

Desaparecidos: ritual y saber

Paradojas de la izquierda

¿Educación estatal o pública?

New Age, nuevas creencias

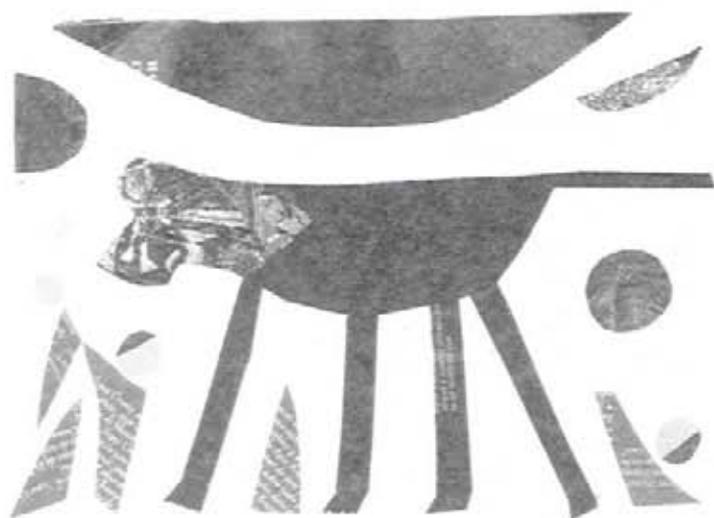
Narrativa: Molloy/Raschella

**PUNTO
DE
VISTA**

62 Revista de
cultura
85
Dic. 1998

Escriben: Vezzetti • Belinsky • Sarlo • Blanco • Semán
Flores d'Arcais • Narodowski

Las ilustraciones de este número son obras de Hugo Padeletti (Alcorta, Santa Fe, 1928).



62

Revista de cultura
Año XXI • Número 62
Buenos Aires, Diciembre de 1998

Sumario

- 1 Hugo Vezzetti, *Activismos de la memoria: el "escrache"*
- 8 Jorge Belinsky, *¿Travesía o retorno? Reflexiones alrededor de un debate*
- 15 Paolo Flores d'Arcais, *El individuo libertario*
- 22 Mariano Narodowski, *¿Hacen falta "políticas educativas de Estado" en la Argentina?*
- 29 Sylvia Molloy, *"En breve cárcel": pensar otra novela*
- 33 Beatriz Sarlo, *Lugar de origen*
- 37 Pablo Semán, *Aproximación a la nueva religiosidad de las clases medias*
- 42 Alejandro Blanco, *Gino Germani: las ciencias del hombre y el proyecto de una voluntad política ilustrada*

Consejo de dirección:
Carlos Altamirano
José Aricó (1931-1991)
Adrián Gorelik
María Teresa Gramuglio
Hilda Sabato
Beatriz Sarlo
Hugo Vezzetti

Consejo asesor:
Raúl Beceyro
Jorge Dotti
Rafael Filippelli
Federico Monjeau
Oscar Terán

Directora:
Beatriz Sarlo

Diseño:
Estudio Vesc y Josefina Darriba

Suscripciones
Exterior:
50 US\$ (seis números)
Argentina:
24 \$ (tres números)

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

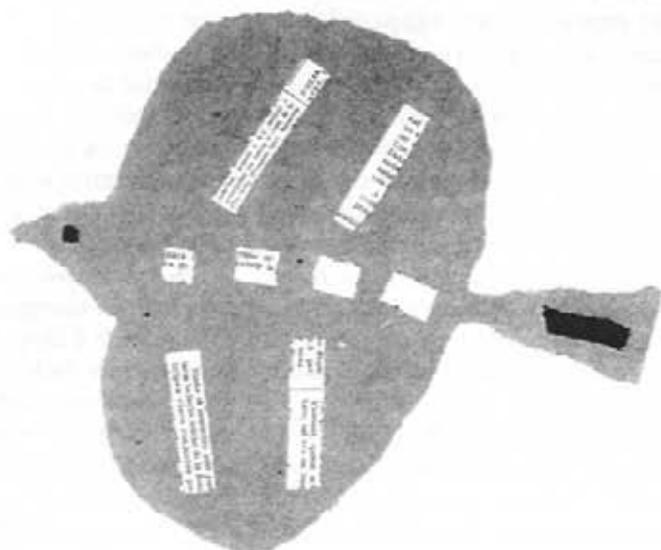
Teléfono: 381-7229

Composición, armado e impresión:
Nuevo Offset, Viel 1444,
Buenos Aires.

DE VISTA
PUNTO

Activismos de la memoria: el "escrache"

Hugo Vezzetti



¿Por qué la acción pública en materia de derechos humanos, focalizada en las consecuencias del terrorismo de Estado, ha quedado casi exclusivamente en manos de los familiares de las víctimas, en tanto madres, abuelas y, ahora, hijos? No se ha reflexionado lo suficiente acerca de esa superposición de las representaciones de los lazos de sangre sobre la lógica de una acción ética y política que indudablemente forma parte del elenco de cuestiones y valores fundamentales en la construcción ciudadana de la vida pública. En principio, ese protagonismo casi exclusivo de los afectados directos no puede separarse de los límites

que han sido señalados a una acción, mayormente defensiva y de denuncia, que no ha logrado extenderse a una afirmación positiva, de promoción y expansión de la acción pública sobre derechos y libertades.¹ Y quiero ser claro al respecto: no se trata de desconocer ni las motivaciones de los actores ni las circunstancias que han conducido a ello; más allá de los organismos mismos, así conformados, se hace necesario reflexionar sobre lo que allí se revela de la sociedad en la que nacieron y actúan. A partir de ese problema me propongo reabrir un ejercicio analítico sobre los estratos y los núcleos del trabajo de la memoria co-

lectiva y, en particular, querría abordar inicialmente los testimonios y la acción pública de los HIJOS, para indagar, en ese nuevo actor colectivo, un entretrejo peculiar del imaginario familiar y las representaciones políticas.

¿Cómo se implanta una experiencia social? La pregunta lleva inmediatamente a la cuestión de los *modos* de recuperación y apropiación del pasado: ¿distancia pensada o cercanía vivida respecto de los acontecimientos? Cuando todos hablan de *memoria* y en su nombre se producen un buen número de obras testimoniales, muchas más que los escasos trabajos de análisis e interpretación, parece necesario someter a crítica la omnipresencia de esa categoría, a la vez psicológica y política, y su capacidad para mantener abierta una relación reflexiva, indagadora, sobre el ominoso pasado argentino, un trabajo de rememoración e intelección que, sobre todo, sirva a la construcción de un futuro diferente. En todo caso, un riesgo está a la vista: la prevalencia del testimonio vivido y el estilo de las confesiones de la vida familiar, social y política, sin silencios ni residuo reflexivo. En ese pla-

1. Véanse los trabajos reunidos en C.H. Acuña et al., *Juicio, castigos y memorias*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995; en particular, E. Jelin, "La política de la memoria: el Movimiento de los Derechos Humanos y la construcción democrática en la Argentina", y O. Landi; I. González Bombal, "Los derechos en la cultura política".

no, la construcción del sentido, la acción y el recuerdo, parecen desplazados a los grupos primarios y, en general, a lo que se ofrece como evidencia inmediata. Y la memoria cercana del grupo (familiar o político) combina a menudo las circunstancias singulares y los dramas privados con cierto sentido común más o menos fijado acerca de la significación de ese pasado y sus proyecciones sobre el presente.

Al mismo tiempo, no puede desconocerse que las circunstancias particularmente perversas de los procedimientos de la *desaparición* crearon las condiciones y, puede decirse, impulsaron a un grupo activo de familiares, en particular las Madres de Plaza de Mayo, a una acción que desde el reclamo privado se proyectó creciente y eficazmente en la impugnación pública de la dictadura. En ese sentido, es preciso tomar en cuenta el papel político fundamental que cumplieron, no sólo en el enfrentamiento con el régimen, afectado en su legitimidad por las denuncias que ponían palpablemente en evidencia la metodología terrorista empleada, sino, hacia el futuro, en la instauración del problema de los desaparecidos como una cuestión fundamental e ineludible de la reconstrucción democrática. De modo que, puede decirse, con esa *privatización* de la esfera pública, que venía a quedar ocupada por los reclamos fundados en la sangre, en el marco de una vacancia injustificable de los partidos políticos, la acción de los familiares producía al mismo tiempo una novedosa y eficaz *politización* de la esfera de los vínculos primarios. Y no es posible desconocer que esa acción hizo posible el ciclo de reparación ética y política abierto por el *Nunca más* y el Juicio a las Juntas.

Ahora bien, si esa superposición de las razones familiares con el orden de la política reveló su fuerza de convicción y se mostró capaz de intervenir eficazmente en la conciencia social (y ha sido probablemente un ingrediente decisivo en el cierre de un ciclo histórico en la Argentina), en esa misma fuerza, sostenida en la evidencia inmediata de valor "natural" del bien afectado, residía su debilidad co-

mo cimiento casi exclusivo de una refundación política y ética que debía ser capaz de interpelar al conjunto de la sociedad. De modo que hoy, a quince años de la caída de la dictadura, cabe señalar que ese protagonismo decisivo, casi excluyente, de una acción que encuentra su legitimidad en la condición familiar afectada, se revela como un límite en un horizonte común para la elaboración intelectual, moral y política de ese pasado.

Es claro que el trabajo de la memoria social (entendida como una demanda de *verdad* que es a la vez una dimensión de saber y una construcción ética) está en el centro de los problemas del presente. Pero el tópico de la memoria de la tragedia argentina no deja de ofrecer estratos y dimensiones diversas. Hay una dimensión *personal* de la memoria que es intransferible y que sólo se construye y se cuenta en primera persona. Es lo que puede apreciarse en la recopilación de testimonios de hijos de desaparecidos reunidos en el libro de Juan Gelman y Mara La Madrid.² Allí se reúnen historias de dolor pero también itinerarios de formación, de una reestructuración subjetiva que les hace posible, como dice uno de los testimonios, "tomar la palabra" para recuperar como actores una historia que sólo padecieron y sufrieron en situaciones de extrema indefensión.

Pero es importante advertir que en esa palabra que busca hacerse escuchar hay planos diversos que sostienen también diversas dimensiones de la memoria. Lo dominante es el peso y el valor de la propia búsqueda de una verdad que es el correlato de una movilización y una recuperación subjetiva antes que del acceso a una información disponible para todos. Muchas de las historias tienen en común un recorrido interminable que busca testigos, presiona para romper silencios u olvidos de familiares y amigos, vuelve sobre los lugares y los vecinos, recurre a los que compartieron el cautiverio. No se trata de saber qué pasó en general sino de recuperar una materia que se ofrece como un resto disperso, como los pedazos rotos de un rompecabezas que nunca llega a

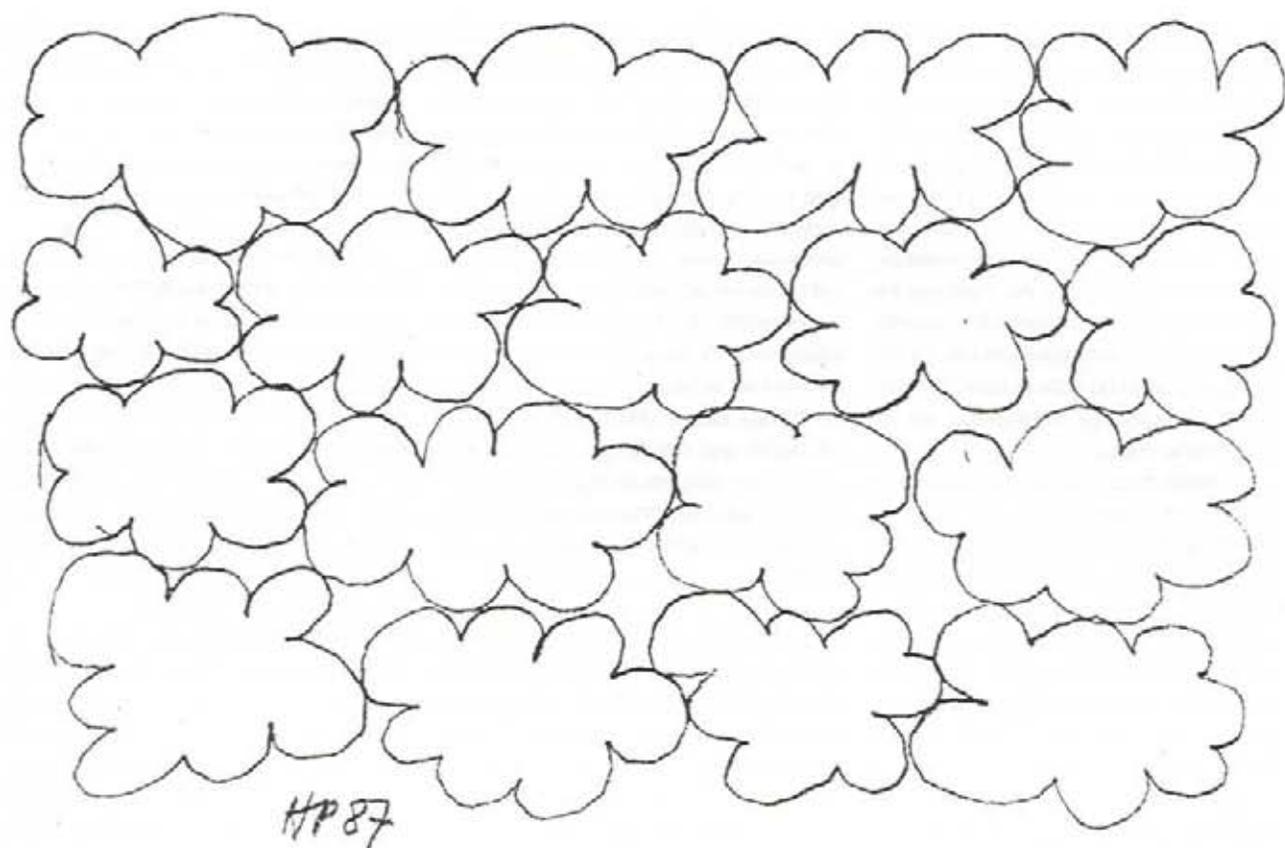
armarse. Las escenas, palabras, imágenes, sobre todo los detalles, van desplegándose como el correlato de un anhelo de saber que reúne retazos y que sin embargo casi nunca alcanza la plena reconstrucción del acontecimiento de la desaparición y la muerte.

Es claro que en ese plano la búsqueda se orienta menos a la verdad como correlato de una investigación que a la trabajosa elaboración de una memoria personal y familiar, y a la restitución siempre insuficiente de lazos primarios que rearmen una matriz identificatoria. En ese terreno la búsqueda de rellenar una trama faltante en la memoria primaria y la conquista de un cierto saber sobre la muerte se integra con los mecanismos del *duelo*. La verdad como saber no se separa de una verdad que debe cumplirse en acto: el saber qué pasó debe culminar, idealmente, en las ceremonias, simbólicas o materiales, de la sepultura y las honras debidas a los restos mortales.³

En esa conmemoración de la historia familiar emerge el trabajo de un culto *privado* e intransferible y el despliegue de un duelo interferido por la práctica irracional, insensata, de la desaparición de los cuerpos y el secreto sobre las circunstancias de la muerte. En ese sentido, tal como algunos lo dicen expresamente, el duelo en algún momento debe terminar; ponerle un final no significa olvidar sino recordar de otra manera y, básicamente, admitir lo irrecuperable de la muerte. Pero en el camino de esa aceptación aparece, en casi todos, el fantasma del retorno del desaparecido que es, propiamente, la negación de la muerte: algo que aparece en el testimonio de los sueños pero que domina también la vida de la vigilia: se creía verlo o escucharlo, se esperaba su aparición, se admitían noticias traídas por canallas que extorsionaban y explotaban

2. Juan Gelman; Mara La Madrid, *Ni el flaco perdón de Dios. Hijos de desaparecidos*, Buenos Aires, Planeta, 1997.

3. De allí que, para la mayoría, sea imposible de seguir el consejo de Hebe de Bonafini en el sentido de desentenderse del destino individual de los cuerpos y oponerse a la labor del Equipo de Antropología Forense.



impunemente el deseo de recuperar al ser querido más allá de la muerte. Al mismo tiempo, es claro que el duelo no es un ejercicio solitario ni tiene que ver con una labor de autoanálisis; supone para muchos un trabajo necesariamente conflictivo que involucra a los sobrevivientes, a los familiares, sustitutos y amigos.

Mucho de ese material corresponde a una revelación privada, a la exposición de procesos personales y diversos de elaboración subjetiva de una experiencia traumática. Consiguientemente no hay allí espacio para el juicio o la interpretación: se nos convoca como testigos cercanos y solidarios, acompañantes, en todo caso, de un proceso y una experiencia que nadie puede hacer en lugar del afectado, aunque, evidentemente, puede ser favorecida por un agrupamiento que se apoya, inicialmente, en una suerte de alianza fraterna sostenida en el valor común de esa búsqueda que cada uno debe realizar a su modo. En esta dimensión, HIJOS aparecería como una organización que amplía y hace perdurable un

lazo sostenido en esas experiencias personales compartidas: una puesta en palabras que requiere del apoyo de otros como acompañantes. Es a la vez el espacio efectivo, material incluso, de la búsqueda, y el sostén en un *nosotros* que más allá del trabajo personal del duelo busca transformarse en el punto de partida de una *acción pública*.

¿Qué es lo que comunica esa dimensión privada y personal del duelo con el trabajo y las acciones de la *memoria social*? Este es el punto crítico de una consideración propiamente *política* del problema: la elaboración de un marco colectivo para un trabajo de intelección de lo sucedido, de sus condiciones y de los diversos planos de responsabilidad que involucran algo más que la denuncia y el pedido de castigo de los culpables de los crímenes. En la medida en que no hay memoria sin ideales y sin valores, la verdad y el sentido no se separan de la creación de las condiciones que hagan imposible el retorno de ese pasado: y

esto significa no sólo que no haya nunca más miles de desaparecidos, chupaderos y centros de tortura, sino que no haya condiciones favorables a ninguna empresa de impunidad y crimen desde el estado. El problema, entonces, queda planteado en términos de las relaciones y desplazamientos desde la memoria del grupo a una *memoria política* sostenida en un fundamento ético: e involucra la acción pública de organizaciones de derechos humanos, partidos y asociaciones.

Es claro que el camino difícil de esa construcción y las tareas pendientes en esa dirección deben ser situados en un escenario distinto, que no puede ser ni la sumatoria ni la simple expansión de la particular experiencia de los grupos de familiares y de víctimas. En ese sentido, uno de los problemas a considerar en la implantación de una memoria es el de los efectos sobre la sociedad de la amplia producción testimonial (que no se limita a los acontecimientos de la represión ilegal) referida a esos años. Las historias de vida de los familiares

se reúnen con memorias personales y de grupos políticos que se sostienen, sobre todo, en el valor de convicción de los relatos en primera persona. Pero cuando se proyecta la búsqueda de verdad al plano de una empresa colectiva, lo convincente del relato parece residir menos en la "espontaneidad" y la singularidad del caso que en su capacidad para transmitir y confirmar esquemas de significación ya armados, cuando no para realimentar mitologías políticas arraigadas en el imaginario social.

Considerada, entonces, desde los efectos sobre un público receptivo de esa literatura testimonial (y, por lo tanto, no desde sus efectos sobre los protagonistas de los testimonios), no es posible eludir la impresión de que cierta "inflación de la memoria" no se corresponde necesariamente con un trabajo de intelección y construcción ética. Que la memoria, en nuestro tiempo, puede ser materia para una empresa de banalización es lo que Claude Lanzmann denunciaba en el revival hollywoodense del Holocausto y la visita turística a Auschwitz. Y frente a la iniciativa de Spielberg de crear archivos enormes que registren y guarden cada palabra de los sobrevivientes establecía un criterio claro (que servía, al mismo tiempo, para fundar un juicio bastante lapidario sobre la producción cinematográfica "comprometida" de Spielberg): la cuestión es si la acumulación de testimonios permite *conocer*, es decir, formular las preguntas pertinentes, construir una reactivación del pasado que necesariamente se abre a la cuestión de la permanencia y la diferencia.⁴

Si no hay memoria sino de restos y de fragmentos (la obra entera de Freud, desde los *Estudios sobre la histeria* hasta el *Moisés* se desprende de allí), es importante que Lanzmann destaque el papel del *arte* (y por lo tanto, de la "forma") en la transmisión de una experiencia límite que sólo puede ser rodeada y elaborada sin cesar, en la medida en que es fundamentalmente inasimilable. La memoria se construye también, en esa dimensión, con silencios y con huecos que mantienen, en contra de lo ya sabido, interrogantes que no tienen respuesta. No se tra-

ta, entonces, de extrañar la ausencia de obras de investigación histórica que compensen esa pulsión testimonial; con seguridad vendrán y probablemente serán escritas por una generación que no fue protagonista y que, es de esperar, escribirá desde los archivos antes que desde el lugar, real o imaginario, de los acontecimientos. Ya que, en principio, en la construcción de la memoria se trata de un orden de saber que no se somete a las reglas de la disciplina sino a una interminable indagación que revela su eficacia en la medida en que opera alguna transformación sobre la memoria adquirida y, por lo tanto, sobre los sujetos involucrados.

La cuestión de la memoria como una dimensión fundamental de la experiencia colectiva se ha convertido en uno de los temas de nuestro tiempo; casi no hace falta señalar el carácter *compensatorio* de ese relieve. No porque vivamos una era amnésica sino más bien porque, puede decirse, detrás de las búsquedas de los componentes sociales de la memoria anida la cuestión de *quiénes* sostienen el recuerdo colectivo y por lo tanto la de las formas y la eficacia de esa construcción de un pasado en la configuración de los sujetos de la acción social. En efecto, hablar de memoria pone en juego la cuestión de la identidad y la implicación del sujeto, aunque no necesariamente en términos de un polo sustantivo, soberano y estable. Si en la memoria se reconoce cierta función de sostén (o alteración) de la identidad, si, en su funcionamiento espontáneo (en sus usos "identificatorios" puede decirse) tiende a proyectar sobre el pasado una interrogación que vuelve como un reaseguro de *filiación* y devuelve una imagen conocida y familiar, en un sentido menos apegado a los modelos de la psicología clásica, es posible recuperar un planteamiento del problema de la memoria social que no coincida ni con la mera agregación de memorias personales, de grupos o de facciones, ni con la presuposición de un sujeto colectivo omnipresente y preexistente a los acontecimientos. Y, sobre todo, tomar en consideración que si, efectivamente, no hay memo-

ria sin actores, es decir sin sujetos, la recuperación del pasado, su rememoración en el presente, no sólo no coincide con un registro espontáneo sino que, como construcción, tiende a romper la evidencia inmediata de la evocación vivida.

Dicho brevemente: el problema de la memoria social del terrorismo estatal y la violencia, en la Argentina, exige destacar, ante todo, la cuestión de los actores, la de *quiénes* se hacen cargo de las acciones y las iniciativas que operan sobre un horizonte de sentidos, en la construcción y la apropiación de esa experiencia. Y, seguidamente, supone reconocer, más allá de las ilusiones de la espontaneidad vivida, que esa construcción no sólo selecciona y, propiamente, deforma, sino que sostiene esa recuperación del sentido (esa "narración" si se quiere decirlo con una palabra a la moda) en cierta constelación de valor, en el apego a tradiciones ideológicas, a identidades y esquemas preformados, en fin, a proyectos que establecen diversas transacciones de continuidad y ruptura con el pasado.

En ese horizonte se despliega la pulsión memoriosa, complaciente cuando no reivindicativa, que vuelve sobre la experiencia, los ideales y las luchas de los 70. Y es claro que si, por una parte, ha encontrado sus condiciones en cierto estado de la conciencia social (básicamente la búsqueda compensatoria de escenarios dominados por una *visión heroica de la política*), por otra, su efectos son visibles en ciertas acciones de denuncia del movimiento de derechos humanos que se despliegan en la escena social, en particular en una práctica novedosa de movilización creada por los HIJOS: el "escrache". En ella se reúnen diversos rasgos bastantes característicos del estado del discurso y el accionar del movimiento: el lazo familiar como condición de enunciación y el objetivo de una politización (también visible en la agitación estudiantil) que recupera algo de las modalidades y la "mística" de la tradición juvenil radicalizada. Ante todo,

4. "Shoa es un sol negro". *Página 12*, 27/3/97, entrevista de Luciano Monteagudo.

esa producción testimonial viene a revelar que, si hay una *responsabilidad social* por la memoria, parece claro que la rememoración de la tragedia no puede limitarse a la denuncia de los crímenes de la dictadura y, en ese sentido, abrir las puertas de la memoria supone enfrentar una trama más extendida y más espesa de acontecimientos: es cierto que la última dictadura mostró rasgos únicos y excepcionales respecto de otros regímenes militares, tanto como que pudo sólo instalarse a partir de condiciones presentes en la sociedad.

Desde luego, en el escrito testimonial o en la movilización callejera que denuncia la presencia palpable de los torturadores se trata de intervenciones sobre la memoria social. Y es claro que comparten, en tanto prácticas que se refieren al pasado, no sólo el propósito de revelar zonas de la experiencia común sino la pretensión de un impacto formativo sobre las representaciones y, especialmente, sobre los modos de *perduración* de ese pasado. No voy a insistir sobre la función performativa de los relatos, de las conmemoraciones o las acciones públicas.⁵ Simplemente querría destacar que ese rasgo de intervención que, en cierta medida, sanciona y prescribe sentidos sobre un pasado que pervive en el presente, adquiere un carácter relevante cuando pretende instalar un corte simbólico con ese pasado; es decir, cuando se trata de una construcción compleja de sentidos que es a la vez

narración del pasado y promesa de un recomienzo de cara al futuro.

Si hubo una tal narración con efectos sobre la sociedad y, en cierta medida, sobre el estado, fue el *Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas*, dado a conocer con un título que revelaba bien el carácter de un compromiso entre el informe de los hechos y la toma de posición moral que prometía un nuevo origen: *Nunca Más*. Parece claro hoy que esa investigación pública y la intervención de la justicia instituyeron un corte con el pasado que no quedó cancelado por la detención de la acción penal y los indultos. Frente a la sociedad y desde un estado que se proyectaba como un aparato recuperado y propiamente refundado en contra de la barbarie del terrorismo estatal, la cuestión de las desapariciones y los asesinatos quedaba instaurada como un tópico fundamental en el nuevo ciclo. Y no puede desconocerse que ese recomienzo, que anunciaba un nuevo pacto con la sociedad, quedaba alineado con la lucha valiente contra el miedo y el silencio inaugurada por las Madres; asimismo, cabe reconocer que ese corte político y ético, que trasladaba su centro a la justicia, abrió el camino a las acciones de las Abuelas en los estrados judiciales, en los procesos por la apropiación de menores, al reconocimiento jurídico del derecho a la verdad sobre lo sucedido con los desaparecidos y a los juicios que están actualmente en curso en jurisdicciones extranjeras.

Si es cierto que la intervención del *Nunca más* sobre la memoria social no dejaba de actuar en un campo de luchas por el sentido de lo sucedido, si no puede desconocerse que hubo actores (notoriamente las Fuerzas Armadas) que pugnaron por escribirla de otro modo, a pesar de la interrupción del curso abierto en la justicia desde el Juicio a las Juntas, ese relato (mucho más que la investigación que lo sostenía) instauró una significación ampliamente consensual no sólo acerca de lo sucedido sino, sobre todo, de lo que debía quedar atrás. Al mismo tiempo, no puede desconocerse el marco social, político e institucional de esa operación sobre las representaciones del período dictatorial sostenido en la voluntad de inaugurar un nuevo ciclo histórico. La decisión del Presidente Alfonsín, en el comienzo mismo de su mandato, la composición de la Comisión, la difusión en los medios y la movilización popular que acompañó la presentación del Informe; en fin, todo contribuía a otorgarle a esa investigación el carácter de un acto fundacional, una conmemoración ritual que era a la vez *memoria* y *proyecto* y que tuvo su continuidad en el mencionado Juicio a las Juntas.

Ahora bien, esa intervención fundadora, que fue ampliamente convalidada por la sociedad, hay que recordarlo, se hacía en nombre de los valores y el programa de la refunda-

5. Paul Connerton, *How Societies Remember*, London, Cambridge, 1989.

La Ciudad Futura

Revista de cultura socialista

Bmé. Mitre 2094 - 1º p. (1039) Capital
Tel.: 953-1581

ENTREPASADOS
REVISTA DE HISTORIA

Año VI - Número 12 - Principios de 1997

Elizabeth Fox-Genovese: feminismo
sin ilusiones • Merridale: muerte y
memoria en Rusia
Halperin Donghi: crítica a Florencia Malon

Suscripciones: en Argentina, u\$s 24.- (dos números).
En el exterior, vía superficie, u\$s 30.- (dos números); vía aérea, u\$s 40.- (dos números).

ción democrática y, consiguientemente, aunque ése no fuera el objetivo central de la tarea de la Comisión, denunciaba, en general, los hechos del terrorismo guerrillero. De modo que en esa intervención se reunían dos operaciones sobre el pasado. En primer lugar, a partir de un imperativo de *verdad*, se hacía público el destino de los desaparecidos y se revelaba en el accionar de la dictadura el funcionamiento sistemático de un aparato de exterminio. Simultáneamente, se impulsaba el rechazo a toda forma de violencia armada como metodología política aceptable en la resolución de conflictos en la sociedad. En ese sentido, ese descenso a los infiernos que buscaba el saber en el horror, y se preguntaba, sobre todo, qué había pasado, se legitimaba en una toma de posición y un juicio moral sobre el pasado que colocaba, en el horizonte por lo menos, un ideal de "pacificación" de la lucha política que se separaba del imaginario de la revolución violenta.

Ese fundamento básicamente ético de legitimidad, entonces, no se proponía como un ajuste de cuentas de los "vencedores", sino como la invención de un nuevo comienzo que, más allá de la investigación de los crímenes de la represión estatal, exigía una revisión integral del pasado y de las condiciones que en la sociedad, en el estado y en los círculos dirigentes habían hecho posible esa irrupción de la violencia ilegal. Como es sabido, el argumento del bloque militar y civil que reivindicaba el ciclo dictatorial asimilaba el Juicio a un Nuremberg atípico en el que los vencidos por el régimen militar, vencedores en la contienda ideológica y cultural, se tomaban su revancha. Desde luego, no era sorprendente que quienes reivindicaban el Proceso concibieran los estrados de la justicia como una prolongación del teatro de operaciones de eso que llamaban "guerra sucia". En el otro extremo del espectro, desde un izquierdismo básicamente irresponsable frente a los desafíos de la construcción democrática, de un modo menos explícito al comienzo, emergía una consideración del Juicio y, sobre todo, de la acción política por los derechos humanos, que también los asimilaba a la continui-

dad —imaginaria— de un mismo combate y a la intención irreal de derrotar en toda la línea a un enemigo ahora debilitado.

Es importante destacar lo que estaba en juego en esa lucha por el sentido de la acción en materia de derechos humanos. Porque si en los efectos sobre la sociedad el operativo político y judicial hubiera quedado asimilado a una revancha (algo que, evidentemente, no sucedió), no hubiera podido presentarse como una ruptura fundamental sino como una básica continuidad con el pasado. Pero en el interior del activismo de los derechos humanos, la propia consigna "Nunca Más" no dejaba —y no deja— de estar situada en el centro de esa contienda por el sentido; entre el "nunca más" al terrorismo y a la política como guerra o el "nunca más" a la derrota frente a un enemigo que no cambia ni cambiará.

Si el resultado mayor de la operación del *Nunca más* y de los Juicios, en cuanto a sus efectos sobre la conciencia social, radicó en que fue capaz de instaurar como valor (y matriz de construcción de la memoria) ese repudio básico a la metodología de la violencia, un componente central del mismo estuvo referido a la significación de la figura del "desaparecido". La defensa de la memoria de los desaparecidos como víctimas del terrorismo y la impunidad estatal, del derecho a conocer la verdad sobre su destino y la demanda de justicia y castigo a los responsables, se separaba claramente de cualquier reivindicación de las posiciones políticas y la metodología desplegada por las organizaciones revolucionarias reprimidas por la dictadura. Por una parte, cualquier intento de revestir de una aureola épica el destino de los desaparecidos para transformarlos en combatientes caídos en la lucha con el enemigo no sólo terminaba dando argumentos a quienes, en defensa de la dictadura, sostenían que se había tratado de una guerra no convencional, sino que dejaba planteada la necesidad de establecer una distinción, en el interior de las víctimas, entre los combatientes y los "perejiles", una separación que había surgido de la lógica de los represores.

Más aún, la categoría misma de "desaparecido" acentuaba el carácter puro de la víctima lesionada en su condición humana, afectada por un crimen de lesa humanidad, una impunidad estatal que había transgredido todos los límites éticos, incluso los que la cultura humana ha establecido para regular las acciones de guerra, las penalidades y las ejecuciones, y el respeto debido a los restos mortales del enemigo. La preeminencia de las categorías del derecho (es decir el rechazo a una salida puramente política, en cualquier sentido) imponía un principio de *juridicidad* en el discurso y la acción políticas, de un modo que rompía nitidamente con la lógica pura de la confrontación entre bloques ideológicos, un imaginario político que sin duda había dominado la escena anterior, por lo menos a partir del Cordobazo. Y es claro que ese relieve de la juridicidad, que apelaba a un sustento universal del derecho de las víctimas, reducía al mínimo posible la importancia de las identidades políticas de los desaparecidos, sus antecedentes personales o las circunstancias de su apresamiento.⁶

Más aún, en la memoria y en las honras a la figura del *desaparecido*, se representaba como en un vacío (plasmado eficazmente por el recorte de esas siluetas todas iguales), una transgresión moral básica, una afrenta universal a derechos fundamentales, de modo que el desaparecido se situaba propiamente en un horizonte de sentido que se enfrentaba y cancelaba la representación tradicional del *combatiente*, que sólo pudo reintroducirse junto con la representación imaginaria de la guerra que vendría a continuar los combates de entonces. Y no estoy equiparando las responsabilidades del renacido sentido común izquierdista con las del núcleo recalci-trante de los sostenedores del accionar dictatorial, sino que quiero situarme en el nivel de los discursos y de la significación atribuida a la perduración de ese pasado en el presente, es decir,

6. Véase Inés González Bombal, "Nunca Más". El Juicio más allá de los estrados", en C.H. Acuña et al., *Juicio, castigos y memorias*, op. cit.

en un terreno de operaciones de memoria que, como tal, se sitúa necesariamente en una relación de continuidad y de separación respecto de ese pasado. Porque sí, como se dijo, la memoria es siempre construcción en un espacio de divergencias y confrontaciones que se sostienen en posiciones de valor, si hay memorias de grupos y de facciones y relatos ya armados que reproducen el pasado como una evidencia inmodificable, es claro que cuanto más el discurso y la movilización social por los derechos humanos quede dominado por este imaginario de pura confrontación, tanto más el trabajo de la memoria quedará, por así decirlo, capturado en una escena congelada del pasado e incommunicada respecto de las acciones políticas capaces de intervenir en tiempo presente.

En este punto, lo menos satisfactorio no radica en los límites y la orientación del accionar de los grupos que empujan ese escenario de combate. Lo peor es la ausencia de una acción política autónoma de los partidos que invocan la tradición progresista, la participación limitada de los ciudadanos en tanto que tales, en fin, la consolidación estática, inercial, de una organización del campo que convierte a los políticos y la sociedad en espectadores que ven, con diversos grados de simpatía, iniciativas y acciones de grupos y organismos de familiares en las que casi no se involucran como protagonistas. Si se trata de juzgar sobre el estado actual de la cuestión política de los derechos humanos, basta recordar el bochorno institucional y la vergüenza moral, la mezcla de irresponsabilidad y oportunismo que protagonizaron los partidos políticos (y es sobre la Alianza sobre la que recae la responsabilidad mayor) en ocasión de la iniciativa y el debate sobre la derogación de las leyes de obediencia debida y punto final.

Vuelvo sobre la ceremonia del "escrache". En sus comienzos tenía algo de un foro público que juzga y sanciona directamente en ausencia del aparato de la ley; en esa dirección es claro que el vacío, o peor, la interrupción, de la resolución penal abierta por el

Juicio a las Juntas fue una condición del surgimiento de esta novedosa forma de castigo moral y social. Al mismo tiempo, cuando se dirigía a sacar del anonimato a un represor disimulado en la comunidad, había algo que excedía la forma básica del tribunal popular y se proponía como una operación sobre el saber y la memoria, ante todo de los vecinos, destinatarios y a menudo participantes de una intervención que buscaba señalar y corporizar la pervivencia del crimen contra la sociedad. Podría ser asimilada, entonces, a una ceremonia conmemorativa desplegada en el espacio de la ciudad (mezcla de tribunal, movilización política y "cencerrada" popular), una voluntad pública de "actualizar" el pasado que en parte viene a producir un saber social "en acto". Y la voluntad de señalar la presencia en el espacio de la ciudad de figuras responsables de crímenes atroces y de impedir el anonimato lo que equivale a eludir una de las formas más banales (y eficaces) del olvido: la insignificancia. Pero si es claro que ese saber es el correlato de una lucha y de una práctica, una cuestión central reside en interrogar el alcance y el sentido de ese *activismo* de la memoria. En particular, porque si por *memoria activa* se entiende una memoria de recuperación, de apropiación podría decirse (que se separa de la noción de una memoria concebida como mera reproducción) es claro que implica una cierta producción de un pasado entre otros.

Ahora bien, es claro que la significación de esa práctica cambia mucho cuando se dirige a figuras públicas y notorias del pasado dictatorial (como el General Bussi), a las que no se trata de "escrache" (es decir, sacar del anonimato) sino de denunciar y enfrentar políticamente a través de una acción directa de movilización que descrea de los resortes institucionales de la política. La irrupción del imaginario de las trincheras define otros combates y, sobre todo, otro perfil de un activismo siempre amenazado de una recaída en la repetición antes que en la *rememoración* del pasado. En un caso, el del "escrache" como *rememoración* colectiva en acto, se tra-

taría de apelar a la comunidad de los vecinos, destinatarios de la acción pública y de intervenir novedosamente sobre el saber y la experiencia social de un modo que, puede decirse, se pone en línea con la implantación reorganizadora y fundacional del *Nunca más*; una movilización heredera de ese nuevo origen en la construcción trabajosa de una experiencia moral y política común, una interpelación amplia a la ciudadanía que supone un trabajo interminable de implantación de una verdad capaz de enfrentar las responsabilidades y los fracasos de la propia sociedad. En el otro, en la acción de combate (cargada de componentes imaginarios), resurgen el estilo y los sentidos de las movilizaciones radicalizadas, cada vez más marginales y reducidas al núcleo de los militantes, e inevitablemente destinadas al choque con una policía dominada, también, por sus propios fantasmas y representaciones del combate contra el enemigo histórico. Una movilización siempre amenazada por la reedición de los rituales del sectarismo y el encierro autorreferencial, que es, puede decirse, también una operación de la memoria, pero como una puesta en acto en la que se conjugan los fantasmas familiares con los restos del imaginario político de la violencia revolucionaria. En efecto, la propia posición y la identidad de "hijos" aparece diversamente implicada, y en la afirmación del vínculo de sangre como condición de ese combate parece ponerse en juego, para algunos al menos, un fantasma familiar que trae a la vida al desaparecido bajo la figura del revolucionario y mediante el recurso de ocupar su lugar. Aunque es muy difícil avanzar en este terreno del análisis, no puede dejar de verse que allí se anudan complejas relaciones entre mitologías políticas y representaciones familiares.

Es claro que hay muchas gradaciones y combinaciones entre esas dos posiciones de la memoria social. Finalmente, el destino de esa forma innovadora de la acción ética y política enfrenta atolladeros y alternativas de acción que pueden ser tomados como un índice del estado de los trabajos de la memoria social.

¿Travesía o retorno? Reflexiones alrededor de un debate

Jorge Belinsky

8



Orientarse significa, en el propio sentido de la palabra: encontrar a partir de una región celeste dada, las demás regiones y sobre todo el oriente [...] Pero para esto necesito absolutamente el sentimiento de una diferencia en mi propio sujeto, a saber, la diferencia entre la mano derecha y la mano izquierda.

Immanuel Kant

Cómo orientarse en el pensamiento

El panel sobre política e ideas (*Punto de Vista*, número 61), como todo debate comprometido, se mueve entre el análisis riguroso (razonamientos, conclusiones, propuestas) y la corriente pasional. Me interesa examinar la articulación entre ambos (la pasión y el análisis) porque creo que en ella se juega una cuestión de gran importancia en política: ¿puede una propuesta

inspirada claramente en una ideología de derecha insertarse y ser eficaz en el marco de un debate en el que se critica, desde la izquierda, el polo izquierdo de un espectro político?

Para contestar a esta pregunta, examinaré tres momentos de la discusión: las conclusiones acerca de la situación política argentina, la propuesta a la que me he referido junto con sus funda-

mentos y una posible respuesta desde la izquierda.¹

I

La posición de los panelistas (de la mayoría de ellos, al menos) es de interioridad exterior en relación con el campo explorado: critican lo que alguna vez los cautivó (la posibilidad de una alternativa capaz de ganar las elecciones con ideas diferentes), para después decepcionarlos, demostrando que sus esperanzas habían sido excesivas; el silencio fue la respuesta a esa decepción.

En la Argentina de hoy hay *miseria de ideas políticas*. El debate parte de esta frase contundente y se desarrolla, en cierta medida, alrededor de ella. El tono general es de cierta tensión, no tanto por lo que efectivamente se dice, como por el modo de decirlo, que pone al lector ante situaciones dramáticas. Quizás esto se deba a la combinación señalada de esperanza y silencio. ¿Cuán importante era esa esperanza?; ¿hasta qué punto fue grave la decepción?; la primera parte del debate responde con claridad a las dos preguntas: sí, la esperanza era muy importante y, en consecuencia, también la decepción lo fue.

La primera intervención de Terán es elocuente al respecto: se inicia con un recuerdo y se cierra con una disyuntiva: o el menemismo es una dictadura o la Alianza padece una obsesión. Ambos se articulan a través de

un juicio negativo: "Menem no es Rosas". Sin embargo, creo que en esa afirmación algo hay de denegatorio: cierto, Menem no es Rosas, pero algunos aspectos comunes debe haber entre ellos como para que Terán ligue, a través de aquel juicio, el presente de la debilidad estructural de la Alianza con el pasado, un pasado donde Rosas convive con Alberdi, con Echeverría y con Sarmiento.

Las intervenciones siguientes ponen de relieve que, para los participantes del debate, la falla de la Alianza, desde la perspectiva de la relación entre intelectuales y políticos, es no haber llegado a construir un espacio alternativo sobre propuestas nuevas, dejando así un vacío que se expresa como "misericordia de las ideas". Esa miseria se da a escala mundial, pero al conjugarse con los rasgos específicos de nuestra realidad nacional genera una situación muy grave, que termina por reemplazar el discurso político por un discurso metapolítico, el hacer por el modo de hacer (Sarlo).

Dos intervenciones fuertes cierran las conclusiones acerca de la situación política argentina. Lo que está ocurriendo en el campo de lo político es estructural, no coyuntural; el cambio, entonces, es difícil y exige intervenciones en lo nuclear de la estructura misma y no en puntos aislados. Para ilustrar su posición y explicar la carencia de ideas alternativas en el mundo, Terán emplea una analogía: la caída del Muro de Berlín es equivalente a la caída de la polis griega, con la consecuencia de que ya no podemos seguir pensando como Platón, y sólo nos quedan las morales de la escasez. Hay que asumir las consecuencias de todo un cambio de dimensiones extraordinarias para alcanzar un pensamiento capaz de transformar la realidad (y no sólo a nosotros mismos). El tono de la intervención es, inequívocamente, fuerte.

Otro tanto ocurre con Altamirano. Primero, porque a partir de una idea clásica —la política activa el temor o activa la esperanza— afirma que, cualesquiera que sean los temores, las esperanzas son prácticamente nulas. Esto transforma el modo de concebir la política y sitúa la innovación y la re-

forma en un horizonte nuevo, radicalmente nuevo, ya que supone esa ausencia como su condición preliminar: hay que construir en un vacío de esperanzas. Segundo, porque plantea la necesidad de producir antagonismos, ya que éstos están ausentes en la estructura; se trata de una idea de mucho calado: ¿a qué alude esa ausencia de antagonismos que exige su creación, incluso en el marco de una penuria de ideas? Creo que aquí aflora una dicotomía central, que atraviesa los ámbitos económico, político y social: la partición derecha/izquierda.

Esperanza/decepción/silencio. Si unimos este paradigma a lo señalado por Terán y Altamirano —caída de la polis, moral de escasez, ausencia de horizonte de esperanzas, falta de antagonismos estructurales y miseria de ideas políticas—, la situación a la cual se enfrentan los participantes del debate es una situación de pérdida grave, y bien podría decirse de duelo. Ante una situación de esta naturaleza hay, en principio, tres caminos posibles: el gran silencio, el retorno a las fuentes o la travesía del desierto. Dado que el silencio² se rompe precisamente con este debate, ante los panelistas quedan los otros dos caminos, con sus consecuencias.

II

Dotti escoge uno de esos caminos, en una intervención que resulta revulsiva por dos razones cualitativamente diferentes: en primer lugar, porque obliga a tomar posiciones respecto de la solución a la situación y no del diagnóstico de esa situación, que ya está hecho; pero también es revulsiva por los fundamentos teóricos de los que surge. La intervención de Dotti marca un viraje en el debate. Tal vez por eso él retoma la frase del comienzo —en la Argentina hay miseria de ideas políticas—, repitiendo así, en cierto modo, el inicio de la discusión. Pero en lugar de identificar esa frase con la ausencia de una alternativa política e ideológica, ve en ella un foco de identificación grupal y algo ante lo cual surge "la cuestión de la difícil mediación entre el intelectual y el político". Es evi-

dente que a Dotti le interesa indagar en el tema del poder: para él el problema no es tanto el de formular ideas, sino el de saber qué hacer para crear el espacio desde el cual esas ideas, una vez formuladas, sean asumidas como hegemónicas.

Del diagnóstico de la situación, Dotti extrae una conclusión importante: si Rosas puso en marcha la capacidad creativa de intelectuales-políticos (Echeverría, Alberdi, Sarmiento), la dictadura militar, a su vez, impulsó la correa transmisora entre el intelectual y el político. Este paralelo le sirve para establecer, contra Terán, una equivalencia entre Rosas y Menem: ambos son políticos de una enorme fuerza y Menem representa (punto sobre el que volveré luego) el Enemigo al que se debe vencer por un acto soberano. Al menos ésa es, me parece, la conclusión que se desprende de la descripción que Dotti hace de Menem; pero para evaluar esa descripción y sus consecuencias una digresión se impone.

Aunque la caracterización de Menem es correcta, creo que su figura está sobrevalorada. Hay diferentes causas que podrían explicar esa sobrevaloración: por ejemplo, la necesidad de crear un polo de antagonismo fuerte, necesidad vinculada a la ausencia de antagonismos en la estructura, tal como señalara Altamirano.

Y ciertamente el modo como Altamirano caracteriza a Menem —jugador arriesgado y exitoso— da la pista de otra de las posibles razones: el éxito, ya que la fascinación que ejerce Menem menos tiene que ver con los riesgos asumidos que con los réditos alcanzados. En este sentido, conviene recordar que también Alfonsín asumió riesgos, y muy grandes, con el juicio a las juntas militares; sin embargo, el fracaso en la gestión económica, más que sus ulteriores retrocesos políticos, terminó por convertirlo en una suerte de peso muerto dentro de la Alianza.

Por último, es posible que la figura de Menem destaque por el evidente vacío de líderes con carisma en la actual escena política argentina.

La sobrevaloración, que está presente en varios panelistas, alcanza en Dotti una fuerza extraordinaria: Menem es una figura revolucionaria que



que la cuestión de los fundamentos no aparezca, aunque sea de un modo tangencial, en algún momento del debate o de los comentarios ulteriores. Sin embargo, la discusión planteada por los miembros de *Punto de Vista* concernía, en parte al menos, a esos fundamentos y a los principios que gobiernan la acción política. Conviene pues interrogarse por las posibles razones de ese silencio.

El término "miseric" tiene connotaciones fuertes, y lo mismo ocurre con su campo asociado: la penuria es tierra fértil para los pensamientos radicales; Martin Heidegger es un buen ejemplo, como lo destaca Karl Lowith en el título de uno de sus libros: *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*. Lo mismo vale para el caso de Carl Schmitt, cuya *Teología política* comienza con una frase precisa en sus términos y ambigua en sus implicaciones: "Soberano es el que decide sobre la situación de excepción".³

Dotti, haciéndose eco de ese comienzo, interpreta la situación de crisis de la escena política argentina como situación de excepción, y tanto más cuanto que "el tema de la reelección es la última oportunidad de salir de un empantanamiento", aunque ello implique romper con principios e imágenes fuertemente enraizados. El plebiscito, desde esta perspectiva, es al mismo tiempo campo de batalla y fuente de legitimidad:

"No se puede hacer de la institución un elemento que, una vez consolidado, dificulte el continuo aflorar de legitimidad que viene desde abajo. El recurso a la voluntad popular tiene que ser asumido en la plenitud de sus sentidos. Si lo único que fundamenta es la voluntad popular, entonces ¿por qué no recurrir a ella todas las veces que esa voluntad encuentre una expresión de deseos de cambio?".

Si la fuente última de legitimidad es la voluntad popular y el aflorar de la legitimidad viene desde abajo, ¿qué ocurre arriba? La referencia del pasaje citado de Dotti es, según creo, *Legalidad y legitimidad*,⁴ un texto clave dentro de la producción schmittiana. El artículo de Schmitt es demasiado extenso para ser discutido aquí; pero hay que destacar al menos que, cuan-

jugó dos lógicas admirablemente; el equivalente universal en el que todos podían depositar sus esperanzas; el hiperpolítico que supo plantear la alternativa "o yo o el caos"; y el dualizador que divide las aguas claramente. Una sobrevaloración tan fuerte exige indagar mejor en lo particular de los motivos.

La caracterización que Dotti hace de Menem no sólo es producto del análisis, es hija también de la pasión, que transforma a Menem en el Enemigo al que se debe vencer con sus propias armas, en un acto soberano, con la inevitable dosis de ambivalencia que esto comporta. En efecto: equivalente universal, político dualizador, figura revolucionaria (desde la derecha, conviene precisarlo); ¿no son esas características que podrían aplicarse, con ciertas precauciones, a la posición del propio Dotti en el curso del debate?

El punto es espinoso, indudablemente, sin embargo, puede señalarse, como mínimo, que su propuesta es radical y que también él divide aguas claramente. Por otra parte, casi todos los participantes del debate, e incluso los comentaristas del mismo, dos de modo explícito (Blanco y Myers) y uno implícitamente (Cheresky), toman la propuesta de Dotti como polo de referencia (para oponerse a ella, es cierto, pero como polo de referencia al fin). Así, la propuesta y su autor se transforman en "equivalente universal"; lo que conduce, rectamente, a la cuestión de los fundamentos.

Tocante a los fundamentos, Dotti tiene una posición clara y definida, y la expresa muy bien. Frente a esa claridad, las líneas ideológicas de los otros participantes parecen situarse, por momentos, en un discreto claroscuro. En tales condiciones, sorprende

do su autor dice que la única legitimidad digna de ese nombre es la legitimidad plebiscitaria, precisa muy bien que en un plebiscito las preguntas no pueden sino emanar de lo alto y las respuestas provenir de lo bajo, ya que el pueblo no plantea preguntas, sino que acepta o rechaza la pregunta planteada.

Lo que está en juego es la crucial relación entre gobernados y gobierno: ¿la ciudadanía y sus representantes o el pueblo y sus dirigentes? Schmitt distingue muy bien entre la representación mediante elecciones (*Vertretung*) y la representación (*Repräsentation*) que se expresa de modo directo, vivencial, como una suerte de "comunidad" del pueblo con sus líderes a través de la aclamación o el asentimiento:

"Frente a una democracia no sólo técnica, sino también, en un sentido vital, directa, el parlamento generado a partir de un encadenamiento de ideas liberales, aparece como una maquinaria artificial, mientras que los métodos dictatoriales y cesaristas no sólo pueden ser mantenidos por la *acclamatio* del pueblo, sino que, así mismo, pueden ser la expresión directa de la sustancia y la fuerza democrática."⁵

Es interesante destacar que la argumentación de Dotti, en su defensa del plebiscito, se desarrolla en dos tiempos. Al principio, el plebiscito parece ser un mero recurso de circunstancias, aunque se mezcle la argumentación filosófica, según le reprocha Sarlo —"lo grave en el planteo es que une esa perspectiva filosófica con una argumentación puramente táctica" — y acepta Dotti: "eso es la política". Pero luego, a medida que el debate progresa, se produce un viraje prácticamente total: el plebiscito, más allá de ser un recurso estratégico, es una cuestión de principios, un gesto no sólo destinado a vencer a Menem, sino a darle a ese triunfo una condición de legitimidad originaria.

En efecto, frente a la importante objeción de Vezzetti —si no hay defensa del marco constitucional la política está redefiniendo continuamente sus reglas—, Dotti le contesta en términos semejantes a los que Sarlo le había dirigido a él: "Tengamos en claro entonces, que esa posición [la de

Vezzetti] significa que a veces conviene invocar la voluntad de democrática y a veces no". Pero a continuación da un paso más, un paso decisivo:

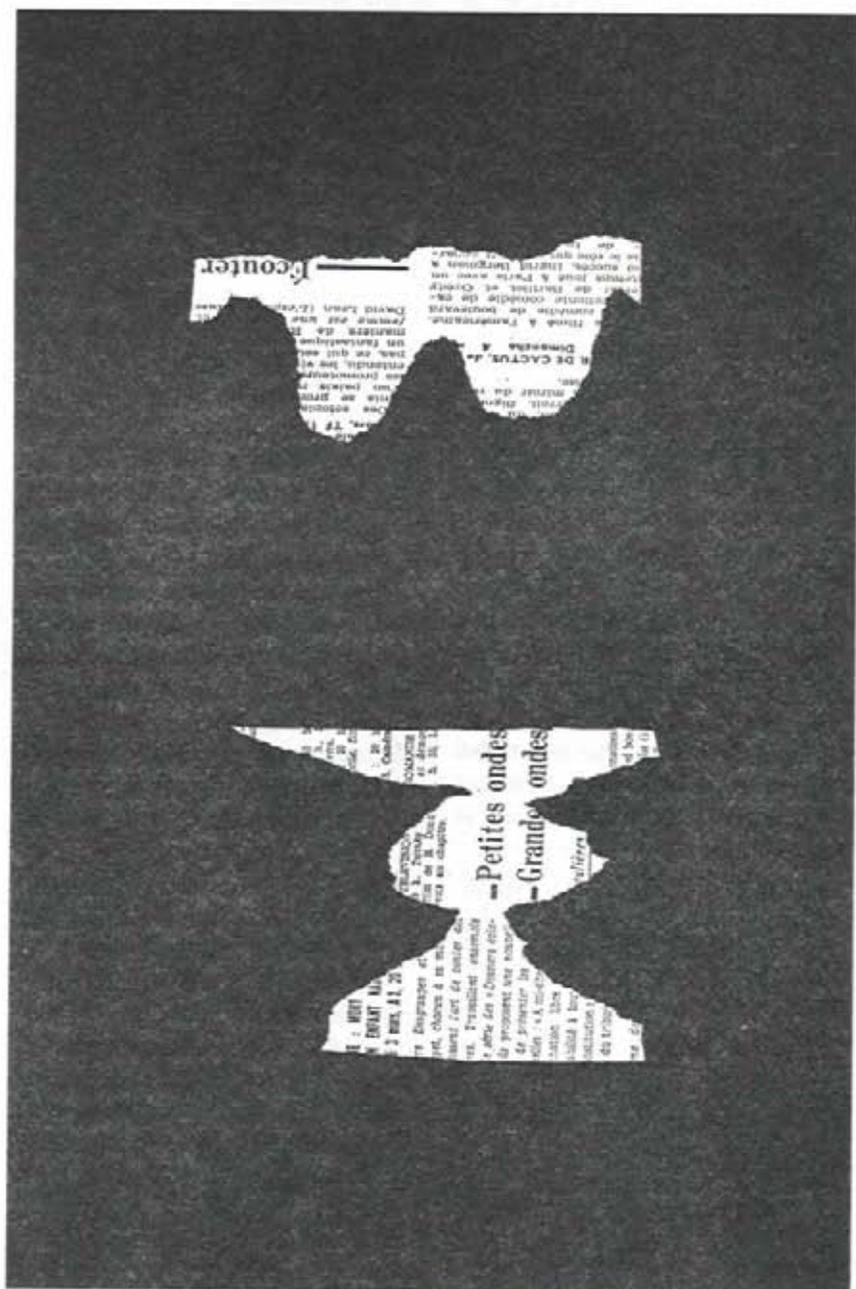
"Creo, en cambio, que derrotar a Menem en elecciones es lo que habilita un marco político más amplio que el que nacería de dejarlo fuera de la trielección mediante el respeto de la norma constitucional [...] no me parece que haya que basar la política en el respeto de una norma que, por haber sido instituida, ya no se la debe cambiar más."

La cuestión de la tri-elección era una coyuntura importante en el mo-

mento del debate; no lo es ahora, mientras escribo estas líneas. Sin embargo, el valor otorgado a la decisión plebiscitaria no se empaña por ello. Al contrario: tal como lo señalara antes Sarlo, el plebiscito aparece, más allá de circunstancias y detalles, como una réplica del gesto fundador.

III

Las dos grandes corrientes en que se dividen los movimientos ideológicos, políticos y sociales, desde hace al menos dos siglos, han intercambiado muchas veces sus afluentes y en ocasio-



nes sus aguas principales, pero los viejos lechos siguen siendo diferentes. Hay diversas maneras de definir las señas de identidad de la izquierda y la derecha;⁶ en líneas generales, la derecha está asociada a un campo de imágenes donde domina la idea de una vuelta al origen, a lo inmutable: tierra y sangre, acto fundador, retorno a las fuentes. En la izquierda, en cambio, el origen se proyecta al porvenir, al fin o a los fines, y la nota dominante del campo de imágenes es la travesía del desierto: Éxodo, liberación, cambio y transformación de los valores. Por supuesto, la diferencia no es absoluta, pero resulta útil para la lectura que estoy proponiendo,⁷ sobre todo en un momento en que la izquierda sufre una profunda crisis, simbolizada por la caída del Muro de Berlín y caracterizada por la sensación de encierro y la necesidad de encontrar nuevos fines sin renunciar, al menos en lo esencial, a las viejas señas.

Dentro del marco del debate, Sarlo plantea la cuestión con claridad: "No salimos de la encrucijada donde la falta de ideas parece un obstáculo para que la política provoque transformaciones reales. Se nos restituye una oposición de la cual queremos liberarnos". Conforme, ¿pero quién es el agente que nos restituye a la oposición de la queremos liberarnos e impide así que *superemos* "la representación de la política como espacio de secreto y opacidad"? Me parece que la respuesta es sencilla: *nosotros mismos*. Al menos ésa es la propuesta de Gorelik, en una intervención que, por lo demás, resulta compleja, tanto por la densidad del análisis como por lo emocional que allí se juega.

"La fórmula 'misericordia de ideas' describe el drama del reformismo, ya que los movimientos radicalizados creen que están llenos de ideas pero simplemente porque se proponen consignas imposibles, inadecuadas o absurdas."

A partir de esta afirmación, Gorelik explora la situación política argentina y comprueba que el proyecto de construcción de una alternativa reformista desde la izquierda ha fracasado. ¿Era viable ese proyecto?, ¿o se trataba de una iniciativa condenada de an-

temano al fracaso? La pregunta es importante (y más adelante volveré sobre ella); pero cualquiera sea la respuesta, hay que asumir responsabilidades compartidas por intelectuales y políticos.

Este punto debe destacarse por dos razones: primero, porque al oponer reformismo a movimientos radicalizados,⁸ Gorelik está privilegiando una ética de la responsabilidad frente a una ética de la convicción; segundo, porque si bien la construcción de una alternativa reformista era un proyecto compartido, las responsabilidades deben deslindarse.

Si los políticos adoptaron una posición maximalista —*con nosotros o contra nosotros*—, eso no quería decir que los intelectuales tuvieran que optar, necesariamente, entre la justificación a posteriori o el silencio; podían muy bien hacer sus críticas y formular sus propuestas. El debate es la prueba palpable de esa posibilidad.

Del mismo modo, el hecho de que los políticos no sean capaces de una práctica reformista concreta cuando están en el gobierno (como en el caso de la ciudad de Buenos Aires) o de generar una dirigencia política amplia y flexible (por el autoritarismo de sus dirigentes de primera línea), no significa que los intelectuales compartan esas carencias o renuncien a sostener ideales reformistas.

Desde el análisis que Gorelik propone, está claro que una alternativa reformista de izquierda precisa de estrategias para alcanzar el poder y de contenidos programáticos específicos, a fin de que puedan plasmarse en formas concretas. Si el programa se diluye en ideas generales (la "gran política") o se subordina a exigencias estratégicas (el autoritarismo y la censura en nombre de la eficacia o de la lucha por el poder), el proyecto fracasa.

Tal sería el caso de la Alianza y, más concretamente, del Frepaso. Pero el análisis no se detiene ahí, va mucho más lejos: la actual situación de estancamiento de la izquierda argentina comprometida en el proyecto de construir una alternativa reformista, expresaría los límites del reformismo como punto de llegada de un ciclo histórico. Pero si esto es cierto, entonces

aquel proyecto estaba *condenado de antemano* al fracaso.

¿Está realmente convencido Gorelik, como resultado de su análisis, de lo inevitable de esa sentencia?, ¿o se trata más bien del impacto de la corriente emocional (en especial la culpa) en ese análisis? Aunque la alternativa no es excluyente, me inclino por la segunda posibilidad, sobre todo a la vista de que la línea argumental con la cual la intervención concluye gira alrededor de la autocritica.

Todo fracaso supone una pérdida y abre interrogantes acerca de la propia responsabilidad: ¿qué hicimos mal, qué dejamos de hacer, qué cosas no podríamos haber hecho de ningún modo? Son preguntas de difícil respuesta, sobre todo porque parten de un fracaso y están, por lo tanto, cargadas de melancolía.

En tiempos de precariedad y crisis uno oscila entre el conformismo y la altivez: aceptarlo todo o pedir lo imposible. Detenerse a reflexionar, en tales circunstancias, implica el riesgo de ser alcanzado por el fantasma de las viejas culpas. La revolución era imposible; pero cuando se la pidió y se luchó por ella aún no se sabía eso. Como tampoco se sabía que la ausencia de críticas iba a conducir a la situación actual.

Sin embargo, Gorelik tiene razón: ¿cómo saber, en ese silencio que se impusieron, cuánto hubo de decisión racional y cuánto de autocastigo de conversos, arrepentidos de su anterior *deseo de revolución*?

Tal vez por eso, en muchos momentos del debate, parece flotar la pregunta por el límite que separa el ideal por el que vale la pena luchar del que sólo es utopía y espejismo. Los límites, sin embargo, rara vez son líneas nítidas, en general se trata de franjas con márgenes fluctuantes, en las que, para moverse, hay que aceptar una cierta dosis de incertidumbre.

Si los intelectuales reformistas no supieron responder al desafío de producir ideas que estuvieran más allá de lo estrictamente posible, aunque más acá de lo inadecuado o de lo absurdo, y que pudieran a la vez ser tomadas por los políticos para crear nuevas imágenes del país que debían propo-

nerse, ¿significa eso que semejante tarea es ya imposible, que ese desafío ha quedado abolido por la historia?

La frase final de la intervención parece inclinar la balanza por la afirmativa: "el hecho de que esto parezca casi un anacronismo, muestra con claridad los límites de la situación". Sin embargo, Gorelik participa del debate y lo hace, seguramente, en nombre de ideales y valores que para él siguen vigentes; si no —como diría Enzensberger— ¿para qué seguir nadando?

Tal vez por eso el término escogido sea "anacronismo", con la sutil ambigüedad que conlleva. En principio, el modo como Gorelik lo utiliza es el convencional, es decir, como sinónimo de "anticuado", de algo que, aunque situado en esa zona indecisa que llamamos presente, pertenece a una época pasada; pero, en sentido estricto, lo mismo puede decirse de algo que pertenece a una época por venir.

La semántica del término no hace distinciones en el eje temporal, se mueve, por así decirlo, entre el ya no y el no todavía. Si somos anacrónicos cuando nos aferramos a lo que fue y ya no es, o a lo que podría haber sido y ya no será, también somos anacrónicos cuando apostamos por lo que todavía no es pero podría ser, y acaso sea (o tal vez no). La intervención con la cual Vezzetti cierra el debate se dirige, me parece, en esa dirección.

IV

En cierto sentido, la intervención de Vezzetti es una suerte de síntesis de muchas de las intervenciones previas que destacaban, de un modo u otro, la grave situación de crisis que enmarca la realidad política argentina:

"Menem fija la agenda porque enfrente hay un vacío de actividad autónoma." (Terán). "La caída de la idea de futuro (...) trastorna el modo en que habitualmente nos hemos representado la política." (Altamirano). "No salimos de la encrucijada donde la falta de ideas parece un obstáculo para que la política provoque transformaciones reales." (Sarlo). "El tema de la reelección es la última oportunidad de salir de un empujamiento." (Doti). "Esta situación de estancamiento muestra

los límites del reformismo como punto de llegada de un ciclo histórico." (Gorelik).

Vacío, caída, encrucijada, empujamiento, estancamiento. Haciéndose eco de la pregunta subyacente a todas y cada una de esas palabras —¿qué clase de país, que no sea utopía ni aquiescencia, quiere la izquierda?—, la respuesta de Vezzetti —"lo normal nunca es simplemente el ajuste a lo dado, sino aquello que puede introducir la innovación y la respuesta creativa"— apunta dos términos clave: innovación y creatividad.

Pero esos términos no son sino el marco general de una propuesta que

el horizonte de expectativa. Si Gorelik expresa muy bien lo que ocurre cuando la mirada se vuelve al pasado y constata los errores cometidos, Vezzetti va a ilustrar lo que sucede cuando esa mirada se dirige al porvenir.

"Es fundamental que en algún punto se puedan introducir reformas que impliquen alguna disrupción y den lugar a una situación nueva."

Es difícil determinar cuáles son los núcleos sobre los que se pueden desarrollar esas reformas, ante todo, porque exige un cuidadoso análisis de la realidad argentina, y esto en un marco de penuria de ideas. Pero es difícil



hay que precisar en su forma y en su contenido, partiendo de la premisa de que no todo se puede cambiar al mismo tiempo, porque eso sería utópico, pero algo hay que cambiar, pues no hacerlo sería caer en la pura aquiescencia. El reformismo es siempre reformismo de lo particular. Pero aceptado eso, ¿qué cosas cambiar, y cuándo, y de qué modo?

La ausencia de respuesta a esas preguntas, que es un punto sensible de todo el debate, refleja, como indica uno de los comentaristas (Myers), la crisis general de los paradigmas reformistas. El análisis que hace Myers abarca una situación global; pero en el marco más ceñido de la discusión y en lo que toca a nuestra realidad, esa ausencia refleja también una cautela relacionada con lo que, al principio de este trabajo, llamé la "corriente pasional"; concretamente, en este caso, con

también por una cuestión que tiene un carácter fuertemente emocional⁹ y que Vezzetti indica con gran precisión: una vez hechas, esas reformas indicarán que en un punto determinado fue posible romper y renovar, y tendrán de este modo un carácter altamente simbólico.

Pero si esto es así, si las reformas de las que se trata tienen ese carácter, entonces su fracaso puede comprometer todo el futuro del proyecto reformista. Por eso, me parece, se deja abierta la cuestión.

Quisiera concluir este trabajo examinando, con cierta libertad, una frase que está en el centro (incluso en sentido geométrico) de la intervención de Vezzetti, y también de una parte importante del debate: "si se quiere ser reformista, en algún punto hay que innovar".

Los movimientos radicalizados y el reformismo se excluyen completa-

mente. ¿Pero ocurre lo mismo en el caso de contrastar reformismo y revolución? Creo que aquí hay que matizar: seguramente se excluyen como campos globales, pero eso no significa que no pueda haber, por así decirlo, una cierta intersección.

"Si se quiere ser reformista, en algún punto hay que innovar". Tras la frase manifiesta, flota otra latente: "Si

se quiere ser reformista, en algún punto hay que ser revolucionario". Lo que pasa es que uno se sobresalta ante esta palabra;¹⁰ y se detiene y duda. Sin embargo, romper el silencio y *exponerse* (en toda la extensión del término) a un debate público ya es un gesto revolucionario, aunque sus consecuencias no puedan medirse *todavía*.

Cierto, las palabras fluyen lenta-

mente y el discurso es fragmentario; pero el silencio está roto, y ese carácter fragmentario del discurso, lejos de ser un rasgo negativo es una condición básica para un pensamiento de izquierda a largo plazo, sobre todo en nuestro medio. En cuanto a la lentitud, sólo significa una cosa: hay que proseguir la travesía del desierto.

Notas

1. Este trabajo debe mucho a las inteligentes lecturas que de él hicieron Ana Basualdo y Edgardo Dobry.

2. En relación con el silencio, la cuestión del secreto, a partir de un determinado momento, es un elemento importante en el curso del debate. No es posible, dados los límites de este artículo, entrar de lleno en la discusión del tema del secreto y de su campo semántico asociado: transparencia, opacidad, publicidad. Pero quisiera al menos hacer dos precisiones. Por una parte, el secreto no es, de entrada, algo negativo: puede serlo, sin duda, pero el secreto es también una condición para pensar, y no estaría de más imaginar lo que sería una sociedad donde el secreto no existiera. Lo anterior no se refiere solamente al ámbito de lo privado, también concierne a los fundamentos mismos de la sociedad y, más concretamente, a las instituciones. Como señala juiciosamente Koselleck, "todo espacio público, una vez institucionalizado, reproduce nuevos espacios secretos para poder continuar haciendo política" (Reinhart Koselleck, "Hermenéutica e historia", en R. Koselleck y H.-G. Gadamer, *Historia y hermenéutica*, traducción Faustino Oncina, Barcelona, Paidós, 1997, pág. 79); así pues, una transparencia absoluta supondría la liquidación de toda forma institucional. Por otra parte, habría que distinguir entre secreto guardado y secreto perdido, ya que toda cultura supone un secreto perdido como uno de los elementos de su constitución como tal. Aunque fácil de captar intuitivamente, la diferencia entre los dos tipos de secreto es compleja: mientras el secreto guardado se mueve siempre en el eje palabra/silencio, el secreto perdido, sin abandonar ese eje, le añade un tercer elemento: el *no-silencio*. Desde

esta perspectiva, el secreto guardado puede conservarse como tal, puede confiarse a alguien o puede hacerse público; por el contrario, el secreto perdido sólo conoce un destino: circular a través del rumor.

3. Carl Schmitt (1992), *Teología política. Cuatro capítulos acerca de la soberanía*, traducción de Javier Conde, Madrid, Cultura Española, 1941.

4. Carl Schmitt (1932), *Legalidad y legitimidad*, traducción de José Díaz García, Madrid, Aguilar, 1971.

5. Carl Schmitt (1923), *Sobre el parlamentarismo*, traducción de Thies Nelsson y Rosa Grueso, Madrid, Tecnos, 1990, pág. 22.

6. Entre las muchas publicaciones sobre el tema, el lector puede consultar a Giancarlo Bosetti (1993): *Izquierda punto cero*, traducción de Isidro Arias, Barcelona, Paidós, 1996; a Norberto Bobbio (1995): *Derecha e izquierda*, traducción de Alessandra Picone, Madrid, Taurus, 1995; y a Furio Jesi (1979): *Cultura de derechas*, traducción de Rosa Premat, Barcelona, Muchnik, 1970.

7. Ya que mi lectura está guiada por la hipótesis de que en el campo de las ciencias humanas, además de que el investigador modifica el campo explorado, se produce, en ciertas ocasiones, un fenómeno inverso, menos destacado pero no por ello menos importante: lo explorado modifica el imaginario de los propios exploradores (produciendo a veces fenómenos especulares), y esa modificación puede mostrar o poner de relieve algunos aspectos de lo imaginario político y social. Entiendo por imaginario el conjunto de representaciones y referencias a través de las cuales una colectividad (una sociedad, una cultura) se percibe, se piensa, in-

cluso se sueña, y obtiene, de este modo, una imagen de sí, en gran medida y en sus aspectos esenciales inconsciente, que da cuenta de su coherencia y hace posible su funcionamiento. He empleado el singular, pero se trata, en realidad, de un mosaico de imágenes sujetas a permanente cambio, a veces de modo sereno, a veces de manera traumática.

8. Quisiera destacar que la oposición entre movimientos radicalizados y reformismo deja flotar el término "revolución". Es evidente que si se lo equipara a "radicalización", se corre el riesgo de que ocurra lo mismo con los términos "reformismo" y "moderación". Pero esto no sería pertinente, ya que, como vemos en seguida, la fuerza y la vigencia de lo que plantea Gorclik radican, precisamente, en que esas equivalencias no son tales (de otro modo, la mirada no podría apartarse del espacio de experiencia para pasar al horizonte de expectativa).

9. Soy consciente de que insistir, como lo hago, en la "corriente pasional" o en los "factores emocionales" implica el riesgo de un cierto reduccionismo. Sin embargo, no hacerlo supone dejar de lado lo imaginario en el sentido en que lo definí.

10. Las palabras, ya se sabe, nunca son inocentes, arrastran consigo todas las esplendores y todas las miserias de su historia. En el haber de la revolución hay algunos éxitos, pero en su debe hay muchas esperanzas defraudadas, sacrificios inútiles, mucho dolor y mucha muerte. A pesar de ello, esa palabra encierra todavía algunas promesas, y no veo motivo para condenarla a un ostracismo definitivo; se la debe pronunciar con cautela, es cierto, pero no hay por qué privarse de ella.

HISPAMERICA

SAUL SOSNOWSKI

5 Pueblo Court Gaithersburgh
MD 20878 USA

Tarifas de Suscripción

Bibliotecas e Instituciones US\$ 21
Suscripciones individuales US\$ 30
Patrocinadores US\$ 30
(Excepción Año 1 N°s 1, 2 y 3 US\$ 25)

REVISTA IBEROAMERICANA

Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana

Suscripción anual:

Socios del IILI: US\$ 55.00
Individual para estudiantes: US\$ 30.00
Individual para profesores jubilados: US\$ 30.00
Socios protectores: US\$ 80.00
Instituciones suscriptoras: US\$ 70.00
Instituciones protectoras: US\$ 80.00

Países latinoamericanos:

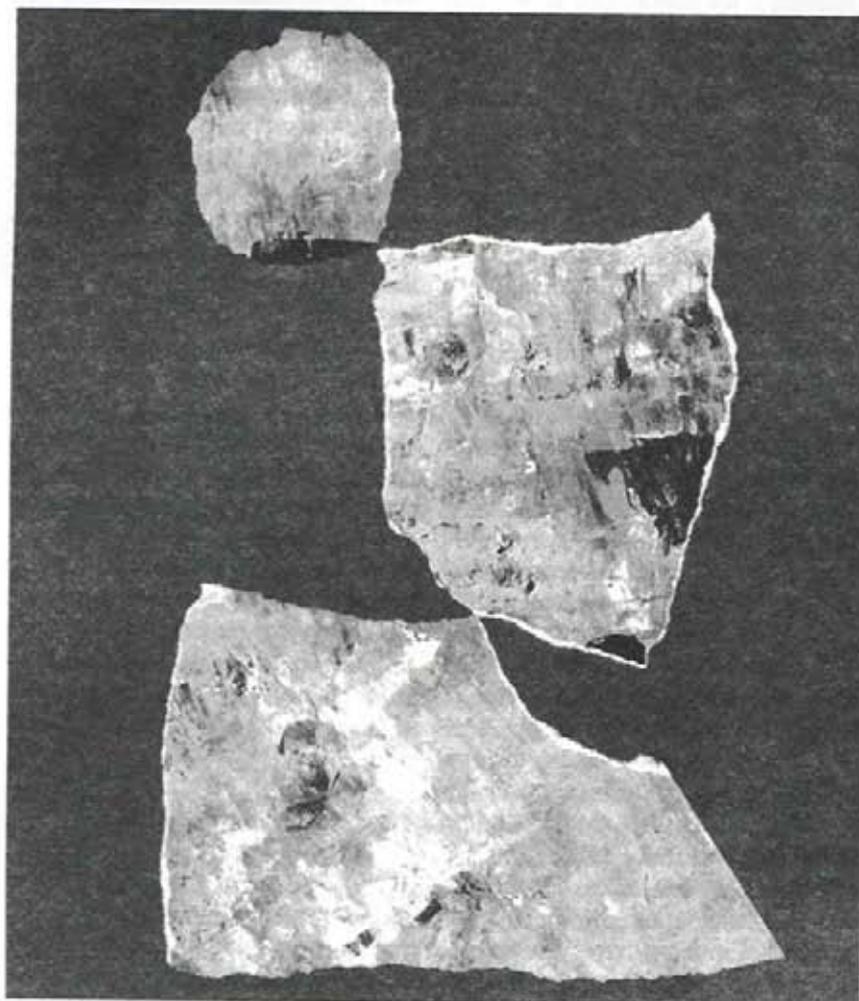
Individual: US\$ 30.00
Instituciones: US\$ 35.00

Directora: Mabel Moraña
Secretario-Tesorero: Bobby J. Chamberlain

1312 CL, Universidad de Pittsburgh
Pittsburgh PA 15260 USA

El individuo libertario

Paolo Flores d'Arcais



La izquierda está en crisis en el mundo entero. Afortunadamente, la palabra "crisis" es ambivalente, tanto en medicina como en China. Desde el punto de vista clínico, indica el momento decisivo que anuncia tanto el agravamiento irreversible como la curación. En la escritura del Celeste Imperio, se la representa con dos ideogramas que significan respectivamente "oportunidad" y "peligro". Cuando hoy se habla de la izquierda, desgraciadamente, el sentido de la palabra "crisis" es evidente. Sin embargo, no es definitivo, a condición de elegir el camino impudioso del análisis más que el cómodo, pero ilusorio, de su represión.

Un problema reprimido

En los años ochenta, cuando trataba de reinventar su propia identidad, la cultura de izquierda primero sufrió y luego se apoyó en la moda que declaraba obsoleta la oposición izquierdadera. Resultado: el imaginario colectivo siguió identificando la izquierda con los regímenes totalitarios del Este o con los partidos políticos socialdemócratas europeos en el poder. Este trabajo de omisión, al dar la ilusión de ser "moderno", incluso "postmoderno", hizo que la izquierda alimentara los clichés más absurdos, por no decir repugnantes, difundidos

por sus propios enemigos para desacreditarla.

Paradoja culpable e imperdonable, nacida de un enceguecimiento: en los años ochenta, tanto en su cultura como en su práctica (y tanto en su práctica de gobierno como en la oposición), la izquierda estuvo lejos de sospechar que un verdadero *eclipse de la democracia* afectaba, en diferentes grados, las instituciones representativas de Occidente. Ese proceso constituiría, desde entonces, *el problema* o el banco de pruebas del pensamiento crítico y de las fuerzas políticas del cambio, incluso en un sentido de justicia social desde el punto de vista de los intereses materiales de los más débiles. Simplemente se negó tal hecho, o, en el mejor de los casos, se lo subestimó dramáticamente.

Sin embargo, a fines de la década del setenta, refiriéndose a las democracias occidentales, Vaclav Havel ya analizaba con lucidez "el inmovilismo de los partidos políticos de masas, conceptualmente verbosíacos, que sólo actúan para promover sus propios intereses y que privan a los ciudadanos de toda responsabilidad concreta sometiendo a la dominación de un equipo de profesionales" (del poder o de la política). Ahora bien, es necesario recordar que Havel se refería al totalitarismo de los países del Este, que escribía en prisión como disidente inclinado a subrayar los méritos y ventajas del modelo occidental. La izquierda se negó a ver lo que era bien evidente para un disidente radi-

cal de los países del Este: el modo en que el monopolio de la política en manos de un cuerpo de especialistas iba a envenenar y anestesiar las democracias occidentales, transformando la democracia formal y representativa (la única posible, en suma) en una pura *mascarada*. Declina el carácter formal de la democracia cuando la pertenencia política, el lazo clientelar o el patronazgo pesan más que la igualdad de derechos y de resguardos que el estado (es decir, el sistema jurídico) y sus funcionarios imparciales deben garantizar a todo ciudadano. El carácter formal de la democracia, en efecto, sólo consiste en ese rasgo irreductible y *extremadamente concreto*.

La ciudadanía sustraída

Ahora bien, la representación se desvanece cuando el ciudadano percibe que ha sido rebajado al nivel de un súbdito o de un cliente por un medio político inamovible donde cada vez está menos seguro de sus derechos; cuando siente y sabe que la política se perverte en "mafia privada", en actividad y monopolio de una corporación cerrada; cuando sabe y siente que la mayoría de gobierno y la oposición son muy parecidas —en una noche donde todos los gatos son grises— y se ahoga todo poder de elección o control; cuando sabe y siente que *su* soberanía delegada es reemplazada por el abuso de poder de *ellos*. En estas condiciones el ciudadano se siente cada vez

más *extranjero* a la política y al gobierno: la política, en su arrogancia, le parece impermeable.

Se produce un círculo vicioso. El "ciudadano" (cada vez más entre comillas) oscilará entre la apatía ("todos los políticos son iguales"), que sólo refuerza a los patrones de la política, y la cólera contra todos los políticos. No es sorprendente que esa cólera apática elija de pronto, para expresarse, las corrientes populistas y antiliberales. La ciudadanía *sustraída*, condenada a la frustración, engendra la "servidumbre voluntaria" que resulta en una nueva pérdida de ciudadanía. Y secreta las toxinas de la *voluntad de obediencia*, tierra fértil para todas las derivas autoritarias.

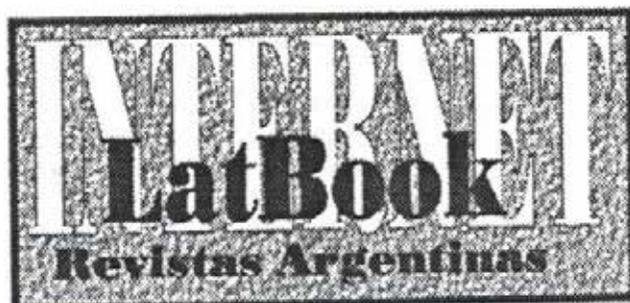
El eclipse de la democracia representativa se manifestó de modo particularmente virulento en Italia, donde dio origen a un populismo antiliberal cuyo poder no se sometía a la ley y cuya *hybris* de corrupción se transformó en *sistema*, mientras los jueces y los periodistas que cumplían con su deber eran atacados y aislados porque se los consideraba "molestos". Pero la democracia también está amenazada y reemplazada por la partidocracia en toda Europa, donde abundan los partidos-máquina que monopolizan (en cohabitación o alternancia) la esfera política. El mismo eclipse se manifiesta en Estados Unidos, aunque bajo la forma opuesta de *indigencia* de los partidos. En uno y otro caso, los políticos profesionales son percibidos como una casta autolegitimada y auto-

rreferencial que se reproduce por cooptación y geminación, incapaz de representar la voluntad de los ciudadanos.

La izquierda no supo ver de qué modo este *atontamiento* de la democracia representativa occidental era vivido por el ciudadano como un empobrecimiento concreto de su identidad, de sus esperanzas y de su calidad de vida. La izquierda tampoco supo remediarlo con políticas concretas de radicalización de la ciudadanía. De allí su crisis. Es comprensible que, frente a esta claudicación teórica y a esta carencia política de la izquierda, el ciudadano se deje seducir por el canto de las sirenas populistas y paternalistas de un Ross Perot o de un Silvio Berlusconi. Cuando se frustra la necesidad de ciudadanía en sus verdaderos términos de comunicación simétrica y de división común del poder, el ciudadano se inclina a buscar satisfacciones sustitutivas en la identificación-subordinación a un líder *fuerte*, a la personalidad autoritaria en la que se delega, de manera ilusoria, la función de arreglar las cosas y remediar las frustraciones. El populismo es el reverso de la *renuncia* a la ciudadanía.

Izquierda significa individuo

Hay que reinventar la izquierda, pero, al mismo tiempo, la izquierda no necesita ser reinventada. Hoy, como ayer, ser de izquierda significa estar del lado del más débil, del más frágil, del



Punto de Vista

incluye los sumarios de sus ediciones en la base de datos **Latbook** (libros y revistas). Disponible en Internet en la siguiente dirección:
<http://www.latbook.com>

ESTUDIOS SOCIALES

Revista Universitaria Semestral

Consejo de Redacción: Darío Macor (Director),
Ricardo Falcón, Eduardo Hourcade, Enrique
Mases, Ofelia Pianetto, Hugo Quiroga

Nº 14 - Primer semestre 1998

Escriben: Garretón • Quiroga • Ansaldi
Rossi • Romero • Macor
Entrevista a José Nun
Dossier sobre Marc Bloch

ESTUDIOS SOCIALES, Universidad Nacional del Litoral, 9 de julio 3563,
Santa Fe, Argentina; telefax directo: (042) 571194
DIRIGIR CORRESPONDENCIA A: Casilla de Correo 353, Santa Fe, Argentina

más desguarnecido, del más expuesto al peligro. Si esto es verdad, entonces *izquierda significa individuo*.

Tan paradójal como esto pueda parecer, la izquierda debe elegir el *ethos* que se decide *por el individuo*, como valor irreductible y *primero*; debe elegir la praxis que se compromete con el individuo, en el sentido fuerte del término, y que procura *acercarse* con un espíritu de fidelidad cotidiana e intransigente. La política se encamina, entonces, a constituir a todos en individuos autónomos, para devolverles, de modo irrevocable, el control de las instituciones.

Dos hechos parecen desmentir tal orientación. En primer lugar, la tradición histórica e ideológica de la izquierda que, a través de todas sus múltiples variantes, muchas veces opuestas entre sí (con la excepción de las corrientes anarquistas que rápidamente se convirtieron en marginales), se ha negado a levantar el estandarte del individuo. En segundo lugar, el individuo aparece no sólo como el enemigo que la izquierda sistemáticamente sometió a crítica, sino sobre todo como protagonista ya plenamente realizado del mundo moderno. Personaje "burgués" omnipresente en la escena "darwiniana" de la sociedad de mercado, al que es necesario destronar a fin de llevar a la sociedad hacia la armonía prometida de las comunidades solidarias.

Empecemos entonces por la modernidad como pretendida realización del individuo. En realidad, el individuo es precisamente el proyecto *eludido* que define a la modernidad como la *época del hiato*, donde es más grande el desfase entre los valores solemnemente proclamados y la práctica de los poderes constituidos. La hipocresía es la *verdad* de la modernidad realmente existente que nos promete el individuo y se burla de él.

La tierra prometida del individuo es la *diferencia*, una diferencia extrema constituida por la existencia singular y única que hace de cada uno un *disidente libre para autoproyectarse*. El individuo es *único* o no es. El individuo es autónomo o desaparece. No existe sujeto auténtico allí donde la existencia se resume en la asunción

de un rol preestablecido. Por eso, aunque produzca riquezas enormes, la simple esfera del mercado no basta para producir individuos.

La ideología corriente (más que dominante) pretende lo contrario, pero miente. En la esfera del puro "tráfico", el individuo todavía no existe, pues todo "sujeto" debe plegarse a la voluntad coercitiva del mercado. El *homo economicus* es, por esencia, indiferente, porque desde el punto de vista del enriquecimiento y del consumo todos los hombres valen como *replicantes* de un mismo modelo. El éxito no permite medir sino la mayor o menor habilidad de los individuos para conformarse a un mismo mecanismo. En el sabbat de la desigualdad se despliega y nutre la exaltación del conformismo. Allí no hay lugar para la libre diferencia.

El hombre de la sociedad civil no puede convertirse en un individuo en la medida en que siga siendo *privado*: sólo podrá lograrlo si participa libre y efectivamente en la esfera de la comunicación y la decisión pública. Dicho de otro modo, su singularidad irreductible sólo vale en el horizonte de un poder simétrico, compartido y común. Recíprocamente: si las instituciones políticas existen *para el individuo*, deben tener como fin garantizar y favorecer las prácticas de la diversidad. Deben permitir concretamente que el individuo elija su trabajo y su estilo de vida de acuerdo con su vocación. Y deben permitirle que revise sus elecciones y vagabundee por las diferentes esferas de la existencia. Deben garantizar a cada uno las condiciones técnicas de tal libertad y, sobre todo, deben ofrecer los instrumentos críticos y culturales que las vuelvan vivas.

La herejía contra el individualismo

Las instituciones políticas deben, entonces, cultivar e inocular sistemáticamente el virus taumatúrgico de la herejía, ese veneno indispensable a la salud del individuo. En efecto: toda opinión es, por esencia, herética respecto de otra, y no por casualidad el derecho a la herejía es el antecedente

histórico (y no sólo lógico) de la vida democrática. El proyecto del individuo es ese proyecto. Imperiosamente exigente, sin él, el individuo no se hubiera convertido en un valor en sí y menos aún en sinónimo de *dignidad*.

Pero hay que evitar el malentendido y no confundir individuo con individualismo. Por el contrario, frente a las ideologías "recibidas" (individualistas y anti-individualistas), éste es un punto crucial sobre el que nunca se insistirá demasiado. El individualismo *niega* al individuo como diferencia, en tanto reduce al individuo a no ser sino la *réplica* de un mismo relato (*homo economicus* y/o voluntad de poder).

Este individualismo sólo conoce y sólo celebra la *hybris* de la victoria. En su *unidimensión*, la autonomía se agota en un espíritu de competencias entre homólogos in-diferenciados.

Contra esta amputación característica del liberalismo conservador, la izquierda significa el compromiso irrevocable para que *todos* sean individuos. En este caso, el individuo es concebido como *cada uno*, y no como *cualquiera* afirmado en la negación del otro. Más precisamente: la izquierda significa la praxis que acerca efectivamente al individuo en tanto que *condición humana* y experiencia existencial concreta.

Primera consecuencia irrecusable: el individuo es suprimido en su nacimiento mismo si no llega al mundo con *iguales oportunidades*, en lo que se refiere, por lo menos, a la libertad de elecciones de vida y la participación en un poder compartido. Esta *igualdad* concreta, que nos compromete, no es un accesorio de las libertades, sino el habitat irreductible de la diferencia, sin el cual no existe individuo sino sólo privilegios y, en consecuencia, exclusión de la condición de individuo.

La izquierda puede, en consecuencia, concebirse como el grupo político que lucha con *intransigencia* para que las instituciones promuevan, favorezcan y garanticen la condición de individuo a todos. Un país donde todos sean antes que nada ciudadanos y sólo después individuos privados; un país donde cada uno pueda acceder a la condición de *herejía* y de *bienestar*,

puesto que no se puede hablar de una sociedad a la medida del individuo sino en el caso de que las instituciones aseguren a todos, como *parte integrante* de los derechos cívicos tradicionales (aunque generalmente burlados), los nuevos derechos "sociales". Unos y otros son indispensables en la construcción del individuo como diferencia. El resto no es sino charlatanería ideológica y conservadora que agita la bandera del individuo como cortina que encubre los privilegios.

Los derechos cívicos contra la naturaleza

18

Los principales espacios de intervención son bien conocidos: la salud, la vivienda, la educación. La igualdad de oportunidades es un engaño si todos no son rigurosamente iguales por lo menos frente a la enfermedad y a la muerte. La aceleración misma del progreso médico volvería monstruosa la desigualdad si el acceso a los cuidados dependiera de los ingresos. Una vivienda donde cada uno sea soberano es sólo la exigencia mínima que hace posible el desarrollo mismo de la idea de autonomía. Sin una vivienda acogedora y segura, vivible, no existe individuo ni ciudadano, sino su contrario, es decir personas exiliadas materialmente. Sin acceso realmente igualitario a la cultura y a los diferentes niveles de educación, la desigualdad de oportunidades relacionada con los diferentes contextos familiares se acrecienta. Esas desigualdades deben ser borradas hasta alcanzar la eliminación tendencial de la herencia si se quiere que el compromiso liberal con la igualdad de oportunidades no se agote en pura retórica.

En síntesis: si el individuo es, entonces es estos derechos. Ningún combate *por el individuo* puede eludirlos. Ciertamente, los derechos sociales van radicalmente contra natura y son, por eso, extremadamente frágiles. Exactamente como los derechos cívicos. Los unos y los otros deben ser reconocidos y salvaguardados con obstinación. Examinemos un poco esto.

"Detesto tu opinión pero lucharía hasta la muerte para que tengas el de-

recho de expresarla". Esta fórmula volderiana enfatiza el carácter absolutamente *artificial* de la libertad de opinión. Ciertamente, el corazón humano puede vibrar por muchas causas, pero jamás surgirá de modo espontáneo la menor tendencia a luchar hasta la muerte para que pueda expresarse el detestable error ajeno. Para que éste sea reconocido como opinión *legítima*, es necesario ante todo aceptar que la verdad propia puede ser alcanzada por la incertidumbre. Pero incluso esto es insuficiente. Es necesario, además, que esa terrible mortificación del narcisismo intelectual sea asumida como la única verdad existencial *indispensable* para la vida comunitaria de los individuos. Una verdad que no es débil y que supone un acto de humildad difícil.

Puesto que va en contra de la naturaleza, la tolerancia implica ante todo un poder público fuerte cuando se trata de garantizar todos los errores. Un poder a la medida del disidente, antes que nada, debe aprender a limitarse con equilibrios y controles. Ese poder no se satisface sólo con la tolerancia; también favorece la existencia de una prensa libre y crítica (que persiga, como decía Jules Michelet, "la misión extremadamente útil, extremadamente grave y difícil, de una censura incesante sobre las acciones del poder". Esto vale incluso más para la televisión). Ese poder debe reivindicar y sostener una magistratura independiente, sólo sometida a las leyes, y que sea "molesta" con el poder mismo. Debe exigir y garantizar activamente la transparencia de sus propias acciones y proveer, al mismo tiempo, los instrumentos para luchar contra su propia corrupción.

Esto implica un *ethos* no conformista generalizado, favorecido por instituciones y protegido y extendido en las metrópolis anónimas, en las aldeas y en las regiones más alejadas. Dicho de otro modo, implica la conciencia, traducida en instituciones *inquebrantables*, de que, en una democracia, el consenso —el principio mayoritario— es decisivo pero segundo. El primer principio es el respeto de los derechos cívicos que garantizan a todos el derecho de ser un disidente contra las pretensiones de la mayoría.

Izquierda significa legalidad

La izquierda es ante todo *legalidad*, porque la legalidad es el poder de los sin poder, su bien *material* por excelencia. Una fenomenología sumaria nos da pruebas suficientes. Cuando los miembros de la mafia o, incluso, de las bandas de jóvenes delincuentes dictan la ley, el retorno a la legalidad es el presupuesto elemental a la alternativa más humillante: la sumisión a la lógica de la violencia organizada o el heroísmo cotidiano e insensato en un medio hobbesiano. Pero sin ir tan lejos: toda corrupción, todo prevaricato impune, todo derecho de hecho transgredido, toda justicia negada es una forma de *explotación* y de empobrecimiento de los sin poder. El enfermo tratado como un número, el excluido y el sin techo que ven en la policía no el instrumento de su seguridad sino una amenaza suplementaria, el trabajador a quien el patrón impone contratos leoninos o contratos cuyos términos no se respetan, el ciudadano a quien la especulación territorial le sustrae la naturaleza o los monumentos, pierde *materialmente* algo. Legalidad quiere decir sobre todo que el castigo será tanto más severo cuanto mayor sea el poder de quienes violen la ley. Exactamente lo contrario de lo que sucede en nuestras democracias. Está claro, entonces, que la legalidad no tiene mucho que ver con la *law and order*, esa política que siempre quiso privilegiar el orden establecido y los intereses constituidos, incluso manipulando la ley. La *law and order* no es sino la liturgia de la legalidad que, negando la legalidad en su propio cuerpo, la niega en su espíritu.

El "casi nada" de la libertad

Ciertamente, puede parecer paradójica la pretensión de que la izquierda coincida con el compromiso por el individuo. Pero si tomamos en serio al individuo, más allá de la caricatura que de él hace la ideología individualista conservadora, la paradoja se desvanece.

Una objeción de fondo surge, entonces, no contra la identificación entre izquierda e individuo sino contra

la idea misma de individuo, que no sería sino un espejismo o una quimera. Se trata de algo bien diferente de la voluntad autónoma y la autoproyección: a decir verdad, estamos arrojados en este mundo. La existencia humana no es sino contexto y necesidad, eventualmente destino. No sabemos ni siquiera cuáles serán nuestros sueños esta misma noche, no elegimos los cromosomas de nuestro ADN, la historia y la sociedad nos imponen una cultura que, desde la infancia, consideramos nuestro habitat natural. Sin embargo, justamente porque reconocemos la libre voluntad del individuo como un *casi nada*, ese territorio frágil y fragmentario de la autonomía debe ser protegido y cultivado por las instituciones liberales y por la sociedad que se declara abierta. Pues ese *casi nada* es el único *todo* irreductible, en nombre del cual la democracia decidió comprometerse contra la naturaleza.

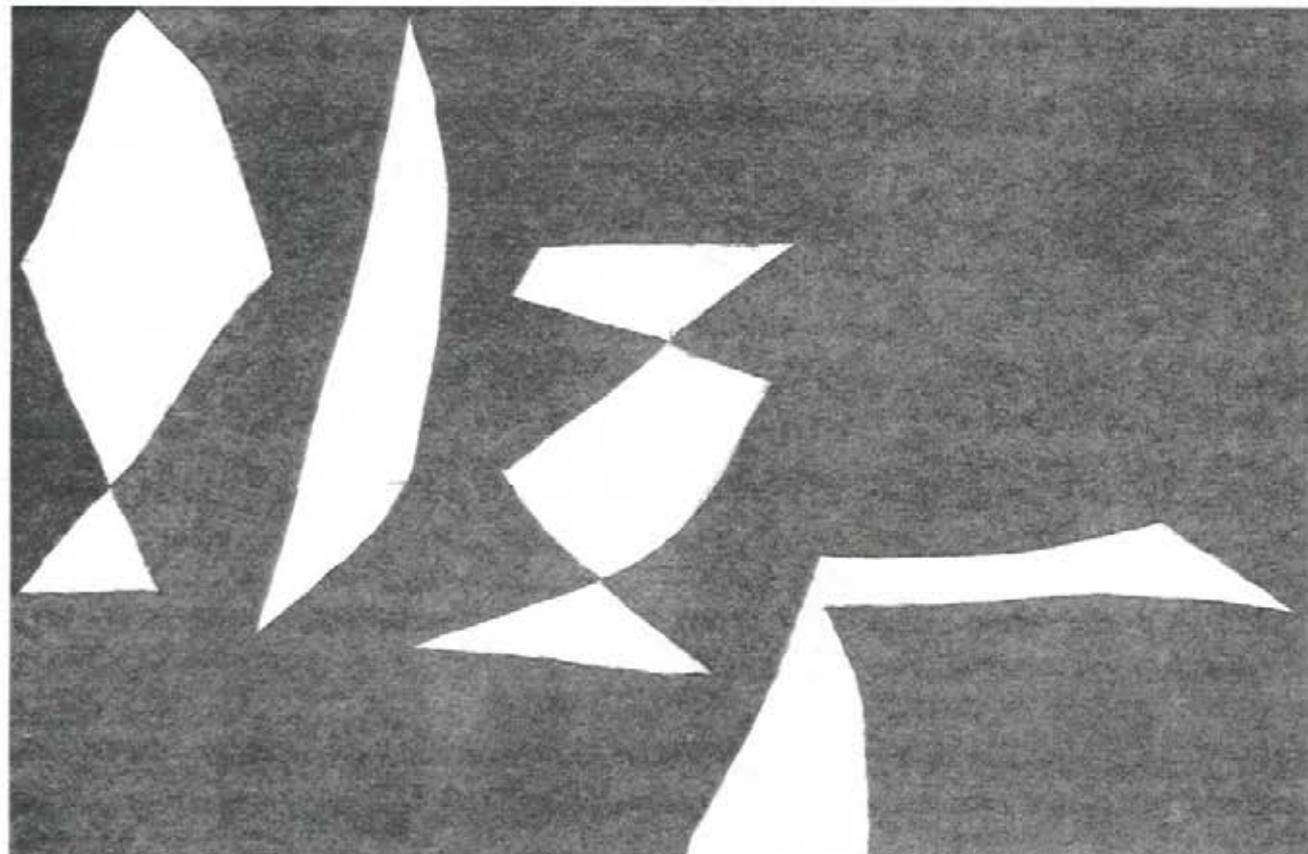
Históricamente, la izquierda nace con la Revolución francesa, como signo taquigráfico de los "principios inmortales": libertad, igualdad, fraternidad. Los valores que la izquierda debe

asumir, hoy más que nunca, siguen esta misma secuencia lógica. La libertad (*las libertades*) está primero, aun cuando ella suponga la igualdad y la fraternidad. Esto quiere decir que, si la libertad y la fraternidad no se siguen mutuamente, las libertades mismas son traicionadas. Sin perspectiva igualitaria no puede existir lógica libertaria. Pero ello significa también, y sobre todo, que la igualdad y la fraternidad no pueden ser interpretadas sino a la luz de las libertades y deben ser comprendidas según una acepción rigurosamente anti-autoritaria (y, *a fortiori*, anti-totalitaria). Sin ello, el conjunto de estos valores se convierte en su contrario. En una dictadura, aunque se la ejerza en nombre del proletariado, no hay igualdad ni fraternidad; sólo existen los privilegios exacerbados de la nomenklatura y la extrema serialización atomística de las relaciones sociales. En conclusión: igualdad quiere decir igualdad de las oportunidades de comienzo, y fraternidad, aceptación común del *ethos* del disidente, en un espacio público simétrico, compartido.

Este estenograma de valores se apoya en el conjunto de reacciones emocionales que pueden resumirse en el sentimiento de *indignación* frente a lo existente. La izquierda, en el sentido fuerte del término, es emoción y rechazo a considerar la injusticia social como una fatalidad ineluctable (un pecado original). Si la indignación resiste a la utopía palingenésica, puede, como afirmaba Merleau-Ponty, convertirse en un modo de conocimiento.

Marxismo y conformismo

Elegir la izquierda implica un presupuesto ético-emocional que le da su fuerza y la vuelve concreta. Ahora bien, según el marxismo, en ello radica su fragilidad. Despreciando todo *proyecto*, que juzga moralista y utópico, el marxismo le opone la objetividad del *proceso* histórico, cuya clave nos es revelada por las leyes de bronce de la dialéctica. Para Marx, el comunismo no es otra cosa que "el movimiento real que supera el estado actual de las cosas". En consecuencia,



la lucha de los hombres debe limitarse a *acompañar* el movimiento ya inscripto en los cromosomas del devenir, y sólo puede "abreviar los sufrimientos del parto". Pero, al afirmar esto, Marx se contradice y reniega de su propio programa sintetizado en la famosa última tesis sobre Feuerbach: "Los filósofos no han hecho sino *interpretar* el mundo de diferentes maneras; lo que importa es *transformarlo*". Una transformación de la realidad, en efecto, no tiene sentido si el compromiso en favor de ciertos *objetivos elegidos e inciertos* es reemplazado por la obediencia al curso preestablecido de las cosas.

Este pretendido realismo es arbitrario. Marx se sirve de él para dar apariencia de fundamento científico a una opinión que, aunque disimulándolo, es filosófica. En Marx, una categoría analítico-económica, el capital variable, se identifica con una clase social, el obrero de fábrica. Pero éste no coincide para nada con el conjunto de los trabajadores *reales*, que pasan sus jornadas en la cadena de montaje. Puesto que el proletariado, lo mismo que el capital variable, *debe* jugar un papel dialéctico preestablecido, puesto que debe representar la contradicción que lleva al sistema capitalista hacia su destrucción, la verdadera clase obrera estará integrada sólo por los trabajadores que tengan una verdadera conciencia de clase. Dicho de otro modo, por la fracción de la clase obrera que haga suyo el punto de vista de Marx. Es evidente que *esta* clase obrera fue presentada como la heredera de la filosofía clásica alemana, instrumento que permitiría la realización del universal en la historia. El sujeto social que no quiere mejorar su propia condición sino *suprimerla*, suprimiendo al mismo tiempo al capital.

Esta reducción de los trabajadores concretamente existentes a una categoría filosófica abre el camino a la concepción leninista del partido y a una praxis totalitaria que oculta el carácter de "deber ser" o de elección que define toda preferencia ética y los objetivos políticos que surgen de ella, presentándola como una "Verdad" objetivada y científica. En esta perspectiva, el marxismo es una versión particularmente eficaz de *cognitivism ético*, en la me-

dida en que, más que cualquier otra filosofía, niega el deber ser inherente al ser (dicho de otro modo, ese sucedáneo de Dios que, para el marxismo, es la totalidad de la historia). El marxismo es igualmente la ilustración trágica del potencial totalitario que, como su sombra, acompaña *todo* cognitivism ético, en la medida misma en que éste pretende imponer su propia *opinión* moral como verdad objetiva.

Feminismo, multiculturalismo, lógica de lo Uno

En resumen: desconocimiento de la identidad individual concreta en favor de la identidad colectiva (la clase); reducción de ésta última a una pura categoría filosófica; ostracismo del disidente, excluyéndolo de la identidad-comunidad; coincidencia de la verdad con la ideología, y con la autoridad legitimada para interpretarla y administrarla. Tal es el trabajo de la lógica de lo Uno, que pretende emancipar la humanidad entera más que garantizar a todos la condición de individuo. Frente a esta lógica, la perspectiva del *reformismo libertario* evita el riesgo totalitario inherente a la lógica de lo Uno y es más ambicioso, más comprometido, desde el punto de vista de la emancipación, que cualquier atajo comunitario. No se trata de un problema puramente académico, ya que la moda de lo políticamente correcto ha abierto una brecha en amplios sectores de la izquierda europea y parece imponerse en la sociedad multicultural como objetivo deseable y progresista.

A primera vista, en efecto, el multiculturalismo enarbola el estandarte de la diferencia *radical*. Ella, sin embargo, se convierte en un conformismo *arraigado*, en una identidad forzada. Las únicas diferencias reconocidas como inalienables, y por lo tanto admitidas, son las diferencias colectivas: el género, la etnia, eventualmente las preferencias sexuales. Nunca el individuo como disensión respecto de la identidad del grupo. La analogía con el *quid pro quo* marxiano, entre el obrero real y la "clase", es impresionante.

El feminismo proclama la necesi-

dad de reconocer la diferencia de género. Pero la mujer real que se niegue a reconocerse en esta identidad sería denunciada como una mujer *sui generis* a la que la ideología feminista consideraría privada de "conciencia de género": una mujer no auténtica porque todavía está capturada por el modelo machista. Exactamente como el obrero no leninista, que Lenin denunciaba como agente de la pequeña burguesía infiltrado en la clase obrera. El feminismo, de hecho, no reivindica el reconocimiento de la diferencia de la mujer, sino que le impone la ideología de la diferencia como criterio discriminante entre mujer conciente y mujer sumisa. Lo mismo sucede con el radicalismo negro. Y lo mismo está sucediendo con el homosexual que no decide proclamarse abiertamente.

Dado que no existe una sola ideología feminista (ni negra, ni homosexual), sino diferentes escuelas rivales, cada una de ellas pretende ser la única representante de la conciencia adecuada y, por lo tanto, "verdadera" de las cosas. Cada una de ellas grita su anatema a las otras, mientras se acusan mutuamente de pactar con el enemigo. Esto es un *dejà vu* en el marxismo leninismo.

Las ideologías de la diferencia, en realidad, *liquidan* la diferencia. Esta lógica se manifiesta de modo todavía más radical y devastador cuando se aplica a las etnias. En ese caso, la subordinación del individuo al grupo, la determinación heterónoma de la voluntad, celebra su sabbat. La salvaguarda de la diferencia como atributo de una cultura-comunidad, más que de los individuos, lleva a aceptar en bloque las reglas y costumbres de un grupo *sean cuales sean*. Al intentar diferenciar, en el interior de cada cultura, las reglas aceptables respecto de las "bárbaras y primitivas", se estaría ejerciendo "el imperialismo de la asimilación", tan denunciado porque considera repugnantes las tradiciones venerables de otras culturas.

Violencia e identidad colectiva

La idea de un multiculturalismo liberal es perfectamente ilusoria porque

evita justamente confrontarse con las normas "repugnantes" que, en culturas "otras", violan abiertamente los derechos cívicos del individuo. Reconocer una misma dignidad a todas las culturas y pasar por alto las prácticas antiliberales presentes en ellas, es sólo un expediente tautológico. El multiculturalismo, en el verdadero sentido del término, debe confrontarse no con el *couscous* sino con la lapidación de las adúlteras y la poligamia; no con el velo sino con la ablación del clítoris y la infibulación (incluso cuando se oyen voces que reclaman que estas mutilaciones rituales sean practicadas en los hospitales públicos como parte de los derechos de los niños).

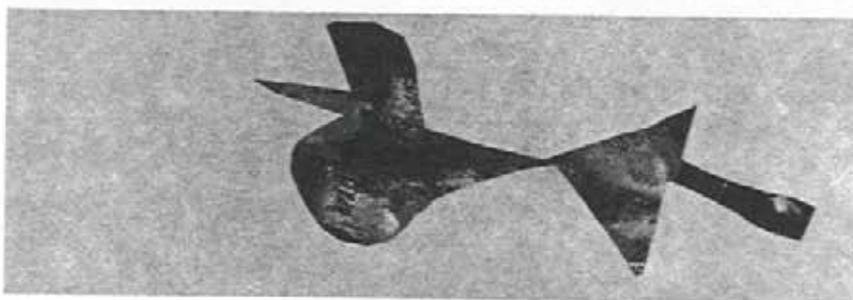
La descripción no tiene nada de caricaturesco. Toda discusión sobre la compatibilidad de la lógica de los derechos cívicos con la lógica del multiculturalismo tiene sentido si se acepta considerar situaciones extremas, que son bastante más numerosas y trágicas que las que acabamos de enumerar. En cada uno de esos casos se trata de saber si hay que privilegiar la diferencia individual o la diferencia cultural. Si se elige privilegiar la diferencia individual, la cuestión se coloca irremediamente fuera de la lógica del multiculturalismo, limitándose a hacerle un puro homenaje verbal (lo que resulta, de todos modos, ambiguo y peligroso).

La lógica de la sociedad multicultural es la de una sociedad que se deja encerrar progresivamente en un *ghetto*, y donde cada identidad-comunidad ofrece su protección, incluso pagada a un alto precio, pues el objetivo esencial es protegerse contra todo comportamiento no conformista y poco respetuoso de la tradición que podría debilitar su unidad y estabilidad. En definitiva, la elección multiculturalista, como la ideología de lo políticamente correcto, constituye el sucedáneo consolador de una revolución frustrada: la de los derechos cívicos y de la ciudadanía para todos. Bajo apariencias militantes, expresa la resignación al fracaso.

Intentemos algunas conclusiones. La izquierda no tiene que descubrir nuevos objetivos. La libertad, la igual-

dad, la fraternidad no están garantizadas todavía. No hay nada que agregar. Se trata "solamente" de tomar esos valores al pie de la letra e inventar una praxis adecuada a ellos.

Izquierda significa coherencia y fidelidad reformadora respecto de estos valores. Una actitud, dicho sea de paso, que exige un compromiso bastante más profundo que el de la lógica "revolucionaria". Un reformista acepta ser juzgado por los hechos, por lo que hace (o no hace). No hay coartada, porque el reformismo sin reformas es una contradicción en los propios términos. Un reformista será responsable incluso de las reformas fracasadas.



Un revolucionario, en cambio, podrá seguir siéndolo —con la perfecta buena conciencia del "alma bella"— incluso si sus "revoluciones" fracasan o degeneran: la responsabilidad es remitida a la Historia, a las condiciones objetivas, a la traición de los enemigos del pueblo. Nada parece afectar la idea de revolución, que se propone una y otra vez. La revolución fracasada es sólo una revolución para el día siguiente.

La izquierda como revolución liberal

Cerremos el paréntesis y volvamos a lo esencial. Hoy, por desgracia, es posible que la coherencia no sea suficiente. No hace tanto tiempo, los principios de la Revolución francesa parecían asegurados, por lo menos discursivamente. Eran proclamados incluso por quienes los violaban. Frente a esta herencia teórica, a la vez común y universal, la derecha y la izquierda se presentaban menos como dos partidos que como dos grandes actitudes: hipocresía o coherencia. Pero estos

mismos valores, justamente porque fueron ridiculizados en la práctica durante largo tiempo, porque fueron maltratados y traicionados por el *establishment* (incluidos los detractores del *establishment* y la oposición), han terminado por ser rechazados como falsedades incluso en el plano teórico.

Así, demasiados hombres, privados de la ciudadanía prometida, enarbolan las banderas antiliberales de la tierra, de la sangre y de los dogmas, mientras que proliferan la intolerancia y las guerras. El orgullo de pertenencia y el separatismo no son sólo el paliativo cómodo que traduce una renuncia a la lucha por la condición de

ciudadanía universal. Representan, pese a intenciones en contra, un estímulo al nuevo y trágico clima hobbesiano.

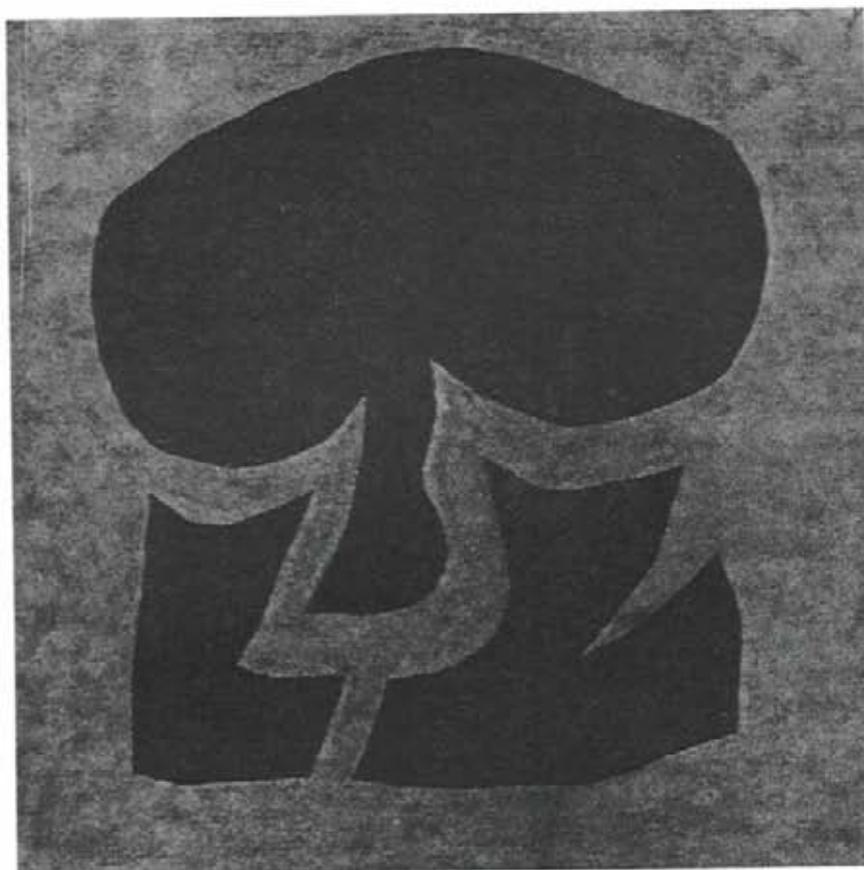
Nuestra conclusión traerá, sin duda, una decepción a los intelectuales: en la izquierda no hay mucho nuevo que decir, pero casi todo por hacer. En realidad, este trabajo de Sísifo concierne igualmente a la teoría ya que, bajo apariencias seductoras, asistimos al regreso de viejos espectros.

El único modo de conjurarlos consiste en oponerles la izquierda como *revolución liberal permanente*, ya que el individuo sigue siendo la crítica más insobornable de la sociedad del privilegio y del conformismo. Su divisa podría ser la de Albert Camus: "*Solitaire, solidaire*". La conciencia de la finitud insensata de la existencia y el compromiso de realizar en ella por lo menos un sentido frágil, provisorio pero irreductible, gracias a la experiencia compartida y común de una democracia tomada en serio.

¿Hacen falta "políticas educativas de Estado" en la Argentina?

Mariano Narodowski

22



"Queremos políticas educativas de Estado, no de gobierno"

"La Argentina necesita políticas educativas de Estado y no de gobierno". La frase suena profunda, sapiencial, recurrente en el discurso político actual. Oficialistas y opositores, progresistas y reaccionarios, funcionarios e intelectuales no dejan de advertir que parte de los problemas educativos actuales se deben a políticas erráticas, fluctuantes, que mudan de un gobierno a otro. Los nuevos funcionarios del sector educativo, según esta versión, se abren paso impunemente, arrasando con todo lo hecho por los funcio-

narios salientes quienes, reproduciendo un círculo implacable, a su vez hicieron lo mismo.

Este encuadre para el análisis de las políticas educativas en la Argentina no por ser un lugar común deja de producir efectos importantes en el análisis. El primero, ya señalado, la falta de políticas educativas estatales a favor de una especie de reinado de políticas gubernamentales; una suerte de antiestrategia que hace que el aparato estatal se diluya en cada gestión gubernativa. El segundo efecto es que esta posición produce en términos de discurso, en términos de consigna, una consecuencia de necesidad: la vuel-

ta al Estado, la oposición al tacticismo, el postulado del imperio de la estabilidad, una suerte de convertibilidad educativa que traduce todos los valores de la acción de gobierno a la órbita de un Estado capaz de institucionalizar la política educativa de modo tal que la misma no sufra mutaciones considerables a cada cambio de gobierno.

El objetivo de este artículo es intentar analizar la cuestión de las políticas de Estado en materia educativa, tratando de demostrar, con el apoyo en la evidencia que la historiografía educativa argentina produjo en los últimos años, que la Argentina mantuvo y mantiene políticas educativas de Estado y que las mismas han sido y son sumamente eficaces en la consecución de sus metas. A la vez, este artículo pretende aportar ideas a favor de una desestatalización de algunos aspectos de las políticas de la educación y de un fortalecimiento de la acción estatal en las áreas en las que éste se ha mostrado más propenso al dejar hacer de algunos grupos sociales.

Consensos básicos del Estado educador

El surgimiento del sistema educativo nacional en la Argentina mantuvo la impronta de una acción estatal que per-

El autor desea agradecer a Marcelo Sain por sus observaciones acerca de conceptos construidos en este trabajo y a los integrantes del grupo de discusión de los miércoles a la mañana en la Universidad Nacional de Quilmes.

mitió ordenar y disciplinar las diversas experiencias escolares existentes en el actual territorio argentino. Hacia la segunda mitad del siglo XIX, las Direcciones de Escuelas de las diferentes provincias, primero, y el Consejo Nacional de Educación, después, generan instancias de financiamiento, organización e institucionalización del sistema escolar: todas las escuelas pasan a depender de alguna de estas instancias nacionales o provinciales.

Este dato, que en nuestra historiografía educacional aparece casi naturalizado, como si fuese la única posibilidad de organización de un sistema de escuelas, merece un acercamiento comparado puesto que en otros países occidentales el Estado tuvo limitaciones para generar análogas instancias de control de las escuelas. Por ejemplo, el caso español muestra que merced a la posición de la Iglesia Católica, el Estado solamente logra un espacio burocrático de control cuarenta años más tarde que en la Argentina, y ese espacio continuó siendo muy condicionado hasta la década del setenta del siglo XX. El caso inglés muestra las dificultades del Estado central para disciplinar a los Boards of Education, estamentos de jurisdicción local que en los últimos años del siglo XIX controlaban la educación privada y la estatal. Tal es el nivel de indiferenciación que en Inglaterra se denomina *public schools* a las escuelas privadas... En este caso, el control estatal sobre las escuelas se ejerce varias décadas después que en la Argentina y, al igual que en España, con un poder muy condicionado aunque no por la Iglesia sino por las escuelas privadas.

La elección de los ejemplos anteriores no es caprichosa porque todo poder de estatalización de la moderna educación escolar necesita resolver primero la cuestión de la educación ejercida por las corporaciones de los educadores, sean estas corporaciones laicas o religiosas (Narodowski, 1998). En el caso argentino, la estatalización de las escuelas logró disciplinar a las corporaciones religiosas y laicas, conformando así el pilar de su política de Estado. En otro sentido podemos afirmar que entre 1860 y 1890 se conforma una suerte de consenso básico del

Estado en relación a las políticas públicas en materia educativa, consenso que va a ser reproducido durante varias décadas.

El caso de la Argentina tiene una característica interesante por demás. El consenso básico no tuvo su realización legislativa en la medida en que la Argentina careció de ley orgánica de educación hasta la sanción de la Ley Federal de Educación en 1993. En otras palabras, la situación de las políticas educativas de Estado, y su constancia y eficacia a lo largo del siglo XX, precisaron de unas pocas regulaciones parlamentarias básicas (como la ley de educación común) que parecieron tener la fuerza suficiente para operar, incluso, en niveles institucionales en los cuales las leyes no tenían ingerencia, al menos en teoría.

En relación con las escuelas privadas en general (laicas y confesionales) el Estado tuvo un éxito doble: por un lado, logró cooptar financieramente la experiencia escolar desarrollada durante la primera mitad del siglo XIX, que había tenido su apogeo en época de Rosas (Newland, 1992). Por otro lado, logró montar una operación ideológica de gran envergadura (imposible de describir en los límites del presente trabajo) por medio de la cual la sociedad argentina identificó a la escuela pública con la escuela estatal; al contrario de Inglaterra, el espacio educativo público se correspondió o más bien se yuxtapuso con el escenario escolar montado por el Estado.

En relación con las escuelas católicas, el Estado logró restringir el poder pastoral de la Iglesia desalojándola, prácticamente, de las escuelas públicas (estatales). Según la normativa, los ministros de las diferentes religiones podían enseñar cuestiones relativas al culto respectivo fuera del horario escolar. De esta manera, en materia educativa la Iglesia Católica pasaba a tener el rango equivalente al de cualquier religión reconocida oficialmente por el Estado y la doctrina cristiana (que había sido de enseñanza obligatoria en las escuelas durante el período colonial y buena parte de las primeras décadas independientes) se ganaba el oprobioso estatuto de contenido extracurricular.

Sin embargo, la mayor victoria sobre la Iglesia Católica por medio de la sanción de la ley 1420 no fue tanto la determinación de la neutralidad en materia religiosa (lo que tradicionalmente se llama "escuela pública laica") sino el mismo hecho legislativo. Los asuntos de la educación (incluidas las enseñanzas de la Iglesia Católica) iban a ser debatidos en el parlamento como un asunto más. La educación escolar se transformaba en una suerte de razón de Estado y éste, por su lado, en un Estado educador.

La yuxtaposición de lo público y lo estatal y, por lo tanto, la exclusión y desplazamiento de las alternativas a lo estatal al espacio de la educación privada, articularon la política educativa de Estado en la Argentina durante más de cien años, entre la segunda mitad del siglo XIX y la segunda mitad del siglo XX. Por supuesto que este esquema tuvo grietas en su dinámica pero ellas no llegaron a poner en cuestión una estrategia de estatalización; y sobre esta estrategia general, se conformaron las principales tácticas políticas de Estado que durante más de un siglo demostraron estabilidad y eficacia. Sería imposible enumerar todas esas políticas, entre las que se hallan las políticas sobre el currículum, los textos escolares, o los contenidos científicos y patrióticos (Cfr. Tedesco, 1986; Puiggrós, 1990; Escudé, 1991; Gvirtz, 1991). Sin embargo, habremos de señalar a modo de ejemplo de la capacidad disciplinadora del Estado tres políticas centrales para este período: la educación básica, la formación docente y la regulación de la actividad laboral de los educadores.

1) *La enseñanza básica.* Ya desde 1860 la formación básica en la Argentina fue una prioridad del Estado: la escuela primaria supo constituirse en el punto nodal del desarrollo de todo el sistema educativo, generando dos efectos que hablan de la importancia de estas políticas. El primero, la masividad en la matrícula lo que llevó a la Argentina a los primeros puestos en materia de alfabetización de la población. El segundo, la cultura escolar, que determinó un poderoso

sesgo identificatorio y de uniformización de la población en términos de algunos saberes. Como varias investigaciones recientes han demostrado, este sesgo identificatorio permitió colocar a la escuela primaria como agente central en el proceso de conformación de una identidad nacional. Este sesgo uniformizador llevó a las instituciones escolares a un significativo nivel de homogeneización regional y cultural.

El Estado nacional tuvo durante los primeros setenta años del siglo XX un rol muy destacado cuando por medio de las escuelas Lázear (que le permitían a la Nación financiar y gestionar establecimientos en las provincias) cuestiona un derecho de las provincias consagrado por el artículo 5to. de la Constitución Nacional de 1853-60, que le atribuía a éstas la capacidad de proveer el servicio de enseñanza elemental. Las provincias, a principios de siglo, no tenían ni los recursos financieros para expandir el nivel primario de enseñanza ni los recursos políticos para disciplinar a las escuelas en pos de un proceso de identificación nacional y uniformización cultural. Por eso, y al contrario de otros países latinoamericanos, el Estado Nacional procede a efectuar una operación de generalización de la escolaridad básica que va a dar como resultado varias décadas de políticas estatales de sostenimiento de la enseñanza primaria.

2) *La formación docente.* Con la creación de la Escuela Normal de Paraná en 1870, el Estado Nacional consigue algo más que instalar una política de formación para los educadores: logra doblegar a la corporación de los educadores con la que se había enfrentado durante los primeros cincuenta años del siglo XIX (Newland, 1992; Narodowski, 1994).

En efecto, la creación de la primera Escuela Normal en 1819 constituyó un momento de intervención del Estado en la cuestión educativa, que generó una agria respuesta de la corporación de educadores quienes se opusieron a la intervención estatal en la cuestión del dominio de la enseñanza escolar. Pero solamente cincuenta años más tarde, el normalismo co-

mienza a operar como una fuerza político-pedagógica surgida en el seno de las instituciones estatales y al servicio de las escuelas estatales/públicas. La corporación de los educadores pasa a ser un engranaje central de la política educativa del Estado y el "ser normalista", como varias investigaciones han mostrado, un núcleo relevante de identidad política y profesional (Puiggrós, 1990).

Por ejemplo, los planes de estudio para la formación docente que se sucedieron entre 1870 y 1970 no variaron significativamente el panorama y, en lo que hace a la formación docente superior (es decir, los institutos superiores de formación del profesorado), los mismos permanecieron prácticamente cincuenta años sin modificación alguna (Gvirtz, 1991).

El magisterio argentino alcanza el nivel de apostolado laico al servicio de la Patria, apostolado para el que la yuxtaposición público/estatal era su razón de ser: una identidad férrea, el magisterio, que produce y a la vez es producida por otra identidad férrea, la escuela estatal. O, como dicen las estrofas del Himno de la Escuela Normal de Profesores: "Sé el diamante que bruñe al diamante (...) La Patria nos guía, nos rige la Ciencia".

3) *La regulación de la actividad profesional docente.* Un punto en el que sí se podría conceder la preeminencia de políticas de gobierno en la primera mitad del siglo XX es el de la contratación de docentes. En efecto, el sector estaba condicionado por políticas clientelísticas y prebendarias que favorecían a los docentes vinculados por motivos diversos al poder gubernamental de turno. Más todavía, la posición política, sindical o ideológica de los educadores era motivo de cesantía, exoneración, pérdida de derechos laborales, contratación en las escuelas más alejadas de los centros urbanos, etc.

Esta situación pareció llegar a su punto más conflictivo, a juicio de los propios docentes, durante la primera y segunda presidencia de Perón (Gvirtz & Narodowski, 1998). Los docentes denunciaban la intromisión del gobierno en los mecanismos de contratación,

favoreciendo a los adictos al peronismo y persiguiendo a los presuntos o reales opositores. No es casual que, poco tiempo después de la caída del peronismo, se sancionara el Estatuto del Docente, ley nacional de 1957, que pone bajo la tutela del Estado los derechos laborales de los educadores.

Por tanto, si bien la regulación laboral docente demoró en instalarse más que otras políticas, finalmente fue una dimensión más de la política educativa de Estado ya que bajo su régimen los docentes pudieron guarecerse del arbitrio de los gobiernos. Así, la estabilidad en el cargo docente conformó un logro particular que venía a pro-



teger al gremio de la inestabilidad política.

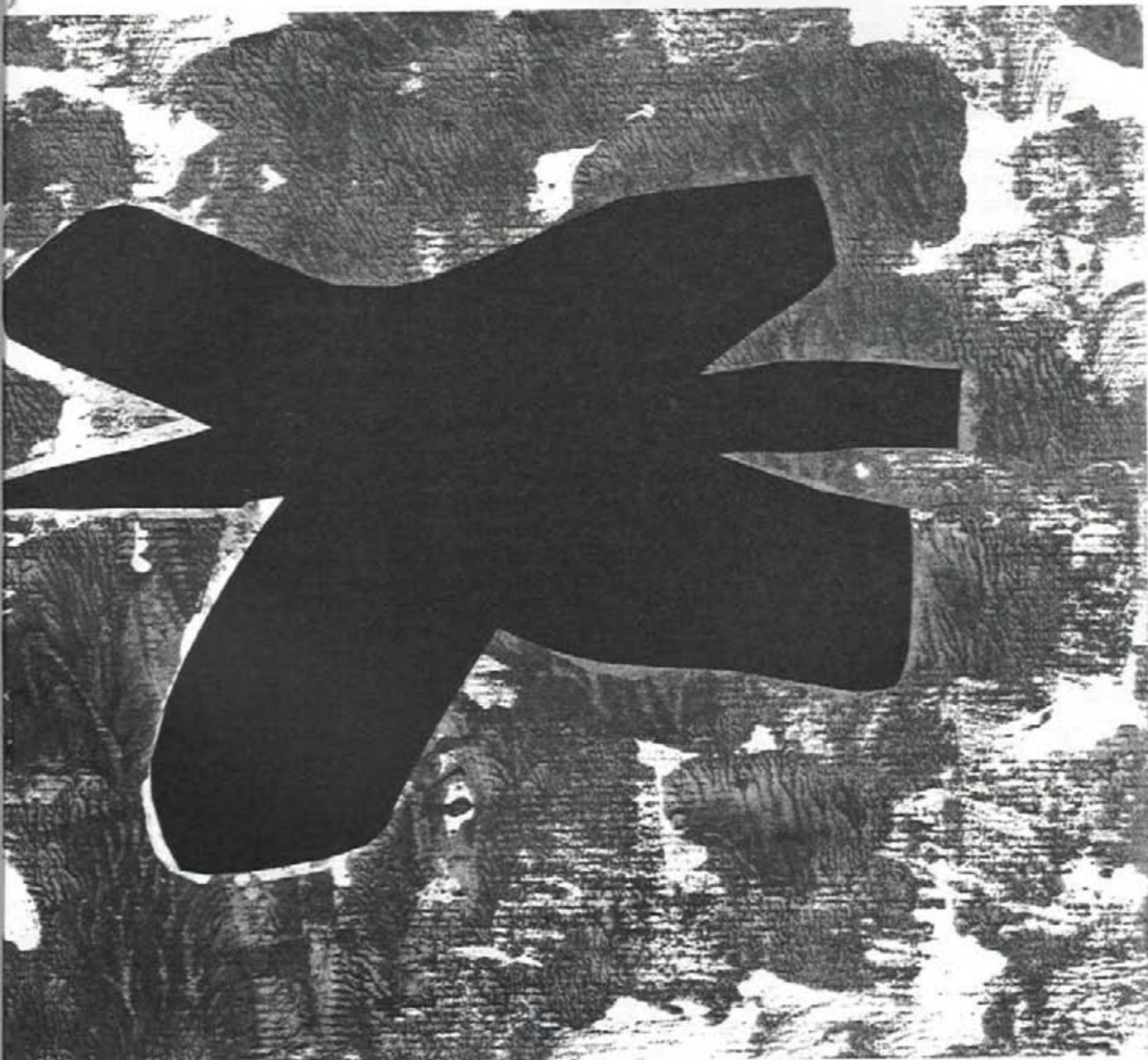
En resumen, las políticas sobre la educación básica centralizada en el nivel nacional y la formación docente, como así también las otras más arriba enumeradas, atravesaron cien años de política de Estado y recién comienzan a ser desactivadas (y, como veremos, a ser sustituidas por otras políticas de Estado) a fines de los años sesenta del siglo XX. A lo largo del siglo, lo que encontramos es una retahíla de quejas acerca de la imposibilidad de los cambios, de la burocracia en los ministerios y la incapacidad de los funcionarios para cambiar. Sería imposible

enumerar a todos los pedagogos que denunciaron la rigidez ministerial en la imposición de políticas a lo largo de este período e imploraron para que la sociedad civil tuviera participación en el diseño de las políticas y su aplicación en las escuelas. A modo de ejemplo, el pedagogo Julio Barcos afirmaba en 1940 en su libro *Régimen federal de la enseñanza. Contribución a la nueva legislación escolar argentina*: "La educación del pueblo costada por el pueblo, no es un problema oficial, sino nacional, que afecta a todos y cada uno de los miembros de la comunidad" (p. 13). Sin embargo, Barcos reconocía que los cambios serían

poco probables en virtud de tensiones que hacen prevalecer a las políticas educativas tradicionales:

"Es cierto que no faltaron entre éstos, ilustres ciudadanos, llenos de patrióticas inspiraciones que quisieron conjurar el desastre. Pero también es cierto que no pudieron hacerlo, porque, desgraciadamente para el país, hay fuerzas regresivas e intereses particulares contrarios a los de la nacionalidad, más fuertes que un ministro y que el Estado mismo" (p. 14-15).

Estas fuerzas —cuyo carácter regresivo o progresivo no será juzgado en este trabajo— son las que dirigieron la política educativa estatal por más





de un siglo, atravesando diferentes gestiones de gobierno y logrando una eficacia política poco corriente en otras áreas de gobierno. Claro, cuando esa eficacia no nos gusta, los sectores progresistas argentinos (atravesados como estamos por la yuxtaposición entre lo estatal y lo público) no la atribuimos a una "política de Estado": la máscara de la estabilidad de las políticas estatales educativas que no nos gustan se llama "resistencia al cambio".

La discontinuidad de los sesenta

En los años sesenta de este siglo, pueden encontrarse algunas claves de las modificaciones sufridas en la continuidad del proceso de estatalización de la institución escolar. Estos cambios tuvieron una enorme importancia no siempre considerada por nuestra historiografía educacional, aunque algunos estudios han aportado evidencia (si bien indirecta) en relación con una transformación profunda acaecida en esta época dentro del escenario educativo argentino.

En primer lugar, los años sesenta muestran un proceso de creciente privatización del espacio escolar en términos relativos a la matrícula, a la apertura de nuevas escuelas privadas

y a la equiparación legal que el Estado va a otorgarle a la iniciativa privada educativa respecto de la estatal.

Este esquema repercute notablemente en los grandes centros urbanos, que son los que efectivamente sienten el impacto de la presencia de las escuelas privadas, y en los institutos terciarios de formación docente, donde ahora se permite libremente la participación de los educadores no estatales. El incremento de la matrícula privada ha sido enorme en los últimos treinta años y en 1997 (con el crecimiento detenido desde 1995 a raíz del impacto recesivo) uno de cada cuatro alumnos del nivel inicial, primario, medio y terciario de la Argentina concurre a escuelas privadas.

Algunos datos más sirven para ilustrar la situación. En la ciudad de Buenos Aires, el 50% de la matrícula concurre a escuelas privadas, pero en el caso de institutos de formación docente la matrícula privada sube al 60%. En otras palabras, la mayoría de los docentes del futuro (que educarán en escuelas estatales y privadas) se habrán graduado en institutos privados, mayoritariamente católicos. En los ámbitos demográficos en los que el nivel de ingresos de la población es mayor, ha subido brutalmente la matrícula privada: por ejemplo, en los partidos bonaerenses de Vicente López y San Isi-

dro, dos de cada tres alumnos aprenden en instituciones privadas.

Esta privatización de la educación producida en la Argentina a partir de los años sesenta impide la gestión del sistema educativo en términos tradicionales (cosa de la cual, a nuestro entender, la mayoría de los funcionarios educativos parece no querer percatarse). A pesar de las advertencias de la izquierda pedagógica vernácula, en la Argentina no existe peligro de privatización del sistema educativo porque, sencillamente, el sistema educativo ya se ha privatizado. Lo que no obsta para suponer que, con el fin de la actual etapa recesiva, los indicadores de privatización continúen en aumento en las áreas demográficas todavía vírgenes en las que las familias puedan sostener la doble erogación: aportar al sistema estatal de escuelas pagando impuestos y pagar un servicio privado.

Pero hay otro dato aún más significativo a los fines del presente artículo. Esta privatización no ha sido externa al Estado sino que es éste el que sigue financiando una porción significativa de la educación privada mediante subsidios no concursables, ni licitables, ni evaluables y, por tanto, otorgados en todas las provincias argentinas de manera poco transparente en algunos casos y directamente clientelística y prebendaria en otros casos.

Estas sumas no son exiguas: por ejemplo, de los 800 millones que la ciudad de Buenos Aires tiene para gastar en educación en 1998, 115 millones (el 14,3%) son transferidos directamente al sector privado, sin mecanismos de control en la adjudicación ni en la ejecución del subsidio.

Lo increíble de este proceso de privatización es que las escuelas privadas (incluso las que reciben fondos públicos) tienen un mayor grado de libertad que las estatales para establecer sus propios proyectos y tienen una mayor capacidad de recepción de las presiones de las familias. Por el contrario, las escuelas estatales suman a la falta de recursos financieros una creciente burocratización de la tarea educadora y una limitación (estatal) para aplicar nuevas herramientas administrativas y pedagógicas.

Esta privatización no deja de ser una razón de Estado: la debilidad de la escuela estatal, su burocratización y la insatisfacción de los educadores, los educandos y sus familias respecto de la enseñanza allí ofrecida parecen ser la condición para el traspaso de la matrícula al sector privado operado en los últimos treinta años. Con la escuela estatal ocurrió un fenómeno similar al de otros servicios públicos prestados por el Estado: la privatización constituyó una solución en términos de eficacia frente a los defectos que el propio Estado había generado. Y al mismo tiempo, fue el Estado quien garantizó, incluso financieramente, el proceso privatizador.

Por otro lado, es en el campo de la formación docente donde se verifican las más substanciales reformas acaecidas en los años sesenta. Al fin del decenio, las viejas escuelas normales fundadas por Sarmiento exactamente un siglo antes desaparecen por un simple decreto-ley de una dictadura militar y la formación docente pasa a ser procesada por institutos terciarios no universitarios. Este acto de nivel macropolítico sirve para comprender los alcances de la política educativa de Estado. El decreto-ley acabó de un plumazo con la más importante tradición pedagógica que pomposamente ostentaba la Argentina: el normalismo. Sin embargo, ninguna de las posteriores gestiones políticas derogó el decreto ley ni se le ocurrió refundar el normalismo: los siguientes ministros de educación, militares, peronistas y radicales, continuaron con la formación docente terciaria, haciendo añicos la estrategia normalista. Por supuesto, los viejos profesores normalistas resistieron —y de hecho aún siguen resistiendo— la modificación. Sin embargo, pocas esperanzas les quedan: saben (o al menos ya deben haber aprendido, porque en su momento esta situación los benefició) lo difícil que es, en la Argentina, doblegar los consensos básicos del Estado en materia educativa.

Lo mismo ocurre con la llamada "descentralización" del sistema educativo. Recordemos que por efecto de la política educativa de principios de siglo, fue el Estado nacional el que

garantizó la educación básica (y en menor medida también la enseñanza terciaria). A partir de 1969, comienza la transferencia de los servicios educativos nacionales a la esfera de los estados provinciales. Este proceso duró exactamente 25 años (desde 1994 no existen instituciones escolares nacionales en las provincias) y desmontó el anterior esquema que había sobrevivido más de un siglo. En otras palabras, una política de Estado vino a sustituir a otra política de Estado.

Las comillas en "descentralización" señalan otro problema. En rigor, lo que ocurrió fue una transferencia de servicios educativos desde el nivel central nacional al nivel central provincial, lo que se correspondería más bien con términos tales como "provincialización" o "desconcentración". Si la pregunta es por el poder en las instituciones escolares, los educadores, los alumnos y sus familias siguen ocupando el mismo lugar pasivo que tuvieron antes.

Todas estas tácticas estatales se consuman legislativamente con la aprobación de la Ley Federal de Educación sancionada en 1993. En ella, si bien se modifica la estructura del sistema educativo (con el conocido cambio consistente en la extensión de la enseñanza básica y la aparición del denominado "nivel polimodal"), no aparecen grandes novedades en relación con la principalidad estratégica del Estado en materia de política educativa, ni con el sostenimiento de la educación privada, la neutralidad en mate-

REVISTA DE CRÍTICA CULTURAL

DIRECTORA:
NELLY RICHARD

SUSCRIPCIONES INTERNACIONALES

1 año, 3 números, vía aérea

Personal U\$S 20 / Instituciones U\$S 30

Adjuntar cheque a nombre de Nelly Richard. Revista de Crítica Cultural, Casilla 50736, Correo Central, Santiago de Chile

ESTUDIOS

Revista del Centro de Estudios Avanzados
Universidad Nacional de Córdoba

Director: Héctor Schmucler

Sec. de redacción:
Elsa Chanaguir y Horacio Crespo

Av. Vélez Sarsfield 153

Córdoba

ria religiosa, la provincialización de la educación, la formación docente terciaria, etc.

Más todavía, el proyecto originario de ley de educación enviado por Menem y su ministro Salonia al Senado en 1991, sí contenía cambios profundos en las políticas estatales en materia de financiamiento de las instituciones escolares ubicadas en el artículo 20 del Proyecto (aunque este proyecto no modificaba las antiguas primaria y secundaria, lo que induce a desechar las explicaciones al proyecto de EGB y polimodal basadas en una crítica a nuestro juicio ingenua al "menemismo"). Sin embargo, este proyecto no tuvo éxito alguno entre los legisladores (ni siquiera entre los oficialistas) quienes contribuyeron a consolidar las políticas estatales usuales en materia educativa (Narodowski, 1996).

En resumen, podemos detectar dos grandes continuidades en las políticas educativas de Estado en la Argentina. Una primera, que se desarrolló en los cien años posteriores a la instauración del normalismo, basada en la acción estatal homogénea, que condujo a resultados de alto impacto en términos de aumento de la matrícula (especialmente en el nivel básico) e importantes avances en el logro de la igualdad de oportunidades. Una segunda, que se desarrolla en los últimos treinta años, basada en una actividad estatal de corte privatizador, aunque retiene para el Estado (nacional y provincial) los principales resortes de la educación, especialmente los de la educación pública.

¿Políticas de Estado o de las escuelas?

Frente a este panorama, resulta por lo menos preocupante que algunos políticos insistan con la necesidad de ejecución de políticas educativas de Estado como si fuera una saludable novedad para nuestra historia educativa. La sorprendente ausencia de una idea más rigurosa y ajustada a la realidad sobre estos procesos no tiene como alternativa más que reiterar viejos diseños de políticas, lo que impli-

caría un nuevo fracaso en materia educacional.

No es que se pasen por alto acciones político-educativas vinculadas a necesidades políticas espúreas por parte de los funcionarios de los gobiernos. Especialmente en algunas provincias, se denuncia que las "cajas" de las designaciones docentes parecen seguir al servicio de la política partidaria y que hasta cuadernos de clase distribuidos en una provincia tenían la imagen de su Gobernador. Sin embargo, la historiografía educacional argentina viene demostrando no solamente la permanencia de grandes ejes o continuidades en la política estatal sino, incluso, que las acciones prebendarias o clientelísticas (como el mecanismo típico de subsidio a las escuelas privadas) han sido llevadas al nivel de política estatal.

Por eso, y en sentido inverso a la demanda por mayor ingerencia estatal, en la Argentina tal vez sea hora de avanzar en el proceso de desestatalización de una porción significativa de la política educativa, transfiriendo a las denominadas "comunidades educativas" (es decir los educadores, los alumnos y sus familias) la capacidad de ejercicio de poder acerca de la educación de sus integrantes. Este artículo pretende postular la necesidad de pensar (y esto explica los enunciados provocativos de que se ha hecho recurso) en términos de una desestatalización de algunos aspectos de las políticas de la educación y de un fortalecimiento de la acción estatal en las áreas en las que éste se ha mostrado más propenso al dejar hacer de algunos grupos sociales.

En otras palabras, se trata no de fortalecer la política educativa general del Estado sino de desmontar sus mecanismos a favor de los actores sociales. El rol del Estado, por su parte, consistiría en financiar adecuadamente los proyectos educativos para garantizar principios de equidad, respeto a la diversidad y justicia social y al mismo tiempo ejercer un riguroso control sobre el manejo de los fondos, la calidad en la ejecución de los proyectos y el irrestricto respeto a esos principios, actividades que prácticamente nunca ejerció. Por ejemplo, no se tra-

ta de sacar el subsidio estatal a las escuelas privadas; es posible incluso aumentarlo si esa acción no va en desmedro de los fondos para las escuelas estatales; pero los fondos deben ser manejados de modo invariablemente transparente tanto en la asignación y como en la supervisión de ejecución de los recursos.

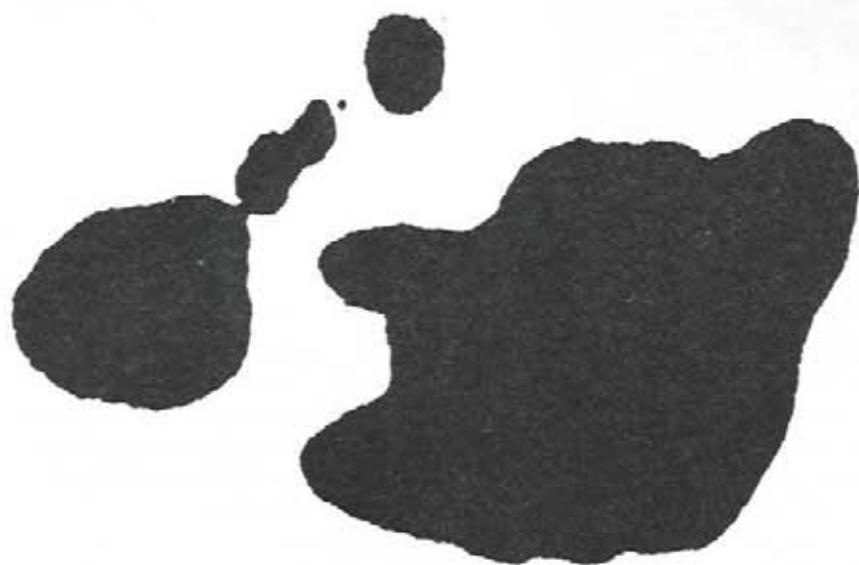
Se trata de ejercer un proceso de descentralización profunda del poder y del saber para que todas las familias de nuestro país (y no solamente las que pueden sustentar la doble erogación) y todos los educadores posean herramientas financieras, institucionales y pedagógicas para construir una educación de calidad en una sociedad democrática y diversa.

Bibliografía

- Escudé, C. *El fracaso del proyecto argentino. Educación e ideología*. Tesis-Norma, Buenos Aires, 1991.
- Gvirtz, S. *Nuevas y viejas tendencias en la docencia. Argentina 1945-1955*. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1991.
- Newland, C. *Buenos Aires no es Pampa. La educación elemental porteña 1810-1860*. Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires, 1992.
- Narodowski, M. "La expansión lancasteriana en Iberoamérica. El caso de Buenos Aires" *Anuario del Instituto de Estudios Históricos y Sociales*, Nro. 9, 1994.
- *La escuela argentina de fin de siglo. Entre la informática y la merienda reforzada*. Ediciones Novedades Educativas, Buenos Aires, 1996.
- "Para volver al Estado. Del pedagogo de Estado al pedagogo de la diversidad". *Propuesta Educativa*, Nro. 17, 1998.
- Narodowski, M. & Silvina Gvirtz "Micro-politics of School Resistance: The Case of Argentine Teachers versus the Educational Policies of Peron and Evita", *Discourse. Studies in the Cultural Politics of Education*, 19 (2), 1998.
- Puigrós, A., *Sujetos, disciplina y currículum en los orígenes del sistema educativo argentino*. Galerna, Buenos Aires, 1990.
- Tedesco, J.C. *Educación y sociedad en la Argentina 1880-1900*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1986.

“En breve cárcel”: pensar otra novela

Sylvia Molloy

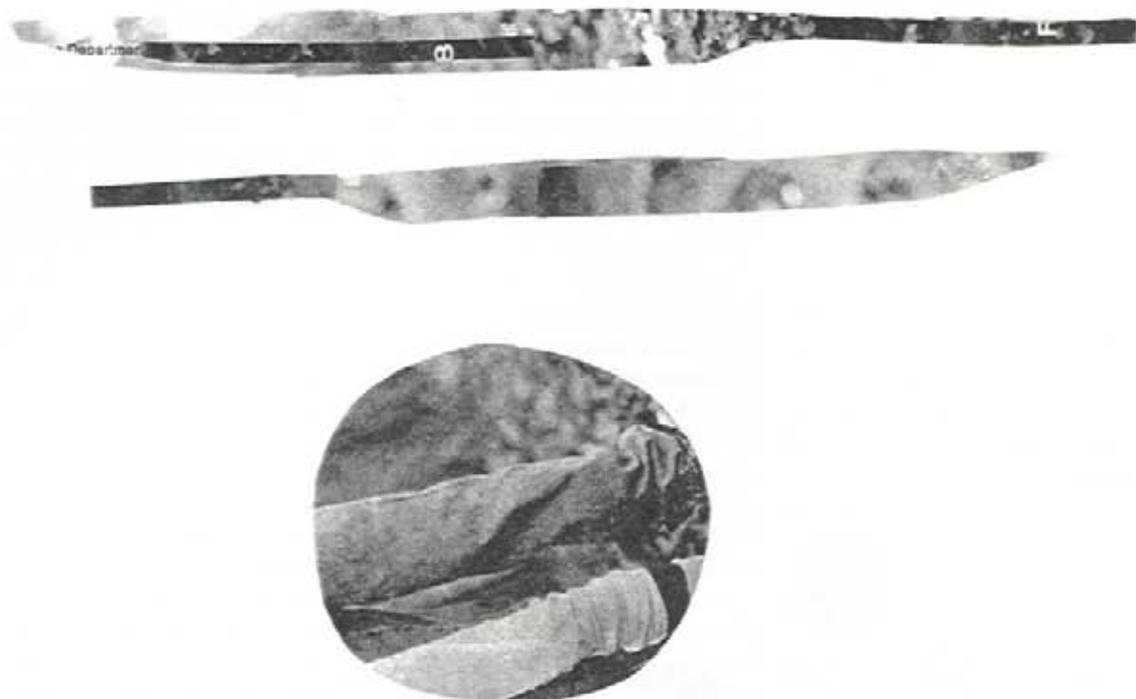


En 1981 publiqué, por primera vez, *En breve cárcel*. La novela salió en España en la colección “Nueva Narrativa Hispánica” de Seix Barral, al cuidado de un editor, Pere Gimferrer, cuyo criterio literario admiraba, y bajo el patrocinio de Severo Sarduy quien me había sugerido se la enviara a Gimferrer. De ningún modo podía quejarme y sin embargo me sentía levemente desilusionada de que el libro no hubiera salido primero en la Argentina. No es que no hubiera intentado que así fuera. Recuerdo conversaciones con Enrique Pezzoni, uno de los primeros en leer el manuscrito. Me decía, como lector, lo mucho que le

gustaba la novela y, acto seguido, agregaba que como editor le era imposible publicarla. Yo tendía a creerle lo último, menos quizá lo primero. Me hubiera gustado que a Enrique le gustara la novela pero siempre me quedaron dudas de que así fuera. En todo caso, atendiendo a su opinión editorial para defenderme de futuros rechazos, no hice más esfuerzos por publicar en Buenos Aires y la novela salió en Barcelona. Tuvo escasa difusión en la Argentina (no hablo, desde luego, de mis amigos), por razones de distribución y sobre todo por mis propias circunstancias biográficas. Yo vivía en Estados Unidos: la solapa de la nove-

la recalca esa distancia geográfica. Además, yo estaba clasificada en otro gremio, el de la crítica y la universidad. Los diarios argentinos registraron esa doble separación devolviéndome una imagen que, si no irreconocible, no era la que yo, ingenuamente sin duda, hubiera querido tener. Las reseñas decían que yo era la autora de un elogiado libro crítico sobre Borges, que enseñaba en una universidad norteamericana, y que había escrito una novela publicada en España; estos tres elementos dispersos no configuraban la imagen “escritora argentina”, y por lo tanto no se me encontraba en las librerías donde yo misma, llevada por no sé qué tendencia a la autoflagelación, me buscaba. “Aquí no se la conoce”, me dijeron en una ocasión, es decir, no se la conoce a “ella”, a esa “autora” que usted menciona, que desde luego no era (y yo no me atrevía a decirles que sí era) “yo” misma.

Creo que esa primera experiencia fantasmal como “escritora argentina” cuya novela era prácticamente inconseguible en Buenos Aires me reveló, de manera muy particular, el efecto de mis largos años de ausencia. (Recuerdo una anécdota maligna de José Bianco que contaba que una amiga suya, niña bien y periodista a sus horas, declaraba no poder pasar demasiado tiempo en Europa “porque cuando volvés te encontrás que te ocuparon el lugar y ya no sabés quién sos”. Y Pepe le preguntaba: “¿Y quién sos? A ver, contáme”.) Yo no pensaba que



me habían sacado un lugar, simplemente comprobaba que no lo tenía, o que lo tenía apenas: mucho me hubiera costado contestar la pregunta de Bianco. Más que nada, esa experiencia me hizo reflexionar (me sigue haciendo reflexionar) sobre lo que ocurre con una escena de escritura cuando se la disloca, se la desfamiliariza, se la *aliena*. ¿Qué significa escribir en (desde) otro lugar? ¿Cómo se tejen las sutiles relaciones entre autor, lengua, escritura y nación? ¿Cuándo empieza la extranjería de un texto? ¿En el desplazamiento geográfico, en el uso de otra lengua, en la extrañeza de la anécdota, en el efecto de traducción? Yo no me imaginaba escribiendo ficción en otra lengua —sigo sin imaginármelo— pero acaso, de algún modo, ya lo estaba haciendo.

No soy la persona más adecuada para medir la primera recepción de una novela que, como todo texto, sin duda creó contextos diversos de lectura. Si por un momento pienso el texto como si no fuera mío (juego imposible al que recurro sólo como postura de enunciación) diría que acaso se leyó desde cierta narrativa de fines de los setenta y principios del ochenta en la

Argentina, una narrativa donde se reflexiona sobre los múltiples cruces de la literatura y la violencia, sobre palabras amordazadas o deformadas, textos que trabajan memorias rotas, dispersiones de lo autobiográfico, y sujetos inestables. Digamos textos más o menos conectados con la revista *Sitio*, o con el premio Boris Vian; digamos poemas como los de Alejandra Pizarnik. No sé hasta qué punto la amistad, los contactos personales, tienen estas adjudicaciones. Luis Gusman, cuya escritura descubrí por esa época y a quien veía bastante (además de amigo era el único librero de Buenos Aires que mandaba pedir mi novela con regularidad), es buen ejemplo de ese parentesco que existía o que acaso me invente. Pero también lo es, desde fuera de la Argentina, Edgardo Cozarinsky, tanto en su cinematografía como en sus relatos. No eran estas, por cierto, las relaciones que me asignaban las reseñas de los diarios, interesadas en genealogías más nobles, como aquella de *La Nación* que me emparentaba con el Marqués de Sade.

Hubo otro contexto de lectura, más elusivo, desde el género, que se me

fue revelando progresivamente. Ciertas críticas supieron leerme en la intersección escritura y género, supieron que la "anécdota" se resumía, como escribía Tununa Mercado (con quien descubrí también compartir un lenguaje), en tres palabras: "una mujer escribe". Y a esa lectura desde el género se añadió otra que iría recuperando a través de años, lectura de entendidas, por así llamarlas. En general las reseñas sobre mi libro silenciaron la anécdota lesbiana. No es que *tuvieran* que hablar de ella: lo notable es que ninguna lo hacía. (Con una salvedad, de nuevo *La Nación*, quien clogiaba "la prolijidad con que soslaya[ba] las manifestaciones obvias de las relaciones sáficas" y agradecía que mis "concesiones al respecto [fueran] mínimas". Con lecturas como éstas...) Por razones específicamente políticas o más generalmente culturales, no hubo lectura pública de esa anécdota lesbiana pero sí la hubo privada, como la de aquella mujer, bastante más joven que yo, que una vez me dijo que después de leer *En breve cárcel* sistemáticamente la encargó en librerías y fue regalándola a otras mujeres; o la de aquella otra muchacha que, más mo-

destamente, hizo fotocopias para distribuir a sus amigas. Me agrada pensar en esa circulación subterránea que fue inventando un contexto de lectura que la crítica hegemónica relegaba al plano de lo indecible.

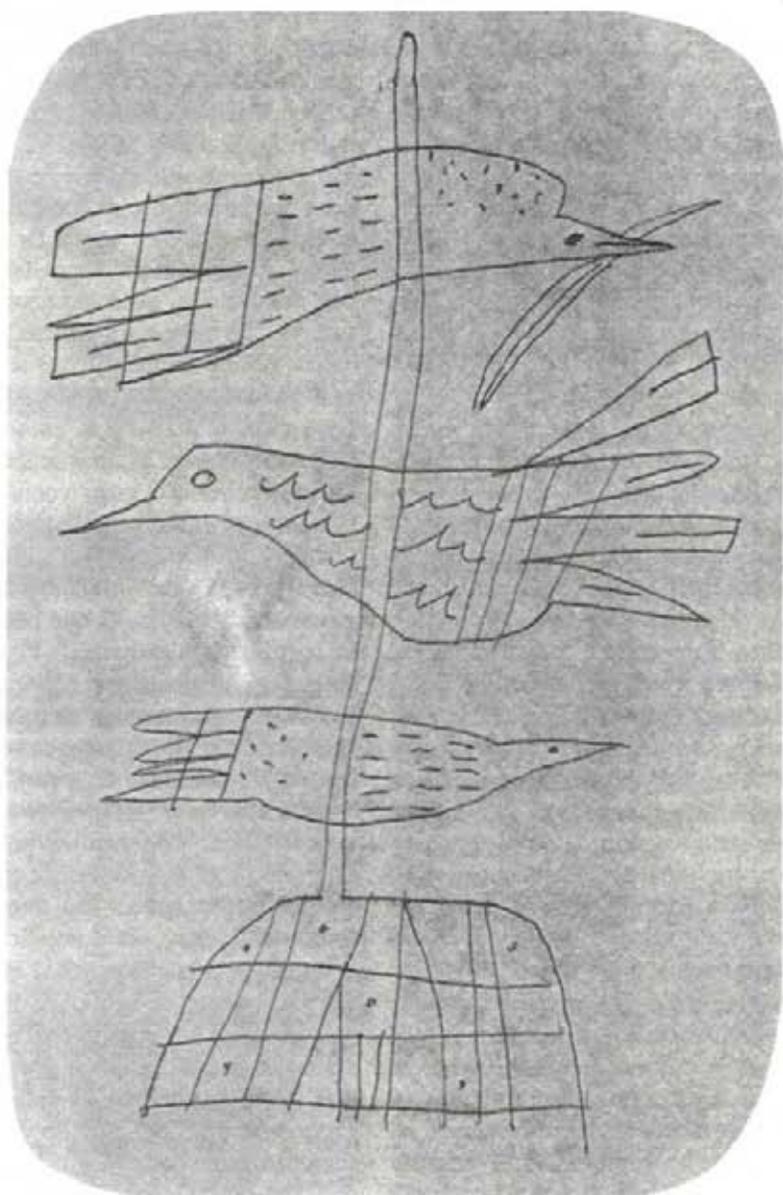
Y por fin hubo otra lectura, más bien episódica, de amigos perdidos de vista que de pronto resurgían en mi vida y me escribían después de leerme —uno de ellos narrándome el insólito encuentro de mi novela en una remota librería de provincia mientras esperaba un ómnibus que lo llevaría a un destino aún más lejano (situación que acaso algún día aproveche por su potencial narrativo)—, viejos amigos cuyas cartas solían confundir la novela con la autobiografía. Se conmisera-ban: qué triste había sido mi vida, qué dura, cuánto dolor. Esa lectura melodramática, tremendista y reductivamente autobiográfica no era la que me esperaba, yo que había jugado con la tercera persona, yo que sabía de la muerte del autor, yo que sabía lo que era ficción. Sin duda era la lectura menos atractiva pero no por ello era insignificante. Entre otras cosas me mostraba que había ciertos nudos álgidos —digamos la intersección de sujeto y sexualidad, sobre todo cuando esa sexualidad es “diferente”— donde el vértigo de la lectura identificatoria parece imponerse a ciertos lectores, donde la distancia entre vida y literatura se acorta dramáticamente, al punto de casi desaparecer. Para esos lectores, uno no sólo es diferente, uno *es* su diferencia.

La reedición de *En breve cárcel*, esta vez sí en la Argentina (Simurg, 1998), ha hecho que me volviera a plantear algunas de estas cuestiones y otras muchas más. El libro lleva una portada nueva: la mujer de Vermeer (me gusta que la nueva portada también *cite*) reemplaza a la de Miguel Angel, el cuerpo vestido reemplaza al desnudo, el objeto contemplado por la mujer es ahora una carta y no una corona de espinas. Mientras que la antigua portada presentaba un andrógino personaje aislado, ésta presenta una burguesa flamenca, enmarcada en un apacible interior, es decir, contextualizada. Primera reacción: la escena de lectura me parece demasiado calma,

demasiado doméstica. Pero me digo enseguida que la pasión, el suspenso, están en el gesto abstraído de la lectora (parecería que está por llegar al final de la carta que está leyendo, ¿qué vendrá después?), y está sobre todo en un maravilloso cortinaje, a medias descornado, que parte el cuadro de arriba a abajo, revelando una escena y a la vez escamoteando otra. ¿Qué hay detrás de ese cortinaje? ¿Cuál es esa otra escena? O, traduciendo la pregunta para mis propios fines, ¿cuál es la escena de lectura de esta “otra” novela?

Forzosamente mi recorrido tanto personal como profesional desde la pri-

mera publicación de ese libro tiene la percepción que tengo de mí misma y también la percepción que tengo de la novela veinte años después. A finales de los setenta, escribí una novela que, pese a mis deseos, se publicó en otro lugar y no llegó a ser, del todo, “novela argentina”. Pero más pertinente, en términos de *colocación*, es pensar en el hecho de que la novela *se escribió* en otro lugar y que acaso, de haberme quedado yo en la Argentina, no la habría escrito. Entonces (también ahora, pero de otro modo) necesitaba plantear un lugar de enunciación desplazado: un espacio distinto, como el recinto extranjero donde transcurre la



novela, menos refugio que intemperie. Lugar *otro* donde saldar cuentas con un pasado que (como todo pasado) estaba irresuelto, me permitía, sobre todo, escribir desde la incomodidad, desde la desazón, desde la diferencia, trabajar cierta estética de borradura donde el detalle (geográfico, histórico, anecdótico), se escamoteaba o sólo persistía en estado de ruina para no distraer del desasosiego de la enunciación y de cierta reflexión —que en ese momento necesitaba desencamada— sobre la literatura. Fue una estética que me empujé casi heroicamente en observar (digo casi porque al final no me atreví a mantener la ilusión de un texto sin asideros y nombré personas y lugares, como quien delata). Se me preguntará por qué —si se trataba de trabajar desde una estética del despojo con una lengua desterritorializada— combinar esa enunciación con una anécdota lesbiana que, por su convencional relegación al silencio, era, por así decirlo, culturalmente llamativa, y donde el detalle, por mínimo y disperso que pareciera, por naturalizado que estuviera en el texto, estaba destinado a ser sobreleído, “interpretado”. Lo culturalmente “indecible” (lo que, como todo secreto a voces, se conoce pero no puede nombrarse) es, sobre todo en materia de sexualidad, aquello que más reclama la atención: lo que se espía. El autor de la ya citada reseña de *La Nación*, si bien errado al atribuir la escasez de detalle sobre la anécdota lesbiana a mi discreción o a mi buena escritura (yo no hacía “concesiones” a “las manifestaciones obvias de las relaciones sáficas”), veía, creo, esa aparente contradicción. Digo aparente porque se trataba, pienso, de todo lo contrario: escribir desde el lesbianismo, más allá de cualquier biografismo, era para mí escribir desde una marginalidad del todo necesaria para pensar tanto la literatura como mi literatura. Más que el desplazamiento geográfico, más que la “sensación de no estar del todo” de Felisberto, ese lugar desplazado, silenciado, ausente de los grandes relatos, donde tradicionalmente no había posibilidad de agencia, era mi lugar, donde yo podía por fin pensar la escritura (otra escritura),

pensar la sexualidad (otra sexualidad), y hacer obra de ficción. Parece que hubiera enumerado tres actividades: en realidad son una y la misma.

Ahora miro este “nuevo” libro y me pregunto qué horizontes de lectura convocará en la Argentina, con qué ficción dialogará en su nuevo avatar y, acaso más importante, con qué lectores. No me atrevo a conjeturar nuevos parentescos, sí a hacerme más preguntas y a imaginar lecturas. Escribir desde el género y desde una sexualidad disonante como desde otro territorio donde repensar la relación con la escritura ¿es hoy o no posición viable, es decir, posible, productiva? ¿Hasta qué punto aquella anécdota saltada, que yo quería entonces fragmentaria porque correspondía tanto a una estética de borradura como a una sexualidad desplazada, no aparece ahora menos saltada que antes, más familiar, formando parte de un verosímil narrativo reconocible? En lugar de lecturas que atienden sobre todo a la reflexión sobre la escritura en *En breve cárcel* ¿predominarán ahora las que ven la novela ya no como texto que soslaya “las relaciones sáficas” sino como “novela lesbiana”? (¿O se dará la posibilidad de las dos lecturas, no por separado sino juntas, *coincidentes*?) ¿Las nuevas lecturas argentinas reterritorializarán el texto (como ya lo han hecho lecturas fuera de la Argentina, ya en América Latina, ya en Estados Unidos), viéndolo como parte de un canon alternativo, el que plantean los proyectos identitarios? Y, leída desde los debates sobre políticas de identidad (que a menudo reestablecen “patrias chicas” ideológicas cuando se han dejado de pensar las otras), ¿qué “representatividad” se le exigirá a mi novela y cómo saldrá en esa prueba? En cuanto a mí ¿me inquieta esa reterritorialización, que es una forma de la domesticación, esa domesticación que insinúa la nueva portada? Por un lado sí, porque desconfío de lo doméstico; pero por otro, vuelvo a pensar en la muchacha que a principios de los ochenta regalaba ejemplares de *En breve cárcel*, tan difíciles de conseguir, a otras mujeres que carecían de textos donde leerse, y me digo que el testimonio no es forma desdeñable

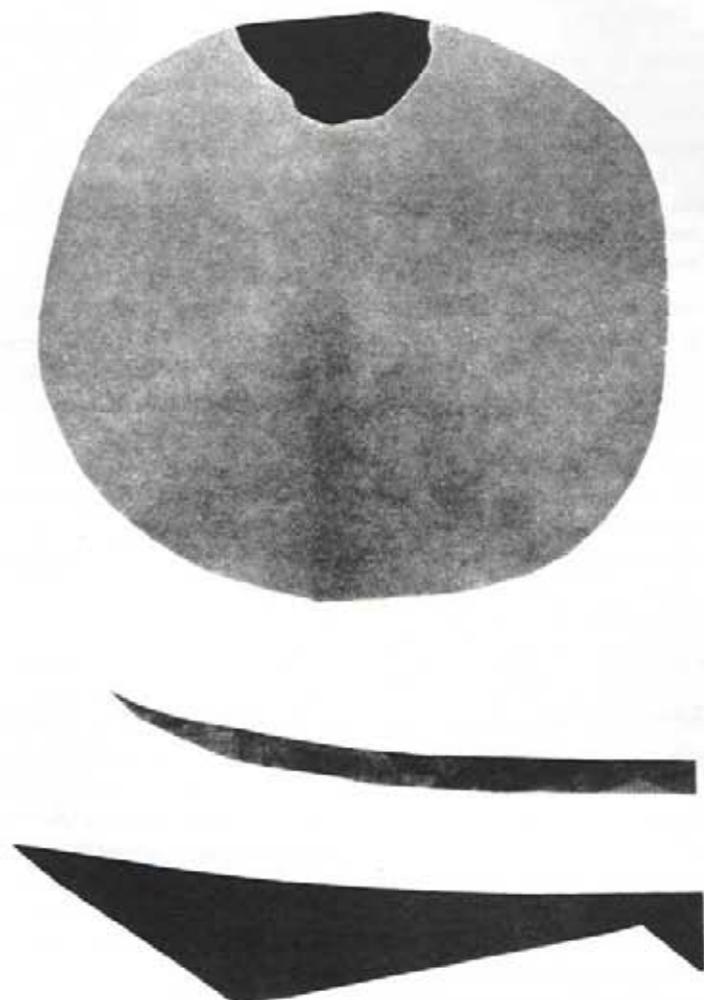
de la literatura ni, por otra parte, del servicio intelectual. Y me digo también —¿por qué ocultarlo?— que aquel reconocimiento me dio, me sigue dando, mucho placer. Pero me gustaría pensar que ese reconocimiento volverá a darse como imagino que se dio entonces, algo salvaje, algo oblicuo, rebelde a la categorización, y me gustaría pensar que no será el único.

Repensar *En breve cárcel* es también pensar en lo que estoy escribiendo a partir de *En breve cárcel*, es darme cuenta de simpatías y sobre todo de diferencias. En la nueva novela que ahora escribo armo el relato a partir de hechos, proveo contextos, doy precisiones históricas, trabajo el “efecto de época” hasta en minucias, armo personajes. Encadenó, cuando antes buscaba romper. Desde esta nueva novela releo *En breve cárcel* y me exaspera la inconexión, el aislamiento, incluso el solipsismo. Entiendo sus premisas pero me parece que obra desde un heroísmo al que ya no aspiro (o acaso al que ya no logro llegar). ¿Por qué? ¿Porque ya no funciona como antes la estética del fragmento y el montaje y el ejercicio narrativo vuelve a encadenamientos metonímicos? ¿Porque hoy en día ya no se puede leer sin anécdota? La naturalidad de la anécdota me da miedo y a la vez yo misma, de algún modo en lo que escribo ahora, cortejo esa naturalidad. Repensar *En breve cárcel* es entonces, para mí, un saludable llamado de atención, un aviso a que no desatienda en mi escritura (aunque tenga que traducirlo a otras formas) lo que en esa novela valoro como su lección principal: el desasosiego.

Los desencuentros siempre me aterraron de chica y siguen inquietándome de adulta, la noción de que las cosas se dan a destiempo. Destiempo y desajuste marcan obsesivamente tanto la escasa anécdota como la escritura de *En breve cárcel*. Posiblemente también marquen su lectura. Dije haber elegido para esa novela un lugar de enunciación desplazado, marginal, donde escribir y pensar la ficción: no me desagradaría que se la releyera —que se la leyera siempre, si me atrevo a postular tal deseo— en un lugar semejante.

Lugar de origen

Beatriz Sarlo



"Pues bien, igualmente tú buscas el fundamento, ¿no es cierto? Tu madre te habló, porque nuestra juventud no practicaba casi lengua. En la escuela tuya, emparaste el castellano...Pero tu mente, ¿qué hizo con la confusión? ¿Pusiste palabras del dialecto en medio del bello discurso español? ¿Tocaste las entrañas del orden, y en lugar del verbo se te ocurrió implantar un sustantivo, o donde corresponde la o metiste una u, como es nuestra usanza? O has preferido articular el sonido con el pensamiento en las aguas más inquietas, en el fondo de ti mismo. Forse es mejor así, forse serás un infierno del vocabulario."

Estas palabras las dice Testuzza, en *Si hubiéramos vivido aquí*,¹ segunda novela de Roberto Raschella. El "aquí" del título designa el pueblo calabrés de donde llegó a Buenos Aires la familia de su primera novela, *Diálogos en los patios rojos*.² De manera que la segunda novela presenta la visita a la

aldea calabresa que, en la primera, era el lugar del que se hablaba en ausencia. *Si hubiéramos vivido aquí* restituye esa aldea.

En su primera novela, Raschella hizo una operación original: construyó un objeto lingüístico raro, mezclando el castellano del Río de la Plata

con restos vivos del dialecto calabrés. Algunos verbos y nombres, algunos giros sintácticos y una especie de forzamiento de ambas lenguas que se mezclan en una verdadera lengua literaria, salvadas de la mutua incompreensión. Como nunca antes en la literatura argentina, el castellano se abre para recibir el calabrés, que le deja marcas en los tiempos verbales y en una especie de andar sentencioso de la frase, en las pausas indicadas por los puntos suspensivos, en el lugar donde se colocan las interjecciones, en el uso pronominal, en el léxico. Esta mezcla no tiene nada de caricaturesco; ninguna de las dos lenguas pierde al mezclarse y, aunque el castellano es naturalmente la lengua de base, el dialecto se hace valer como necesario, porque expresa no una marca de extranjería sino una forma de la sensibilidad.

La operación de Raschella es original por dos motivos.

Desde un punto de vista estético, su lengua es pausada, sentenciosa y firme. Las palabras en dialecto se incrustan en el español como altorrelieves sólidos:

"Mira, mira la escalera...Son veintisiete gradinos de muerte bajo mis pies. La casa ya estaba hecha cuando nací y ya comentaban los balzos en el aire de viejos y cotraros donde la escalera enfila a la muerte...porque cada balzo es la muerte, caro parente..."

1. Roberto Raschella, *Si hubiéramos vivido aquí*, Buenos Aires, Losada, 1998, 205 pp.
2. Roberto Raschella, *Diálogos en los patios rojos*, Buenos Aires, Paradiso, 1994.

Nada en estas incrustaciones recuerda la lengua colorida pero caricaturesca del cocoliche. Por el contrario, las palabras no españolas muestran una especie de similitud y, al mismo tiempo, de diferencia, que no impide la comprensión. Se destacan como algo más, un plus que el castellano no alcanzaría sin el calabrés. Estamos lejos de cualquier color local lingüístico. Se trata, en cambio, de un color poético, una temperatura de la lengua que la vuelve más subjetiva, arrancándole las marcas que hablarían de una mezcla sociológicamente previsible, para subrayar los signos que no responden al standard sociológico sino a la investigación poética. Los diálogos, sentenciosos, siguen un movimiento de recapitulación, donde cada línea es absorbida por la siguiente. Ese movimiento, lento y meditativo, tiene un aire campesino; se repiten palabras, como si cada hablante las tomara, las examinara y las devolviera a su interlocutor; las frases se recapitulan y se contradicen:

- Yo soy Testuzza. ¿Te acuerdas?
—Así te llaman.
—Así me llamo solo.
—Cabeza grande no tienes.
—Tampoco tengo pies grandes, y nadie me llama piedicorto.”

Desde un punto de vista ‘sociológico’, la originalidad proviene de la igualdad que se establece entre las lenguas. El castellano es la lengua de base, pero no es la lengua cuyas reglas deban obedecerse invariablemente. Es un castellano hospitalario con el calabrés, cuyas reglas no son inferiores a las de la lengua de base. Por eso dije más arriba que el cocoliche es la única opción completamente ajena a las novelas de Raschella. El cocoliche literario se apoya en la idea de una lengua inferior que se filtra, por rebeldía, por necesidad o por pobreza, en la lengua hegemónica. Las mezclas que hace Raschella resultan de la posición opuesta. La relación entre ambas lenguas es igualitaria, como es igualitaria la relación entre ambas culturas.

Desde el castellano, el protagonista de *Si hubiéramos vivido aquí* parte hacia el calabrés y desde el sur de América

viaja hasta un pueblo mínimo de Italia. La novela es la historia de ese viaje a la aldea familiar. Los nombres, que eran sólo sonidos remitiéndose a recuerdos en *Diálogos en los patios rojos*, se materializan en la aldea, donde algunas palabras pronunciadas antes encuentran su referencia. La cuestión es transcribir:

“Entonces, me puse a escuchar. Mi deber era transcribir y, si quería hacerlo, el hilo del oído a las manos debía estar colmado, tenso, de modo que el tiempo hasta la escritura permaneciera muerto, sin la capacidad de reacción que suele animarle contra las palabras mal sedimentadas.”

En Buenos Aires, las palabras que nombran la aldea remiten a recuerdos de otros hombres y mujeres, más inabundables porque la referencia está radicalmente ausente. En la aldea, esas palabras deberían enlazarse con las cosas y con las personas. La materia de los recuerdos de los otros, de esos recuerdos familiares que son los fantasmas de *Diálogos en los patios rojos*, estaría en la aldea. Y, si han intervenido la ausencia, la decadencia y la muerte borrando las cosas sobre las que se sustentaban los recuerdos ajenos, permanece, por lo menos, el espacio; las ausencias dejan su contorno entre las presencias. Por eso, el deber de transcribir es posible, aunque esté amenazado por el tiempo que pasa entre la escucha, la visión, la experiencia y la escritura. Transcribir es posible y, sin embargo, la transcripción será conjetural, porque hay demasiado secreto en las historias y ha pasado demasiado tiempo.

El protagonista y narrador de *Si hubiéramos vivido aquí* llega a la aldea familiar de origen (que es nombrada como “el país”, es decir “il paese”, en una traducción fónica que enriquece el sonido con el peso que la denominación “país”, lugar de origen, tiene por sobre otras palabras como “aldea”; un “país” es un “pueblo” en sus dos sentidos). La novela comienza con esta frase: “Al principio, buscaba sólo la historia de mi padre”. Luego escribe:

“Para eso había llegado al país, para estudiar el orden de la luz la intimidad

del pensamiento en la familia...y someterme a esa luz y a ese pensamiento, si hubiera sido necesario”.

La búsqueda debe seguir la marcha del recuerdo de otros. Su padre y su madre habían salido de la aldea y, en Buenos Aires, el narrador los había escuchado hablar de ella, como en ella. Por eso, se ha largado a buscar esa “intimidad de pensamiento”. Lo que va a encontrar ciertamente no son las referencias reales de los recuerdos familiares, sino otros recuerdos. Encuentra una parte desconocida de la familia, no la confirmación de la rama familiar de donde proviene.

Inevitablemente la “historia de mi padre” se despliega en otros relatos familiares, que, de todas formas, nunca terminan de contarse, como tampoco se termina de conocer la aldea y los campos que la rodean. El viaje no tiene apuro; sin embargo, el narrador no llega a pisar las tierras fabulosas de la Morsiddara, de las que hablan sus primas, a las que se remonta una historia de enconadas peleas entre hermanos.

En la aldea, el protagonista no encuentra la trama incommovible de una comunidad perdida cuyo recuerdo había sostenido a quienes la habían dejado para emigrar a América. Encuentra en cambio, la trama de rencores, deudas impagas, pequeñas traiciones, deslealtades, enconos sordos, heridas o humillaciones que no se perdonan. La aldea ha permanecido casi igual y, por eso mismo, no es el paraíso perdido de los recuerdos familiares sino un amontonamiento de casas desvenecijadas y sórdidas, donde los parientes se encierran para no verse, ni escucharse. Las primas viven por un lado, el tío Antonio por otro, la abuela paterna “no bajaba a la plaza desde el último verano”. Se vive en la estrechez campesina:

- Nos hemos comido la gallinita renga —dijo Teré.
—Todo por mí, primas.
—No estamos en guerra.
Yo comía lentamente: hubiera querido levantarme y llorar por la gallinita, pero vino no había, y faltaba el pretexto.”

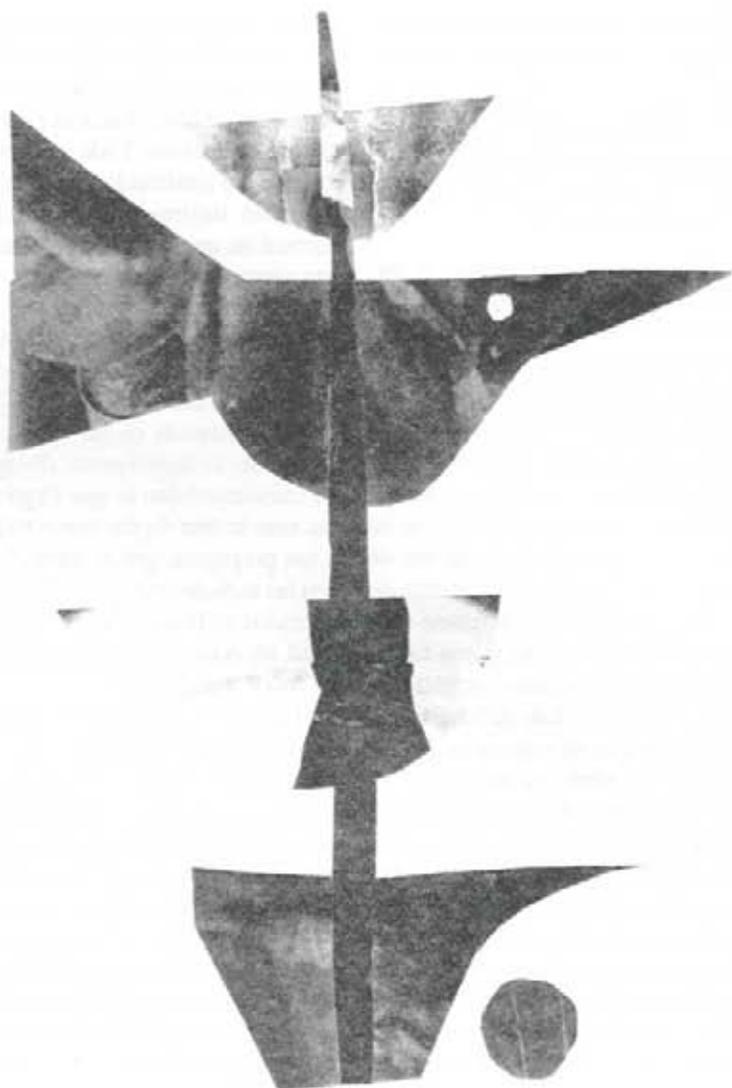
El viaje del narrador a la aldea despierta sospechas. ¿Por qué ese hom-

bre ha llegado, con sus regalos de cognac y café, a la casa de sus parientes? ¿Busca algo más de lo que dice buscar? ¿Verdaderamente cree que encontrará algo allí? De todos modos, la familia habla y habla. El abandono de la abuela, la guerra y la política, la muerte del primo, las historias del tío borracho, las preguntas de los viejos que se reúnen en la plaza. Pero estos dichos, que vienen de un presente congelado, se cruzan con las preguntas al pariente llegado de América: ¿a qué has venido? ¿a qué has venido? ¿por qué tu padre no quiso que yo fuera a la Argentina cuando terminó la guerra?

Al fin, todos van entregando algo. El tío Antonio hace las preguntas que el narrador no puede responder, pero que le indican una relación entre ese hombre y su padre. Las primas despliegan un volante de la historia materna. La abuela le da, en cada visita, algo así como la condensación material y poética de la aldea: un higo perfecto, en su sabor y en su forma. La intensidad de un tiempo recobrado se prueba en el diálogo que el narrador mantiene, una noche hasta la madrugada, con el padre muerto. Sobre todo, el narrador encuentra una atmósfera, de la que él no formaba parte, que no había podido adivinar en los recuerdos familiares y que sólo es posible experimentar si se está en la aldea. Una atmósfera donde se disponen los personajes, se ordenan las perspectivas y se establecen los lazos:

"Y de la placeta a la ventana, de la ventana a la mesa con restos de comida, un aire circulaba, un aire de minucioso pensamiento que inclinaba mi cabeza y movía los cuerpos de Yole, de Testuzza, de Linucha. Acaso ya nadie pesaba, porque el valle acortaba las alas de las personas y les extendía la inteligencia de las bestias."

En esa aldea, el narrador aprende cómo son las hermandades. Llenas de odio envejecido, de la pequeña comunidad. "Todos éramos un poco hermanos". Y agrega: "pero enemigos". Los recuerdos escuchados en América contrastan con esta red que también está tejida de recuerdos. Pero nadie recuerda del mismo modo, sobre todo si se está lejos de la aldea. La traducción de una lengua a otra, que



no es un problema en esta novela ni para su personaje, se vuelve intrincada y llena de malentendidos cuando se trata de comparar versiones de experiencias y fragmentos del pasado. En ese caso, todos esos parientes defienden su versión de la historia, y el hijo que ha vuelto para buscar las pruebas de su propia historia familiar, se encuentra, en cambio, con las versiones disparatadas y el desorden. Violencia era la palabra, nos dice. "Y sentí que se arrojaban sobre mí, y que de mí querían apropiarse".

Únicamente Testuzza, cuyas palabras cité al comienzo, que no está unido a la familia por la sangre, organiza la historia y le da su clave ("tu familia, como ves, tiene afición a las lenguas"). Habla al narrador diciendo lo que éste pensó que iba a escuchar desde el principio; lo reconcilia, de algún

modo, con su proyecto de comprender la aldea y la familia. Testuzza cuenta la historia del tío Antonio, que éste ha venido esquivando y torciendo. Estamos llegando al final de la novela, y aquello que los personajes entregaron de manera enigmática y difícil de comprender, va organizándose en un relato.

Poco después, Antonio afirma la solidez del parentesco en una espiral de consanguinidad donde el hijo de un hermano es hijo también del otro hermano porque la madre fue madre de ambos: "es una vieja ley". Del mismo modo, de boca de la abuela paterna, el narrador escucha la repetición de los nombres familiares:

"Sí, me llamo Rosa. ¿No lo sabías? Y Rosa se llamaba mi madre, y era Rosa la madre de mi madre y la esposa de Antonio. Y si me dejas recordar,

Rosa era el segundo nombre de la madre de tus cuginas...muerta de enfermedad trístisima (...) Y hubo otras rosas madres e hijas, hermanas y abuelas cada una a su tiempo... Muchas, muchas rosas hay en estos lugares... todas rosas muertas, y alguna un poco apasida como ves...".

36

La espiral de la sangre explica la trama cerrada de rencores y afectos. Todos se han amado y odiado, todos han abandonado lo que aman y han vuelto a buscarlo. Todos menos el padre del narrador, que ha muerto en Buenos Aires, lejos de ese ovillo de pasiones sordas que es la aldea calabresa. Conocer la familia es entrar en la dimensión de la tragedia. Detrás de la repetición de esas mujeres llamadas Rosa, detrás de la historia de los dos hermanos-enemigos y de la historia del primo muerto, están las enfermedades terribles, soportadas como destino, el hambre, la mezquindad que se origina en la miseria o en la guerra, el asesinato.

El narrador se encuentra, hacia el final de su estadía en la aldea, con relatos que lo colocan frente a un dilema: si desconfía de lo que le han contado, su viaje pierde sentido; si cree en lo escuchado, le han entregado una herencia horrible, donde el tío ha asesinado a su hijo, la abuela paterna ha rechazado a la nuera, las familias han disputado por tierras yermas, su propia madre desconfió de que su padre pudiera engendrarlo. La espiral se cierra sobre historias recobradas que es mejor no creer y que, al mismo tiempo, son indispensables porque son las únicas que se han escuchado en ese viaje. "Todo es un pentimento, una presunción". En efecto, las frases que se dicen corrigen otras frases ya dichas, borran y dejan ver lo borrado, desestabilizan lo que se creyó saber y tampoco traen un conocimiento nuevo completamente confiable.

La aldea está flanqueada por dos ríos, el Claro y el Tórbido. Esos nombres limitan un espacio real y simbólico. Fuera de la aldea están las tierras (nunca vistas por el narrador) de la Morsiddara. En la aldea, la plaza abre su espacio público, donde los hombres se reconocen como parte de esa comunidad conflictiva y enconada; desde la plaza y hacia ella, las calles

suben y bajan, sin ninguna regularidad; las escaleras y los peldaños convierten a los interiores en celdas que, de pronto, se abren hacia la plaza, o el paisaje campesino. Todo es ajeno a la regularidad construida y monótona de la ciudad sudamericana. La aldea se enrosca en un espacio no geométrico, una suma de irregularidades y plegamientos inscriptos por los siglos. En las perspectivas inesperadas para quien llega por primera vez, en los ascensos y descensos del territorio y en la concavidad retorcida de las casas, el narrador de *Si hubiéramos vivido aquí* va encontrando no lo que llegó a buscar sino lo que recibe como respuesta a sus preguntas, que a veces coincide con las suposiciones y las historias escuchadas en Buenos Aires, pero en general las contradice o las completa de un modo inesperado.

La aldea es pobre y rencorosa. Todas las pependencias tienen en la aldea una patente actualidad, todas las traiciones se recuerdan, las palabras que no quisieron ofender pero ofendieron siguen escuchándose. Y la familia buscada es memoriosa de la ofensa, sensible al desprecio y llena de secretos sobre los que es imposible decidir si son verdad o invención de la vejez, la borrachera, la soledad. Cuando el narrador llega a la aldea, sus ojos y sus oídos no perciben de inmediato el malentendido. Pero alguien lo corrige:

"—Son bellos rostros, y me inspiran el respeto...

—Bellos rostros... Todo es bueno para ti... Visos de hambre tienen..."

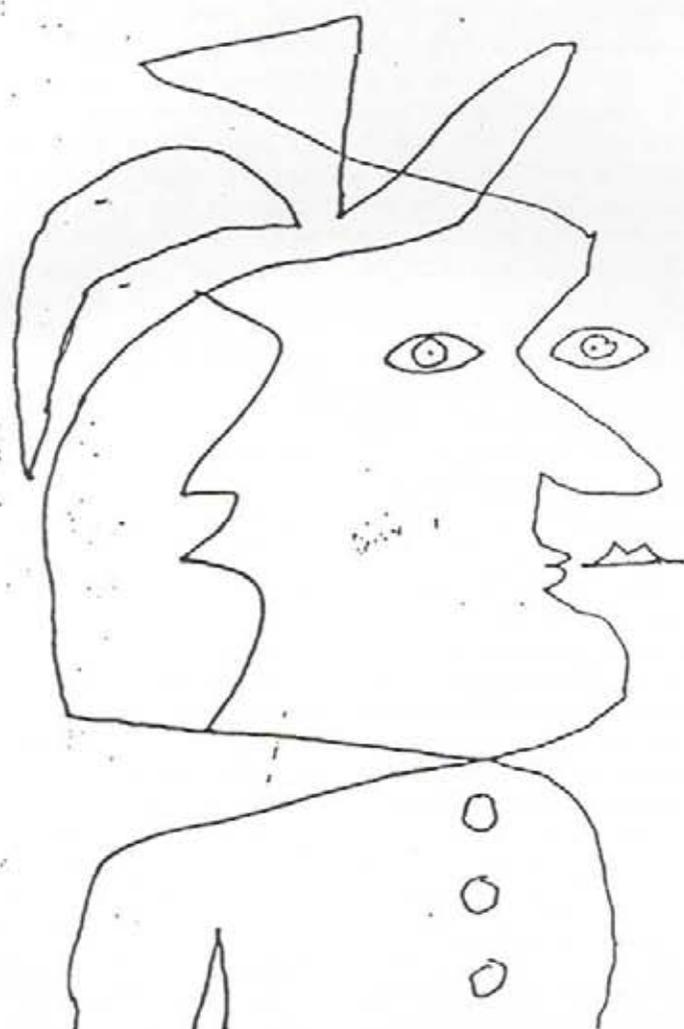
La llegada a la aldea producirá no sólo la caída de lo que se creía saber, sino la caída misma de las preguntas que el narrador traía a ella. El narrador llega con pedazos de historias para completar vacíos. Finalmente, caen esos pedazos y se producen otros vacíos en el nuevo dibujo de la historia familiar. La historia que queda tiene una dimensión trágica, porque quienes la cuentan se inculpan de crímenes; y también tiene una dimensión enigmática, porque quien la escucha nunca podrá estar finalmente seguro de la verdad de lo que le han contado. Desde el principio, el narrador sospechaba que encontraría "orgasmo, infa-

mia, principio de aniquilamiento". En esta rara enumeración están contenidas la vida, el placer, la traición y la muerte, principios elementales, fuerzas presentes en todas partes.

Pero hay un lazo peculiar junto a estas fuerzas generales: "¿Sabes qué es la omertad? Yo hablo y tú no has escuchado... Tú haces, y yo ni menos te he visto". En efecto, el lazo primario y mítico de la lealtad sobre las traiciones, de la lealtad en las traiciones, de la ignorancia de lo que se sabe, de la ceguera frente a lo que es evidente: la "omertad" como forma de la publicidad y del secreto; la "omertad" como representación de las relaciones sociales y personales. Aprender la "omertad" es aprender a vivir en la aldea. Pero el hombre que ha llegado de Buenos Aires ni siquiera pudo recorrer todo el espacio, ni seguir el curso de los ríos Claro y Tórbido, ni ver con sus ojos las tierras disputadas de la Morsiddara, ni juntar finalmente en una sola historia los hilos de los relatos contados por sus parientes.

Si hubiéramos vivido aquí: el verbo en subjuntivo pasado, indica, desde el título de la novela, un haz de posibilidades que ya nunca podrán realizarse. Expresa una modalidad de la condición que es la de lo que no se hizo, no se dijo, no se vivió, no se escuchó, no se vio. La frase implica la irrealidad de cualquier otra frase que pudiera completarla. Sin embargo, Raschella explora las posibilidades encerradas en ese subjuntivo que las ha vuelto imposibles. El título es una proposición que no ha terminado, a la que le falta un miembro. Ese miembro faltante, la novela lo presenta en el movimiento del narrador que llega a la aldea. Así, la novela se juega en el espacio faltante de la historia familiar; y la frase se completa. Pero el subjuntivo pasado informa que ese completamiento es verdaderamente imaginario: el verbo en pasado indica que hubo un momento del tiempo donde alguien pudo elegir si viviría aquí o allá. Y que después de esa elección, el "aquí" de la aldea quedaría para siempre como espacio subjuntivo y su tiempo sería para siempre el tiempo subjuntivo. Es decir, el tiempo de la conjetura.

Pablo Semán



Cualquiera de los que componen el círculo de lectores de esta revista podría hacer la siguiente constatación: en puntos no muy lejanos de su red profesional y familiar hay alguien que está comprometido en alguna práctica religiosa, terapéutica o corporal, que, en términos generales, podemos llamar alternativa. Desde meditaciones de origen oriental hasta las más diversas prácticas de magia y adivinación; desde las terapias florales a las sanaciones que postulan la manipulación benéfica de energías sutiles que forman parte de un cuerpo cósmico integrado al cuerpo individual; desde la revalorización de la oración cristiana en un

contexto de subjetivación y emocionalidad informal hasta "terapias de vidas pasadas", se desarrolla un amplio, frondoso y heterogéneo campo de prácticas a través de las que la clase media particularmente desarrolla una mística que nos proponemos indagar.

Antes de ese análisis conviene enunciar una premisa que, al mismo tiempo, se beneficia de él y lo informa. Sólo entendiendo la modernidad como un proceso natural, sólo pasando por alto que no es sólo racionalización sino también subjetivación (y que estos dos aspectos conviven tensamente), sólo creyendo acriticamente en la presentación ideológica brutal que se

hace de las relaciones entre religión y modernidad,¹ se puede plantear este tema en términos del "retorno" de la religión, en tonos que van del pánico moral a la burla. Sólo por un tiempo, sólo en una parte del mundo, y dentro de ella para una parte de sus elites culturales, las religiones se hicieron menos visibles. Para el resto cambiaron su papel y su influencia al punto de eclipsarse su cualidad rectora en las sociedades y en varios aspectos de la vida cotidiana. Cambiaron también las condiciones del creer, sus temas y sus efectos. Declinaron pero no desaparecieron. Están ahí para algo más que para desmentir el fundamentalismo iluminista que se evade de las incertidumbres de la condición de sujeto para hundirse religiosamente en filosofías de la historia retornando como evangelizador ateo. Más bien pueden servirnos para entender algunas de las disputas culturales de nuestro tiempo, para pensar mejor los conceptos con los que las analizamos. ¿Cuáles son los contenidos que pone en juego esta religiosidad? ¿Cuál es su significación en nuestro actual momento social y cultural? Dentro del horizonte que demarcan estas preguntas sugiero un argumento que todavía tiene bastante de conjetural: *la religiosidad de las clases medias, más que implicar una reacción antimoderna actúa conflictos específicos de la época. Colateral pero íntimamente ligadas a este desarrollo se encuentran dos cuestiones teóricas sobre las que este fenómeno trae inquietud: la necesidad*

de problematizar en términos de persona la idea de agente empírico, y la necesidad de una mirada que pueda considerar el sufrimiento en términos que se despeguen de la doxa dominante que se organiza sobre la base de pares: cura de almas-religión, cura del cuerpo-medicina, salud mental-psicología, etc.²

Algunas de las vivencias de miembros de un grupo de budistas Zen de la ciudad de Buenos Aires y de practicantes de otros sistemas de meditación, pueden servir para darle sustento empírico a nuestras reflexiones. El grupo se reivindica extraño a esa concepción y cabe interrogar por la validez de esa operación.³ Hay dos razones clave. A la luz de la definición anterior, una parte de las apropiaciones y motivaciones que guían la trayectoria de sus miembros los aproxima a lo que, según la literatura especializada, es propio de esa esfera. Por otra parte, la práctica de la meditación Zen y los términos con que el grupo la concibe son reivindicados como parte del caudal New Age por quienes se reconocen en ese rótulo y es uno de los elementos recurrentes y característicos de ese campo.

1. Zen es zazen

Bajo ese enunciado conciben su práctica un grupo de budistas porteños que hace de la austeridad un estilo. De la tradición de maestros orientales rescatan a Dogen que habría dicho: "*Solamente zazen (sentarse) es importante...las decoraciones budistas, las creencias, la filosofía, lo que huele a iglesia es secundario*".⁴

Así el budismo Zen resulta centralmente la práctica sistemática de una forma de sentarse: la cabeza derecha, la nuca estirada, las orejas en el plano de los hombros; los ojos abiertos, la nariz y el ombligo en la misma línea; la pelvis reposa sobre las nalgas apoyadas en el perineo; sentados sobre un almohadón, a unos 25 centímetros del piso, las rodillas tocan el piso y los pies se cruzan en posición de loto. La mano izquierda sobre la mano derecha, abiertas, con los pulgares tocándose apoyados sobre el abdomen.

Sentarse, respirar, dejar que las ideas lleguen y superar la obligación de correr tras ellas, es la práctica a través de la cual los asistentes construyen la percepción de lo efímero e ilusorio del mundo inmediato. Desde este ángulo y desde el punto de vista de los practicantes, hay un tiempo para que la energía que conforma a cada humano deje de atender al yo y produzca un estado de conciencia extra-ordinario.

En un momento, el responsable de la práctica, con un bastón, golpea los hombros de los sujetos sentados para lograr, según el caso, relajación o tensión. Luego caminan unos pocos pasos en la posición que permitirá superar las incomodidades y volver a sentarse otra media hora. Una voz describe la postura correcta o lee un texto budista cuya interpretación individual se completa en conversaciones fuera del templo y con algunas lecturas compartidas tanto en los contextos informales como en el ritual.

En otras décadas las pasiones orientalistas pasaban por caminos diferentes. Borges, en conferencias y ensayos, se manifestaba tan respetuoso como pleno de distancia. Las búsquedas religiosas vinculadas a la cultura pop rindieron culto a textos y a gurúes de los que se trataba de extraer un mensaje. Los dos casos, pese a su heterogeneidad, contrastan con las apropiaciones que estamos describiendo: antes se trataba de leer, de entender, de adquirir por esa vía otra visión de las cosas. Hoy, los miembros del templo privilegian, por sobre todo, la práctica de zazen: varias veces por semana, hasta dos veces por día participan de la ceremonia descrita más arriba. Zazen, junto a una toma de posición en un campo de ideas, es la adopción de ritmos de vida específicos, e investirse radicalmente en una perspectiva heterodoxa. No todas las instituciones y prácticas de la religiosidad de la clase media funcionan con esta intensidad, pero en todas ellas está presente algo de esta torsión que comienza a diferenciar, en el interior de la clase media, estilos, proyectos y cursos de vida a partir de preceptos prácticos y de la promoción de una variación emocional que reorganiza la cotidianidad.

2. Post-gimnasia

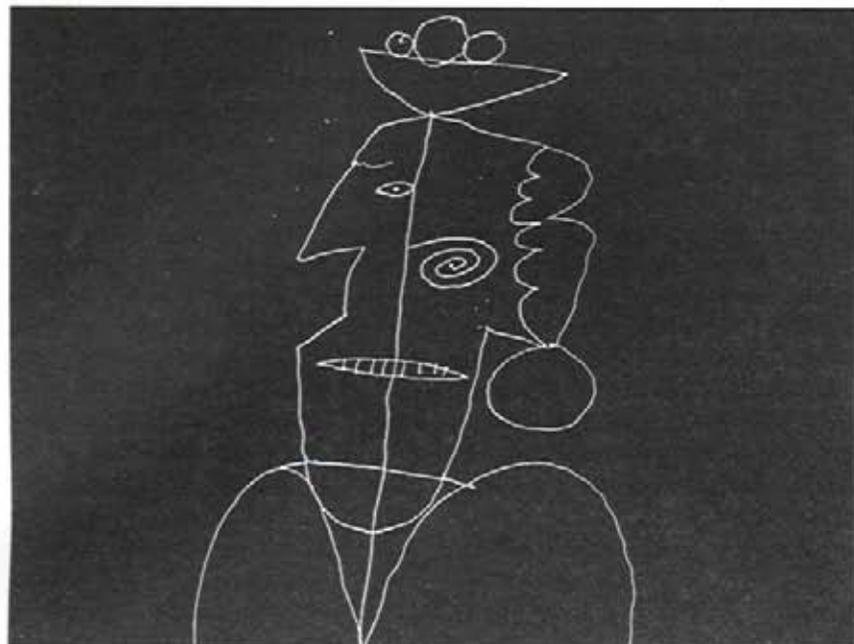
Una parte de los practicantes ha desarrollado experiencias deportivas más o menos intensas o sistemáticas. No son, sin embargo, deportistas y nunca lo han sido en el sentido de especialistas y competidores. Las actividades físicas vinculadas con proyectos expresivos también forman parte recurrente del currículum. Otros, los menos, han hecho un pasaje por las artes marciales orientales. En la visión retrospectiva dominante, todos esos recorridos han resultado insuficientes. Bien porque "se estaba buscando otra cosa", bien porque se ha encontrado, imprevistamente, "una dimensión más profunda". En este sentido las prácticas de los miembros del templo se inscriben en un horizonte que es "post-gimnástico", post-educación física.

Zazen no es gimnasia ni preparación física para ningún bienestar: es una práctica que se hace con el cuerpo pero se sitúa en otra perspectiva. El sentido del ejercicio puede esclarecerse en términos de los miembros del grupo: "se trata de hacer la experiencia de que todo pasa y todo llega, de un desapego que se transforma en norte, de hacer carne, más que de pensar la impermanencia de los hechos". No se trata de gimnasia, porque la experiencia de los Zen intenta instituir una nueva conciencia a partir de medios heterodoxos para nuestros hábitos: la respiración, el silencio, la espalda recta. Si no fuera porque la lógica de las divisiones en que se sostiene la idea de filosofía es contradictoria con las clasificaciones Zen del mundo, podría decirse que se trata de filosofar con el cuerpo.

3. Satori y reflexividad

¿Pero cuál es el espacio al que esa conciencia pretende llegar? En este punto se puede hacer el ejercicio de un contraste que haga ver las posibilidades y grados de una heterogeneidad cultural cuya consistencia raramente sospechamos y, al mismo tiempo, encontrar del otro lado algo de lo que también formamos parte.

La primera imagen que responde a



esta pregunta está llena de contradicciones no elaboradas. Podemos resumirla en una tensión: sujetos que circulan por ambientes relativamente próximos a los lectores de esta revista desarrollan orientaciones místicas que estos lectores quizás sólo observen con extrañeza, sospecha o, incluso, hostilidad (esas sensaciones reviven una y otra vez cuando se oye, en una enunciación posible de esos ideales Zen, la promesa de una especie de fusión con el mundo, la constitución de una conciencia ampliada en la que las fronteras entre el yo y el universo parecieran disolverse).

Una segunda aproximación elabora la extrañeza y no pretende superarla sino detallarla, hacer visibles sus mediaciones y particularidades. Para ello puede elegirse un ángulo de observación que al mismo tiempo sea más realista para la descripción del grupo, menos simple que las caricaturas y más productivo para reconstruir la diferencia. Así es perceptible que los objetivos místicos declarados y practicados se articulan en pasos reflexivos y apropiaciones donde laten los restos reelaborados de una cultura atravesada por la psicologización.

Veamos esto siguiendo uno de los aspectos de la experiencia de nuestros monjes Zen (todos los practicantes a partir de cierto momento, independientemente del hecho de no tener una congregación a su cargo, son monjes). El

termino *satori* tiene un lugar central en la experiencia de cualquiera que se involucre con alguna intensidad y frecuencia en la práctica del Zen. *Satori* no es ni el principio ni el fin de la práctica. Es un estado que ocurre y que realiza lo que sería la santidad específica de los Zen: "Si la ilusión es identificar el ego a partir del exterior, el *satori* es descubrir el ego siguiendo el orden cósmico", dice un enunciado un poco críptico. En términos más comprensibles *satori* es acabar con la ilusión, percibir la propia mortalidad, despojarse de cualquier garantía de eternidad individual y percibirse un momento como parte del encadenamiento universal. (Las teorías con que diferentes practicantes Zen dan cuenta de este tópico van desde la migración de almas a la interdependencia universal de los fenómenos.)

A este hito, que amarra y tensa la trayectoria de los practicantes, se llega por una vida que incluye la práctica sistemática del *zazen*. Y es ahí donde conviene hacer visibles una serie de pasos que nos muestran que lo que se gesta en ese espacio produce su diferencia a través de ejercicios que no nos son extraños.

El Zen es la práctica de un silencio persistente. En su duración, se transforma en corrimiento de un sujeto de su relación con los otros, de lo que cree que esperan de él, de la matriz bajo la cual produce su realidad

creando el espacio para una resignificación de los acontecimientos y del propio lugar en diversos contextos de interacción. Esta experiencia es causa y vehículo de un elemento reflexivo y crítico planteado explícitamente por los propios nativos: "Es una experiencia de introspección en la que te monitoreas".

Avancemos hacia un segundo rasgo que cualifica este elemento reflexivo: para el practicante del Zen y, en general, para el de varias de las diversas formas de meditación que proliferan en la religiosidad de las clases medias, la experiencia de resignificación de lo real se da, en forma permanente, fuera del tiempo y el espacio del ritual. Si en él se pone la realidad entre paréntesis, a la salida, la vivencia se repite a propósito de todo lo cotidiano. Se ablandan las convicciones sobre lo que es y lo que no es, sobre lo que puede ser y no ser de otra manera. Y, en esa puesta entre paréntesis, algunos hacen la experiencia de ver cómo están ubicados en este mundo, de "conocer" y relativizar su "propia actitud natural". El ritual se expande por fuera del tiempo y el espacio del templo. Esta fórmula se ajusta bien a un hecho: ritual y reflexión no están opuestos sino entramados en una duración y unos espacios que se superponen con el ideal de la mayor coextensividad posible.

Este movimiento insiste a través de otra declinación, demostrativa de los caminos por los que estas prácticas toman su lugar en nuestra sociedad. Más allá de las relaciones que algunos psicoanalistas establecen con las ideas Zen, interesa captar la confluencia entre la experiencia psicologizada y la práctica Zen. Un monje Zen se refería a los signos exteriores de su carácter de miembro de una comunidad intentando definir por qué eran importantes. En su argumento no había nada sustancial y todo remitía a una experiencia subjetiva apoyada en algunos signos exteriores: "El pelo, el saludo, la ceremonia no son importantes en sí mismos, sólo sirven para que sepa más de límites, para que yo me enrolle menos con mi locura. Es ponerle un límite a mi prepotencia. Es lo mismo que con la postura de *zazen*:

algo al mismo tiempo sencillo pero imposible. De eso aprendés."

En los usos a través de los cuales se trata de aplicar la experiencia Zen a la solución de los conflictos anímicos creo que pueden oírse los ecos de una cultura familiarizada con la práctica y lectura de variadas fórmulas psicoterapéuticas (incluido el psicoanálisis). No es casual que entre los practicantes del Zen se encuentran actuales y ex frecuentadores de terapias psicológicas a las que ponen en relación de permuta y/o refuerzo respecto de su práctica religiosa. No parece ajena a este espíritu la interpretación que recibe la idea de *Karma* que es central en la cosmovisión del grupo. El *Karma*, condición singular que cada uno recibe debido a la interdependencia universal de los fenómenos (en una elaboración ya secularizada y desmitificada), no puede ser desconocido: se trata de "asumirlo sin identificarse con él".⁵

Los surcos trazados por el fenómeno general de la psicologización, y por la forma particular de nuestra patria psicoanalítica, resultan en una estructura de acogida tan inexorable como eficaz para la producción del sentido de la experiencia en las meditaciones orientales. Pero si estos elementos participan en la elaboración de una cultura Zen local, cabe decir que ella es "post-psi" por lo menos en dos sentidos.

Desde el punto de vista de sus practicantes, es una superación mística por la que la reflexión, el descenramiento y el saberse hablados por otro puede alcanzar el desapego y un desvío de la ilusión de plenitud. Esto, que no siempre ocurre, reordena el valor de las experiencias, subordinando todo a la construcción de la inmanencia de lo divino en una conciencia que intenta ser algo más que ego. Se trata de una experiencia mística no deísta que, en el camino de la fusión idealizada, se despliega en epifanías bajo la forma de la percepción-vivencia de niveles energéticos que supuestamente se agregan a la propia experiencia.

Desde el punto de vista del análisis cultural, el Zen local se desborda brutalmente al apropiarse de efectos, conceptos y prácticas "psi" sustrayén-

dolos del control de las elites autorizadas y efectuando mixturas heterodoxas.

4. Religión después de la religión

Pero cabe introducir una corrección en nuestros planteos anteriores: el Zen como "post gimnasia" filosofa con el cuerpo, y como "post psicología" no apunta al yo, a la mente, al deseo (o a cualquiera de las metas propuestas por los especialistas), porque esas "categorías" resultan provisorias para entender lo que está en juego en estas experiencias.

¿Qué entonces? Durante décadas hemos convivido con un estado de los campos en que no se dudaba de cuáles eran las cuestiones y cuáles los especialistas correspondientes. En religión, se trataba del alma y estaban las religiones establecidas y las "sectas". En salud, se trataba del cuerpo y estaban los médicos y sus auxiliares. Con el progreso, aparecieron la salud mental, las cuestiones "psi" y su correspondiente cuerpo de oficientes. Desde hace más tiempo del que sospechamos esa división está cambiando. Hace más de una década, Bourdieu advertía que, a partir de esas transformaciones, el campo religioso no es más el campo de la cura de almas. Se ha convertido en centro de una disputa en la que "el desmoronamiento de la frontera del campo religioso parece ligado a una redefinición de la división de alma y cuerpo". Esta redefinición hace aparecer nuevos clérigos bajo la forma del psicoterapeuta, el profesor de gimnasia, el asistente social, el psicoanalista y (¿por qué no?) el cientista social.⁶

Es preciso entender, entonces, que el fenómeno en curso no es sólo religioso y que si lo es habla más bien de la reconfiguración de las fronteras entre lo religioso y lo no religioso, lo saludable y lo no saludable, lo que pertenece al orden psicológico y lo que se le escapa. Así la religiosidad de las clases medias es parte de una dinámica cultural que no se limita a la pugna por la delimitación de las fronteras entre grupos religiosos, y pasa al cuestionamiento del sistema de segmentación

que definió creencias especializadas: un tipo de creer en religión, otro en política, otro en salud. Se trata, más profundamente, de una lucha entre sistemas clasificatorios coexistentes y contradictorios.

5. Religión y Persona en la era del sujeto

Explicitar el plano en que estos hechos pueden analizarse no sólo esclarece el carácter del fenómeno. También obliga a reflexionar sobre las categorías más idóneas para aprehenderlo.

La intuición de Mauss y la obra de Dumont, por ejemplo, toman en serio el hecho de que el agente empírico no es un universal; que las formas bajo las cuales concebimos, vivimos y practicamos incluyen un sistema de representaciones que instituye las divisiones del agente y las relaciones entre las partes. En esto consiste lo básico del concepto de Persona. Se puede sufrir de complejos en una cultura psicologizada, o de "trabajos" en una dominada por las concepciones de curanderos. El hecho de que la mirada nativa no sea explicativa, en última instancia no obliga al análisis cultural a pensar la segunda en términos de la primera, a decir que los curanderos y sus pacientes proyectan, o que los Zen reniegan. Esto rebaja las ciencias sociales al cancelar la distancia respecto de las ideas de Persona dominantes en la época y en el círculo más estrecho de los científicos que las practican.

Así como el concepto de Persona permite una tentativa de comprensión en la que el universalismo pueda ser menos etnocéntrico, la idea de una problemática de lo físico-moral revela un plano en el que categorías como medicina, religión, psicología se muestran como nociones parciales, sujetas a revisión.

Allí donde la idea de persona es disputada, construida y reconstruida a propósito de la problemática de lo físico y lo moral, el conflicto de la disolución y reconstrucción de lo religioso libra una de sus batallas más intensas. En su intersección puede elaborarse con mayor precisión el impac-

to y las causas de la extensión de estas prácticas religiosas: ellas son parte de un movimiento cuestionador de una construcción de la Persona que resulta tanto de la segmentación de la experiencia impulsada por la racionalización como de la expropiación de cualquier autonomía por parte los polos que gerencian cada uno de esos segmentos. Así la religiosidad de las clases medias, al menos en uno de sus aspectos, expresa conflictos y dinámicas propias de la sociedad moderna.

6. Religión en la modernidad

Hace poco, en medio de una peregrinación a Itaf, un hombre trazaba un mapa cognitivo, afectivo y sagrado en el que "la virgen es para el mundo, Eva Perón para la Argentina y el Gaucho Gil, para la casa". Una infinitud de círculos concéntricos ponen en perspectiva sacra los más variados objetos, ligan a la persona a un orden global del que ella es un momento (y en función del cual puede interpretar sus desgracias y alegrías). En las cla-

ses medias, mucho más integradas a la experiencia moderna, ha tenido lugar una separación entre los sujetos y el mundo que hace que una vivencia cosmocéntrica, como la del fiel correntino, resulte imposible.

En las clases medias, las tentativas, que los propios practicantes de estas religiones llaman holistas, no son sino formas de operar frente a esa separación: tentativas de retotalización en las que se combinan las huellas de la vieja religiosidad transmitida en el seno de las familias con las nociones adquiridas en una circulación social y cultural que los ha puesto ante las más diversas alternativas y saberes. No todo en esta circulación ha sido escuela e iluminismo: el pasaje Zen encuentra raíces que lo informan y lo vuelven posible en instituciones y usos que son frecuentes en la trayectoria de sus miembros: los orientalismos oralmente transmitidos en algunas corrientes juveniles, el surgimiento de nuevas claves de interpretación para el uso de sustancias psicoactivas y para experiencias físicas y expresivas, lecturas espiritualistas de viejo y nuevo cuño (del esoterismo a la antigua del cata-

lógico de la editorial Kier hasta un actual best-seller mundial como Paulo Coelho), viejas experiencias religiosas en el seno de tradicionales congregaciones locales. Todo esto conforma un sedimento que es fértil y activo frente a la interpelación de la nueva religiosidad a la que, a su vez, le aporta un tono.

En esas tentativas, resistiendo los efectos disecantes de la racionalización, la miseria de vidas cada vez menos protegidas de mercados cada vez más inestables y despiadados, la disimetría de las relaciones que las vinculan a especialistas que saben cada vez más de cada vez menos, las clases medias elaboran la oscilación entre ser sujetos de un conflicto de matrices culturales, o ser tomadas por la espalda en una operación que las convierte en segmento del mercado, pacientes, alumnos, y feligreses. Entre uno y otro polo de esos avatares, la mística juega un papel ambiguo: es vehículo de la reflexividad pero puede llegar a ahogarla. Ni heroína ni villana: parte de la acción social, tanto como la ilusión de su agotamiento total fue parte de la religión.

41

Notas

1. Resumimos a Alain Touraine que restringe esa tensión a la relación entre cristianismo y modernidad. Frente a la emergencia de la pluralidad religiosa, la reacción de las ciencias sociales no especializadas en religión, del periodismo y del sentido común muestra que la visión de Touraine puede extenderse (*Crítica de la modernidad*, Fondo de Cultura Económica, 1994).

2. Carozzi (1997) ha reconstruido la estructura y la dinámica de esta religiosidad. Siguiendo sus trabajos podemos decir que la red de temas, actividades e instituciones que la componen se identificaron, por un tiempo, como movimiento de la Nueva Era (esta etapa es posterior al desarrollo de las primeras instituciones que vehiculizan esta cultura y llega hasta el momento actual en que una parte del movimiento prefiere dejar de lado esa identificación). Las ciencias sociales, que refieren el fenómeno en términos de Nueva Era o complejo alternativo, han señalado temas recurrentes: las aspiraciones a la transformación individual, la práctica de curas alternativas y la creencia en sanaciones que suponen un lenguaje referido a diversas energías y principios generadores, la sacralización de la naturaleza, la reivindicación de la espiritualidad oriental concebida como un espejo invertido de Occidente. Las raíces de estos temas se remontan a las aspiraciones sesentistas, a las contraculturas juveniles europeas y estadouni-

denses, al desarrollo de pensamientos y técnicas psicológicas post-psicoanalíticas. En este contexto, los diversos y heterogéneos movimientos de esta religiosidad parecen coincidir, en términos muy generales, en "la sacralización de un *self* no socializado y un *locus* interno de autoridad", en el culto a "una interioridad buena, sabia y sana". El reconocimiento de que los temas son diferentes debe complementarse con la percepción de que se suceden a lo largo del tiempo, según composiciones específicas. Esto, a su vez, implica que la religiosidad se articula como una red de instituciones que se agregan a un espíritu general, que son más o menos influyentes, que resignifican las orientaciones más amplias y, a veces, producen aportes a su constitución. (Carozzi, "Unidad en la diversidad del complejo alternativo: la construcción social del interior bueno, sabio y sano", ponencia presentada en la II Reunión de Antropología Mercosur, Piriápolis, 1997.)

3. Las diferencias más importantes residen en que los Zen no predicen necesariamente el culto de una "vida sana"; toman distancia de las recomendaciones generales y hacen de la relación con el maestro un tópico más complicado que lo habitual en la galaxia New Age: mientras en ésta se trata de descubrir en uno mismo al propio maestro, los Zen proponen superar al maestro e, incluso, la ilusión de que alguien enseña algo. La transmisión de esa experiencia, nodal para el Zen, lleva a otra diferencia impor-

tante. La New Age, en general, busca la divinidad interior de cada hombre; los Zen, en cambio, construyen un campo de inmanencia divina que relativiza al hombre como unidad. Pero en las constantes perversiones de este punto se juega el permanente contrabando entre Zen y New Age.

4. Stephan Tibaut, *Zen, la revolución interior*, Buenos Aires, Editorial Estaciones, 1996. Tibaut es reconocido como el maestro del grupo. Su legitimidad deriva de un aprendizaje realizado junto a un maestro japonés que, en los años 60, se estableció en Francia.

5. Tibaut, op. cit.

6. Como defensor letrado de las religiones establecidas, como abogado del derecho de las minorías a la ciudadanía religiosa, como diagnosticador de una crisis de integración social y descriptor del papel de las religiones en ella, como alarmado espectador de lo que supone una barbarie, el cientista social es, así lo afirma Bourdieu, "parte tomadora" del juego en el que se dirime el lugar de la religión y su definición más plausible (P. Bourdieu, *Cosas dichas*, Gedisa, 1986). La antropología tampoco es neutral en este juego: Bateson, un caso paradigmático, señaló caminos en el conocimiento etnográfico y, al mismo tiempo, es uno de los fundadores de algunas de las técnicas e ideas del patrimonio New Age. Para esto se sirvió de los conocimientos y relativizaciones que le proporcionaba su antropología.

Gino Germani: las ciencias del hombre y el proyecto de una voluntad política ilustrada

Alejandro Blanco

42



Aquellos que aún no se han elevado al pleno sentimiento de su libertad y absoluta independencia sólo se hallan a sí mismos en la representación de las cosas; poseen sólo esa autoconciencia dispersa, fijada a los objetos, que sólo puede componerse a partir de su diversidad. Pero quien es conciente de su autonomía e independencia frente a todo lo externo a él —y sólo se llega a serlo si uno hace de sí mismo algo por sí mismo, con independencia de todo lo demás— ése no necesita de las cosas como sostén de sí mismo, y puede no necesitar de ellas, porque pierden aquella su independencia y se reducen a una vacía apariencia.

J. G. Fichte

¿Qué quería decir exactamente Germani cuando proclamaba la necesidad de proporcionar una respuesta *racional* a los problemas sociales? Naturalmente, el planteo remite al controvertido debate en las ciencias sociales en torno a las relaciones entre la teoría y

la práctica. Si, de acuerdo con la evidencia contenida en muchos de sus trabajos,¹ Germani había abrazado efectivamente la autocomprensión positivista según la cual las ciencias sociales sólo están en condiciones de proporcionarnos un conocimiento so-

bre los *medios* de la acción social pero que poco o nada tienen para decirnos en relación con sus *fines*, no habría, en principio, inconveniente alguno en concluir que lo *racional* de esa respuesta quedaba circunscripto a un significado instrumental de la razón. Pero, ¿era realmente éste el alcance que tenía el vocablo? Indudablemente, la pregunta misma sugiere la necesidad de volver a explorar de qué manera teoría y praxis se habrían de articular en el proyecto intelectual de Germani. ¿Quedaría dicha articulación encerrada en los límites de la autocomprensión positivista anteriormente comentada?

De acuerdo con una conocida tesis de Jürgen Habermas, en los procesos de investigación es posible establecer una conexión específica entre los procedimientos metodológicos y los intereses que guían el conocimiento en cada caso.² Sobre la base de esta proposición, Habermas distingue tres tipos de intereses que corresponden respectivamente a tres dominios diferenciados de la praxis social, el trabajo, la interacción y el poder. Un *interés técnico* propio de disciplinas empírico-analíticas que "aprehenden la realidad con vistas a una manipulación técnica, posible siempre y en cualquier parte bajo condiciones específicas" (p. 198). El conocimiento, que se constituye aquí en el medio del trabajo, viene guiado en función de un interés cognitivo por la disponibilidad técnica de procesos objetivados. Un *interés práctico*, propio de las disci-

plinas histórico-hermenéuticas que "aprehenden interpretaciones de la realidad con vistas a la intersubjetividad posible (para una situación hermenéutica de partida dada) de un acuerdo orientador de la acción" (p. 199). Constituido en el medio del lenguaje, este conocimiento se diferencia del anterior en la medida en que "no está dirigido a aprehender una realidad objetivada, sino a salvaguardar la intersubjetividad de una comprensión, sólo en cuyo horizonte puede la realidad aparecer como algo" (p. 183). Por último, un *interés crítico-emancipatorio*, que Habermas reconoce como propio del psicoanálisis y la filosofía, y que se articula en la autorreflexión como aquel procedimiento analítico capaz de liberar al sujeto de los poderes hipostasiados. Este conocimiento, que se constituye en el medio de las relaciones de dominación, presupone una experiencia específica y una voluntad de emancipación destinadas a una interrogación analítica de las relaciones de dominio sobre la base de la presunción de que su objetividad descansa exclusivamente en el hecho de permanecer inexploradas. Escribe Habermas: "Las ciencias de la acción sistemáticas —a saber, economía, sociología y política— tienen como meta, al igual que las ciencias empírico-analíticas de la naturaleza, la producción de saber nomológico. Una ciencia social crítica no se contenta obviamente con esto. Se esfuerza por examinar cuándo las proposiciones teóricas captan legalidades invariantes de acción social y cuándo captan relaciones de dependencia, ideológicamente fijadas, pero en principio susceptibles de cambio".³

A título heurístico, voy a servirme de la tesis de Habermas para analizar aquel aspecto de la trayectoria intelectual de Gino Germani relativo al proyecto de incorporación del psicoanálisis —de un cierto psicoanálisis, como mostraré más adelante— a la construcción de una ciencia del hombre. Mi intención será demostrar en qué sentido puede afirmarse que dicho proyecto introducirá en su autocomprensión positivista una *tensión* dada por la presencia de dos intereses cognoscitivos tradicionalmente contrapuestos:

un *interés técnico* en el que las ciencias sociales generan "saber técnicamente utilizable" y en esta medida contribuyen al "proceso de racionalización instrumental" sobre la base de un *crítica técnica* de los valores; y un *interés crítico-emancipatorio* mediante el cual las ciencias sociales aparecen conectadas con las tareas de una *ilustración práctica* de la voluntad tendiente a 'liberar' a los individuos de las circunstancias que han determinado su comportamiento, permitiéndoles de este modo alcanzar un mayor grado de autocomprensión y autodeterminación en sus decisiones. En este sentido, además de revelarse fecunda para explorar la relación entre las condiciones objetivas y las subjetivas del mundo social, la incorporación del psicoanálisis ensayada por Germani y la consiguiente construcción de una "perspectiva psicosocial" puede ser interpretada, a su vez, como una estrategia intelectual que suponía articular el desarrollo de las ciencias sociales con un *interés crítico-emancipatorio*.

Por cierto, deberá advertirse que la hipótesis no supone una aplicación mecánica de la tesis habermasiana en el sentido de que, dada la presencia del psicoanálisis en el proyecto de Germani, sea posible inferir, sin más, la existencia de ese interés que Habermas asocia con la disciplina fundada por Freud. Una relación con el psicoanálisis ha estado igualmente presente en otros proyectos intelectuales sin que ello implicara, necesariamente, las consecuencias que, según nuestra hipótesis, pueden reconocerse en el caso de Germani. En este sentido, intentaré justificar mi argumentación teniendo en cuenta la problemática a partir de la cual Germani establece su relación con el psicoanálisis y el significado que este último adquiere en su proyectada 'ciencia del hombre'.

Ciencia empírico-analítica y planificación social (primera intervención)

En un artículo temprano, titulado "Sociología y planificación",⁴ Gino Germani ensayaba, en el contexto de una

controversia en torno al estatuto epistemológico de las ciencias sociales, y en especial de la sociología, una reflexión sobre las relaciones entre el conocimiento científico y las cuestiones prácticas planteadas por la sociedad. "La sociología —afirmaba allí— no puede dejar de ser una ciencia empírica e inductiva si es que verdaderamente quiere cumplir su *función orientadora* en una sociedad que se encamina hacia la planificación" (las cursivas son mías). Traducida a los términos de una disputa por el método, la posibilidad misma de esa función de orientación implicaba entonces la conversión de la sociología en una ciencia positiva (empírica e inductiva) y el subsiguiente abandono del método de la intuición y/o de otras formas alternativas a la observación controlada, pues sólo de este modo estaría ella en condiciones de descubrir uniformidades de la acción humana cuyo conocimiento pudiera ingresar en la elaboración de estrategias de planificación. La exhibición del carácter único e individual de un determinado fenómeno, presupuesto de una ciencia social orientada a escrutar el significado de estos últimos, cortaba, a juicio de Germani, la posibilidad de conectar las ciencias sociales con el proceso de racionalización. Convertir la sociología en una ciencia positiva implicaba entonces torcer el rumbo 'especulativo' de la reflexión sociológica y desarrollar un programa de investigaciones empíricas sobre aquellas materias que resultaban estratégicas para la planificación social. Ahora bien, ¿cuál era la naturaleza de aquella orientación? Una orientación de carácter exclusivamente técnico-instrumental según la cual, dado el conocimiento de los fines, la sociología estaba en condiciones de proporcionar un conocimiento sobre la disposición de los medios y procedimientos más adecuados para alcanzarlos. Germani se cuidaba bien de establecer a este respecto una clara distinción entre la 'racionalidad instrumental' (que se ocupa de los medios más eficaces para la consecución de determinados fines) y la 'racionalidad final' (que se propone una fundamentación racional de los fines mismos) y de asignar como área

de competencia de las ciencias sociales la dimensión instrumental de la racionalidad. Las ciencias sociales no podían, al menos por el momento, alcanzar una fundamentación racional de los valores aun cuando Germani reconociera que esto último encerraba "nada menos que el problema del futuro de nuestra civilización y por ello es esencial descubrir si esa tarea vital puede ser emprendida con éxito por la sociología (u otra ciencia positiva), la filosofía, o bien debe constituir el dominio propio de alguna forma de conocimiento no racional".

44 Límites de la razón instrumental (segunda intervención)

Sin embargo, Germani pronto advertirá que este programa que aspiraba a conectar la sociología con las tareas de una planificación social podía desembocar en un peligroso callejón sin salida en la medida en que suponía una autocomprensión del papel de las ciencias sociales hasta cierto punto limitada en tanto que eximía a estas últimas de una problematización de los fines de la acción humana. No parecía escapar a Germani el hecho de que una racionalización restringida al dominio exclusivo de los medios podía llegar a pagarse a un alto precio, el de una total irracionalidad en el dominio de los fines. De no extender, en la medida de lo posible, la racionalidad a este último dominio, la razón terminaría sometida a fines que incluso contradecían sus propios valores. En el breve prólogo que redactara para la edición de *El peligro de ser gentleman y otros ensayos*, de Harold Las-ki, en 1949, Germani exhibía estas preocupaciones a la vez que señalaba la necesidad de comprometer a la ciencia con una defensa de los valores de la cultura moderna. El mérito de Las-ki —escribía allí— reside en "esa capacidad de vincular a la actitud científica una perspectiva política íntimamente experimentada como algo vivo, como un ideal práctico para la acción". Germani reconocía sin embargo que esto último contradecía el ideal de la "neutralidad valorativa" tal como éste había quedado definido en

la obra de Max Weber. No obstante ello, advertía que "la exclusión a priori de una determinación lógico-experimental de los fines...conduce a una abdicación del conocimiento frente a su tarea más esencial", a saber, una fundamentación racional de los fines. A los ojos de Germani, los acontecimientos ocurridos entre las dos guerras dejaban en claro que "la exclusión de la esfera de los valores del campo del conocimiento científico... abre el paso a todas las posiciones irracionales, que en última instancia terminan por repercutir sobre las ciencias sociales mismas". No parecía entonces sensato persistir en la concepción weberiana de la ciencia social como instrumento al servicio de fines que escapan a su dominio, limitándose, en todo caso, a clarificar su significado para la acción humana.

Ciencias sociales y relativismo moral (tercera intervención)

Una década y media más tarde, en "La sociología y el problema de la vida moral",⁵ Germani volvía sobre la misma cuestión aunque esta vez en el contexto de un debate algo diferente. La exhibición, por parte de las investigaciones antropológicas, de la existencia de una variedad de sistemas morales había puesto de relieve la naturaleza histórica de los órdenes normativos y las consiguientes dificultades para hallar y/o establecer normas objetivas y universales de moral. Ciertamente, Germani no ponía en duda la validez de estas tesis y era conciente de los problemas que ellas planteaban. Advertía, sin embargo, que una confusión conceptual entre relativismo metodológico y relativismo ético conducía a realizar inferencias que juzgaba desde todo punto de vista inaceptables. La primera consistía en declarar, sobre la base de aquellas proposiciones, la imposibilidad de establecer una escala objetiva de valores universalmente válida cuando en realidad la ciencia —razonaba Germani— no sanciona acerca de dicha imposibilidad. Del testimonio, proporcionado por el conocimiento científico, de la existen-

cia de una multiplicidad de sistemas valorativos, no podía inferirse necesariamente la imposibilidad absoluta de su objetividad. La segunda consistía en afirmar la validez de un orden normativo por el solo hecho de que resultaba histórica y sociológicamente explicable. La ciencia —replicaba Germani— si bien explica las condiciones de emergencia y desarrollo de un sistema moral, no ofrece, en cambio, razones para obedecer a él. Una explicación no consiste en una justificación de aquello que ha sido explicado. Por último, de la idea de un comportamiento socialmente determinado, se infería la imposibilidad de plantear la cuestión de la responsabilidad moral de la acciones. A juicio de Germani, este corolario mezclaba indebidamente dos problemas distintos, el de las 'causas' que determinan los comportamientos, por un lado, y el de la libertad humana, por el otro. A este respecto, el esfuerzo de las ciencias por hallar los determinantes del comportamiento humano no debía conducir necesariamente a postular un absoluto determinismo. La cuestión del libre albedrío —afirmaba Germani— constituye precisamente un límite a la existencia de un universo social enteramente determinado. "El carácter histórico y socialmente condicionado del sistema moral —concluye— no puede asumirse como fundamento del relativismo ético. No puede invocarse para sostener la aceptación acrítica de las normas imperantes en cada lugar y momento; no puede utilizarse para una justificación del 'statu quo'."

Y bien, ¿de qué manera podían intervenir las ciencias sociales en este debate? ¿Podían hacer algo más que recordar el carácter neutral de los 'descubrimientos científicos' y censurar las inferencias incorrectas originadas en ese imperdonable olvido? "No podemos afirmar, —declaraba Germani— sobre la base de los resultados de la sociología o de la antropología, que un sistema moral es mejor que otro, pero sí conocemos algo acerca de las condiciones más favorables para que el hombre pueda decidir *basado en la razón y con libertad* sobre estas cuestiones". Así, la sociología ha demostrado que es posible alcanzar grados

más elevados de autodeterminación y que éstos dependen del tipo de estructura social. El psicoanálisis, la psicología y las múltiples formas de terapia, por su parte, han señalado la existencia de un método, la autorreflexión, mediante el cual "el individuo puede liberarse progresivamente de trabas no conscientes y colocarse por encima de sus propias circunstancias sociales e individuales". Dejo para más adelante una reflexión sobre estas afirmaciones limitándome por ahora al siguiente comentario.

Las intervenciones descriptas exhiben *in crescendo* una reserva sobre la primera declaración. Esta última, puede decirse, reproduce la posición de Max Weber; ya la segunda introduce una sensible modificación en la medida en que no se descarta *a priori* la posibilidad de una determinación experimental de los fines aun cuando se afirma que por el momento dicha empresa resulta imposible. Pero de todas maneras, la expectativa misma en torno a aquella determinación experimental ya implica un distanciamiento del presupuesto weberiano de una radical *heterogeneidad* entre hechos y valores y del carácter *irracional* del devenir. Por lo demás, el principio de la neutralidad axiológica que Germani no dudaba en calificar como un reaseguro de la cientificidad del conocimiento en las ciencias sociales se trueca aquí en admiración hacia la perspectiva de un autor en la que se muestra, como se recordará, "esa capacidad de vincular a la actitud científica una perspectiva política íntimamente experimentada como algo vivo, como un ideal práctico para la acción". En la última intervención, el panorama se ha vuelto aún más complejo. Además de la sociología, Germani menciona ahora otras disciplinas, especialmente la antropología y el psicoanálisis (y todas las formas de terapia derivadas de esta última). Pero se advierte, también, la referencia a la *autorreflexión* como aquel método cognoscitivo que permite a los hombres adquirir conciencia de las circunstancias 'externas' que han determinado su conducta, dotándolos de la posibilidad de someterlas a control. Un método, en fin, que si no es capaz de

restarle validez a una ley, le proporciona al sujeto, no obstante, la posibilidad de colocarla fuera de los límites de su aplicación. En todo caso, hay algo en ese *crescendo* que se muestra con absoluta claridad y es la voluntad de no dejar libradas a una conciencia no ilustrada las decisiones relativas a las cuestiones morales tanto como la firme disposición de comprometer a las ciencias sociales con el proyecto de esa ilustración. Y en este último proyecto, el diálogo con el psicoanálisis estaría destinado a cumplir, a mi juicio, un papel decisivo.

Psicoanálisis y ciencias sociales

...pero un diálogo con un cierto psicoanálisis. El prólogo de Germani a la edición de *El miedo a la libertad* de Erich Fromm, en 1947, marca, podría decirse, el punto de partida de su contacto con lo que dio en llamarse el "psicoanálisis reformista", y que habrá de nutrirse igualmente de las obras de Karen Horney y de Stack Sullivan.⁶ En aquel prólogo, Germani advertía que la obra de Fromm constituía "un ejemplo logrado de aplicación fecunda del psicoanálisis a los problemas históricos". El distanciamiento respecto a los presupuestos biologicistas de la teoría de Freud y una mayor sensibilidad hacia la dimensión histórico-social de la conducta humana explicaban, a sus ojos, aquella fecundidad. La obra de Bronislaw Malinowski representaba asimismo un intento logrado en esta dirección.⁷ En este sentido, una reapropiación "culturalista" del psicoanálisis estaba en condiciones de ofrecer los medios para una superación de los errores antitéticos del "sociologismo", por un lado, que explica la vida social a partir de la existencia de fuerzas impersonales que trascienden al individuo, y del "psicologismo", por el otro, que procede de manera inversa.

A partir de allí, la reflexión de Germani en torno al psicoanálisis y a las posibilidades de construcción de una renovada psicología social estaría en el centro de sus preocupaciones. A esta problemática dedicaría Germani numerosos trabajos.⁸ Asimismo, su intensa actividad editorial puede ser leída

como parte de una estrategia político-intelectual destinada a tallar el perfil de una 'ciencia del hombre' sobre la base de una convergencia, temática y metodológica, de los saberes de la psicología, la antropología y la sociología.⁹ No resulta sorprendente a este respecto que una de las colecciones bajo su dirección llevara por título "Biblioteca de Psicología Social y Sociología"; tampoco el título escogido para un curso en el Colegio Libre de Estudios Superiores, "Bosquejo de una psicología social en una época de crisis", con el que habría de rotular, más tarde, la primera parte de un libro que reunía sus trabajos tempranos.¹⁰



Ahora bien, ¿en el contexto de qué problemática elabora Germani su estrategia de incorporación del psicoanálisis a una ciencia del hombre? En principio, su recepción de una literatura tan atenta a la dimensión de la psicología profunda del comportamiento es inseparable tanto del desconcierto y la perplejidad como de la decepción experimentada por los intelectuales de izquierda en ocasión del apoyo de las masas a los regímenes totalitarios. En la Argentina, esa decepción sería experimentada, claro está, en ocasión del apoyo de las masas populares al movimiento peronista. En efecto, y aun cuando Germani, toman-

do en préstamo un término de Karl Mannheim, no dudara en calificar el advenimiento de la sociedad de masas como una "democratización fundamental" que debía acreditarse como parte del proyecto histórico del mundo moderno, reconocía, sin embargo, que las experiencias del nacionalsocialismo en Alemania y del fascismo en Italia habían puesto en cuestión, de una manera por demás alarmante, los fundamentos mismos de la civilización moderna. Estas últimas experiencias, en efecto, exhibían atterradoramente que la solución al "problema de las masas" bien podía transitar por caminos bastante extraños a las formas políticas hasta entonces conocidas, y especialmente extraños a la democracia occidental. Desafiaban, asimismo, los fundamentos de una antropología racionalista en los que hasta ese momento se habían basado las explicaciones de la conducta humana. Motivaciones poco familiares a la razón al mismo tiempo que resistentes a los imperativos de los cambios estructurales parecían estar en el origen de preferencias ideológicas que ya no se dejaban aprehender bajo los supuestos de aquella antropología.

Si esa relación entonces de Germani con el psicoanálisis reformista no era simplemente ocasional ello es así porque en el centro de las preocupaciones de ambos se hallaba la problemática de las relaciones entre las ideologías políticas y ciertas características de la conformación psíquica de los individuos. Dicha dimensión de análisis interesaba particularmente a Germani y constituía aquello que, en el prólogo a la obra de Erich Fromm, había denominado como el "lado psicológico" de la crisis, según el cual, el peligro del fascismo, "la amenaza de nuevas servidumbres", no reside exclusivamente en factores estructurales o en alguna forma de restricción externa a la libertad sino también en factores internos —de orden psicosocial— que obstaculizan la realización plena de la personalidad. En el prólogo redactado para la edición de *Psicoanálisis y sociología*, de Walter Hollischer, en 1951, Germani llamaba la atención sobre la importancia de la psicología en los siguientes términos:

"Es en efecto en períodos de intensas y rápidas modificaciones, en períodos de crisis, que cobra importancia la investigación del proceso *in fieri*; y tal investigación, a diferencia de la que se dirige a los productos 'ya hechos', cristalizados del proceso mismo, requiere el conocimiento de los *mecanismos explicativos de las acciones y los pensamientos humanos*, es decir, de la psicología" (las cursivas son mías).

En esta oposición entre productos cristalizados y procesos en curso se advierte bien que el acento puesto en la necesidad de desentrañar los mecanismos explicativos de las acciones muestra de qué manera Germani encontraba en la psicología, como disciplina que indaga los motivos de la acción, un camino para encarar, con renovados instrumentos analíticos, la pregunta por la cuestión de la racionalidad de la acción política que el advenimiento de la sociedad de masas y la emergencia del totalitarismo habían tornado problemática.

Por cierto, y a diferencia de los diagnósticos de inspiración conservadora, la aparición de la sociedad de masas expresaba para Germani un momento de innegable emancipación social por cuanto implicaba una ampliación de la participación social y política a sectores sociales anteriormente excluidos de ella. Pero el problema estaba en que no le ofrecía al individuo marcos institucionales en los que éste pudiera restablecer sus relaciones con el mundo a partir de la afirmación de su autonomía. Para Germani, y a diferencia, una vez más, de aquellos diagnósticos, el problema de las masas no estaba en su presunta brutalidad cuanto en su aislamiento y su falta de relaciones sociales. "El hombre —escribía en el prólogo a Fromm— ha llegado a emerger, tras el largo proceso de *individuación*, iniciado desde fines de la Edad Media, como entidad separada y autónoma, pero esta nueva situación y ciertas características de la estructura social contemporánea lo han colocado en un profundo *aislamiento y soledad moral*" (las últimas cursivas son mías).

La crisis no radicaba entonces en una exacerbación del individualismo sino en una insuficiente individuación,

reducida a un efecto automático de la diferenciación social que "ahoga al yo auténtico bajo el yo social y transforma el ser viviente en un manojito de funciones". En la relación entre una individuación puramente mecánica —requerida por el proceso de modernización social— y una falta de medios para la formación de una personalidad autónoma —que se ve por otra parte amenazada de uniformización por las técnicas de tipificación de la moderna sociedad de masas— Germani creía haber encontrado la cifra de esa sutil conexión entre sociedad de masas y totalitarismo.

Puede apreciarse entonces hasta qué punto la relación de Germani con el "psicoanálisis reformista" se conectaba con su preocupación por la dirección de los procesos evolutivos de largo alcance —y no sólo por el descubrimiento de regularidades empíricas— en la que no resulta difícil advertir una *intención hermenéutica* consistente en interrogar y clarificar el significado cultural de determinados nexos históricos y sus consecuencias para el porvenir de la libertad y el desarrollo de una personalidad autónoma. Aquel psicoanálisis le proporcionaba no solamente la posibilidad de integrar a su reflexión sociológica una perspectiva de historia sistematizada; también un modo de problematizar esa dimensión más propiamente simbólico-antropológica de la vida social, esas fuerzas y disposiciones psíquicas socialmente constituidas —el "carácter social", según el término por entonces acuñado para designarlas— a cuya interrogación se confiaba la posibilidad de develar, al menos en parte, las razones de los acontecimientos que habían sacudido los fundamentos del mundo moderno.

La crítica de las ideologías y el ideal de una conciencia emancipada

Volvamos ahora a la tercera de las intervenciones comentadas. Allí Germani reiteraba que, en cuestiones morales, las ciencias sociales pueden ofrecer un conocimiento sobre las "condiciones más favorables para que el hombre pueda decidir basado en la

razón y con libertad...". La sociología, indicando el tipo de estructura social que más afinidades guarda con un elevado grado de autodeterminación (Germani no dudaba de que la moderna sociedad industrial era, hasta el momento, la que mejor expresaba estas afinidades). El psicoanálisis, señalando la autorreflexión como aquel método que apunta a liberar al individuo de los *determinantes* "que han impulsado hacia decisiones predeterminadas fuera del control conciente" (p. 261), permitiéndole de este modo, "asumir actitudes o decisiones no deformadas".

"...basado en la razón y con libertad". Germani se daba perfectamente

xis racional adquiría así la forma de una "confesión de fe"; sólo si estamos interesados en valores tales como la autonomía y la libertad, podemos recurrir a la ciencia en busca de una respuesta que consistirá no en decirnos cómo debemos comportarnos sino qué situaciones garantizan una decisión en condiciones de una comunicación libre de dominio. *Una autoafirmación decisionista de la razón aparecía como el único y último fundamento de una voluntad de ilustración.* Pero la presencia infundamentada de esta voluntad de ilustración, ¿no obligaba a Germani a trascender una articulación de las ciencias sociales

sito teórico a la vez que metodológico de una actitud cognoscitiva "objetivante" propio de una ciencia positiva? ¿No era precisamente una actitud de esa naturaleza la que estaba implícita en aquella petición de una determinación experimental de los fines?

Germani percibía que no estaba en condiciones de justificar ni teórica ni empíricamente la defensa de la razón como guía en la resolución de las cuestiones prácticas. No obstante, la distinción —que reconocía propia del psicoanálisis aunque también de la sociología— entre "racionalización" y "razonamiento" ofrecía, a su juicio, la posibilidad de establecer el valor ob-



cuenta de que esta última afirmación implicaba ya una valoración y, consecuentemente, una transgresión al principio de la neutralidad axiológica. Era conciente, igualmente, de la imposibilidad de fundamentar con los medios de la ciencia la elección de los valores de la autonomía y de la libertad contenidos en aquella afirmación. "Esta decisión de aceptar o rechazar tales valores —escribía— no puede apoyarse, por lo menos por ahora, en proposiciones científicas. Pero en la medida en que consideremos que una decisión autónoma del individuo, fundada en la razón y en una mayor libertad en relación con las circunstancias determinantes de tipo sociológico o psicológico, constituye un objetivo valioso, digno de ser perseguido, por cierto hallamos en la sociología y en las otras disciplinas alguna contestación utilizable" (p. 264-265). La defensa del carácter relevante de un conocimiento científico para el desarrollo de una pra-

con las cuestiones prácticas en términos de una racionalidad exclusivamente *técnica* hacia un tipo de articulación guiada por un interés crítico-emancipatorio?

Con todo, y aun cuando Germani dejara perfectamente en claro su propia elección valorativa, la posición adoptada todavía permanece, en cierto modo, en los límites de la auto-comprensión positivista. Pues, sólo si decidimos darnos como fines la defensa de la autonomía y de la libertad, las ciencias sociales pueden indicar el camino (los medios) más adecuado para ello —aunque la decisión misma no puede ser *científicamente* fundamentada. Pero permanece sólo en cierto modo, pues ¿qué otro interés sino uno de carácter emancipatorio guía el proceso de la autorreflexión? Pero todavía más, esta referencia a la autorreflexión como procedimiento analítico de las ciencias psicológicas ¿no venía a poner en entredicho el requi-

jetivo de la razón tanto como el papel decisivo de la autorreflexión en la construcción de una sociedad fundada en la razón. Puesto que, si de acuerdo a dicha distinción, la racionalización está constituida por aquellos argumentos de apariencia racional mediante los cuales el sujeto ofrece una explicación de sus actitudes mientras que el razonamiento, por el contrario, indica las causas 'reales' que han motivado dichas actitudes pero que escapan al control conciente del sujeto, el autoconocimiento cumple precisamente una función emancipatoria en la medida en que, a la vez que disuelve las causas aparentes, permite al sujeto conocer y someter a control conciente aquellas causas 'reales' que han determinado su comportamiento.

Ahora bien, se advierte aquí que la aceptación de esta distinción no puede sino afectar sensiblemente —no importa aquí si advertida o inadvertidamente— su auto-comprensión posi-

tivista. Pues, si la misma implica la convicción de que las ideologías cumplen una función de enmascaramiento de los motivos reales de las acciones, ¿cómo establecer dicha distinción sino en relación con un ideal de conciencia emancipada? Pero de un ideal cuyo contenido, por supuesto, ya no puede venir definido por una racionalidad instrumental que sólo sabe de medios. Es necesario presuponer, como lo reconoce explícitamente Germani, "el valor objetivo de la razón", es decir, la existencia objetiva de una racionalidad sustantiva y, consiguientemente, el concepto de una racionalidad ampliada, que trasciende su significado instrumental. Pero esta última presuposición, ¿no venía a su vez a contrariar aquella afirmación "decisionista" de la razón al reconocer la existencia "objetiva" —aunque indemostrable— de una racionalidad inherente al ser humano?

En esa referencia a la autorreflexión (autognosis) como método cognoscitivo es donde puede observarse, intuyo, en toda su dimensión crítica, esa *tensión* a la que he querido hacer referencia y que, en lo relativo al método, podría ser descripta del siguiente modo: de un lado, una autocomprensión positivista que consagra exclusivamente como conocimiento legítimo aquel que ha sido obtenido en actitud objetivante; su modelo, una ciencia empírico-analítica capacitada para aprehender las regularidades que caracterizan la acción humana y cuya intervención queda restringida al dominio de una racionalización de los medios de dicha acción; de otro, la convicción de los límites de un conocimiento que procede en actitud objetivante y la consiguiente introducción del momento de la autorreflexión como instancia metódica imprescindible para derribar los poderes hipostasados de la ideología; aquí la intervención está destinada necesariamente a tener unos alcances que trascienden los de una mera racionalización en la elección de los medios, y ello es así porque en el interés que mueve a la autorreflexión la eficacia ha quedado ostensiblemente subordinada a la libertad.

El prólogo a *El miedo a la libertad* concluía con estas palabras:

"[...] el hombre se halla en el umbral de un mundo nuevo, un mundo lleno de infinitas e imprevisibles posibilidades; pero está también al borde de un catastrófico total. La decisión está en sus manos; en su capacidad de comprender racionalmente y de dirigir según sus designios los procesos sociales que se desarrollan a su alrededor."

Estaba claro para Germani que la contrapartida de una comprensión racional de los procesos sociales era la irracionalidad de la historia, una historia hecha por los hombres pero sin conciencia de ello. Sin embargo, parecía haber advertido, también, que una racionalización de la historia no era posible de ser promovida con los mismos medios con los que los hombres llevaron a cabo una racionalización de la naturaleza, es decir, mediante la sola manipulación técnica de procesos objetivos. Muy por el contrario, ello exigía la conciencia emancipada de unos hombres que no solamente están en condiciones de manipular sino también de interactuar. Sólo que las condiciones de esa conciencia emancipada ya no pueden venir aprehendidas desde la perspectiva de una racionalidad técnica sino que exigen la intervención de un estadio superior de la reflexión, la autorreflexión, mediante la cual los hombres pueden interrumpir

ese vínculo inmediato, irreflexivo, con los intereses de su práctica.

Pues bien, una vez detectadas las razones de aquella tensión, ¿qué es lo que ella traducía en relación con el proyecto intelectual de Germani? No es aventurado conjeturar que la férrea voluntad de comprometer a las ciencias sociales con el proyecto crítico de una *ilustración práctica y no meramente técnica o tecnológica* de la conciencia social y política. Un proyecto, si se quiere, "preparatorio" de las condiciones subjetivamente propicias para un uso libre de la razón en la resolución de las cuestiones morales. Si aquella distinción entre racionalización y razonamiento implicaba, tal como lo reconocía Germani, una "afirmación implícita del valor objetivo de la razón", puede concluirse entonces que *la perspectiva psicosocial constituía para Germani algo así como el sucedáneo teórico de una crítica de las ideologías y la posibilidad misma de establecer una conexión de las ciencias sociales con el universo de las cuestiones prácticas bajo la firme guía de un interés crítico-emancipatorio*. En este aspecto, precisamente, la intervención práctica de esa ciencia del hombre imaginada por Germani habría de adquirir necesariamente la forma de un verdadero socioanálisis.

Notas

1. Cf. Gino Germani, *La sociología científica. Apuntes para su fundamentación*. México, Universidad Autónoma de México, 1962; y *La sociología en la América Latina. Problemas y perspectivas*. Buenos Aires, EUDEBA, 1964.
2. Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*. Madrid, Taurus, 1989.
3. Jürgen Habermas, "Conocimiento e interés" en *Ciencia y técnica como 'ideología'*. Madrid, Tecnos, 1989, págs. 171-172.
4. Gino Germani, "Sociología y planificación". *Boletín de la Biblioteca del Congreso Nacional*, Buenos Aires, Nos. 57-58-59, julio/diciembre de 1946, incluido más tarde en *La sociología científica. Apuntes para su fundamentación*. México, Universidad Autónoma de México, 1962.
5. En Gino Germani, *Estudios sobre sociología y psicología social*. Buenos Aires, Paidós, 1966.
6. Hugo Vezzetti ha analizado este costado de la trayectoria intelectual de Germani en relación con la conformación, en los años sesenta, de un paradigma 'sociopsiquiátrico' en el campo de la salud mental. Véase Hugo Vezzetti, "Las ciencias sociales y el campo de

la salud mental en la década del sesenta" en *Punto de Vista* Nº 54, abril de 1995.

7. Véase el prólogo que redactara Germani en 1949 para la edición en Paidós de la obra de Bronislaw Malinowski, *Estudios de psicología primitiva*.

8. Cf., Gino Germani, "El psicoanálisis y las ciencias del hombre" en *Revista de la Universidad*, La Plata, Nº 3, 1958, posteriormente incorporado a *Estudios sobre sociología y psicología social*. Buenos Aires, Paidós, 1966; igualmente, "Sociología, relaciones humanas y psiquiatría" en *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, Año I, Nº I, 1956.

9. A comienzos de la década del 40 Germani dirige en la editorial Abril la colección "Ciencia y Sociedad"; poco tiempo después asume la dirección —que compartiría más tarde con Enrique Butelman de la colección "Biblioteca de Psicología Social y Sociología" para la editorial Paidós.

10. Cf., Federico Neiburg, "El 17 de octubre de 1945: un análisis del mito de origen del peronismo" en Juan Carlos Torre (comp.), *El 17 de octubre de 1945*. Buenos Aires, Ariel, 1995.

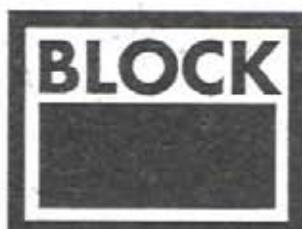
PUNTO DE VISTA

Si usted no tiene todos los números de *Punto de Vista*, ahora puede obtenerlos:

En Buenos Aires: Librería Gandhi, Corrientes 1551 y Librería Prometeo, Corrientes 1916. En Rosario: Librería Logos, Entre Ríos 789 y Librería Homo Sapiens, Sarmiento 646.

En nuestras oficinas: Llámenos por teléfono al 381-7229 y encargue los números que necesita. O escribanos a: Casilla de correo 39, Sucursal 49, Buenos Aires.

Índice de "Punto de Vista", números 1-60 (1978-1998). Precio: 10\$. Puede solicitarlo por correo o adquirirlo en la Librería Gandhi o Librería Prometeo.



Revista de cultura de
la arquitectura, la
ciudad y el territorio

Centro de Estudios
de Arquitectura
Contemporánea

Números temáticos semestrales

Nº 1 (Septiembre 1997):

Belleza

Nº 2 (Mayo 1998):

Naturaleza

Nº 3 (Noviembre 1998):

Aldo Rossi

Universidad Torcuato Di Tella
Miñones 2159/77 (1428) Buenos Aires
Tel.: 784-8654 / Fax: 784-0087



NUEVA SOCIEDAD

Director: Heidulf Schmidt
Jefe de Redacción: S. Chejfec

Página digital: www.nuevasoc.org.ve

SUSCRIPCIONES (Incluido flete aéreo)	ANUAL (6 núms.)	BIENAL (12 núms.)
América Latina	US\$ 50	US\$ 85
Resto del mundo	US\$ 80	US\$ 145

PAGOS: Cheque en dólares a nombre de NUEVA SOCIEDAD. Rogamos no efectuar transferencias bancarias para cancelar suscripciones. Dirección: Apartado 61.712- Chacao-Caracas 1060-A, Venezuela. Telfs.: 267.31.89/265.99.75/265.53.21/266.16.48/265.18.49, Fax: 267.33.97; Correo E.: <nuso@nuevasoc.org.ve> <megonzal@nuevasoc.org.ve>

DIARIO DE POESÍA

Nº 47 / Primavera de 1998

Erich Auerbach: La idea del hombre en la literatura
occidental • Entrevista a Raschella
Textos eróticos de Marosa
Di Giorgio • La vendedora de rosas de Gaviria

**SUSCRIPCIONES: (4 números, 1 año)
US\$ 40**

**CHEQUES A LA ORDEN DE DANIEL SAMOILOVICH
Bartolomé Mitre 2094, 1º (1039) Buenos Aires**



V A R I A C I O N E S B O R G E S

Editores: Ivan Almeida & Cristina Parodi

Consejo Internacional de Redacción: Jaime Alazraki, Daniel Balderrón, Lisa Block de Behar, Umberto Eco, Sigrún Eiríksdóttir, Nof Jirik, Djelal Kadir, Wladimir Krysinsky, Michel Lafon, Pino Paoni, Roberto Paoli, Piero Ricci, Hans-G. Ruprecht, Beatriz Sarlo, Sauli Somowski, Peter Standish.

Administración:

Borges Center • Aarhus Universitet • Romansk Institut • Niels Jøelsgade 84
8200 Aarhus N • Dinamarca • Telephone: 45/86 16 39 72 • Fax: 45/86 16 38 61
e-mail: romivao@hum.aau.dk

Internet: <http://www.hum.aau.dk/Institut/rom/borges/borges.htm>

Activismos de la memoria: Vezzetti / ¿Travesía o retorno de la izquierda?: Belinsky / El individuo libertario: Flores d'Arcais / ¿Hacen falta políticas educativas de Estado?: Narodowski / Pensar otra novela: Molloy / Lugar de origen: Sarlo / La nueva religiosidad de las clases medias: Semán / Germani, una voluntad política ilustrada: Blanco
Ilustra: Hugo Padeletti

PUNTO DE VISTA

62

Revista de
cultura
8-5
Dic. 1997

