apuntar con anterioridad. El marxismo occidental como conciencia escindida —acomodación social a la expansión capitalista, por un lado, y crítica radical y milenarista de la cultura nacida de ella, por otro— asentó su presencia en la cultura europea gracias a un prolongado período de rápida acumulación capitalista, que ahora se puede identificar como la fase A de un ciclo u onda Kondratiev (1945-67), cuya fase B sería la crisis económica que se abre con la recesión de 1967, por más que sólo con el choque del petróleo de 1973 se hiciera evidente su existencia.[6]

Pero el marxismo occidental sólo tuvo un derrumbamiento vertical en el área latina, lo que obliga a tratar de matizar cuáles fueron las razones de que una situación estructural general —la inclusión en un área de rápida expansión capitalista— no tuviera las mismas consecuencias para Francia y la República Federal de Alemania, por poner un ejemplo, o para Italia y Gran Bretaña, por poner otro. Creo que, si se analizan con cierto detalle estas contraposiciones, se puede concluir con cierta seguridad que los condicionamientos económicos, aunque determinantes, en última instancia —*horribile dictu*—, de la evolución y crisis de la ideología política, no pueden explicarla si no se toman en cuenta otros factores que, rindiendo homenaje a la ortodoxia terminológica, podríamos llamar superestructurales, o sea, culturales. En este punto creo que será necesario volver hacia un concepto familiar de la sociología académica, a saber, el de cultura política.

A simple vista, sin embargo, y especialmente para quienes estén familiarizados con la teoría de la economía-mundo capitalista de Immanuel Wallerstein,[7] puede ser

[4] "Here, then, we can see why the 'crisis of Marxism' was a quintessentially *Latin* phenomenon: for it was precisely in the three major Latin countries —France, Italy and Spain— that the chances of Eurocommunism seemed fairest, and the subsequent deflation was sharpest." *In the Tracks of Historical Materialism*, págs. 76-77.

[5] Una historia de los orígenes del eurocomunismo, junto con una valoración de sus perspectivas de futuro que, *ex post*, resulta sin duda demasiado optimista, puede verse en el libro de Fernando Claudín, *Eurocomunismo y socialismo*, Madrid, Siglo XXI, 1977.

[6] Un anuncio precoz de la crisis sería el libro de Ernest Mandel *El capitalismo tardío* (México, Era, 1979), cuya primera edición alemana es de 1972. En el mismo año, una revista marginal de la extrema izquierda italiana publicaría un largo artículo del sociólogo Giovanni Arrighi, luego traducido al castellano, y que es probablemente el análisis más lúcido y arriesgado de los determinantes de la crisis actual. Pese a haber sido publicado también, posteriormente, en inglés, en una versión actualizada, la izquierda marxista, a nivel mundial, no se ha dado por enterada de su contenido. Tanto el libro de Mandel como el artículo de Arrighi manejan la idea de crisis de larga duración: el principal interés del texto de Arrighi estriba en el paralelismo que establece entre la Gran Depresión de 1873-1890 y la crisis actual, rompiendo con la más común analogía que se suele hacer con la crisis de entreguerras. Véase G. Arrighi, "Una nueva crisis general", *Zona abierta*, 5, 1975, págs. 77-112 ("Towards a Theory of Capitalist Crisis", *New Left Review*, 111, septiembre-octubre de 1978, págs. 3-24).

[7] Especialmente desarrollada en los dos primeros volúmenes de su obra magna *El moderno sistema mundial (I): La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, Madrid, Siglo XXI, 1979, y *El moderno sistema mundial (II): El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea*,

muy grande la tentación de señalar que, mientras Gran Bretaña vivió los años 70 como un período de semiperiferización, de reclasificación a la baja en el sistema mundial, Italia los vivió en un sentido opuesto, como un época de ascenso en la jerarquía de la división internacional del trabajo. Así, las diferentes evoluciones ideológicas de Gran Bretaña e Italia en esa década serían sencillamente explicables recurriendo a sus opuestas trayectorias socioeconómicas: la diferente base económica daría cuenta de la distinta superestructura ideológica, siempre que las viéramos en términos dinámicos, siempre que tuviéramos en cuenta que las bases económicas de ambos países evolucionaron en ese tiempo en sentidos contrarios.

Este tipo de explicación, sin embargo, no resulta tan fácil de introducir en el caso de Francia y la RFA: sus posiciones y sus trayectorias en el sistema mundial son similares, aunque exista una indudable distancia entre una y otra. La distinta evolución ideológica entre estos dos países no puede explicarse en términos socioeconómicos simplemente, sino que es preciso acudir a factores culturales y, muy en especial, a los términos que definen la cultura política de cada sociedad nacional. Creo que es preciso realizar el análisis en dos fases: primero se deben estudiar los factores causales que dan cuenta de la implantación mayor o menor del marxismo en las distintas sociedades, y luego se deben tratar de comprender las razones por las que algunos marxismos nacionales –los incluidos en el marxismo latino– alcanzaron una notable hegemonía ideológica en sus respectivas culturas, y la perdieron de la noche a la mañana pocos años después del comienzo de la gran crisis económica de los años 70.

Entre los factores causales parece lógico señalar en primer lugar el ritmo histórico de los diferentes procesos nacionales de industrialización, pero este factor introduce un problema adicional que ha preocupado notoriamente a Anderson: ¿cómo es posible que la clase obrera inglesa, la primera que se forma históricamente, no haya desarrollado un partido de clase, con ideología marxista, en el sentido en el que lo han sido los partidos socialistas –en un sentido amplio– del continente? La paradójica respuesta de Anderson es que el propio carácter temprano del proletariado inglés lo enfrenta a una burguesía que no se ha afirmado como clase dirigente, sino que ha aceptado una posición de subalternidad *política* dentro del bloque dominante a cambio de asegurar su dominación *económica*. El proletariado, como clase antagónica de una burguesía subalterna, no tiene un modelo especular frente al cual afirmar su identidad política, ni por tanto su propia ideología de clase.[8]

La debilidad fundamental de esta explicación es aceptar la premisa de que el proletariado encuentra en el marxismo la expresión más acabada de su conciencia de clase. Tiene en cambio un aspecto muy interesante: el hincapié que pone en los problemas de afirmación de las identidades de clase como procesos históricos y concretos, no reducibles a un esquema lineal. Supongamos que la especial fuerza de los valores ideológicos de la clase terrateniente inglesa, conservada gracias a la subalternidad política de la burguesía, explica un cierto tradicionalismo de las clases trabajadoras inglesas frente a ideologías clasistas capaces de afirmar su identidad como una sociedad aparte, una contracultura frente a la cultura dominante. Estas ideologías, en cambio, se habrían impuesto en el continente, donde desde la revolución francesa los valores tradicionales de las clases terratenientes, aun si se acepta que seguían siendo hegemónicos,[9] estaban siendo cuestionados permanentemente por las clases medias urbanas.

La crisis de valores que afecta a los países continentales explicaría entonces en alguna medida la existencia en ellos de terreno abonado para la aparición de ideologías contraculturales, capaces de afirmar la identidad de las nuevas clases obreras que nacen de la industrialización en el siglo XIX. El temprano desarrollo del marxismo alemán respecto al francés, al italiano o al español, podría explicarse a su vez por las diferentes fechas y ritmos del propio proceso de industrialización. Es bien sabido que a partir de 1870 este proceso se acelera en Alemania, mientras que sigue un ritmo mucho más lento en Francia y sólo al borde del cambio de siglo se da en Italia. Quedaría un punto sustancial por aclarar, sin embargo: ¿por qué el eurocomunismo es un fenómeno sobre todo latino?

Antes de entrar en esta cuestión podemos volver a la primera hipótesis, la de que las limitaciones del marxismo occidental han podido ser determinantes para explicar el fracaso del eurocomunismo. Mi interpretación es la de que su propio carácter escindido condicionó, en la medida en que no permitió la plasmación de mejores alternativas, el asentamiento en muchos países de la Europa desarrollada, y en los de la Europa latina en particular, de una cultura política caracterizada por una profunda e insalvable dicotomía entre supuestos fines últimos y patentes fines inmediatos, es decir, entre una pretendida aspiración final al socialismo, sin mayor especificación de un plazo o proceso razonable para esperar su posible realización, y una más real y cotidiana pretensión, ciertamente muy comprensible, a la mejora del salario y de las condiciones de vida.

Como ya he mencionado antes, el marxismo occidental se caracteriza por una escisión entre una crítica radical y milenarista de la sociedad industrial avanzada –como a menudo la denominaron los fancfortianos– y un reconocimiento de la acomodación a la realidad de esta sociedad por parte de las fuerzas que la teoría (marxista) clásica había previsto como potencialmente revolucionarias. Esta escisión implicaba una contradicción sustancial. Pues, o bien se criticaba a la sociedad industrial, avanzada o no, desde el marco marxista, o bien se formulaba esta crítica desde un punto de vista elitista, que contrapusiera las ideas de alguna minoría ilustrada con la realidad supuestamente decadente de la sociedad de masas. En el primer caso era preciso buscar un sujeto revolucionario producido naturalmente por la sociedad en su desarrollo –el proletariado industrial, según Marx–, en el segundo se corría grave riesgo de caer en un planteamiento reaccionario, apocalíptico.

Perdida la fe en el proletariado como sujeto revolucionario, los francfortianos, y muy en especial Herbert Marcuse, trataron de hallar alternativas en lo que ahora llamaríamos los nuevos movimientos sociales: los estudiantes, en primer lugar, durante las revueltas de los años 60, el feminismo después. (Se puede recordar, muy en honor suyo, que Marcuse escribiría y diría en su última época, cuando ya su pareja era Ricky Sherover, seguramente las cosas más cándidas y conmovedoras que nunca ha dicho un hombre sobre el potencial emancipador del feminismo.)

Pero después, al poner la crisis contra las cuerdas a los movimientos reivindicativos, la norma fue refugiarse en un elitismo disfrazado de pesimismo lúcido y supuestamente justificador de una absoluta pasividad política: el apocalipsis como pretexto para no ir al trabajo. La única excepción la protagonizan algunos sociólogos, tan incapacitados para reconocer el hecho empíricamente evidente que aún piensan que la crisis económica ha marcado

1600-1750, Madrid, Siglo XXI, 1984 (*The Modern World System (I): Capitalist agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, Nueva York, Academic Press, 1974, y *The Modern World System (II): Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750*, Nueva York, Academic Press, 1980). Véase también *The Capitalist World-Economy*, Cambridge U.P., 1979.

[8] "In England, a supine bourgeoisie produced a subordinate proletariat." Anderson, "Origins of the Present Crisis", pág. 43.

[9] Véase Arno Mayer, *La persistencia del Antiguo Régimen*, Madrid, Alianza Editorial, 1984 (*The Persistence of the Old Regime*, Nueva York, Pantheon Books, 1981).

el ocaso de los partidos políticos, no de los movimientos: se puede decir en su descargo que éste es un caso de *wishful thinking* que puede afectar a mentes usualmente tan lúcidas como la de Claus Offe.

La única posibilidad libre era pensar que la pérdida de potencial revolucionario de la clase obrera era un fenómeno coyuntural inducido por la prosperidad de la posguerra. Pero entonces era inevitable afirmar que una nueva crisis pondría en marcha una oleada revolucionaria en los países avanzados. Esta era la posición de la IV Internacional y de su más conocido intelectual, Ernest Mandel, y lo menos que puede decirse es que no sólo era una postura lógicamente coherente, sino que suponía la versión más actualizada del fundamentalismo leninista. Pero, como nadie ignora, para bien o para mal esta interpretación chocaría frontalmente frente a los nuevos populismos de derecha o su atrincheramiento en políticas de reconversión (capitalista) gestionadas por partidos socialdemocrátas.

Pero las contradicciones teóricas del marxismo occidental no eran nada comparadas con las incoherencias que afectaban a su relación con la práctica política. La contraposición entre una teoría radicalmente anticapitalista y unas políticas de adaptación a la expansión, que se traducían en una consistente elevación del nivel de vida y en una creciente inserción social, sólo puede compararse con la escisión que llevó al cristianismo de los primeros siglos a compatibilizar la espera de la segunda venida de Cristo con una institucionalización imprescindible si se deseaba que la Iglesia sobreviviera cuando llegara a producirse el ansiado y tan dilatado acontecimiento.

Esa escisión, sin embargo, había llegado a tomar formas diferentes en la Europa latina –o Europa del sur, que era la expresión más frecuente en la pasada década– y en la Europa del norte, con la notable excepción de la Inglaterra en decadencia industrial y crecientemente radicalizada en el plano ideológico. En el norte, en efecto, el congreso de Bad Godesberg del SPD había llegado a ser un símbolo de la transformación que llevaba a la modernización de la cultura política de la clase obrera, que en los países más desarrollados relegaba a la tradición marxista al museo del pensamiento clásico mientras definía sus actitudes políticas *actuales* en términos no marcados por corrientes ideológicas procedentes de las primeras fases de la industrialización.

En cambio, en el sur persistían significativos partidos comunistas, que se autoidentificaban con la crítica milenarista del capitalismo, a la vez que mantenían políticas tan reformistas como las de la socialdemocracia del norte. Problemas específicos de Francia, Italia y España habían marginado a estos PPCC del escenario político, lo que había reforzado su identidad por la previsible interiorización de su (impuesta) exclusión del sistema. Por decirlo así, la izquierda del norte se había hecho secular, mientras que las circunstancias de la izquierda *latina* habían hecho que llegara a los años 70 con una visión religiosa del socialismo, con una interpretación religiosa del marxismo.

4. La crisis del eurocomunismo

Volvamos a la cuestión que antes dejamos pendiente: ¿por qué el eurocomunismo se corresponde geográficamente, a grandes rasgos, con el marxismo latino? Veamos algunas hipótesis: se trata de países en los que el desarrollo industrial *tardío* comporta un peso mucho mayor de tradiciones rurales, preurbanas, lo que incluye tanto una influencia de la Iglesia (católica), inimaginable en el norte de Europa, como una versión en negativo de la escatología cristiana que encaja bastante bien con el milenarismo decimonónico de los anarquistas o con el milenarismo científicamente actualizado del marxismo de la Komintern. Pero el mismo retraso de la industrialización tiene consecuencias organizativas, en las prácticas reivindicativas, que favorecen una mentalidad primitiva en las nuevas clases trabajadoras urbanas, carentes aún de tradiciones propias de solidaridad, organización y actuación.

Si aceptamos estas hipótesis podemos atribuir al retraso histórico de los países latinos –permanencia del catolicismo, industrialización y urbanización tardías– tanto el predominio de una concepción religiosa del socialismo como la existencia de partidos comunistas con una dimensión significativa. Podría bastarnos con estos elementos para comprender por qué el eurocomunismo es un fenómeno fundamentalmente latino, y también para comprender por qué su crisis, su fracaso político, supuso el derrumbamiento vertical del marxismo latino: lo que se ha dado en llamar la crisis del marxismo. Para ello es suficiente con que interpretemos el eurocomunismo latino como un proceso *tardío* –una vez más– de secularización de la izquierda de Francia, Italia y España.

Dicho de otra forma: a partir de 1978, siguiendo un proceso abierto por el PCI, los partidos comunistas latinos intentan desarrollar una estrategia reformista, basada en las transformaciones reales de la sociedad y no en la esperanza escatológica de una radical y completa transformación futura de la sociedad. Pero intentan hacerlo sin abandonar sus señas de identidad históricas: la fidelidad a la revolución de Octubre y la justificación del movimiento socialista a partir de la fundación de la Komintern. El resultado de esta cuadratura del círculo debía ser, inevitablemente, un aumento a corto plazo de las contradicciones del comunismo latino.

El problema es doble: por una parte el giro hacia el reformismo era inevitable –dada la creciente inverosimilitud de una revolución en Occidente– si los PPCC no querían ir degenerando hacia sectas milenaristas incapaces de intervenir en la política real; por otra parte debían realizar ese giro sin renunciar a su base social tradicional, lo que implicaba el mantenimiento de las señas de identidad originales. Ahora bien, no es sencillo justificar una identidad separada para los PPCC una vez que se acepta que la vía hacia el socialismo en Occidente es una vía *reformista*: ¿por qué no elegir abiertamente el camino de la socialdemocratización?

La respuesta también es doble. Por una parte, los intereses institucionales de los PPCC los llevan a buscar su permanencia como organizaciones separadas, ya que sólo así tienen garantizada su continuidad los correspondientes aparatos burocráticos. Pero para que existan a la vez dos organizaciones socialistas de similares estrategias es preciso dar cuenta de esa dualidad recurriendo a un mito de los orígenes, en este caso la revolución de Octubre. Este mito no sólo cumple la función de legitimar a la organización paralela, sino que es la base para la continuidad de la base militante. En otras palabras, un partido comunista que viera en la revolución de Octubre un error o un accidente histórico perdería su militancia tradicional a la vez que su razón de existir.

Resulta fácil comprender, entonces, que la clave de la crisis del eurocomunismo se halla en la misma naturaleza del proyecto, en la necesidad de compatibilizar una estrategia reformista con unas señas de identidad revolucionarias. Una transformación según esta doble línea exige un delicado equilibrio de ritmos. Por una parte, cada nuevo paso hacia el reformismo debe ser cuidadosamente contrapesado para no defraudar a la militancia. Las posibles compensaciones pueden ser de dos tipos: el primero y más elemental es hacer un alarde de retórica revolucionaria, pero tiene el gran problema de hacer dudosas las mismas manifestaciones de reformismo, y de acatamiento del juego democrático, que son la definición de la estrategia eurocomunista.

El segundo tipo de compensación que se puede ofrecer a la base militante es un incremento del peso del partido en la escena política. Esto es lo que logró el PCF con la Unión de la Izquierda, incluso con la llegada en una posición subalterna al gobierno en 1982. Esto es también lo que logró el PCE entre 1977 y 1979, con su acuerdo im-

plícito de gobierno con la Unión de Centro Democrático de Adolfo Suárez. Pero estas compensaciones deben ser duraderas para compensar el desgaste que a corto plazo produce lo que muchos militantes viven como un abandono de los principios. Más aún: este desgaste, si el partido no cuenta con un volumen inicial de militancia muy significativa, puede llevarle a perder la misma relevancia ganada en el escenario político.

Tenemos así dos exigencias, al menos para el éxito de la operación eurocomunista: la obtención de éxitos a corto plazo y a una extensa implantación social como punto de partida. Pero habría que subrayar una tercera condición: la formación de un grupo dirigente con credibilidad hacia el exterior y con autoridad en el interior del partido para dirigir el proceso sin recurrir a mecanismos autoritarios. Como bien sabemos ahora, el incumplimiento de esta tercera condición creó crisis irresolubles en el PCF y en el PCE. En el primer caso, el grupo dirigente optó por volver a un prosovietismo incondicional; en el segundo se produjo un cambio parcial del grupo dirigente, que llevó a la autoexclusión de Santiago Carrillo.

El PCI, pese a sus avances electorales en 1977, no logró nunca su ambición de llegar al gobierno. El consiguiente desgaste del cambio de línea, sin embargo, pudo superarlo gracias a una impresionante implantación social, a una masa militante cuyo poder gravitatorio ha sido muy superior a las tendencias disgregadoras que pudiera haber supuesto el fracaso táctico inmediato. Pero sobre todo ha contado con una dirección ni monolítica ni autocrática, que ha logrado combinar las diferentes tendencias ideológicas, manteniendo una línea general reformista (y europeísta) sin romper con su corriente prosoviética.

Lo que acabo de esbozar es un conjunto de razones por las que era normal que el eurocomunismo, como proceso de secularización y modernización de los PPCC latinos, sufriera graves crisis. Quizá sea exagerado hablar de fracaso global de ese proceso, pero lo cierto es que sus resultados ya no permiten hablar del eurocomunismo como una tercera vía, alternativa a la socialdemocracia y al comunismo (o socialismo real). La involución prosoviética del PCF ha ido acompañada de una dramática pérdida de fuerza electoral, y tanto el PCE como el PCI han reorientado sus proyectos iniciales.

De hecho, el PCE parece hoy estancado electoralmente, y su apuesta por una convergencia con los nuevos movimientos sociales parece muy arriesgada. Ciertamente, tras el desastre electoral de 1982, en buena parte debido a la propia crisis de la dirección del partido, sólo le cabía una involución hacia una línea conservadora, fundamentalista, como la que desde entonces defienden Santiago Carrillo y su fantasmal Unidad Comunista, o avanzar en un proceso de socialdemocratización. Las razones institucionales y de militancia señaladas más arriba llevaron a la nueva dirección a buscar un nuevo polo de referencia *radical* en los movimientos sociales, tratando de esta forma de ofrecer una imagen diferenciada y a la izquierda del PSOE.

Pero los movimientos sociales, como ya señalé antes, entraron en recesión con la crisis económica. La única excepción es el movimiento pacifista, que ha conocido un notable auge ligado al crecimiento de la tensión Este/Oeste.[10] La consecuencia es que el PCE se juega todo su capital político a una combinación de pacifismo (traducible como antiamericanismo en casi todos los casos) y obrerismo (en la práctica corporativismo de los sectores de la clase condenados a la desaparición o una drástica reestructuración por las nuevas condiciones de la división internacional del trabajo). Sobre esos dos polos, ciertamente, puede mantenerse una identidad política diferencial; lo que no se puede es desarrollar ningún tipo de estrategia socialista con porvenir.

El PCI, por su parte, busca la creación de una *euroizquierda* en la que las tendencias más radicales de la socialdemocracia y los sectores renovadores del comunismo occidental, especialmente el propio PCI, estarían en condiciones de desarrollar una política común. La apuesta, en estos momentos, pasa en buena medida por el corrimiento hacia la izquierda aparentemente experimentado por el SPD desde su paso a la oposición. Si, como es de suponer, el SPD abandona buena parte de sus actuales posturas radicales en caso de volver al gobierno, caso nada improbable, el PCI debería enfrentarse a la dura realidad de que la única euroizquierda posible sería la que integrara a los partidos socialdemócratas tradicionales con aquellos sectores del área comunista que estuvieran dispuestos a reintegrarse en la tradición principal del movimiento socialista.

Si se acepta todo lo anterior parece necesario concluir que el eurocomunismo se encuentra en una grave crisis, o, mejor, que sólo ha sido el sueño de una imposible superación sin traumas de la división del movimiento socialista heredada de los años 20. Una verdadera resolución de esa escisión quizá sólo sea posible con la paulatina extinción de los viejos PPCC, que dejarían paso a organizaciones ideológicamente heterogéneas –como los *verdes* alemanes–, o a movimientos sociales de objetivo único, como formas más modernas de manifestación del radicalismo social, mientras que los partidos socialdemócratas mantendrían su actual esquema de *catch-all parties*. Caben desde luego excepciones, como el PCI, pero resulta razonable pensar que en este caso el proceso será muy largo y sólo podrá culminar con la socialdemocratización o con una prolongada decadencia.

Resumamos la argumentación: el marxismo latino era la religión, la ideología milenarista que legitimaba la práctica política de unos PPCC confinados a un gueto contractual hasta los años 70. El eurocomunismo fue un intento tardío de secularización. Su fracaso en el intento de combinar la evolución hacia el reformismo ideológico con el mantenimiento de las señas de identidad heredadas, fracaso que se traduce en la ausencia de resultados políticos inmediatos y en graves crisis organizativas –con la excepción del PCI– vino acompañado del derrumbamiento del marxismo latino como ideología. Al igual que tantos movimientos de modernización, el eurocomunismo no consiguió crear un mundo nuevo, pero destruyó el antiguo: la crisis del marxismo latino es la historia de un intento de reforma religiosa que fracasa en su tarea de adaptar las viejas creencias al nuevo mundo, y en su fracaso arrastra a la fe heredada.

5. Las perspectivas

Del análisis anterior se deduce que el marxismo occidental sólo entró en crisis en los países latinos porque sólo en en ellos cumplía una función ideológica real, e igualmente que la versión latina del marxismo occidental no supo estar a la altura de las exigencias que planteó a la izquierda, ideológica y políticamente, la crisis mundial de los años 70. Se deduce también que el carácter religioso del marxismo latino lo llevó a la desaparición cuando entró en crisis su principal referente institucional: los PPCC. Pero no queda en claro si el socialismo ha podido responder mejor a los desafíos de la crisis en aquellos países en los que era ya un movimiento secular.

Esta cuestión aparentemente inocente se relaciona con otras. En primer lugar, la de si la crisis del marxismo, tal y como se produjo, ha sido negativa o positiva para la izquierda; en segundo lugar, la de si el vacío ideológico creado por la crisis del marxismo latino puede y debe ser colmado de alguna forma; en tercer lugar, la de si esta posible alternati-

[10] Pero cabe hacer una interpretación bastante negativa de este auge del pacifismo, viendo en él, antes que un proyecto emancipatorio, un síntoma de la inseguridad y de la pérdida de un horizonte de futuro de las sociedades occidentales, golpeadas por la crisis. El pacifismo, en este sentido, sería un retroceso respecto a los ideales ilustrados que han impulsado tradicionalmente a la izquierda democrática. Véase el libro de Agnes Heller y Ferenc Fehér *Sobre el pacifismo*, Madrid, Editorial Pablo Iglesias, 1985.

va ideológica, ya secular y desencantada, debería ser en principio válida también para el conjunto de la izquierda democrática, tanto la de los países desarrollados que no han conocido la crisis del marxismo como para la de los países de la periferia capitalista.

Empecemos por el principio. Mencioné con anterioridad que hubo quienes no aceptaron la crisis del marxismo, y pretendieron responder a la caída de los viejos ídolos injertando en el tronco del marxismo tradicional los nuevos desarrollos teóricos que había traído el neomarxismo anglosajón. La empresa fracasó, en España al menos, por razones a mi juicio inevitables.[11] Por una parte, a los creyentes no les interesa la ciencia, sino el dogma: es tiempo perdido pretender convencer a una izquierda fundamentalista de que se convierta en un ejército de investigadores. Pero la razón más grave —que en realidad no es sino otro aspecto de la anterior— es que ese injerto de las nuevas ideas en el viejo tronco exigía lo que, tomando una vez más el nombre de Kuhn en vano, deberíamos llamar un cambio de paradigma.

Un cambio de paradigma, ya se sabe, es algo equiparable a una conversión religiosa. Invocar al marxismo como ciencia para combatir la creciente impotencia del marxismo como religión era un intento absurdo. Lo más grave, además, es que el nuevo paradigma debía diferenciarse del anterior, del marxismo heredado, en un punto especialmente dramático: la concepción revolucionaria de la transición al socialismo. La afirmación puede parecer gratuita, pero se me permitirá, en este punto, dejarla sólo esbozada: las anomalías del marxismo como teoría del cambio social tienen su centro en lo que podemos llamar la hipótesis revolucionaria, la idea de que la destrucción revolucionaria del Estado es el único camino posible hacia el socialismo.

Pero, si el marxismo heredado era una religión, qué duda cabe de que éste era su dogma fundamental. No cabía así de ninguna forma esperar una suave y gradual conversión de los marxistas fundamentalistas a un posible marxismo secularizado, desencantado. Para que renegaran de la vieja fe sería preciso que recibieran una señal del cielo, que vieran con sus ojos un gran cataclismo. Quizá, si se me permite la ironía, eso es lo que tuvieron con el derrumbamiento del marxismo.

Desde este punto de vista, se podría pensar que la crisis del marxismo, siendo inevitable, ha cumplido un papel positivo: es posible que ahora se abra el paso a versiones renovadoras de los viejos temas marxianos. Pero aquí cabe una duda: ¿contiene la tradición marxista aspectos tan positivos como para justificar el aferrarse a ella, especialmente en un momento como éste, en el que, al menos en la Europa latina, parece reducida a cenizas? ¿No sería mejor olvidarse de una vez por todas del marxismo y comenzar a pensar desde cualquier otra perspectiva menos teñida de teleología, de gnosticismo, de religiosidad?

Llegados aquí debo hacer otra afirmación aparentemente gratuita: creo que la obra de Marx, con independencia de la función política o ideológica que haya podido cumplir históricamente, introduce en el pensamiento social una serie de ideas que justifican sobradamente el intento de reelaborarlas y actualizarlas. Más aún, creo que algunas de ellas —las referentes a la relación entre base económica y sociedad— son fundamentales no sólo para una teoría del cambio social sino para cualquier estrategia socialista que no quiera quedarse en la pura retórica de buenas intenciones.

En mi opinión, entonces, sí tiene sentido tratar de reconstruir, a partir de las ruinas, algo así como un *posmarxismo*. Pero el prefijo debe tomarse bastante al pie de la letra: un paradigma para la ciencia social que parta de Marx, pero asimile las lecciones de los cien años de historia que han transcurrido desde su muerte, difícilmente podría ser aceptado por el Marx real, históricamente conocido, y con toda seguridad no será aceptado como *marxismo*, bajo ningún concepto, por quienes definen su identidad política e ideológica en nombre de aquella doctrina. Pero aquí nos hallamos ante el viejo dilema, o somos fieles a las ideas de los grandes pensadores o somos fieles a la verdad. Y en el plano de las ideas, que no en el de los afectos, seguramente se debe preferir la verdad a la fidelidad.

Pero, antes que por abrir el paso a un hipotético posmarxismo, entiendo que la crisis del marxismo, el diluvio que se llevó por delante a la ortodoxia marxista en el área latina, ha sido conveniente porque ha roto el marco de las viejas ideas hegemónicas; es en cierta forma posterior saber qué vendrá ahora, lo fundamental es que hay espacio para ideas nuevas, que las ideas de las generaciones muertas ya no siguen pesando insoportablemente sobre el cerebro de los vivos. Es muy posible que para los sobrevivientes de la década anterior los años 80 sean un tiempo de mediocre confusión. Es posible, incluso, que para la generación que ahora entra en el debate intelectual, éstos sean años de desorientación y vacío. Pero, con cierta perspectiva, se podría ser optimista y pensar que son años de libertad, de creatividad, de recomienzo.

Pero veamos también los aspectos negativos. El primero y más significativo es lo que podríamos llamar la anomia de la izquierda. Hay cosas peores que tener una religión, por ejemplo carecer de una visión organizada del mundo. El derrumbamiento del marxismo como religión de la izquierda latina no sólo supuso una liberación, también implicó un desarme ideológico que la dejó inerme frente a la ofensiva, política e ideológica, del nuevo conservadurismo. El panorama histórico que había prometido el marxismo clásico, con su visión teleológica del cambio social, era equivocado y condenaba a la izquierda a una escisión entre proyecto histórico y táctica inmediata. Pero la ausencia de cualquier visión del futuro no supuso en este sentido un avance, sino que redujo a la izquierda latina a una infeliz oscilación entre el pragmatismo (la sucesión de pruebas y errores) y la añoranza de la utopía perdida.

Se puede pensar, naturalmente, que es preferible el pragmatismo a la ilusión óptica, que es más fiable una táctica guiada por el sentido común que una estrategia orientada por unas leyes de la historia tan férreas como falsas. Pero no es evidente que la opción sea esa: sea puede abandonar el espejismo de una filosofía teleológica de la historia sin renunciar por ello a un proyecto de futuro basado en la experiencia de transformaciones históricas anteriores, en el análisis de las tendencias dominantes en la sociedad actual. Negar la existencia de leyes de la historia especulativamente deducidas, romper con el aspecto gnóstico del marxismo,[12] no implica negar la utilidad para el socialismo, como proyecto político, del conocimiento histórico o sociológico. Dejar de creer en un *socialismo científico* no implica abandonar la creencia en un socialismo previsible, razonablemente *factible*.[13]

Quizás sea conveniente subrayar algunos de los aspectos en los que la falta de un proyecto de socialismo factible ha pesado fatalmente sobre la izquierda en los años 80. En primer lugar, la desconexión entre una tradición de reivindicaciones salariales y de prestaciones sociales, y una hipotética meta final socialista, se ha revelado insalvable cuando el capitalismo ha entrado en crisis. La izquierda no ha sabido presentar un proyecto global de adaptación a la crisis con vistas a avanzar hacia el socialismo, y eso ha provocado que las políticas reales de respuesta a la crisis hayan sido aceptadas con renuencia o abiertamente rechazadas por amplios sectores de la clase obrera.

[11] El fracaso tuvo reflejo, por ejemplo, en la inviabilidad de una revista como *En Teoría*, que en sus diez números publicados entre 1979 y 1982 intentó ofrecer algunos materiales fundamentales para la renovación del marxismo tradicional.

[12] Véase Luciano Pellicani, "Liberar a Marx de Marx", *Leviatán*, 15, primavera de 1984, págs. 79-88.

[13] El término está tomado de Alec Nove, *The Economics of Feasible socialism*, Londres, Allen & Unwin, 1983.

La carencia *ideológica* de un proyecto global se ha traducido *políticamente* en un fraccionamiento corporativista de los trabajadores, que en el mejor de los casos sólo ha permitido luchas defensivas y en el peor de los casos ha fomentado el mantenimiento insolidario de los privilegios particulares de determinados colectivos, en un contexto que exigía la unidad de la clase en su conjunto. El resultado ha sido el enfrentamiento o la tensión entre los sindicatos y los partidos de izquierda, o al menos aquellos partidos de izquierda que, aun a ciegas y sin un proyecto definido de futuro, se han arriesgado a hacer una política de defensa de los intereses globales de los trabajadores, en vez de refugiarse en la defensa particularista de los intereses inmediatos de aquellos colectivos en los que poseían una mayor implantación.

Por otra parte, la vinculación entre avances sociales y expansión del sector público, que había caracterizado a la etapa de expansión capitalista, llevó a grandes sectores de la izquierda a considerar que la defensa del sector público –y el mantenimiento de políticas keynesianas de impulso a la demanda– debía ser el eje central de una respuesta a la crisis, lo que llevó al PSF, por ejemplo, a una gestión catastrófica de la economía francesa en 1982. Esta identificación del socialismo con una combinación de estatismo (democrático, ciertamente) y keynesianismo es una herencia de la ausencia de proyecto socialista propio en la izquierda occidental *ya antes de la crisis*, como consecuencia del carácter escindido de su ideología, y, aunque ha sido superada en la práctica política, exige una renovación teórica o, si se quiere, ideológica, de esta izquierda.

En tercer lugar, una de las más peligrosas herencias del marxismo clásico ha sobrevivido a la crisis de aquella tradición. Me refiero a la identificación del socialismo con el anticapitalismo: para Marx era evidente que la supresión del capitalismo debía provocar automáticamente el advenimiento del socialismo, ya que su filosofía de la historia, al menos en esta etapa, tenía una carácter lineal y necesario según el cual el socialismo era la conclusión lógica e inevitable de la entrada del capital en la historia. Tras el capitalismo sólo era posible concebir el socialismo.

Una consecuencia políticamente fatal de esta identificación del socialismo con el anticapitalismo es la creencia de que cualquier política que obstaculiza la acumulación y el desarrollo del capital es por ello mismo un avance hacia el socialismo. Durante los años 60, por ejemplo, dos notables autores ingleses diagnosticaron muy correctamente que en Gran Bretaña era inminente una grave crisis capitalista como consecuencia del *profit squeeze* (caída de la participación de las ganancias del capital en la renta) provocado por una subida de los salarios superior al crecimiento de la productividad.[14] Desde una posición supuestamente de izquierda, su conclusión fue que era preciso acentuar las reivindicaciones salariales para agravar la crisis del capital y abrir la puerta a la revolución socialista; quizá el ascenso de un populismo de derechas encabezado por Margaret Thatcher, un populismo que ha logrado enfrentar a la mayoría social con unos sindicatos denunciados como irresponsables y antinacionales, haya hecho reflexionar a algunos sobre la aparente lógica del razonamiento.

En este sentido parece evidente que un proyecto socialista de futuro debe plantearse como problema propio el de precisar qué tipo de transformaciones del capitalismo nos aproximan al socialismo y cuáles nos alejan de él, e incluso nos conducen al desastre a corto plazo. No es casual, seguramente, la diferente valoración que la izquierda de los años 80, frente a la izquierda anterior a la crisis, hace de cuestiones como la competitividad, el crecimiento de la productividad, el mercado o la flexibilidad frente a los cambios externos. Tras la crisis, la izquierda ha debido asumir una estrategia económica de realismo, o de rigor, que significa el reconocimiento de algo tan obvio como que el socialismo es el crecimiento del control social sobre la producción, *no el colapso de la producción*.

Mi hipótesis, sin duda discutible, es que la izquierda necesita un proyecto de socialismo factible que no identifique el ascenso histórico de los trabajadores con las simples subidas salariales, ni el control social de la producción con la ampliación *per se* del sector público, ni el progreso hacia la igualdad social con el crecimiento del gasto público; un proyecto que analice con realismo y rigor en qué condiciones el poder sindical es un avance hacia el control social de la producción y en qué condiciones es una pura forma de corporativismo, además de un obstáculo para el desarrollo económico de la sociedad en su conjunto. Y creo que ese proyecto debe basarse en un estudio histórico, económico y social que, al menos en parte, permite prever la evolución futura de nuestra sociedad.

Caben otras posiciones, por descontado. El fundamentalismo marxista no ha desaparecido, y, para quienes se mueven en ese marco, el socialismo factible no sería sino la tardía coartada ideológica de una política de traición a los intereses de clase (una política practicada, curiosamente sin excepciones, por todos los partidos de izquierda, y originalmente obreros, del mundo desarrollado). La desconfirmación de la hipótesis revolucionaria a lo largo de la crisis actual no parece haber logrado quebrar la vieja fe. Ciertamente, algunos antiguos fundamentalistas se han pasado al reformismo, y otros han dejado simplemente de creer en la viabilidad del socialismo. Pero la mayor parte mantienen las banderas en alto, y a la vista de la escasa inminencia de la revolución han optado, *mientras tanto*, por enrolarse en la causa del desarme unilateral.

Más comprensible es la posición de quienes, aun afirmando la voluntad de construir un proyecto actual de socialismo, no ven qué pueda ganarse en el intento de utilizar en esta tarea materiales tomados del viejo edificio levantado por Marx. El problema no es pequeño, ya que no sólo deben considerarse superados algunos aspectos parciales del pensamiento marxiano, sino que su misma lógica interna, la explosiva combinación de la hipótesis revolucionaria con una filosofía teleológica de la historia, posee una indudable componente totalizante de la que se han nutrido los totalitarismos marxistas-leninistas.[15] No es fácil criticar a quienes prefieren olvidarse de raíz del marxismo y empezar sobre esta base.

Ya he avanzado anteriormente mi opinión de que, sin embargo, hay ideas en la herencia de Marx que pueden contribuir decisivamente no sólo a la elaboración de un proyecto de socialismo sino también a la edificación de un paradigma para las ciencias sociales. Esta opinión se vincula con mi apuesta por una ciencia social dura, *etic*, frente al usual predominio de la ciencia social blanda, *emic*; no implica, en cambio, un rechazo del individualismo metodológico, que creo perfectamente compatible con el marco teórico macro habitual en el materialismo histórico.[16] Pero, en todo caso, no creo que tenga sentido intentar justificar *a priori* la apuesta por un determinado programa de investigación. Esa justificación sólo puede venir del mayor rendimiento de ese programa frente a otras alternativas, y ésa es la prueba que un hipotético posmarxismo deberá superar si desea afirmarse, tanto en la ciencia social como en el pensamiento socialista.

[14] Andrew Glynn y Bob Sutcliffe, *British Capitalism, Workers and the Profit Squeeze*, Harmondsworth, Penguin Books, 1972.

[15] Véase Luciano Pellicani, *Miseria del marxismo*, Milán, SugarCo Edizioni, 1984.

[16] Una de las líneas en las que más ha avanzado el marxismo anglosajón en tiempos recientes es la de una nueva fundamentación del materialismo histórico en términos de lo que tradicionalmente se ha conocido (y condenado) como individualismo metodológico. Un panorama y una buena bibliografía se pueden encontrar en John Roemer, comp., *Analytical Marxism*, Cambridge U.P., 1986. El lector español puede ver también los artículos de J. Elstir, G.A. Cohen y Ph. van Parijs en *Zona abierta*, 33, octubre-diciembre de 1984, págs. 21-101.

ILUSTRACIONES DE BLANCA CARUSILLO

SUMARIO