



Estudios / Investigaciones



FORMAS DEL PASADO

Conciencia histórica, historiografías, memorias

Alberto Pérez
Enrique Garguin
Hernán Sorgentini
(coordinadores)

FaHCE
FACULTAD DE HUMANIDADES Y
CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA

FORMAS DEL PASADO

Conciencia histórica, historiografías, memorias

Alberto Pérez, Enrique Garguin y Hernán Sorgentini
(coordinadores)

Esta publicación ha sido sometida a evaluación interna y externa organizada por la Secretaría de Investigación de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata.

Corrección de estilo: Alicia Lorenzo

Diseño: D.C.V Celeste Marzetti

Tapa: D.G. P. Daniela Nuesch

Asesoramiento imagen institucional: Área de Diseño en Comunicación Visual

Editora por la Prosecretaría de Gestion Editorial y Difusión: Leslie Bava

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723

©2017 Universidad Nacional de La Plata

ISBN 978-950-34-1524-5

Estudios/Investigaciones; 61

Cita sugerida: Pérez, A., Garguin, E. y Sorgentini, H. (Coords). (2017). *Formas del pasado : Conciencia histórica, historiografías, memorias*. La Plata : Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. (Estudios/Investigaciones ; 61). Recuperado de <http://libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/91>



Licencia Creative Commons 4.0 Internacional
(Atribución-No comercial-Compartir igual)

Universidad Nacional de La Plata
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

Decano

Dr. Aníbal Viguera

Vicedecano

Dr. Mauricio Chama

Secretaria de Asuntos Académicos

Prof. Ana Julia Ramírez

Secretario de Posgrado

Dr. Fabio Espósito

Secretaria de Investigación

Prof. Laura Lenci

Secretario de Extensión Universitaria

Mg. Jerónimo Pinedo

Prosecretario de Gestión Editorial y Difusión

Dr. Guillermo Banzato

Instituto de Investigaciones en Humanidades
y Ciencias Sociales. UNLP-CONICET

Directora

Dra. Gloria Chicote

Vicedirector

Dr. Antonio Camou

Índice

Introducción

<u>Conciencia histórica, historiografías, prácticas culturales, memorias</u> <u>Enrique Garquín, Alberto Pérez y Hernán Sorgentini</u>	<u>9</u>
---	----------

Historiografías

<u>La invención de una nación blanca en los comienzos de la historiografía argentina</u> <u>Enrique Garquín.....</u>	<u>25</u>
---	-----------

<u>Interpretaciones del pasado desde la Izquierda Nacional: las obras de Jorge</u> <u>Abelardo Ramos</u> <u>Ayelén Fiebelkorn.....</u>	<u>53</u>
--	-----------

<u>Marxismo occidental: indagaciones sobre una categoría historiográfica</u> <u>Marcelo Starcenbaum.....</u>	<u>79</u>
---	-----------

Conciencia histórica y prácticas culturales

<u>“Predicar en desiertos”. La Moda de Juan Bautista Alberdi, “noticias continuas</u> <u>de su estado y movimientos” para un mundo y un mercado decimonónicos que</u> <u>aún no lo necesitaban</u> <u>Diego Labra.....</u>	<u>103</u>
---	------------

[Pierre Quiroule. La Ciudad Anarquista Americana contra la Ciudad del Centenario
Sebastián Turner 125](#)

[Supraconciencia e historia: Orígenes ideológicos del siloísmo \(1964 -1971\)
Pablo Collado..... 151](#)

[Reconstrucción histórica y multitemporalidad en el teatro comunitario
argentino. El caso del Teatro Comunitario de Rivadavia
Clarisa Inés Fernández..... 177](#)

Memorias

[Simone de Beauvoir y el devenir mujeres de sus lectoras latinoamericanas
Yamila Balbuena..... 211](#)

[Memoria y política en la revista Punto de Vista
Mauricio Chama y Hernán Sorgentini 233](#)

[La memoria como fin de la historia: Una conciencia histórica maniatada
Maximiliano Garbarino 263](#)

Post scriptum

[Conciencia en acto
Alberto Pérez..... 287](#)

[Autores 309](#)

INTRODUCCIÓN

Conciencia histórica, historiografías, prácticas culturales, memorias

Enrique Garguin, Alberto Pérez y Hernán Sorgentini

La reflexión sobre los modos de existencia del pasado en el presente tiene una larga y variada estirpe que comprende desde las exploraciones de la filosofía de la historia, la teoría social y la historiografía hasta los debates intelectuales y producciones culturales más diversos. Cuestiones relacionadas con la conciencia histórica, la producción de conocimiento sobre el pasado y las formas de la memoria social han sido objeto de distintos análisis disciplinares y poseen, asimismo, historias divergentes. El presente libro se propone integrar en un nuevo marco interdisciplinario una serie de temas y nudos problemáticos que han sido tratados, en general, por diferentes disciplinas de manera relativamente excluyente. Frente a esa dispersión de abordajes, aquí partimos del cruce disciplinar entre filosofía, teoría social e historiografía para la definición misma del objeto de estudio: un concepto como el de conciencia histórica, tradicionalmente construido por la filosofía, es indagado tanto en sus aspectos teórico-abstractos y metodológicos como en el proceso de su formación histórica a partir de su configuración y puesta en práctica -explícita e implícita- en ámbitos tan diversos como el pensamiento teórico del marxismo occidental, la obra de historiadores que han colaborado con la construcción social de determinadas imágenes del pasado, las prácticas de representación de un grupo de teatro comunitario o los debates sobre la memoria y las prácticas contraculturales. Más aún, los trabajos que componen este texto contrastan los desarrollos filosófico-teóricos e historiográficos sobre la conciencia histórica con una serie de prácticas y discursos que, al dar cuenta de procesos de legitimación, consagración social y construcción identitaria

en los que la apelación al pasado es central, ofrecen una perspectiva más amplia tanto para encuadrar discusiones teóricas y prácticas historiográficas disciplinares como para dar cuenta de las formas en que se construye el pasado y los modos en que informa el presente. Debates sobre la nación, la memoria colectiva o la legitimidad de prácticas contraculturales -por citar solo algunos- son así considerados como espacios en los que es posible visibilizar los juegos múltiples entre sujetos, discursos y estructuras que subyacen a la conformación de la teoría social y la historiografía como campos diferenciados de conocimiento.

Formas del pasado aborda la *conciencia histórica* fundamentalmente como *práctica* de sujetos situados en contextos históricos definidos. Conocer a la conciencia histórica como conciencia *en acto*, susceptible de ser indagada en forma empírica, es precisamente un hilo conductor de los distintos trabajos que componen el volumen y, al mismo tiempo, una de las conclusiones a la que nos llevó la reflexión colectiva (como puede verse en el artículo de Pérez). De este modo, el libro en su conjunto investiga la *conciencia histórica en acto*, pero lo hace desde distintos recortes temáticos: la producción historiográfica como espacio de formulación de conciencia histórica en que distintas nociones de estructura, sujeto y proceso interactúan de manera explícita; debates intelectuales y prácticas culturales en los que se ponen en juego -en ocasiones implícitamente- formas diversas de articular pasado, presente y futuro; las controversias en torno a la memoria social del pasado reciente argentino de radicalización política y represión dictatorial.

El origen del libro se remonta a la constitución de un equipo de investigadores alrededor de un proyecto que buscaba reconstruir aspectos de la historia y el estado de la discusión sobre el problema de la conciencia histórica a partir de la integración de tres registros fundamentales: a) la reflexión filosófico-teórica sobre la conciencia histórica; b) la producción historiográfica como espacio de formulación de la conciencia histórica concreta; y c) las grandes narrativas sobre la historia nacional argentina, integrando el análisis historiográfico en el contexto de una investigación de procesos más amplios de invención e imposición de representaciones sociales sobre la nacionalidad argentina.

El diseño general del proyecto incluía tres áreas principales: la constitución de la conciencia histórica como problema filosófico-teórico y su historia; la reflexión programática de la historiografía -particularmente en desarrollos

de la historia social y cultural del siglo XX- y distintos debates e intervenciones político-culturales que ponen en juego y construyen modos de relación entre pasado y presente. Los trabajos del presente volumen se centran preferentemente en las dos últimas áreas, pero lo hacen construyendo sus objetos, explícita o implícitamente, alrededor de preguntas que conciernen a la primera, que pasa a ser así una suerte de núcleo virtual al que preferimos acercarnos desde sus periferias.

En conjunto, el libro pone en foco la siempre compleja conexión entre historia y filosofía para leer desde allí la lógica de ciertos cambios de perspectiva en el tratamiento del conocimiento histórico que construyen los sujetos. Si bien no de manera excluyente, se privilegia la mirada sobre las formas que adquiere el pasado en la sociedad argentina, a través del análisis de ciertos momentos que resultan claves en la construcción de una conciencia de nación; de intervenciones cuestionadoras de los sentidos hegemónicos de sujeto, proceso histórico e identidad nacional; de debates y controversias que, finalmente, operan como espacios y prácticas de reescritura de la historia nacional.

De este modo, a lo largo del texto vemos desfilan no solo diferentes prácticas y sujetos sino también distintos modos en que el pasado se hace presente a los actores y es apropiado por ellos. Tenemos, por ejemplo, una versión particularmente intimista de la conciencia histórica en el *despertar* por introspección de *Silo*, que, no obstante, busca articular tal visión con los llamamientos de la política y la sociedad radicalizadas de fines de los sesenta. O la *concienciación* feminista de las lectoras de Simone de Beauvoir, que buscan pasar de lo personal a lo político al compartir sus vivencias íntimas, lo cual es una forma de trascenderlas. Menos empapadas por las ambigüedades resultantes de la dialéctica entre el colectivo y el individuo resultan algunas visiones más clásicas de la conciencia histórica como la de Jorge Abelardo Ramos, para quien la misma emerge sin demasiados misterios a partir de la toma de conciencia por parte de un sujeto colectivo y su rol histórico. Lo paradójico en este caso es que ese sujeto colectivo emancipador (la clase obrera) no es ni el objeto de estudio ni el sujeto privilegiado de la práctica historiadora de Ramos.

En el transcurso de las investigaciones individuales y los intercambios, el equipo fue encontrando un punto fuerte de condensación en lo que a distancia consideramos el principal aporte colectivo: la reformulación del análisis de

la *conciencia histórica* como *práctica* de sujetos situados en contextos históricos definidos. De allí que el libro que presentamos se concentre en la construcción, actualización e impugnación de la *conciencia histórica en acto* a partir de los diversos registros que constituyen el campo de sus indagaciones empíricas: la historiografía, las prácticas culturales, la memoria.

Prácticas historiográficas

La primera sección, *Historiografías*, estudia tres momentos historiográficos significativos para la reflexión acerca de la conciencia histórica en acto porque refieren a corrientes y autores particularmente interesados en las dimensiones políticas de su quehacer intelectual y en la articulación entre pasado, presente y futuro. Nos referimos a las corrientes liberal-nacionalista del siglo XIX, con autores como Domingo Faustino Sarmiento y Bartolomé Mitre; a la Izquierda Nacional, encarnada de manera paradigmática por Jorge Abelardo Ramos; y a la tradición marxista anglosajona, preocupada en este caso por su propia relación con el marxismo occidental, a través de los estudios aportados por Perry Anderson, Martin Jay y Russell Jacoby. En los tres casos existe una apuesta más o menos explícita por colaborar en la elaboración de una conciencia histórica adecuada a sus experiencias, proyectos, sujeto privilegiado y colectivo de pertenencia.

El primer artículo analiza la operación historiográfica de construcción de Argentina como *nación blanca*. Desde el siglo XIX, sostiene Garguin, historiadores de distinta inspiración ideológica han jugado su papel en la construcción y difusión de un imaginario nacional fundado en el origen europeo de la Argentina que ha perdurado durante todo el siglo XX a pesar de las obvias y numerosas exclusiones que conlleva. En esta ocasión, el autor interroga textos de Sarmiento y Mitre sobre la historia nacional y deconstruye su uso de nociones raciales que, al tiempo que excluyen de la idea de nación a unos *otros* explícitamente racializados, naturalizan al sujeto de la enunciación como simplemente argentino, como *norma* nunca clasificada ni racializada de manera explícita. El pensamiento liberal nacionalista decimonónico ofreció innumerables aportes a ese imaginario, pero no debe pensarse que autores como Mitre y Sarmiento postularon sin más el origen exclusivamente europeo de los argentinos, ni que sus ideas fueron de allí en adelante repetidas siempre idénticas a sí mismas. Por el contrario, ninguno de ellos se atrevió

a formular la tesis de la nación blanca como realidad presente, sino que la misma fue postulada principalmente como proyecto, como horizonte de expectativa que, no obstante, fue presentado en ocasiones como destino seguro. Lejos de plantear una imposición hegemónica de manera lineal, el trabajo de Garguin muestra el proceso de construcción de una idea de blancura plagado de ambigüedades, tensiones y dudas, y es precisamente a través de ellas que se pueden reconstruir algunos hilos claves de la trama en que se fue tejiendo ese elemento tan caro a la conciencia histórica de los argentinos: la idea de Argentina como nación blanca. El texto muestra asimismo que esa construcción identitaria y su consecuente secreción de otredades corren de forma paralela a la definición de la historicidad como ámbito privilegiado de los acontecimientos relevantes protagonizados por los *hombres blancos de la elite*. De tal modo, en las narrativas historiográficas analizadas se naturalizan como norma una región (la pampeana) y diversos grupos étnicos implícitamente racializados (blanco-europeos), que son al mismo tiempo construidos como modernos, civilizados, masculinos e históricos en oposición a *otros* internos que resultan explícitamente racializados y regionalizados (los habitantes del interior, vistos a la vez como obstáculo presente de la nación y como efectos residuales de un pasado atemporal, con frecuencia asociado a la naturaleza).

El siguiente trabajo analiza la obra historiográfica de Jorge Abelardo Ramos, un autor fundamental de la Izquierda Nacional argentina, quien se abocó a la narración del pasado argentino y latinoamericano partiendo, precisamente, del diagnóstico de que un pueblo sin conciencia histórica carece de la lucidez necesaria para andar su propio camino. Ayelén Fiebelkorn se concentra en los principales ensayos históricos de Ramos a la par que en su biografía política y, al hacerlo, va desentrañando los modos concretos en que su discurso histórico articula tópicos caros a la Izquierda Nacional, en un intento premeditado por construir una conciencia histórica nacional-popular. Práctica historiadora y deseo político se articulan de tal manera que la lectura del pasado (tanto como las necesidades del presente) marca las tareas políticas de la hora: en los años del peronismo, una alianza entre la burguesía nacional y el pueblo que venza la histórica unión entre la oligarquía terrateniente y el imperialismo que constituyó a la Argentina como “semicolonia”. Caído el peronismo, esa misma conciencia histórica será tanto más necesaria cuanto que el sujeto histórico ya no incluye a la burguesía, sino que la revolución nacional es tarea del pueblo dirigido por

el proletariado. Como en Mitre, entonces, existe una clara articulación entre pasado, presente y futuro, pero a diferencia de la continuidad armónica que domina la obra mitrista, en Ramos el pasado es visto en términos de confrontación agónica y derrota, en tanto que el presente-futuro se muestra como posible ruptura redentora. Y es que si bien en ambos la conciencia histórica es sobre todo conciencia nacional (y no tanto conciencia de clase o de otra parte de un todo contradictorio), en Mitre se trata de una nación ya constituida o en vías de constitución por el camino ya tomado, mientras que en Ramos es una nación (Latinoamérica) trunca, que aún debe torcer su curso de balcanización para conformarse. En la obra de Ramos, Fiebelkorn problematiza la combinación de tres tradiciones intelectuales: la de filiación trotskista, el revisionismo histórico nacionalista de cuño antiliberal y la tradición nacional-popular latinoamericana. Muestra cómo el foco analítico ramosiano se detiene en la dimensión de las luchas políticas del pasado (y en particular en sus “grandes hombres”) y las vinculaciones profundas que tal recorte supone al objetivo de infundir conciencia histórica al pueblo argentino y latinoamericano.

La sección se cierra con la revisión que Marcelo Starcenbaum hace de las distintas delimitaciones y reflexiones realizadas en el mundo anglosajón respecto del marxismo occidental. El afán topográfico que caracteriza a las mismas, con sus imposiciones de fronteras y sus tonos polémicos y prescriptivos, ofrece un excelente campo para el análisis de los modos en que a través de los mismos se articulan la tradición postulada con el presente de los autores y sus visiones y expectativas acerca de hacia dónde debería dirigirse la crítica marxista. De esta forma, Starcenbaum pone de relieve cómo los distintos modos de reconstruir la historia del marxismo occidental -que al trazar fronteras definen colectivos determinados frente a los cuales los autores analizados se posicionan y prescriben cursos a seguir- son indicativos de las encrucijadas del marxismo anglosajón de las últimas décadas del siglo XX. Al igual que en los casos argentinos de la historiografía liberal-nacionalista decimonónica y de la Izquierda Nacional del siglo XX, estos autores apuestan a incidir en la conciencia histórica de su grupo desde determinados análisis y posicionamientos respecto de sus antepasados (el “marxismo occidental” por ellos delimitado) a partir de sus experiencias presentes. Así, un horizonte de expectativas ampliado por las distintas alternativas abiertas a la izquierda marxista pos-68 compele a un impulsivo Perry Anderson a volcarse hacia el

trotskismo y a plantear una mirada bastante despiadada de la historia frente al aislamiento político y el derrotismo con que caracteriza al marxismo occidental. Martin Jay y Russell Jacoby, por el contrario, ante la experiencia menos promisorio que ofrecen los conservadores Estados Unidos de los años 80, dibujan un marxismo occidental no muy distinto al pintado en tonos tan grises por Perry Anderson, pero en el cual encuentran, sin embargo, motivos y argumentos menos esquivos para contrarrestar las acechanzas del posestructuralismo antiholístico y el academicismo que los aquejan.

Prácticas culturales

La segunda sección reúne un conjunto de artículos que resultan esclarecedores respecto de la gran variedad de posibilidades que encierra el estudio de la conciencia histórica en acto, situada. No obstante referir a contextos bien diversos de nuestra historia -de la Buenos Aires rosista al partido de Rivadavia, provincia de Buenos Aires, en el siglo XXI, pasando por los conflictos sociales del Centenario y los agitados años sesenta- logran generar fructíferos diálogos cruzados merced a algunos puntos de partida comunes. Por empezar, todos ellos rescatan figuras y prácticas olvidadas o poco conocidas: un joven Juan Bautista Alberdi, editor de *La Moda* en una Buenos Aires rosista que aún no se le hacía completamente insoportable; el intelectual anarquista Pierre Quiroule, empeñado en imaginar una futura ciudad anarquista como negación de la actual y aberrante ciudad capitalista; el mendocino Mario Rodríguez Cobos, que desciende de una ermita andina convertido en *Silo*, profeta terrenal que busca incansablemente despertar conciencias; el Teatro Comunitario de Rivadavia embarcado en un proyecto de recreación de los lazos comunitarios guiado por unos principios y unos objetivos explicitados de manera patente en el título de su obra fundacional: *La historia se entreteje desde abajo y se cambia desde la comunidad*.

Cada uno de los trabajos revela unas prácticas culturales situadas en los márgenes de sus respectivas culturas hegemónicas, lo que facilita percibir sus líneas de fuga, sus búsquedas de caminos alternativos a futuros distintos que los comúnmente imaginados. Son diferentes figuras de lo que Edoardo Grendi y Carlo Ginzburg llamaron el “excepcional normal”, el “caso límite”, a partir de las cuales nos asomamos a modos diversos de pensar la conciencia en acto. Resultan, claro, muy distintas las prácticas culturales desarrolladas

y los contextos históricos en que se desarrollaron los actores analizados, así como sus diagnósticos sobre los presentes y los futuros imaginados como deseables y posibles. En síntesis, los sujetos en cuestión se distinguen por los modos concretos en que cada uno de ellos, a partir de las prácticas específicas que plantearon, pensó la articulación entre pasado, presente y futuro así como el rol de la conciencia en la historia. Porque de manera quizá más explícita que en las otras secciones del libro, la conciencia histórica se presenta aquí situada y es practicada por unos actores que se piensan a sí mismos como sujetos conscientes *en* la historia.

Diego Labra analiza la experiencia de publicar una revista sobre moda, cultura, sociabilidades y costumbres, impulsada por Juan Bautista Alberdi hacia 1837-1838, cuando el mercado editorial aún estaba dando sus primeros pasos y era absolutamente incapaz de sostener una empresa independiente de los favores del Estado. Nació así, para “predicar en desiertos, porque nadie la lee” y para desaparecer en menos de un año, *La Moda. Gacetín de música, de poesía, de literatura, de costumbres*, que es pensada por Labra en el cruce entre el deseo y sus discursos para abrir una ventana al complejo, ambiguo e incipiente mundo decimonónico del impreso, a la vez mercancía, crítica, mercado y modernidad. En el infructuoso esfuerzo de Alberdi y sus amigos emergen el problema y las tensiones entre la construcción de la conciencia y el desarrollo de las bases materiales que la hacen posible. Porque la figura intelectual (la conciencia práctica) que nos ofrece *La Moda* no es ni puede ser la del filósofo iluminista que construye su mangrullo a fuerza de Razón, ni tampoco la del poeta romántico que se hace uno con su pueblo/público: Alberdi/Figarillo cree su deber reportar sobre su sociedad como quien lo hace desde detrás de las líneas enemigas. “Por eso -dice Labra- solo nos puede hablar con ironía y humor, el lenguaje donde pueden convivir la descripción y la crítica, la objetividad y el desprecio”.

Sebastián Turner rescata la figura de Pierre Quiroule del entramado de olvidos al que la cultura hegemónica ha sometido a los intelectuales anarquistas de comienzos del siglo XX. Pensador y activista incansable, Quiroule genera una imaginación política imposible de enmarcar en una concepción clásica de la conciencia histórica que busque las líneas de continuidad que articulan pasado, presente y futuro. Por el contrario, sus intervenciones intentan torcer el sentido común de lo dado y mostrar otros mundos posibles a construir desde

el minuto cero de la revolución, que deberá ser impiadosa en la destrucción de las opresiones pasadas y presentes. Turner se instala más allá de la teoría utópica en que se suele enmarcar la obra del anarquista francoargentino para pensarla en términos de una más amplia, plural y diversa “imaginación política”, al tiempo que enfatiza los rasgos contraculturales (en relación dialéctica con la cultura hegemónica) de las prácticas culturales del anarquismo. De este modo, se detiene en el choque cultural que implicó la relación antagónica entre el anarquismo y el Estado nacional, tomando como referencia los festejos del Centenario de 1910, los escritos de Quiroule en torno de estos y la reacción de las elites, que se plasmó en una política represiva del movimiento ácrata postulado como el “otro-exótico”, en cuya alteridad se quiso crear la ciudadanía de una nación en construcción.

El artículo “Supraconciencia e historia: orígenes ideológicos del siloísmo (1964-1971)”, de Pablo Collado, analiza las ideas sobre la conciencia y el sentido del devenir histórico presentes en los escritos y prácticas fundantes del siloísmo en Argentina. Creado por Mario Rodríguez Cobos, más conocido como *Silo*, el siloísmo es un movimiento espiritual y social impulsor -con distintos énfasis en diferentes momentos- de una emancipación tanto individual como social, que lo sitúa en un punto intermedio entre dos expresiones contemporáneas: la radicalización política de la Nueva Izquierda y las propuestas contraculturales juveniles. Si al comienzo la doctrina de *Silo* se centró en el “despertar” de la conciencia individual, esta, no obstante, ya encontraba cierto anclaje en lo social, pues se vinculaba a una peculiar concepción de la historia motorizada por la acción de subjetividades juveniles. Se emparentaba así con otros movimientos contraculturales juveniles del momento, entre los que pronto se distinguió por desarrollar igualmente una serie de estrategias más atentas al contexto político de fines de los sesenta y próximas a las corrientes revolucionarias. De este modo se modificó también la doctrina del movimiento siloísta complementando sus apuestas al despertar de la conciencia con un programa de “revolución total” que a la emancipación individual agregaba ahora, de manera más coherente y explícita, la simultánea emancipación social.

Como se plantea en el trabajo de Clarisa Fernández, también en los grupos de teatro comunitario aparece en primer plano la reflexión sobre el devenir histórico (en este caso entendido de manera más clásica, como línea

de sucesión de acontecimientos que de alguna manera ayudan a comprender el presente) y la búsqueda de una “toma de conciencia” que remite a transformaciones de la subjetividad referidas precisamente a la acción reflexiva por la que atraviesa el proceso creativo de la propia comunidad y las memorias de sus individuos. Fernández reflexiona sobre los modos de producción colectiva de conocimiento histórico, de construcción de conciencia histórica, sobre la base de los recuerdos, anécdotas, experiencias y documentos atesorados por la comunidad. Los grupos de teatro comunitario como el del interior bonaerense analizado en este caso, parten de preguntas que atañen al mismo tiempo a la historia de la nación y a las vivencias y memorias de la propia comunidad: ¿qué es lo importante de nuestra historia que vale la pena recordar? ¿Qué acontecimientos nos marcaron y dejaron huella? ¿Qué tipo de experiencia generaron esos hechos? ¿Cómo representamos ese pasado hoy? ¿Cómo articulamos en la narración ese pasado con el presente y lo proyectamos hacia el futuro?

A partir del análisis de esta peculiar práctica cultural, Clarisa Fernández ofrece una entrada singular a los procesos de construcción de conciencia histórica por medio de prácticas de rememoración y *performances* colectivas que logran articular de manera eficaz tradiciones, experiencias y expectativas.

Memorias

La tercera sección agrupa una serie de trabajos orientados a problematizar los modos en que la memoria opera construyendo constelaciones de sentidos por parte de sujetos políticos situados en coyunturas políticas particulares. A partir de la concepción de la memoria como una práctica que toma forma en el contexto de relaciones de poder que la posibilitan y a la vez la limitan, los textos abordan los modos particulares en que las distintas y controvertidas formas de recuperación del pasado y la definición de expectativas de futuro informan procesos históricos específicos tan disímiles como los de la concienciación en el devenir *mujeres* de las lectoras latinoamericanas de Simone de Beauvoir o las formas en que se construye y legitima un nuevo orden político en la denominada transición a la democracia en Argentina.

El trabajo de Yamila Balbuena analiza las lecturas que hicieron las mujeres latinoamericanas de la vida y obra de Simone de Beauvoir como una pieza estratégicamente clave para entender sus formas de concienciación.

Pensando el acto de la lectura como una *performance* que supone una materialidad, una corporalidad, el planteo de Balbuena sobre la concienciación integra distintas variables a la comprensión de cómo la apropiación de la obra de de Beauvoir contribuyó al “hacerse” mujeres y feministas de las mujeres latinoamericanas: los pasajes de las lecturas privadas a una lectura pública, la convergencia de las distintas miradas generacionales, las opciones por privilegiar los aspectos convergentes de la lectura frente a las diferencias, la persistencia de las referencias nacionales en desmedro de una mirada propiamente latinoamericana, la construcción simbólica de la figura emblemática de Simone como forma de establecer un legado común. A través de este recorrido, Balbuena sostiene que la suscripción a Simone de Beauvoir habilitó al variado universo de lectoras a conceptualizarse como mujeres y las amparó, y que, por ello, estas le otorgaron un lugar destacado en la genealogía del feminismo local, que “como el monstruo humano y bueno de Mary Shelley conmueve la Razón y aún horroriza”.

Los trabajos de Mauricio Chama y Hernán Sorgentini y de Maximiliano Garbarino se organizan también en torno a la problemática de la memoria y convergen alrededor de la pregunta por los modos en que los procesos sociales de rememoración de la experiencia dictatorial argentina -situados siempre en el marco de constelaciones hegemónicas signadas por particulares equilibrios en las relaciones de poder- han contribuido a desplegar rasgos particulares de los procesos políticos, significativamente, una particular concepción de democracia restringida al credo liberal que emergió desde los años ochenta como consecuencia de la experiencia del terror.

Chama y Sorgentini analizan la revista *Punto de Vista*, un proyecto político cultural que agrupó a una franja significativa de intelectuales referenciados con la izquierda progresista y que, a la vez, surgieron como referentes en el medio académico en el período democrático. El trabajo recorre los planteos de este grupo de intelectuales desde el momento de recuperación de la democracia en 1983 hasta fines de los años noventa. Mediante un examen de cómo estos intelectuales desarrollaron una reflexión sobre el sentido político de la memoria -signada por una particular revisión de los planteos de la izquierda revolucionaria de los años setenta, así como por la enunciación a través de un discurso de “autocrítica generacional”- los autores observan los distintos desplazamientos que se producen en estas reflexiones en distintos contextos

políticos: el del desencanto con la ilusión alfonsinista; el de las políticas de imposición del olvido del menemismo; el de las novedosas formas de la memoria que fueron apareciendo junto con una nueva literatura testimonial y el surgimiento de nuevas prácticas en el movimiento de derechos humanos y de un discurso fuertemente condenatorio del legado dictatorial en torno al vigésimo aniversario del golpe de estado de 1976. A través de la reconstrucción de los desplazamientos del grupo de *Punto de Vista* intentan mostrar cómo fue tomando forma un relato de fuerte sesgo normativo sobre la experiencia de radicalización política de los años setenta y la dictadura, que jugaría un papel central en las interpretaciones canónicas en torno a las cuales se definió un nuevo campo de estudios sobre la memoria del pasado reciente hacia el final del período considerado.

El trabajo de Maximiliano Garbarino problematiza la memoria predominante sobre la dictadura argentina como configuración particular de la conciencia histórica. Recurre a las categorías de Reinhart Koselleck “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativas”, en tanto estas posibilitan esclarecer los modos en que se organizan contenidos históricos, y analiza el régimen de memoria constituido en el período posdictatorial a la luz de cómo son articulados una serie de tópicos clave: el par víctima/victimario, la contraposición entre democracia (liberal) y el Mal (totalitario) o entre Estado de derecho y violencia. Garbarino ubica la formación memorial argentina en el marco de las transformaciones transnacionales más amplias que llevaron a establecer a la *Shoá* como hecho histórico central para la comprensión de la historia del siglo XX y como *tropos* universal para el análisis de la violencia política. En esta línea, llama la atención acerca de cómo los discursos predominantes sobre el legado de violencia política y el establecimiento de un nuevo régimen democrático en torno al dominio de la ley conllevan elementos limitantes respecto a las posibilidades de la promesa democrática.

El libro se cierra con un *post scriptum* en el que Alberto Pérez, director del proyecto, examina la noción de conciencia histórica a la luz de los desarrollos empíricos y los debates suscitados en el equipo a lo largo de estos años. Luego de repasar la noción clásica de conciencia histórica, Pérez se detiene en las críticas que se formularan desde el estructuralismo a toda la tradición hegeliana, incluyendo su noción de conciencia, relevando desde allí diversas operaciones teóricas que obturan la naturaleza productiva de la conciencia

y niegan buena parte de sus rasgos. En aras de superar este bloqueo, propone analizar la conciencia sobre la base de un modelo de triple temporalidad, pasado/ presente/ futuro, que se apoya en lecturas históricas que descubren lazos de conexión entre el concepto de temporalidad y el registro de la productividad de la conciencia. Muy especialmente, las obras de Reinhart Koselleck y de Walter Benjamin operan como demostración del acierto de convertir el concepto de temporalidad con el que opera la producción historiográfica, en eje propulsor del rescate de las producciones efectivas de la conciencia.

A partir de este recorrido, Pérez propone la noción de *conciencia en acto* como reformulación que subraya la proyección productiva de la conciencia desde una elaboración que se ciñe estrictamente a los requisitos historiográficos de detección histórica de los objetos de estudio de la historiografía. Prácticas culturales, memoria e historiografía, los ejes temáticos del proyecto, se presentan así como otras tantas formas de la conciencia histórica en acto. Como forma de avanzar sobre estas líneas, Pérez también rescata en la obra benjaminiana la creatividad con que el autor expande las posibilidades de incorporar objetos de investigación historiográfica capaces de incursionar desde la superestructura de las formaciones histórico-sociales enfocando, con rigurosidad, una comprensión materialista de la sociedad que no se contenta simplemente con mostrar las determinaciones sociales sino que apunta a dar cuenta de los modos de “expresión de la economía en su cultura”, complejizando así la relación entre la materialidad y el mundo de la expresión simbólica. Esta elaboración se cumple dándole centralidad al pasado y recuperándolo como una dimensión temporal desde la que el presente recibe lo renovador e inspirador, desmintiendo la intuición de Marx que nos propone al pasado como opresor de las representaciones del presente.

HISTORIOGRAFÍAS

La invención de una *nación blanca* en los comienzos de la historiografía argentina

Enrique Garguin

“Somos una nación blanca”, escribió el historiador revisionista Ernesto Palacio en *La historia falsificada* (1938/1941), un libro que tenía el objetivo explícito de denunciar la manipulación político-ideológica realizada por la historiografía “oficial”, de corte liberal. La idea de Argentina como nación blanca, sin embargo, tenía un claro pedigrí liberal: constituye un caso paradigmático y particularmente exitoso de “etnicidad ficticia” (Balibar, 1991), crecido al calor de los esfuerzos de la elite liberal decimonónica por construir una nación distinta tanto de la metrópolis española como del resto de las repúblicas latinoamericanas. Desde entonces, historiadores de distinta inspiración ideológica han jugado un papel no menor en la construcción y difusión de un imaginario nacional fundado en el origen europeo de la Argentina que ha permanecido prácticamente indiscutido a pesar de las obvias y numerosas omisiones, tergiversaciones y exclusiones que conlleva. Así, Romero (1966/1987, p. 12) pudo escribir que Argentina, en vísperas de 1880, cuando el célebre “aluvión inmigratorio” aún estaba en ciernes, era ya “un país de predominante población blanca y resuelto a seguir las huellas de la civilización europea”. Y Leandro Gutiérrez fue incluso más lejos en el tiempo, al sostener que “hasta fines del siglo XVIII, las clases populares de América Latina eran, *salvo en el caso de la Argentina*, fundamentalmente agrarias y estaban integradas por indígenas y negros, y, en las ciudades, por mestizos” (Isaacson, 1970, pp. 17 y 19). Quizá de manera involuntaria, Gutiérrez levantaba las banderas de la *excepción* argentina, que ya desde la colonia se habría distinguido del resto de las sociedades latinoamericanas, predominantemente rurales e integradas por

indígenas, negros y mestizos. Puede parecer una mera anécdota, pero expresa con mucha claridad la profundidad adquirida por esa imagen de nación urbana, blanca y civilizada que, elaborada especialmente en la Buenos Aires de fines del siglo XIX y comienzos del XX, extiende su representación a todo el territorio y a todas las épocas, cristalizando en mitos de origen firmemente enraizados, como el de haber descendido de los barcos.¹

El mito de la homogeneidad blanca de la población argentina llegó a consolidarse de tal manera que se transformó en un tema tabú para gran parte de la intelectualidad, y la “raza” quedó en el lugar de un objeto no problematizado por la disciplina histórica durante la mayor parte del siglo XX. No fue sino hacia los años ochenta que este mito tan poderoso empezó a ser deconstruido. George Reid Andrews (1990) ha demostrado que los afro-argentinos no desaparecieron a fines del siglo XIX a causa de la fiebre amarilla y las guerras —como sostenía el relato canónico— sino que fueron invisibilizados por las representaciones sociales dominantes de la nación. Lo mismo puede argumentarse en relación con los pueblos originarios (Quijada, 2004; Chamosa, 2008). Asimismo, desde la antropología se ha resaltado y problematizado el sentido profundo de la “blancura” implícita en el imaginario dominante de la Argentina contemporánea (Segato, 1998; Joseph, 2000; Guano, 2003; Briones, 2005). Y al rastrear las raíces de su “formación nacional de alteridad” (Briones, 2005), se han señalado aspectos claves de su construcción histórica, abriendo nuevos caminos de indagación sumamente productivos. Sin embargo, al no poner el proceso histórico en el centro de su investigación, y dada la escasez de estudios históricos sobre el tema, puede observarse que dichos señalamientos no han

¹ Ese mito ha echado raíces profundas en el siglo XX, como puede observarse en infinidad de manifestaciones que van desde el chiste identitario que sostiene que los argentinos descendemos de los barcos (frente a peruanos y mexicanos, descendientes de incas y aztecas) a canciones del rock argentino como “Venimos de los barcos” (1982), de Litto Nebbia, o “Somos lo que somos” (2003), de Alejandro Lerner, que define a los argentinos como “hijos de inmigrantes turcos, tanos, judíos y gallegos”; pasando por infinidad de discursos políticos (véase, por ejemplo el primer *spot* publicitario de la campaña electoral de 2009 de De Narváez —en <http://www.franciscodenarvaez.com.ar/videos/>, entrada del 16 de abril bajo el título “podemos cambiar las cosas” o “Quién soy”—, el discurso de la presidenta Cristina Fernández en el Colegio Nacional de La Plata o el ya célebre del vicepresidente Julio Cleto Cobos anunciando su voto no positivo (ambos del 2008, citados en Garguin, 2014), en todos los cuales se liga la ascendencia del enunciador, el trabajo honrado, el progreso y la misma identidad nacional con la inmigración europea. En Garguin (2007, 2014) puede verse un tratamiento más extenso de estos temas y su relación con los procesos de construcción identitaria de clase media.

podido ir más allá de la formulación de hipótesis generales que conectan de manera directa el proyecto de blanqueamiento de fines del siglo XIX con el problema de la “formación racial” en la actualidad, pudiendo, involuntariamente, dar la sensación de que las formaciones nacionales de alteridad constituyen hechos indisputados e inmutables.

Para eludir esta naturalización puede ser útil deconstruir la propia noción de “blanco-europeo” y observar las distintas disputas de que fue objeto y las vicisitudes históricas por las que ha atravesado la propia noción de blancura.² Más acotado, el objetivo de este artículo es comenzar a reconstruir tales vicisitudes dentro de una forma particular de discurso: el historiográfico, considerado como un lugar privilegiado de construcción de la identidad nacional en el que las percepciones raciales se entrelazan con la organización espacial y temporal del mundo social. Se enfocará así en los diversos modos en los que raza y etnicidad, espacio y lugar, tiempo e historia fueron organizados en representaciones más o menos coherentes de la nación a partir de algunos escritos históricos de Domingo Faustino Sarmiento y Bartolomé Mitre, dos de los padres fundadores del pensamiento histórico, y las representaciones de la nación que han sido postuladas como posible origen de esa construcción arquetípica del argentino como blanco, aunque, como veremos, distaron mucho de poder plantear sin más el carácter uniformemente europeo de la población argentina. En otras palabras, se busca analizar la conformación de modos de conciencia histórica en los debates y prácticas que subyacen a la construcción de la nacionalidad argentina. Para ello se comienza por problematizar la conformación histórica de las categorías que construyen una identidad blanco-europea como supuesto de la argentinidad.

Pensar a la Argentina como desierto

El mito del origen europeo de la Argentina resulta inseparable de los esfuerzos decimonónicos por pensarla como diferente del resto de las naciones latinoamericanas que, según los marcos conceptuales de la época, encontraban serias dificultades para ser incluidas dentro de las sociedades civilizadas y con proyección de futuro. Pero bastante antes que la construcción de una

² Jacobson (1998) ha realizado un formidable análisis al respecto para el caso de la sociedad norteamericana.

idea clara de la Argentina como nación blanca-europea, y como uno de sus presupuestos, se consolidó una ideología proinmigratoria que, nacida con el propio siglo XIX, fue cabalmente articulada (y llevada a la práctica con políticas concretas) por la generación del 37.³ Según Halperín Donghi (1987, p. 191), ya desde principios del siglo XIX se dio en el Río de la Plata “un consenso más completo que en otras comarcas españolas de América” en torno a la inmigración. Tal consenso apenas sufrió “reticencias y disidencias parciales y efímeras” hasta bien entrado el siglo XX y, junto con el impacto provocado por la propia inmigración entre los años 1860 y 1930, estimuló la construcción de una definición nacional en la que el componente blanco-europeo ocupó un lugar central, cuando no excluyente.

Prácticamente desde los comienzos mismos de la tambaleante y lenta construcción de la nación, la inmigración apareció como un factor fundamental de la misma —así no fuera más que como proyecto— tanto en términos económicos y sociales como políticos y culturales. Bernardino Rivadavia la proponía en 1818 como “... el medio más eficaz, y acaso único, de destruir las degradantes hábitos españoles y la fatal graduación de castas, y de crear una población homogénea” (Cit. en Halperín Donghi, 1987, p. 196). Se ve que desde temprano cobraron impulso en estas tierras las preocupaciones por la etnia, por la raza y por homogeneizar la población. Pero es interesante notar también cómo las valoraciones respecto de lo hispano y lo blanco siguen derroteros no siempre coincidentes, a diferencia de lo que Ernesto Palacio consideraba en la década de 1930: para él resultaba obvio que blanco y español eran una y la misma cosa.⁴ Al respecto, continuaba Halperín:

La alusión a la ‘fatal graduación de castas’ tendrá eco limitado entre los autores más tardíos (que la inmigración debe ser blanca y europea será entre ellos un valor entendido, pero preferirán subrayar las ventajas culturales, antes

³ Síntesis del proyecto político-intelectual de la generación del 37 —que tenía en su centro el fomento de la inmigración pero que lo excedía con mucho y constituye todo un proyecto liberal progresista de adopción de la civilización europea— pueden encontrarse en Halperín Donghi (1987) y Terán (2008).

⁴ “Somos españoles; mejor dicho, somos la prolongación de España en el Río de la Plata [...] La influencia indígena ha sido aquí, en la Argentina, nula como contribución de cultura e ínfima como aporte de sangre. Por lo demás, ¿qué pueblo del mundo puede blasonar de pureza racial! Somos una nación blanca” (Palacio, 1938/1941, p. 62).

que las étnicas, de la inmigración de ese origen; cuando la oleada de racismo finisecular finalmente alcance a la Argentina el reticente alegato en favor de la homogeneidad étnica se transformará en una clamorosa afirmación de la superioridad racial blanca). En cambio el de la inmigración como agente destructor de ‘las degradantes hábitos españolas’ llegará a ser uno de los temas dominantes de la nueva ideología pro inmigratoria (Halperín Donghi, 1987, p. 196).

Los proyectos inmigratorios y su considerable éxito durante las últimas décadas del siglo XIX y primeras del XX son sin duda relevantes para la consolidación de la idea de Argentina como nación blanca; pero, como vimos, no es infrecuente que se considere a la población del país como de origen europeo incluso antes de que arribe a sus costas el aluvión inmigratorio. ¿Era visto de esta manera por los contemporáneos? Y de ser así, ¿qué significado tenía la noción de raza blanca? ¿Cómo se definía lo blanco? ¿Cómo lo europeo? En los últimos años ha cobrado mayor relevancia el estudio de los discursos raciales y se ha ligado el racismo actual y la “formación nacional de alteridad” con los padres fundadores de la Argentina moderna (Segato, 1998; Guano, 2003; Briones, 2005). Con anterioridad, algunos críticos del liberalismo, como Arturo Jauretche (1959, 1982), habían denunciado el “colonialismo mental” y el racismo de la *intelligentsia*, en particular de Mitre, Sarmiento y sus herederos. En el siguiente apartado se analiza la obra que Sarmiento dedicó específicamente al tema racial, en contrapunto con su célebre *Facundo*.

“Seamos Estados Unidos”:⁵ Sarmiento o el lado oscuro de la civilización

Conflicto y armonías de las razas en América (1883) es uno de los últimos trabajos de Sarmiento (de hecho, su segundo tomo quedó apenas esbozado) y puede considerarse un producto de la vejez y el desencanto. Seguramente

⁵ Con esta frase finalizan aquellas que probablemente constituyeran las conclusiones del segundo volumen de *Conflicto y armonías*: “Lleguemos a enderezar las vías tortuosas en que la civilización europea vino a extraviarse en las soledades de esta América [...] La América del Sur se queda atrás y perderá su misión providencial de sucursal de la civilización moderna. No detengamos a los Estados Unidos en su marcha; es lo que en definitiva proponen algunos. Alcancemos a los Estados Unidos. Seamos América [...]. Seamos Estados Unidos” (Sarmiento 1883/1946, p. 357).

no es su trabajo más lúcido ni tampoco el más influyente,⁶ pero es sin duda uno de los textos en que con más claridad se intentó aplicar el pensamiento sobre las “razas” para interpretar la realidad argentina y latinoamericana, razón por la cual está siendo revisitado por diversos estudiosos.⁷ En *Conflicto y armonías*, Sarmiento reelabora ideas desarrolladas desde su juventud -particularmente en el *Facundo* (1845)- acerca de la dicotomía-implicación entre civilización y barbarie y del rol de la educación y la inmigración europea como las dos columnas de su proyecto civilizatorio.⁸ Pero lo hace con un espíritu desencantado. En una carta de 1882 a Mrs. Mann, escribió:

⁶ José Ingenieros sí lo creyó de importancia capital, no solo por considerarlo representante cabal del pensamiento de Sarmiento, sino también por ser su trabajo que mejor se adaptaba a la concepción positivista de las ciencias sociales, tal y como Ingenieros las entendía. Ingenieros no ahorra elogios para Sarmiento, considerando que “fue un verdadero filósofo de la historia”, y *Facundo y Conflicto* obras de “indudable interés sociológico” (Ingenieros, 1915, p. 8): “intentó Sarmiento volcar en los odres nuevos de la sociología el añejo vino de la historia”. Y agrega, citando al propio Sarmiento: “tal fue «el plan de *Conflicto*, que no hace historia, sino que pretende explicar la historia»” (Cit. en Ingenieros, 1915, p. 9).

⁷ Es, por ejemplo, el caso de Aline Helg (1990), a quien puede recurrirse para una descripción sintética de las caracterizaciones más crudas de las “razas inferiores” tanto en Sarmiento como en Bunge e Ingenieros, así como de cierto anacronismo perceptible en el hecho de que estos autores enfocaran sus lecturas en las razas en momentos en que la política argentina comenzaba a centrarse, en cambio, en el problema de los inmigrantes europeos. También es interesante su hipótesis que liga a estos escritos racistas con la reacción chauvinista contra los inmigrantes liderada por quienes, en muchos aspectos, estaban intelectualmente en las antípodas de los primeros.

⁸ Para las ambigüedades y tensiones en *Facundo* pueden verse Terán (2008), Dujovne (2005), Altamirano (2005), Halperín Donghi (1996), Iglesias (1993) y, en particular, Svampa (1994), quien muestra cómo conviven de manera compleja una relación de exclusión (civilización o barbarie) con otra de implicación recíproca (civilización y barbarie), y que mientras por momentos Sarmiento apuntaba a la exclusión de la constitución real, bárbara, del país, en otros muchos mostraba un carácter inclusivo que, no obstante, podía dirigirse a una superación en un futuro civilizado. “Discurso sobre una historia que vehiculizaba una práctica de la exclusión, la imagen [civilización/barbarie] fue sin duda uno de los instrumentos esenciales de la construcción liberal. Pero la fórmula proyectaba también una perspectiva integracionista dentro del Nuevo proyecto socio-histórico. El orden que en nombre de la civilización fue instaurado apuntaba, entre otras cosas, a la apertura a la inmigración europea y a la inserción del país en el Mercado mundial. Ella evocaba también por la vía de la educación, como ideal reformador de la población y del progreso general, un principio de integración de todos los habitantes de la nueva sociedad” (Svampa, 1994, p. 44). Las tensiones inherentes al discurso de Sarmiento se simbolizan en el par conceptual del título: civilización y barbarie. Principalmente leída como una oposición, la imagen estaba de hecho en tensión con la idea inclusiva de implicación, sugerida por el uso del “y” en lugar del “o” (Svampa, 1994, p. 54).

tiene la pretensión este libro [*Conflicto y Armonías*] de ser el *Facundo* llegado a la vejez... Es o será, si acierta a expresar mi idea, el mismo libro, científico, apoyado en las ciencias sociológicas y etnológicas modernas, revistiendo mi pensamiento, para hacerlo aceptable, con la autoridad de una gran masa de escritores antiguos sobre las colonias españolas, y modernos sobre la historia contemporánea (Cit. en Ingenieros, 1915, pp. 9-10).

Según sus palabras, entonces, *Conflicto y armonías* era el mismo libro que *Facundo*, hecho “aceptable” mediante la utilización de las ciencias y autores modernos.⁹ La noción de raza aparece claramente como uno de los principales conceptos que intentaban adscribir al libro dentro de las últimas corrientes en ciencias sociales. “El añejo vino de la historia” volcado “en los odres nuevos de la sociología”, como sostuvo Ingenieros. Pero el concepto de raza es algo más que un mero agregado para legitimar viejas ideas; el viejo vino no permanece idéntico a sí mismo luego de pasar por los nuevos odres raciales. Si en *Facundo el medio* (que es tanto geográfico como social) constituyó el principal terreno sobre el que Sarmiento construyó sus ideas acerca de la historia y la sociedad, el cambio a *raza* como concepto articulador en *Conflicto y armonías* tuvo implicancias mayores. En sus escritos de juventud, la lucha entre civilización y barbarie era también una lucha histórica entre el pasado despótico y un futuro republicano; una pugna entre el campo y la ciudad en la que la última estaba prácticamente predestinada a prevalecer: “la civilización europea es tan fuerte allí que a despecho de las brutalidades del gobierno, se ha de sostener”, y la ciudad de Buenos Aires “concluirá al fin con educar a Rosas” (Sarmiento, 1845/1961, pp. 78 y 70). Cuarenta años después, Sarmiento ha visto a Rosas derrotado por la ciudad; pero estaba viendo también que las medidas progresivas tomadas por los distintos gobiernos pos-Caseros no parecían suficientes para poner a la Argentina en el lugar en que el joven Sarmiento había soñado.¹⁰

⁹ “*Facundo* era la descripción del conflicto entre el pasado, colonial y bárbaro, y el porvenir, argentino y civilizado. *Conflicto* es la explicación de aquellas cosas admirablemente descriptas. En el primer caso, el filósofo de la historia lo es sin saberlo; en el segundo, aspira a serlo conscientemente” (Ingenieros, 1915, p. 9).

¹⁰ “... hemos hecho bastante camino, dejando por lo menos de estar inmóviles [...] Nuestros progresos, sin embargo, carecen de unidad y de consistencia. [...] Para nuestro común atraso sud-americano avanzamos ciertamente; pero para el mundo civilizado que marcha, nos quedamos atrás. [...] / Y vive Dios! Que en toda la América española y en gran parte de Europa, no se ha he-

En *Facundo* la raza no ocupa ningún lugar central, aunque, en un segundo plano (como acabamos de ver con el predestinado triunfo de la “civilización europea”) suelen aparecer ciertos rasgos étnico-raciales como complemento de los elementos centrales: la geografía, la cultura, el nivel evolutivo de civilización alcanzado. Así, *Facundo* es caracterizado como “provinciano, bárbaro” -pero no mestizo- y Rosas como “hijo de la culta Buenos Aires” -pero no blanco- (Sarmiento, 1845/1961, p. 9). *Facundo* es “expresión fiel de una manera de ser de un pueblo”; “una manifestación de la vida argentina tal como la han hecho la colonización i las peculiaridades del terreno” (Sarmiento, 1845/1961, p. 17). Y al reclamar el estudio científico que faltaba a la Argentina para comprender sus fenómenos sociales (un Tocqueville, aún no un Spencer ni un Le Bon), señala que tal estudio debería revelar el “misterio de la lucha obstinada que despedaza” a la Argentina, y agrega:

hubiérase asignado su parte a la configuración del terreno, i a los hábitos que ella enjendra; su parte a las tradiciones españolas, i a la conciencia nacional, íntima, plebeya, que han dejado la Inquisición i el absolutismo hispano; su parte a la influencia de las ideas opuestas que han trastornado el mundo político; su parte a la barbarie indígena; su parte a la civilización europea; su parte, en fin, a la democracia consagrada por la revolución de 1810, a la igualdad, cuyo dogma ha penetrado hasta las capas inferiores de la sociedad (Sarmiento, 1845/1961, p. 11).

Aquí se mencionan, en un plano algo marginal, las adscripciones étnicas de la barbarie (indígena) y la civilización (europea); pero mientras que en *Conflictos* las razas aparecerán como sujetos y primeros determinantes de la oposición entre civilización y barbarie, en *Facundo* indígena y europeo aparecen como adjetivos. Carácter complementario que, sin embargo, no debe hacernos pasar por alto el hecho de que se presentan como adjetivos obvios, casi como redundantes: la civilización es y solo puede ser europea; lo indígena no puede ser sino bárbaro. Esta presencia de cierta noción de raza en *Facundo* lleva a Ingenieros a afirmar:

cho para rescatar a un pueblo de su pasada servidumbre, con mayor prodigalidad, gasto más grande de abnegación, de virtudes, de talentos, de saber profundo, de conocimientos prácticos y teóricos” (Sarmiento, 1883/1946, pp. 10-12).

Asoma ya en “*Facundo*”, bien definido, el conflicto de razas que más tarde solicitó especial atención de Sarmiento. La lucha entre las ciudades y las campañas tenía una significación étnica precisa. En las ciudades predominaba el elemento europeizado [...]; en la campaña primaba el elemento indígena [...]. El conflicto de las razas en América se manifiesta por el distinto grado de civilización alcanzado por esas dos sociedades que coexistían: la una de tipo europeo predominante y la otra de tipo acentuadamente indígena (Ingenieros, 1915, p. 15).

No obstante, no podemos ignorar que esta es la lectura de un Ingeniero particularmente preocupado por el “problema de las razas” y que escribe luego de la publicación de *Conflicto y armonías*. Como vimos, es dudoso que “el conflicto de razas” estuviese ya “bien definido”; aunque cierta presencia fantasmal es indudable y -lo que quizá sea más importante para el largo plazo- constituye un claro indicio del modo fuertemente racializado de leer la dicotomía civilización/barbarie una vez que la noción de razas impregnó con fuerza la conciencia histórica de amplios sectores de la población.¹¹ La principal metáfora para esa lucha “entre los últimos progresos del espíritu humano i los rudimentos de la vida salvaje”, en definitiva, será referida en *Facundo* principalmente como la lucha entre dos ámbitos geográficos, entre “las ciudades populosas i los bosques sombríos” (Sarmiento, 1845/1961, p. 11), pero esos medios en los que se desenvolvían dos estilos de vida por completo diferentes no dejaban de tener connotaciones étnico-raciales que el tiempo no haría más que alimentar.

Durante los años transcurridos hasta la escritura de *Conflicto y armonías*, Argentina experimentó grandes transformaciones de sentido modernizador tanto en la economía como en la sociedad. Pero la desilusión de Sarmiento se centraba en la política. La existencia casi ubicua de asociaciones informales lideradas por caudillos y las prácticas electorales dirigidas por matones plebeyos, con una elite en buena medida apartada del sufragio -aunque lideraba su desarrollo

¹¹ Así se ve no solo en Ingenieros, sino también en las críticas que Jauretche descargó contra los sectores medios antiperonistas: “La tilinguería racista no es de ahora y tiene la tradición histórica de todo el liberalismo. Su padre más conocido es Sarmiento, y ese racismo está contenido implícitamente en el pueril dilema de “civilización y barbarie”. Todo lo respetable es del Norte de Europa, y lo intolerable español o americano, mayormente si mestizo” (Jauretche, 1982, pp. 357-358).

desde arriba- distaban mucho de acercarse siquiera al ideal republicano que Sarmiento creía haber visto en los Estados Unidos: el ciudadano consciente que participa del proceso electoral siguiendo el mandato de su conciencia y la razón. El desencanto lo llevó a buscar causas más profundas que antaño:

la persistencia con que aparecen los males que creímos conjurados al adoptar la Constitución federal, y la generalidad y semejanza de los hechos que ocurren en toda la América española, me hizo sospechar que la raíz del mal estaba a mayor profundidad que lo que accidentes exteriores del suelo lo dejaban creer (Sarmiento, 1883/1946, p. 10).

Como acabamos de ver, creyó encontrar esas causas con la ayuda de categorías raciales, más rígidas que el medio. No obstante, dos elementos limitaban el carácter absoluto tanto de su desencanto como del esencialismo racial. En primer lugar, el concepto de raza de Sarmiento era aún considerablemente histórico y ambiental más que biológico y esencial.¹² Así, junto a multitud de expresiones con las que deja en claro su predilección por la raza anglosajona, a la que sin hesitar considera “superior”, podemos encontrar airadas protestas contra quienes niegan de plano toda posibilidad de democracia, vida civilizada y progreso a otras razas por las que él mismo no ocultaba su desagrado:

Se llega hoy hasta atribuir a la raza sajona una aptitud especial para el gobierno libre, que se complacen en negarle a la latina. A más de tener su cuna en Atenas

¹² En este sentido, la noción de raza de Sarmiento, traducida al siglo XX, parece más cercana a la etnicidad que a la raza, cosa que de ningún modo impide la emergencia del racismo, como ha mostrado Paul Gilroy (1996) para el caso de la articulación cultural de la diferencia en el racismo británico contemporáneo. Esta imbricación entre raza y cultura ya era claramente percibida por Jauretche, quien sostuvo en relación con la estigmatización del obrero peronista como “cabecita negra”: “Podrías creer que la referencia no es racista sino cultural, pero cultura y raza se identifican y lo que originariamente es intelectual se hace anatómico y viceversa” (Jauretche, 1982, p. 359). Véase también Peter Wade (1997), quien sostiene que etnia y raza no poseen significados opuestos, sino que constituyen dos modos de conceptualizar la diferencia contruidos a partir de los mismos elementos, aunque con énfasis diverso. Nuevamente, esto no significa borrar por completo las distintas consecuencias que acarrea el predominio de una u otra construcción cultural, como el autor tiende a concluir por momentos (como en Wade, 1993, donde sostiene: “the criteria for classification has little relevance”), ya que, aunque no constituyan polos opuestos, difícilmente sea indiferente que la diferencia se construya como primordialmente histórica y cultural o, en cambio, como una esencia biológica.

la libertad democrática y la patricia en Roma [...], va mostrándose practicable en Francia a fuerza de caídas y de golpes.

Es claro que siete siglos de libertad garantida a la Inglaterra por sus Cartas y dos o tres siglos de luchas y de victorias para conservarlas, han debido hacer hereditaria en aquella raza [...] la aptitud para el gobierno libre, el *self government*. Pero la libertad moderna es un mecanismo institucional, un arte; y ese arte se aprende y lo están aprendiendo todos los pueblos modernos, la Italia, la España, el Austria, la Bélgica, etc. (Sarmiento 1883/1946, p. 119).

En segundo lugar, las ambigüedades del viejo modelo presentado en *Facundo* continuaban latentes en *Conflicto y armonías* y reaparecían en el primer plano de la escena de tanto en tanto. Esto incluía tanto la posibilidad de civilizar al bárbaro (de europeizar al mestizo, si no al indígena), como la contraparte evolucionista de esa fe progresista; la barbarie y lo no europeo eran tanto contemporáneos poco auspiciosos a vencer, como un pasado superado o a superar:

Pero lo que por demasiado sencillo y por ser de ordinario los observadores europeos que vienen de paso, no han proclamado todavía, es el grande hecho que los actuales habitantes de la América, que hallaron salvajes o semisalvajes los contemporáneos de Colón, son el mismo hombre prehistórico de que se ocupa la ciencia en Europa, estando allí extinguido y aquí presente y vivo, habiendo allá dejado desparramadas sus armas de sílex, mientras aquí las conserva en uso exclusivo, con su arte de labrarlas, y con todas las aplicaciones que de tales instrumentos de piedra hacían [...] (Sarmiento 1883/1946, p. 36).

Al hablar, pues, de los indios, por miserable que sea su existencia y limitado su poder intelectual, no olvidemos que estamos en presencia de nuestros padres prehistóricos, a quienes hemos detenido en sus peregrinaciones e interrumpido en su marcha casi sin accidente perturbador a través de los siglos (Sarmiento 1883/1946, p. 37).

Esto no pretende disminuir ni justificar el racismo de Sarmiento (que era y es el racismo de buena parte de la sociedad argentina), sino atender sus peculiaridades. Existían, ciertamente, límites y condicionamientos muy estrechos: las “razas” consideradas inferiores -aun cuando nunca fueron legalmente codificadas como tales- debían aceptar las reglas de la *civilización*, que era,

claramente, una civilización *blanca*, en particular la propiedad privada de la tierra, aunque no se reducía a ello. De lo contrario, lejos de recibir derechos de ciudadanía y educación libre y gratuita, serían físicamente eliminados.¹³ La civilización era, ante todo, un proyecto civilizador, y sus instrumentos no se redujeron a la inmigración ultramarina y la educación.

El carácter blanco-europeo de la *civilización* permanece siempre implícito, como un bajo continuo que no por quedar en segundo plano deja de constituir la base necesaria de todas las reflexiones construidas sobre ella. Pero incluso en ocasiones se hacía explícito, como cuando el propio Sarmiento reseña sus intenciones al escribir *Conflicto*, libro con el que quería explicar las peculiaridades de la aplicación a Sudamérica de “las instituciones libres hechas para pueblos civilizados, dirán unos, -cristianos, les apellidarán otros-, pero en todo caso europeos, blancos, herederos de las adquisiciones de los siglos” (Cit. en Ingenieros, 1915, p. 9). La cita no deja lugar a dudas acerca del carácter racial que, para Sarmiento como para tantos otros, tenía la propia idea de civilización: esta era europea, blanca, y cualquier intento de aplicarla a otras “razas”, si no resultaba necesariamente imposible, requería al menos de enormes esfuerzos prácticos e intelectuales.

En *Conflicto y armonías de las razas* podemos ver que, como a lo largo de toda su vida, Sarmiento estaba primordialmente preocupado por los caminos exitosos hacia la civilización, cuya valoración positiva no precisaba mayores justificaciones. La civilización sintetizaba todo lo que él consideraba bueno y virtuoso: republicanismo, libertad verdadera, industria, laboriosidad, progreso, etc., tal y como todos estos rasgos habían encarnado en los Estados Unidos, que representaban el mayor nivel de civilización alcanzado por la humanidad -de hecho, por su raza más avanzada, la raza blanca; más específicamente, la anglosajona. Y esto se le presentaba a Sarmiento como un hecho fuera de discusión. No obstante aparecer como autoevidentes las ventajas de la civilización, Sarmiento daba otra justificación algo sorprendente: si las naciones latinoamericanas no mostraban ser capaces de autogobierno y progreso corrían el riesgo de ser recolonizadas por los Estados Unidos o por algún país europeo. Decía:

¹³ Existió también un sutil mecanismo institucional, ya que los territorios conquistados al indio, donde continuó viviendo buena parte de los militarmente derrotados, fueron considerados Territorios Nacionales sin derechos de ciudadanía política, excepto en las elecciones municipales.

¿Sintiéndose varias naciones preocupadas de la necesidad de expansión, no les ocurrirá la idea de recolonizar esta retardataria América en su provecho [...]? [...] ¡Oh, gloria de la especie humana! No coloniza ni funda naciones sino el pueblo que posee en su sangre, en sus instituciones, en su industria, en su ciencia, en sus costumbres y cultura todos los elementos sociales de la vida moderna [...] Colonizan el mundo deshabitado por las razas privilegiadas los que poseen todas aquellas dotes [...]. ¿Qué deberíamos hacer los americanos del Sur, para no ser distanciados de tal manera que no se haga cuenta de nosotros en treinta años más, o tener que resistir a las tentativas de recolonización de los que pretendan que está mal ocupada esta parte del continente subsidiario del europeo?

Preparar la respuesta a esta pregunta es el objeto de este libro (Sarmiento, 1883/1946, pp. 354-355).¹⁴

En busca de esa respuesta, Sarmiento interroga las posibles causas explicativas del maravilloso éxito de la civilización en los Estados Unidos y, como contracara, de los enormes obstáculos que el sur del mismo nuevo continente encontraba para alcanzar tan anhelado estado de sociedad. Esquemáticamente, la respuesta se le presentaba cristalina: mientras el sur había sido colonizado por una raza española “que no salía de la edad media al trasladarse a América y que absorbió en su sangre una raza prehistórica servil” (Sarmiento, 1883/1946, pp. 351-352),¹⁵ el norte lo había sido por la raza anglosajona, que no solo arrastraba consigo centurias de autogobierno, sistema representativo, espíritu liberal, virtud, industria y libertad de pensamiento, sino que también rechazó mezclarse con las “razas indígenas”. Estas diferencias de origen (similares, como veremos, a las que Mitre señalaba en América latina, entre la colonización del Perú y la del Río

¹⁴ Esta idea (¿podemos llamarla protoantimperialista?) ayuda sin duda a comprender el algo sorprendente elogio que José Carlos Mariátegui hiciera en 1928 a Sarmiento: “He hecho en Europa mi mayor aprendizaje. Y creo que no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales. Sarmiento, que es todavía uno de los creadores de la argentinidad, fue en su época un europeizante. No encontró mejor modo de ser argentino” (Cit. en Svampa, 1994, p. 45).

¹⁵ En el capítulo dedicado a los conquistadores (pp. 147-152) sostenía que, a los rasgos medievales católicos, los españoles agregaban (en su demérito) el fanatismo propio de los moros, que no habían sido expulsados por una “reconquista” sino vencidos por unos pueblos aún más bárbaros que ellos. La península ibérica había sido siempre refractaria a la civilización en gran medida por su situación geográfica, separada de Europa por los Pirineos. No contento con esta separación del resto de Europa, Sarmiento intentó ligarla a determinaciones más profundas in-

de La Plata) acarrearón el establecimiento de sociedades bien diferentes, con características económicas, sociales, culturales, religiosas y políticas distintas: una capaz de desarrollar la civilización hasta sus más altas posibilidades históricas, la otra predispuesta a degenerar hasta la barbarie.

Argentina, entonces, al igual que el resto de Sudamérica, no era precisamente una nación blanca sino una nación en construcción de población híbrida, en su mayor parte mezcla de las razas española e indígena. ¿Estaba por ello totalmente incapacitada para alcanzar la civilización? No exactamente, pero se requería una acción política clara y decidida, sin concesiones, para revertir los efectos de dicho pasado. La tarea se presentaba particularmente ardua porque no se trataba de civilizar solo a los salvajes, sino a la misma raza blanca que -se suponía- debía lograr ese objetivo: los españoles, que habían degenerado por siglos de la atrofia mental -e incluso craneal- producida por la España oscurantista y su Inquisición. La raza civilizadora debía, a su vez, ser civilizada. La tarea era difícil pero no imposible, ya que las razas inferiores -incluida aquí la española- eran producto de la historia y, por lo tanto, el progreso era también posible para ellas, al menos en teoría. Y aunque hasta entonces la mezcla de razas entre españoles e indígenas había sido por completo negativa, la “sangre indígena” no degeneraba necesariamente a la raza blanca. Por el contrario, la “sangre indígena” podía ser corregida insuflándole “ideas modernas” y así acabar con la Edad Media, cosa que ya estaba ocurriendo, según clamaba Sarmiento, con la inmigración de otras razas europeas (Sarmiento, 1883/1946, pp. 351-352). A pesar de los numerosos obstáculos, los países latinoamericanos podían participar de ese “privilegio anglo-sajón”, tal y como mostraba la significativa llegada de inmigrantes a las costas rioplatenses (Sarmiento, 1883/1946, pp. 352-353). En consecuencia, la barbarie que caracterizaba a las naciones de América Latina como producto de las razas que les habían dado origen, podía ser corregida por medio de los dos viejos métodos cuya aplicación ya estaba en curso en el Río de la Plata: educación e inmigración

cluso que la geografía: “La España es una península que se aparta en cuanto puede de la Europa a que pertenece por su geografía, aunque por su geología sea africana o atlántica” (p. 147). La idea de que España no era estrictamente parte de Europa era muy anterior: ya estaba también en Facundo y en sus Viajes (Sarmiento, 1997, pp. 166-167).

europaea.¹⁶ La exasperación de Sarmiento provenía por ello de la terquedad de las elites, ya que incluso la educación primaria continuaba encontrando eventualmente las “resistencias invencibles de la apatía y egoísmo de la raza blanca”. Y a esta última se dirigía, sobre todo, *Conflicto y armonías*, ya que no creía posible la civilización

mientras [la raza blanca, civilizadora] no reconozca el principio etnológico que la masa indígena absorbe al fin al conquistador y le comunica sus cualidades e ineptitudes, si aquél no cuida de trasmitirle, como los romanos a galos y españoles, a más de su lengua, sus leyes, sus códigos, sus costumbres y hasta las preocupaciones de raza, o las creencias religiosas prevalentes (Sarmiento, 1883/1946, p. 356).

El proyecto político de Sarmiento no era amenazado por las que consideraba razas inferiores -ni por las clases bajas- sino por su grado de madurez moral e intelectual. Una verdadera república, tal como la concebía, no era amenazada por la posibilidad de un levantamiento de las clases bajas que pudiera arrebatar el poder de manos de la elite, sino por la negligencia de la propia elite, cuyas distintas facciones enfrentaban sus diferencias por medio de la movilización, cual caciques, de seguidores de las razas inferiores, en vez de llamar a la participación y apoyo de una ciudadanía racional y autónoma.¹⁷

Aunque con marcadas reticencias, Sarmiento aún consideraba que los individuos de las “razas inferiores” podían circunstancialmente superar sus

¹⁶ Cabe señalar el silencio de Sarmiento respecto del otro “remedio” favorecido por él en la práctica, si no en teoría: la guerra de exterminio, en la cual, como estadista, puso tanto empeño como en estimular la inmigración y la educación popular. A lo largo del libro, sin embargo, esta táctica civilizadora aparece cubierta por un velo. La Guerra de la Triple Alianza, por ejemplo, es presentada como un paso necesario en el proceso civilizatorio, a pesar de lo cual el genocidio cometido contra el pueblo paraguayo, que no es estrictamente ocultado, no aparece tampoco perpetrado por los ejércitos de Argentina, Brasil y Uruguay. Por el contrario, la gran mayoría del pueblo paraguayo aparece como “sacrificada” por los salvajes guaraníes, pervertidos más que civilizados por la nefasta influencia de los (blancos) jesuitas, primero, y del (blanco) Dr. Francia, después. (Véase particularmente Sarmiento, 1883/1946, pp. 54-61 y 189-197).

¹⁷ Las razas inferiores vienen así a reemplazar a las que en *Facundo* había denominado “masas inespertas”, de notable similitud con las igualmente inexpertas “masas en disponibilidad” de las que hablara Gino Germani (1962): “no se renuncia [a la lucha en pro de la civilización] porque todas las brutales e ignorantes tradiciones coloniales hayan podido mas en un momento de estravío en el ánimo de masas inespertas” (Sarmiento, 1845/1961, p. 14).

“limitaciones” y participar de los frutos de la civilización (blanca).¹⁸ Por cierto, esto era más en la teoría que en la práctica y, además, esas posibilidades solo existían para los individuos en cuanto que individuos (quienes no solo debían enfrentar más obstáculos que aquellos considerados blancos sino que también debían abjurar de sus raíces, su cultura, su identidad). Las consideradas razas no blancas -e incluso, aunque en menor medida, las razas blancas pervertidas- en cuanto tales, como conjuntos humanos con sus características culturales, lingüísticas y sociales, amén de sus rasgos fenotípicos percibidos como racialmente distintivos, estaban condenadas a desaparecer. Después de todo, la civilización era un proyecto blanco-europeo y la “blanquitud” constituyó, sin duda, un lado oscuro del proyecto civilizador de Sarmiento.¹⁹ Por otro lado, igualmente significativo para nuestros propósitos resulta constatar que todos estos devaneos sarmientinos acerca de las distintas aptitudes para la civilización moderna de las diferentes razas provenían de la evidencia, para él tangible, de la heterogénea composición racial argentina y latinoamericana, la que no solo incluía indígenas, negros y todos sus derivados junto a la más virtuosa población blanca, sino que incluso dentro de esta predominaba la heterogeneidad: estaba compuesta en verdad por diferentes razas con distintos grados de civilización y predisposición para el trabajo y la libertad. Así, el mito de la nación blanca nacía como proyecto, como anhelo, pero no necesariamente como relato de los orígenes.

El excepcionalismo argentino: Mitre y “los gérmenes de una sociedad libre”²⁰

Sarmiento no fue el único que durante el siglo XIX mostró preocupación por la composición racial de Argentina. En momentos de optimismo y fe en el futuro (que no fueron pocos) otros postularon la dominancia -aunque no la exclusividad- del factor blanco europeo, a fin de mostrar que los otros componentes raciales, de cuya existencia no podían hacer abstracción, resultaban o bien insignificantes o quedaban subsumidos bajo el componente dominante. Este fue, precisamente,

¹⁸ De manera sutil, Sarmiento parece sugerir que los casos de San Martín y de Rivadavia, con su “color tostado”, eran ejemplos de tal posibilidad (Sarmiento, 1883/1946, p. 225).

¹⁹ Para las tensiones que atraviesan a las ideologías del mestizaje entendido como blanqueamiento, véase Peter Wade (1991).

²⁰ Algunos puntos desarrollados en este apartado fueron ya presentados en Garguin (2007).

el tipo de argumentos que hacia 1876 postuló Bartolomé Mitre, conformando un importante mojón en la construcción de la Argentina como *nación blanca*.

Las ambigüedades y dudas señaladas en Sarmiento también se encuentran, aunque con menor intensidad, en Bartolomé Mitre, quien planteó por vez primera una imagen de la historia de la nación argentina de forma orgánica, coherente y que resultaría particularmente exitosa y duradera (Halperín Donghi, 1996; Palti, 2000; Wasserman, 2001, 2008).²¹ El “padre de la historiografía argentina” publicó en 1858 una incompleta “Biografía de Belgrano”, ampliada (aunque aún trunca) al año siguiente en una *Historia de Belgrano* en la que varios de los tópicos del progresismo liberal de la generación del 37 eran presentados como curso natural de una historia en la que el héroe, Belgrano, había actuado como su decidido promotor: con particular fuerza aparecían ya la libertad de comercio como puerta de entrada para el progreso y ambos -comercio y progreso- como preparadores de la revolución política. Remarcaba, asimismo, el rol de la educación del pueblo soberano, de la prensa y de las asociaciones en la construcción de la república. Como explica Botana (1991, p. 45-60), también aparece en Mitre una peculiar convivencia entre necesidad y libertad para explicar la formación de la nación argentina y de su momento clave, la revolución de Mayo (Botana, 1991).²² Así, al mismo tiempo que nos muestra el papel central jugado en el proceso independentista por Belgrano y sus ideas, Mitre hace aparecer *in nuce* el principio de la soberanía popular en la sociedad y las instituciones de la colonia. Y será sobre

²¹ Respecto de ese éxito y perdurabilidad en relación con otras construcciones históricas contemporáneas, como la de López, Fernando Devoto observa que se debió no solo a su adopción por parte de la historiografía académica sino también a que “parecía presentar un retrato del pasado que congeniaba mejor con el imaginario de la Argentina moderna” (Devoto, 2008, p. 272).

²² También Halperín Donghi (1996) observa una feliz articulación entre ambos fenómenos. Por el contrario, Palti (2000) y Wasserman (2001, 2008) ven una contradicción en los más tempranos escritos históricos de Mitre y entre estos y la versión de 1876, cuando la historia nacional es representada de manera explícita como el desarrollo propio de un organismo preexistente que se abre camino independientemente de la acción de los individuos. Queda abierto con ello un muy interesante campo de controversias, que no podemos tratar aquí, acerca de si tal imagen de la historia nacional se encontraba ya “en germen” en las ediciones previas de finales de los años 50 o si, en parte por la distancia temporal entre la escritura del relato biográfico sobre Belgrano y la introducción de 1876, quedaron contradicciones insolubles respecto de temas centrales como la preexistencia de la nación, nacida de la sociabilidad rioplatense colonial, o adquieren centralidad los actores de la independencia en la construcción de la Argentina.

ese terreno fértil que actuará el héroe recientemente llegado de Europa, donde sus estudios sobre las ideas políticas y económicas liberales (realizadas bajo “un gobierno absoluto, aunque ilustrado” y con especial permiso del rey y del papa) recibirán la repentina iluminación de la Revolución Francesa, que provocará en él otra “revolución no menos radical”: una “transfiguración moral que hace presentir al futuro campeón de la libertad de un pueblo oprimido” (Mitre, 1859, p. 65). Pero será recién en la tercera edición de su obra, de 1876, donde Mitre elaborará en forma cabal una teoría del carácter inherentemente liberal, republicano y democrático de la nación argentina desde los tiempos de la colonia; y para esa fecha, la configuración racial de la sociedad vernácula se presentaba como un tema ineludible para todo intelectual atento a los últimos desarrollos de las ideas de Occidente.

En efecto, en la introducción de la tercera edición de su *Historia de Belgrano*, de 1876, Mitre nos ofrece una visión global y sintética que procura “ligar las causas a sus efectos, al dar una idea de la constitución social, política y geográfica del país en que los sucesos que vamos a narrar se desenvuelven, obedeciendo a la ley fatal de su organismo propio” (Mitre 1876/1950, p. 20). En esta síntesis reaparece el medio determinando algunos cursos históricos: los grandes ríos permiten el desarrollo del comercio, y con él, del progreso; y la posición de Buenos Aires como puerto de la única entrada fluvial le otorga igualmente posición privilegiada para motorizar las ideas modernas.²³ También se mantiene la importancia de las ideas y de los móviles de los grandes hombres. Pero aparece asimismo un elemento novedoso que articula y da particular coherencia a su idea de que el Río de la Plata estaba predestinado a un futuro liberal, republicano y de progreso. En efecto, allí postuló con toda claridad que la región del Plata se había diferenciado del resto de las colonias españolas desde el momento mismo de la conquista, y lo había hecho en un sentido que la aproximaba a la de

²³ “La constitución geográfica contribuía poderosamente a estos resultados. La pampa inmensa y continua daba su unidad al territorio. El estuario del Plata centralizaba todas las comunicaciones. Los prados naturales convidaban a sus habitantes a la industria pastoril. Su vasto litoral lo ponía en contacto con el resto del mundo [...]. Su clima, salubre y templado, hacía más grata la vida y más productivo el trabajo. Era pues, un territorio preparado para la ganadería, constituido para prosperar por el comercio y predestinado a poblarse por la aclimatación de todas las razas de la tierra” (Mitre, 1876/1950, p. 23).

las colonias inglesas de América del Norte. Mientras en la región andina y mesoamericana unos conquistadores rapaces y aventureros (representantes de lo más atrasado no solo de Europa sino de la misma península ibérica) habían conquistado e impuesto el feudalismo sobre unos pueblos semicivilizados -lo que por añadidura había dado lugar a una mezcla racial escasamente envidiable-, nada similar había ocurrido en el Río de la Plata. Aquí, en primer lugar, habían arribado españoles de orígenes más adelantados: “verdaderos colonos en el sentido de poblar y civilizar”, “verdaderos inmigrantes”, en general de origen vizcaíno, que habían traído no solamente aptitudes guerreras, sino también espíritu municipal y preparación para el trabajo. En segundo lugar, no habían encontrado ni minerales preciosos ni pueblos indígenas a los que someter. El resultado había sido la conformación de una “democracia rudimental” y “genial”, basada en la escasez, el trabajo y el esfuerzo repartido de todos. La nación comenzaba así ligada a las nociones más avanzadas de la civilización occidental. Era también más promisoría en su composición racial:

Tres razas concurrieron [...] al génesis físico y moral de la sociabilidad del Plata: la europea o caucásica como parte activa, la indígena o americana como auxiliar y la etiópica como complemento. De su fusión resultó ese tipo original, en que la sangre europea ha prevalecido por su superioridad, regenerándose constantemente por la inmigración; y a cuyo lado ha crecido mejorándose esa otra raza mixta del negro y del blanco, que ha asimilado las cualidades físicas y morales de la raza superior (Mitre, 1876/1950, p. 31).²⁴

²⁴ La interpretación de la historia de Mitre pronto se hizo canónica. Ciertamente, el aspecto que más énfasis recibiría en el futuro sería el del carácter liberal y democrático de la nación desde sus mismos orígenes, pero también veremos reaparecer su interpretación acerca de la mezcla racial en emisores mucho menos extraordinarios. El presidente Ortiz seguramente tenía el modelo mitrista en mente cuando, en mayo de 1941, afirmaba: “La democracia es racial e histórica y por eso traduce los hondos sentimientos de libertad e igualdad civil y política constitutivos de las características dominantes en nuestra idiosincrasia. Cualquier régimen contrario a aquellos sentimientos conspiraría contra la fuerza moral y la cohesión alcanzadas por el país...” (Cit. en Bisso, 2005, p. 146). Lo que sí tendió a perderse en el camino fue la participación de los grupos no europeos en su composición: si algo hicieron la sociedad argentina y el grueso de su historiografía con el legado de Mitre respecto de la participación en la nación de los pueblos originarios y los afrodescendientes, fue reducirles aún más el papel subalterno que les había otorgado el padre de la historiografía.

La población argentina no era homogéneamente blanca, pero la mezcla no había sido nefasta, puesto que en ella predominaba la parte europea.²⁵ Dentro de Sudamérica, el Río de la Plata ofrecía “el único ejemplo de una sociabilidad hija del trabajo productor”; y solo en el Río de la Plata se daba una hermandad entre españoles e indígenas:

Los indígenas sometidos se amoldaban a la vida civil de los conquistadores [...]; sus mujeres constituían los nacientes hogares, y los hijos de este consorcio formaban una nueva y hermosa raza en que prevalecía el tipo de la raza europea con todos sus instintos y con toda su energía, bien que llevara en su seno los malos gérmenes de su doble origen (Mitre, 1876/1950, p. 22).

Y esta mezcla no afectaba únicamente a la plebe, sino que se presentaba caracterizando a la sociedad criolla en su conjunto, incluida su elite:

La raza indígena, sin extinguirse totalmente, y su sangre mezclada con la sangre europea, fecundaba una nueva raza destinada a ser la dominadora del país [...]. Así se ve que a los treinta y ocho años de ocupado el Río de la Plata, los hijos de los españoles y de las mujeres indígenas eran considerados como españoles de raza pura y constituían el nervio de la colonia [...] ellos tomaban parte en las agitaciones de la vida pública inoculando a la sociedad un espíritu nuevo. De su seno nacían los historiadores de la colonia, los gobernantes destinados a regirla, los ciudadanos del embrionario municipio, y una individualidad marcada con cierto sello de independencia selvática que presagiaba el tipo de un pueblo nuevo, con todos sus defectos y calidades (Mitre, 1876/1950, p. 23).

²⁵ Y aquí, la diferencia con Sarmiento es sutil pero muy significativa: las mayores dificultades del sanjuanino para reconocer así sea en el papel las consecuencias no necesariamente nefastas de la participación de las razas inferiores eran notables ya en el *Facundo*, cuando luego de postular la participación de las mismas tres “familias” [española, africana e india] en la composición racial de la Argentina, agregaba: “Por lo demás, de la fusión de estas tres familias ha resultado un todo homogéneo, que se distingue por su amor a la ociosidad e incapacidad industrial, cuando la educación y las exigencias de una posición social no vienen a ponerle espuela o sacarla de su paso habitual” (Sarmiento, 1845/1961, p. 31).

Así, si el componente europeo, blanco, resultaba el dominante para Mitre, el sentido mismo de lo blanco no excluía la posibilidad de la mezcla (como ocurriría con Ernesto Palacio medio siglo después). Al contrario, la mezcla era reconocida como elemento fundante de la composición racial argentina, tanto de su plebe como de su elite, y ello no obstruía necesariamente el logro de los más grandes destinos civilizatorios. Así pudo Mitre conjurar los fantasmas de las razas inferiores que lo acosaban, y justificar su idea de una Argentina nacida con los gérmenes de la libertad y la democracia, bienes preciados e indiscutibles que, por añadidura, eran considerados europeos de origen si no en esencia. Por lo demás, si este intento de conjurar los elementos de mezcla que conformaban la nación no era suficiente para reconocerse al mismo nivel que las más civilizadas sociedades europeas, sí ofrecía un buen sustento a la vez que un llamado para el estímulo de la inmigración ultramarina, como política no solo de poblamiento y civilización, sino también de blanqueamiento -elemento que por cierto se hallaba también implícito en la faz civilizatoria.

Como se ve, tampoco en esta obra histórica encuentra pleno sustento el mito de la Argentina homogéneamente blanca, aunque su lectura dista mucho de ser una reivindicación del mestizaje. Mitre remarcó la diferencia racial de Argentina respecto del resto de América Latina sin ver por ello una nación uniformemente “blanca”; y no solo porque la mezcla estaba ya inscrita en sus cuerpos predominantemente blancos. Mitre reconocía también que el interior argentino había tenido una historia de colonización bien distinta (más cercana a la del Perú que la había originado) y que el atraso feudal así generado era causa principal de los conflictos entre Buenos Aires y las provincias. Sin embargo, en la conformación de la nación, ese interior distinto era subsumido a Buenos Aires (que era “el alma y la cabeza” de las Provincias Argentinas) del mismo modo que, en Buenos Aires, lo habían sido las “razas inferiores” respecto del elemento superior de origen europeo. Y por añadidura, esa diferencia, interna a la indivisible nación argentina, entre Buenos Aires y el interior, permitía explicar tanto las guerras civiles como la necesaria superioridad y victoria de la primera.

* * *

A lo largo de este breve recorrido hemos visto que si la idea de Argentina como *nación blanca* tiene mucho de invención liberal finisecular, en los textos de Sarmiento y Mitre la misma no pretendía ser tanto una descripción de

la realidad como un proyecto; no perseguía un origen sino un deseo. No obstante, la articulación entre pasado, presente y futuro como continuidad imaginada de la nación, como conciencia histórica de la Argentina, cumplía allí un papel fundamental, aunque de manera incipiente. La naciente historiografía se inscribía así en procesos socioculturales mayores, colaborando con la invención e imposición de determinadas representaciones sociales que, por medio de inclusiones y marcaciones selectivas, naturalizaron una posición como *norma* al tiempo que construyeron *otros* internos y externos. También se pudo vislumbrar cómo esa construcción de otredades corrió en forma paralela a la definición de la historicidad como ámbito privilegiado de los acontecimientos relevantes protagonizados por los *hombres blancos de la elite*, como Belgrano, o por entidades supraindividuales pero igualmente representantes de -y dominadas por- esos mismos hombres blancos, como las ciudades o la civilización. De tal forma, hemos visto que las narrativas históricas de Mitre y Sarmiento han tendido a naturalizar como norma una región (la pampeana) y diversos grupos étnicos implícitamente racializados (blanco-europeos), que son al mismo tiempo contruicidos como modernos, civilizados, masculinos e históricos en oposición a *otros* internos que resultan explícitamente racializados y regionalizados (los habitantes del interior, vistos a un tiempo como obstáculo presente de la nación y/o como efectos residuales de un pasado atemporal, con frecuencia asociado con la naturaleza). Así se construyó una nación blanca, aunque su población, una y otra vez, era representada como proveniente de tres grandes familias raciales y no únicamente de la blanca.

Por otro lado, al historizar tal imposición hegemónica pretendimos evitar su naturalización y los riesgos de considerarla como inalterable, con rasgos de larga duración desde un supuesto origen decimonónico. En efecto, el mito de la nación blanca comienza a gestarse antes de la llegada masiva de inmigrantes ultramarinos, pero no lo hace de manera acabada ni sin ambigüedades, tensiones o titubeos. Al contrario, cuando el proyecto de blanqueamiento vía inmigración (parte de un proyecto civilizatorio mayor) debía aún ser postulado y defendido, no podía desconocerse la presencia de otredades racializadas que constituían, precisamente, parte importante de la fundamentación de ese proyecto.

Al intentar brindar un pensamiento histórico que diera unidad y continuidad a su naciente país, autores como Mitre y Sarmiento postularon una nación blanca en parte como realidad presente, en parte como virtualidad futura, como proyecto. Esto no solo revela el fuerte carácter mítico de la nación blanca, tam-

bién ayuda a comprender cómo cien años después tantos historiadores pudieron trasladar alegremente esa imagen al siglo XVIII: la idea de una sociedad colonial rioplatense predominante, si no exclusivamente blanca, ya estaba en esencia en el padre fundador. En el siglo XX se terminarán por borrar prácticamente todas las dudas respecto del origen y características étnico-raciales de la población argentina, pero en el XIX las certezas eran menores y las ambigüedades numerosas. En Mitre predominaban las certezas, fundadas en una visión optimista de sus capacidades presentes y las posibilidades de futuro. El viejo Sarmiento, en cambio, asistía algo descorazonado a un presente que no era el futuro que había imaginado en su juventud. Los reparos de Mitre pasaron a primer plano en Sarmiento, a quien la América mestiza se le presentaba como evidencia inexcusable y obstáculo insoslayable, incluso en el centro mismo de la cosmopolita Buenos Aires. La posteridad parece haber escogido al Sarmiento de *Facundo* (triumfo de la civilización mediante) y al Mitre de la peculiar sociabilidad rioplatense. Pero entre ambos fenómenos se insertan otros titubeos y otras luchas, más allá de las dudas del viejo Sarmiento, que merecerían ser igualmente sacadas del olvido.

Tanto Mitre como Sarmiento propusieron lecturas sobre la composición racial argentina susceptibles de ser resignificadas por otros argentinos de otras épocas; pero esas relecturas, con sus consiguientes traspasamientos semánticos, no se hallaban de ningún modo predeterminadas y deben estudiarse como un proceso cambiante, prestando atención a las distintas configuraciones y a las tensiones, conflictos y luchas concretos de cada caso. Si bien es cierto que las representaciones sociales de la nación poseen algunos rasgos de *longue durée*, parece a todas luces más fructífero partir del reconocimiento de que no fueron una invención mágicamente cristalizada en un momento y para siempre, sino el producto de diversas luchas históricas. A pesar de la idea de fijación esencial (biológica) que transmite, la *raza* es una categoría social conformada a partir de luchas políticas múltiples y, en tal sentido, el concepto es intrínsecamente conflictivo y contradictorio, que acarrea en sí mismo un fuerte sentido de realidad visible y tangible, al tiempo que “la fluidez y adaptabilidad del discurso racial impide la cristalización de un significado singular del término” (Poole, 2004: 40). Si el sentido varía históricamente, como atisbamos en este texto, entonces se abre un campo para rastrear las variables conformaciones históricas de la idea de Argentina como nación blanca, del sentido mismo de lo blanco y de sus relaciones con los otros considerados no-blancos.

Bibliografía

- Altamirano, C. (2005). Introducción al *Facundo*. En C. Altamirano, *Para un programa de historia intelectual y otros ensayos* (pp. 25-62). Buenos aires: Siglo XXI.
- Andrews, G. R. (1990). *Los afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Balibar, E. (1991). The Nation Form: History and Ideology. En E. Balibar e I. Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities* (pp. 86-106). London-New York: Verso.
- Bisso, A. (2005). *Acción Argentina. Un antifascismo nacional en tiempos de guerra mundial*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Botana, N. (1991). *La libertad política y su historia*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Briones, C. (2005). Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En C. Briones (Ed.), *Cartografías argentinas: Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad* (pp. 11-43). Buenos Aires: Antropofagia.
- Chamosa, O. (2008). Indigenous or Criollos? The Myth of White Argentina in Tucumán's Calchaquí Valley, 1900-1945. *Hispanic American Historical Review*, 88(1), 71-106.
- Devoto, F. (2008). La construcción del relato de los orígenes en Argentina, Brasil y Uruguay: las historias nacionales de Vernhagen, Mitre y Bauzá. En C. Altamirano (Dir.), *Historia de los intelectuales en América Latina*, Vol. 1 (pp. 269-289). Buenos aires: Katz.
- Dujovne, L. (2005). *La filosofía de la historia en Sarmiento*. Edición a cargo de Celina A. Lértora Mendoza y prólogo de Félix G. Schuster. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Garguin, E. (2007). Los argentinos descendemos de los barcos. The Racial Articulation of Middle-Class Identity in Argentina (1920-1960). *Latin American & Caribbean Ethnic Studies*, 2(2), 161-184 (en castellano en S. E. Visacovsky y E. Garguin, (Comps.). (2009). *Moralidades, economías e identidades de clase media. Estudios históricos y etnográficos* (pp. 61-94). Buenos Aires: Editorial Antropofagia).
- Garguin, E. (2014). *Argentina, tierra de promisión: imaginarios de ascenso social durante la primera mitad del siglo XX*. Trabajo presentado en el IV Semina-

- rio-Taller Investigación sobre clases medias (a la memoria de Ricardo Fava), Programa de Estudios sobre Clases Medias del CIS-IDES/Conicet, IDES.
- Germani, G. (1962). *Política y sociedad en una época de transición. De la sociedad tradicional a la sociedad de masas*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Gilroy, P. (1996). One Nation under the Groove: The Cultural Politics of 'Race' and Racism in Britain. En G. Eley y R. G. Suny (Eds.), *Becoming National: a Reader* (pp. 352-370). New York: Oxford University Press.
- Guano, E. (2003). A Color for the Modern Nation: The Discourse on Class, Race, and Education in the *Porteño* Middle Class. *Journal of Latin American Anthropology*, 8 (1), 148-171.
- Halperín Donghi, T. (1987). ¿Para qué la inmigración? Ideología y política inmigratoria en la Argentina (1810-1914). En *El Espejo de la Historia. Problemas argentinos y perspectivas hispanoamericanas* (pp. 189-238). Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Halperín Donghi, T. (1996). Facundo y el historicismo romántico. En *Ensayos de historiografía* (pp. 17-28). Buenos Aires: Ediciones El Cielo por Asalto.
- Helg, A. (1990). Race in Argentina and Cuba, 1880-1930. En Richard Graham (Ed.), *The Idea of Race in Latin America* (pp. 37-69). Austin: University of Texas Press.
- Iglesias, R. (1993). *Sarmiento: Primeras imágenes urbanas*. Buenos Aires: Corregidor.
- Ingenieros, J. (1915). Las ideas sociológicas de Sarmiento. En D. F. Sarmiento, *Conflicto y armonías de las razas en América* (pp.7-40). Buenos Aires: La Cultura Argentina.
- Isaacson, J. (1970). Discriminación y marginalidad social en Latinoamérica Cuaderno de *Comentario* (publicación del Instituto Judío Argentino de cultura e información), 72, mayo-junio.
- Jacobson, M. (1998). *Whiteness of a Different Color. European Immigrants and the Alchemy of Race*. Cambridge: Harvard University Press.
- Jauretche, A. (1959). *Política nacional y revisionismo histórico*. Buenos Aires: Peña Lillo.
- Jauretche, A. (1982). *El medio pelo en la sociedad argentina*. Buenos Aires: Peña Lillo.
- Joseph, G. (2000). Taking Race Seriously: Whiteness in Argentina's National and Transnational Imaginary. *Identities*, 7(3), 333-371.

- Mitre, B. (1859). *Historia de Belgrano*. Buenos Aires
- Mitre, B. (1876/1950). *Historia de Belgrano y de la independencia argentina*. Buenos Aires: Editorial Anaconda.
- Palacio, E. (1938/1941). *La historia falsificada*. Buenos Aires: Editorial Difusión.
- Palti, E. (2000). La *Historia de Belgrano* de Mitre y la problemática concepción de un pasado nacional. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, Tercera Serie, 21, 75-98.
- Poole, D. (2004). An Image of 'Our Indian': Type Photographs and Racial Sentiments in Oaxaca, 1920-1940. *Hispanic American Historical Review*, 84(1), 37-82.
- Quijada, M. (2004). De mitos nacionales, definiciones cívicas y clasificaciones grupales. Los indígenas en la construcción nacional argentina, siglos XIX y XX. En W. Ansaldo (Coord.), *Calidoscopio latinoamericano* (pp. 425-450). Buenos Aires: Ariel.
- Romero, J. L. (1966/1987). *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX*. Buenos Aires, Ediciones Nuevo País.
- Sarmiento, D. F. (1883/1946). *Conflicto y armonías de las razas en América*. Buenos Aires: Intermundo.
- Sarmiento, D. F. (1845/1961). *Facundo*. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas.
- Sarmiento, D. F. (1997). *Viajes*. Edición crítica coordinada por J. Fernández. Madrid-Buenos Aires, ALLCA XX.
- Segato, R.L. (1998). Alteridades históricas/identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global. *Série Antropologia* 234, Departamento de Antropología, Universidade de Brasilia.
- Svampa, M. (1994). *El Dilema Argentino: "Civilización o Barbarie"*. Buenos Aires: Ediciones El Cielo por Asalto.
- Terán, O. (2008). *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Wade, P. (1991). The language of race, place and nation in Colombia. *América Negra*, 2, 41-66.
- Wade, P. (1993). Race, Nature and Culture. *Man*, 28(1), 17-34.
- Wade, P. (1997). *Race and Ethnicity in Latin America*. London: Pluto Press.
- Wasserman, F. (2001). De Funes a Mitre. Representaciones de la Revolución de Mayo en la política y la cultura rioplatense (primera mitad del siglo XIX). *Prismas*, 5.

Wasserman, F. (2008). *Entre Clío y la Polis. Conocimiento histórico y representaciones del pasado en el Río de la Plata (1830-1860)*. Buenos Aires: Teseo.

Interpretaciones del pasado desde la Izquierda Nacional: las obras de Jorge Abelardo Ramos

Ayelén Fiebelkorn

Introducción

En el presente artículo abordaremos la producción histórica de Jorge Abelardo Ramos para indagar los modos concretos en que su discurso histórico articula lecturas del pasado en clave de la Izquierda Nacional argentina.¹ En función de ello, intentaremos analizar tres de sus obras históricas, escritas entre 1945 y 1968, desde un enfoque diacrónico y una perspectiva historiográfica. La Izquierda Nacional (IN) empieza a constituirse a partir de 1945 como una corriente político- ideológica en la que confluyen militantes de filiación heterogénea: trotskistas, exsocialistas y comunistas disidentes, los cuales se caracterizan por establecer un horizonte de apertura frente a la interpretación del peronismo. La corriente se autodefine en oposición a una izquierda “tradicional, antinacional, europeísta” -representada por los partidos Socialista y Comunista- que define al peronismo como fascismo. La IN propone en cambio un “apoyo crítico” al peronismo y apuesta desde sus comienzos a una vasta producción periodística, editorial e intelectual, entre la cual se destaca la escritura histórica de autores como Puiggrós, Astesano, Spilimbergo y Ramos. El discurso histórico se constituye para ellos en una herramienta privilegiada de construcción política y se caracteriza por una formulación antiimperialista y latinoamericanista basada en la dupla nacional-popular

¹ Jorge Abelardo Ramos (Buenos Aires, 1921-1994). Profesor universitario, conferencista, periodista, político, editor, fundador y figura central de la corriente política autodenominada Izquierda Nacional.

(Devoto y Pagano, 2009, p. 311). Por tal motivo, la presente aproximación a las principales obras históricas de Ramos debe enmarcarse dentro de un amplio conjunto de prácticas e intervenciones concretas de la IN en pos de promover interpretaciones del pasado, refutando tanto a la historiografía liberal inaugurada por Mitre, como a sus versiones más actuales de izquierda (comunistas y socialistas). También se distancian del revisionismo oligárquico de cuño roquista, inaugurado en la década del treinta por Palacio y los hermanos Irazusta. Jorge Abelardo Ramos fue la principal figura pública, escritor y difusor del discurso histórico de la IN. En la historia de la historiografía, se ha analizado su obra como parte del revisionismo histórico (Jauretche, 1959; Halperín Donghi, 1970, 1985) y más recientemente, como exponente de la IN (Acha, 2009; Devoto-Pagano, 2009). Desde ambas perspectivas suele señalarse que el autor no se caracterizaba por su rigurosidad teórico conceptual, ni por su paciencia para recurrir a los archivos, motivo por el cual no es considerado muy seriamente desde el punto de vista historiográfico (Halperín Donghi, 1970; Devoto-Pagano, 2009). Sin embargo, coincidimos con la idea de que “Ramos argumenta como historiador. Su obra produce efectos interpretativos, y esa significación la inscribe en la historia de la historiografía” (Acha, 2009, pp. 209-210). Por eso, del amplio corpus de sus obras ensayísticas, periodísticas, propagandísticas, nos centraremos en las específicamente históricas: *América Latina, un país* (1949), *Revolución y contrarrevolución en Argentina* (1957) e *Historia de la Nación Latinoamericana* (1968).

También acordamos con Acha (2009, p. 210) cuando afirma que la escritura de Ramos posee una “verdad histórica” que es la expresión en registro historiográfico de un deseo político. Nuestro análisis se propone contextualizar sus obras a partir de un breve recorrido por la biografía política del autor, priorizando una dinámica temporal que permita visibilizar continuidades argumentativas en sus escritos, pero también variaciones y cambios de rumbo ligados tanto al dinamismo del campo político y cultural argentino como a los distintos posicionamientos de la corriente y del propio Ramos entre los años 1945 y 1968.

Primeros itinerarios

Sobre las primeras producciones escritas de Ramos en la década del cuarenta suelen señalarse ciertos argumentos novedosos: su pionera interpretación del peronismo como bonapartismo, la caracterización de Argentina

como una semicolonía, su perspectiva de análisis en clave latinoamericanista -resumida en su legendaria frase “Fuimos argentinos porque fracasamos en ser americanos”-; así como una constante crítica de la izquierda tradicional argentina en sus versiones socialista y comunista. Sin dudas, estos serán algunos de los tópicos más reiterados en sus obras, y, a su vez, en sus posturas públicas como militante político y figura hegemónica de la IN a lo largo del período. Ernesto Laclau (2012) postula que en la obra del autor convergen dos niveles discursivos: la tradición marxista-trotskista y la tradición nacional-popular latinoamericana. Del trotskismo Ramos extrae la conceptualización de Argentina como una semicolonía, la interpretación temprana del peronismo como “Revolución Nacional democrática”, el concepto de bonapartismo, y el protagonismo de la clase obrera en las tareas revolucionarias; mientras que de la segunda tradición retoma, mediante el legado insoslayable de Manuel Ugarte, el ideal de “nación latinoamericana”, el rescate de los hombres latinoamericanos portadores de dicho ideal y su objetivo político máximo: la unidad continental. Sin embargo, visibilizamos en la primera obra histórica de Ramos una tradición que Laclau pasa por alto: cierta impronta nacionalista que hunde sus raíces en el revisionismo histórico conservador surgido en los primeros años de la década del treinta de la mano de Ernesto Palacio y los hermanos Irazusta. En dichos autores, considerados los primeros “revisionistas”, confluyen un pronunciado nacionalismo de cuño antiliberal, un evidente afán polemista y la vindicación de la figura de Rosas. El cruce de distintas tradiciones intelectuales en la obra de Ramos es propiciado por un contexto continental y nacional, el de la década de 1940, cuando la emergencia de las masas en los procesos de democratización latinoamericanos plantea dilemas y desafíos teóricos específicos a la intelectualidad de izquierda.

En cuanto a la biografía política del autor, se remonta a sus años de estudiante secundario y sus simpatías anarquistas en el marco de la guerra civil española (1936-1939). Ya hacia fines de la década del treinta, Ramos inicia su incursión en el trotskismo argentino. Primero de la mano de Liborio Justo, entre 1938-39, en el GOR (Grupo Obrero Revolucionario), y a partir de 1941, en el PORS (Partido Obrero de la Revolución Socialista) con el sindicalista Adolfo Perelman a la cabeza. A contracorriente del hegemónico posicionamiento de la izquierda argentina frente a la Segunda Guerra Mundial, estos núcleos trotskistas la denuncian como “guerra interimperialista”.

Como indica Tarcus (1996, p. 85), más que auténticas organizaciones políticas, los grupos trotskistas argentinos de los años treinta eran núcleos ideológicos que desplegaban un entusiasta esfuerzo de difusión y elaboración teórica. Sus principales referentes eran el Lenin de *El imperialismo...* y el Trotsky de *Historia de la Revolución Rusa*; al tiempo que encontraban en la obra de Mariátegui un intento creativo y libre de lectura de la realidad latinoamericana. Los militantes trotskistas se abocaron mayormente a cuestiones doctrinarias, inmiscuyéndose en precursores debates teóricos sobre la naturaleza y el estatus del capitalismo argentino. Un ejemplo concreto es el debate sostenido en 1938 entre Antonio Gallo y Liborio Justo sobre la “liberación nacional”, en el cual se discute la naturaleza de la revolución a partir de la lectura de la realidad nacional. Allí el gran maestro de Ramos, Liborio Justo, alias *Quebracho*, argumenta:

Argentina es un país semicolonial sometido al imperialismo. Esta situación se deriva, en primer término, de su condición de país agropecuario que la coloca, frente a los grandes países industriales, en una situación de dependencia análoga a la que se encuentra el campo respecto a la ciudad [...] permitiendo a la oligarquía ganadera argentina (en connivencia con la burguesía comercial porteña) -con intereses paralelos al imperialismo inglés- eternizarse en el poder hasta llegar a constituir el principal freno de la República [...] De esta comunidad de intereses entre la oligarquía ganadera y el imperialismo, que la sostenía, se deriva, en buena parte, nuestra actual situación de país semicolonial (Cit. en Tarcus, 1996, p. 94).

De esta caracterización formulada por Justo se desprende tanto el carácter como el sujeto de la revolución: *el proletariado*, que al frente del pueblo argentino deberá liderar la lucha por la *liberación nacional* con vistas al socialismo. A lo largo del debate, Justo atribuye a Gallo un grave error: no establecer la diferencia (formulada por Lenin) entre la burguesía de los países opresores y la de los países oprimidos. Ello conduce a Gallo a postular que la lucha contra el imperialismo es, en primer término, la lucha contra la burguesía nacional. En cambio Justo sostiene que “luchar contra ella (la burguesía nacional) en primer término como la mejor forma de luchar contra el imperialismo, es no tener una noción definida del significado de la liberación nacional que lleva en sí un sentido esencialmente antiimperialista” (Cit. en Tarcus, 1996, p. 95). El debate y sus pormenores son abordados por Tarcus (1996, pp. 89-97).

A los fines de nuestro recorrido, nos interesa resaltar que el joven Ramos inicia su formación política con maestros imbuidos de dichos bagajes teóricos y que dentro de ellos es central la herencia de Liborio Justo. El trotskismo de los años cuarenta, del cual Ramos es protagonista, desplaza el tenor doctrinario y vira hacia dimensiones económicas, sociales e históricas (Tarcus, 1996, p. 89). En el PORS se desempeña como redactor del periódico *Frente Obrero*, pero disidencias internas lo llevan a editar hacia 1945, junto a Niceto Andrés, la revista *Octubre* (1945-1947). En ambas publicaciones se analiza el 17 de octubre de 1945 y pronto se atribuye al peronismo un carácter progresista.² En el segundo número de *Frente Obrero* (19 de octubre de 1945, segunda época), orientado por Narvaja, Carbajal y Perelman, puede leerse:

La verdad es que Perón, al igual que antes Yrigoyen, da una expresión débil, inestable y en el fondo traicionera, pero expresión al fin, a los intereses nacionales del pueblo argentino. Al gritar ¡Viva Perón!, el proletariado expresa su repudio a los partidos seudo obreros cuyos principales esfuerzos en los últimos años estuvieron orientados en el sentido de empujar al país a la carnicería imperialista (Cit. en Galasso, 1983, p. 54).

En contraste, en el primer número de *Octubre*, con el seudónimo de Víctor Guerrero, Ramos sostiene: “El coronel Perón [...] consigue arrastrar a algunos sectores obreros, políticamente atrasados, detrás de su aventura demagógica [...]”. Mientras que en el segundo número del año 1946, Ramos se aproxima a las posiciones de *Frente Obrero*, señalando que: “Perón representaba a la nueva burguesía argentina, cuyos intereses entraban en relativo conflicto con los grupos agropecuarios ligados al imperialismo anglo-yanqui” (Cit. en Galasso, 1983, p. 64). El horizonte interpretativo que inauguran ambas publicaciones, si bien no exento de diferencias y matices, marca un contrapunto respecto de las interpretaciones del peronismo realizadas en los órganos de prensa del socialismo, el comunismo o el GOR (Grupo Obrero Marxista) liderado por Nahuel Moreno. Desde dichos órganos se articulan visiones en las que

² A partir de 1945 para el caso de *Frente Obrero* y de 1946 para *Octubre* (en su segundo número).

priman las analogías del peronismo con el fascismo, la subestimación de las masas y de su capacidad para actuar con autonomía y conciencia de sus intereses (Correa, 2013, p. 10). De este modo, *Frente Obrero* y *Octubre* suelen considerarse como los comienzos de la Izquierda Nacional (Acha y Eidelman, 2000, p. 102). Es interesante señalar que en ambas publicaciones se pone en juego el bagaje teórico desplegado por los primeros trotskistas, en función de interpretar un suceso contemporáneo y nacional como el 17 de octubre de 1945. De hecho, en los sucesivos artículos de *Octubre*, apoyándose en citas de Lenin y Trotsky, Ramos retoma explícitamente el esquema interpretativo justista de Argentina como semicolonias en la cual la oligarquía terrateniente y el imperialismo cierran filas frente al proletariado y la burguesía nacional. La lucha de la hora es, por lo tanto, antiimperialista, y su condición radica en una alianza entre la burguesía nacional y el pueblo. Traducido al presente nacional, el peronismo encarna dicha alianza, y es definido por el autor como una “Revolución nacional democrática”. A partir de 1946, las agrupaciones trotskistas no pueden competir políticamente con el peronismo y le brindan un “apoyo crítico”. Se consolidan como pequeños grupos autónomos de discusión que publican activamente revistas y libros. También fundan editoriales: primero *Octubre*, y a partir de 1949, *Indoamérica*, que edita obras de Trotsky, Haya de la Torre, Ugarte, y trabajos de los propios miembros de la novel Izquierda Nacional. Ya desde estos primeros años, Ramos comienza a posicionarse como figura pública principal de la corriente.

América Latina: un país (1949)

En 1949 Ramos se aventura por primera vez en la arena de la historia con *América Latina: un país*, publicado por la mencionada editorial *Octubre*. Pese al título, el libro se aboca a recorrer la historia argentina desde un pretendido enfoque marxista, abarcando un arco temporal que se inicia en el período colonial y culmina con el peronismo. Su argumento principal es que Argentina no es más que una provincia de un país mayor, América Latina, continente que padeció la acción balcanizadora de Gran Bretaña y Estados Unidos. En consecuencia, se explicita en las primeras páginas la tarea pendiente de unidad latinoamericana que deberá llevar a cabo la clase obrera. Por su parte, el yrigoyenismo y el peronismo son caracterizados como los movimientos políticos populares más avanzados de la historia argentina.

A lo largo de la obra, el interior del país es el fundamento de lo nacional y los caudillos sus representantes frente a la política antinacional unitaria y proimperialista de Buenos Aires. En la permanente encrucijada decimonónica entre una tradición nacional-federal y el imperialismo-unitario, Rosas es ponderado por su resistencia a la agresión extranjera y su capacidad de elevarse más allá de los intereses bonaerenses. Por eso su derrota abre el período de aniquilamiento de la evolución argentina hacia un ciclo de “capitalismo independiente”, y Argentina queda subordinada al estatus de una *semicolonia*. A su vez, Roca es identificado despectivamente como jefe de la oligarquía. Recién alrededor de 1890, de la mano de Alem, despunta en el país una pequeña burguesía, identificada, hacia el gobierno de Yrigoyen, como burguesía nacional. El autor no tarda en desplegar una furibunda crítica al Partido Socialista, tildándolo de liberal y europeizante. A partir de la crisis de 1930, la burguesía nacional no encuentra su partido, y será en 1943 cuando el Ejército cumpla esa función sustitutiva. En consecuencia, Perón se proyecta como el representante de dicha burguesía; sin embargo, ante las cavilaciones de esta, el caudillo *bonapartista* se apoya en la clase obrera. El diagnóstico de Ramos es que esa burguesía terminará por inclinarse indefectiblemente hacia el imperialismo, y cuando eso suceda deberá conformarse un Frente Único Antiimperialista, en el cual el proletariado se posicione desde un partido independiente. En *América latina* se delimita un patrón que se repetirá en las siguientes obras históricas del autor: un prólogo donde explicita la intencionalidad político-intelectual del libro; una sucesión de capítulos dedicados al terreno histórico, el cual avanza de modo cronológico hasta culminar en un análisis del presente -en este caso, del primer peronismo- con una proyección política de cara al futuro cercano. La trama histórica se teje a través de una prosa versátil, de un narrador que exalta la cercanía con el lector apelando a denuncias o vindicaciones de determinados personajes históricos. Justamente, los sujetos históricos priorizados en el relato son los hombres políticos, sus ideas y acciones. Podemos apreciar también a lo largo del texto los modos en que comienzan a entrecruzarse específicamente las tradiciones discursivas antes aludidas. Más allá de la conjunción entre trotskismo y latinoamericanismo apuntada por Laclau, empapa la obra una importante cuota de nacionalismo que emparenta ciertos argumentos de Ramos con los del primer revisionismo conservador de los años treinta, influenciado este último por

las líneas de análisis de la derecha francesa (Halperín Donghi, 2005, p. 17). Por tal motivo, un historiador como Galasso, que se considera parte de la corriente de la IN, ha señalado que “no podría decirse que *América Latina: un país* expresa las posiciones de la Izquierda Nacional sobre la historia argentina, pues el sesgo nacionalista del enfoque es demasiado acentuado” (1983, p. 67). Entre los desatinos del libro, Galasso (1983) apunta cierto antiliberalismo que conduce a Ramos a sostener que “la tradición ideológica de la revolución francesa, fundamental y fecunda para la lucha contra el feudalismo europeo antihistórico, resultó funesta para la evolución latinoamericana pues fue uno de los factores que le impidió realizar, en suelo americano, una revolución semejante” (Ramos, 1949, p. 64). En esa misma dirección, Ramos considera a Belgrano y a Moreno personajes antinacionales “nutridos del librecambismo británico”. A su tiempo, la descripción de Rosas asume cierto tono reivindicativo, ya que él fue quien “mantuvo a las potencias europeas alejadas del control político y financiero de las Provincias del Río de La Plata permitiendo de hecho un desarrollo autónomo de la economía argentina que el tiempo habría elevado a planos técnicos superiores” (Ramos, 1949, p. 68).

La repercusión del libro hacia 1949-1950 atestigua las tensiones que el cruce de tradiciones ideológicas presentes en *América Latina* provoca en el contexto del primer peronismo. Así, por ejemplo, es halagado por figuras como Manuel Gálvez o el historiador revisionista José María Rosa, quien señala que “saludamos alborozados la conversión al rosismo de los trotskistas” (Cit. en Galasso, 2005, p. 2). Al mismo tiempo, por ser Ramos declaradamente “marxista”, el diputado peronista Emilio Visca, titular de la Comisión de Actividades Antiargentinas, procede al secuestro de la obra. Sus pares trotskistas de *Frente Obrero* critican la “deformación nacionalista” del libro, y la toman como eje de la polémica en sus reuniones internas, situación que culmina con la redacción de los *Cuadernos de Indoamerica* por Enrique Rivera en 1952. Allí, a la vez que se puntualizan y critican los pasajes nacionalistas de *América Latina: un país*, se echan las bases de la interpretación histórica de la Izquierda Nacional, “fijándose las posiciones de la corriente historiográfica socialista, latinoamericana o federal provinciana” (Galasso, 1983, p. 74). De este modo, en los *Cuadernos* se establece, marcando el contrapunto con la obra de Ramos, que “la ideología liberal [...] en estos países latinoamericanos

puede aún tener un contenido histórico progresivo porque hay tareas democrático-burguesas que realizar” (Cit. en Galasso, 1983, p. 70). Se rechaza asimismo la caracterización hecha por Ramos de la revolución de Mayo como “movimiento separatista y partidario del libre comercio de carácter probritánico”, proponiendo en cambio que

la revolución española es el centro inicial revolucionario cuya fuerza gravitatoria arrastra a toda América hispana. Esta España, la de la revolución y que ella está unida con América, es justamente lo que omite la leyenda oficial, el revisionismo histórico y el autor del libro que comentamos (Cit. en Galasso, 1999, p. 25).

En cuanto a la polémica figura de Rosas, desde los *Cuadernos* se advierte que “Ramos hace lo mismo que los nacionalistas clericales, que sueñan con un régimen burgués nacional pero al propio tiempo antiobrero, es decir, reaccionario, corporativista, clerical...”, para enseguida señalar

el régimen de Rosas es nacional y en este aspecto, progresivo respecto del unitarismo, que llevaba a la colonización por lo extranjero [...] Pero, es antinacional, en cuanto en lugar de orientarse hacia la transformación industrial de todo el país, se pone contra ella. Por eso mantiene en su poder la aduana bonaerense, por eso se niega a la organización del país en base al sistema federativo (Cit. en Galasso, 1983, pp. 71-72).

También se critica la consideración de Roca como líder de la oligarquía, definiéndolo en cambio como encarnación del nacionalismo progresivo teorizado por Alberdi.

La siguiente obra de Ramos consagrada a la historia nacional, *Revolución y contrarrevolución en Argentina* (1957), reelabora los principales argumentos de su primera obra, aunque sin mencionar explícitamente las críticas de los *Cuadernos*. El autor plantea en el prólogo que

desde que en *América Latina, un país* planteara por primera vez un nuevo enjuiciamiento de la historia argentina, han pasado ocho años. Amigos y enemigos contribuyeron generosamente con su crítica a estas páginas que hoy ven la luz, y que constituyen algo así como una síntesis de los puntos de vista de toda una generación (1957, p. 12).

Este comentario provoca la indignación de Aurelio Narvaja, de *Frente Obrero*, quien señala que “en *Revolución y contrarrevolución*, Ramos asume todas, absolutamente todas, las críticas hechas por nosotros a *América Latina, un país* y publica el libro como si fuera una reelaboración suya” (Galasso, 1999, p. 2). Desde otra vertiente del trotskismo, Milcíades Peña, en su permanente polémica con el autor, señala que

la única respuesta de Ramos ha sido tomar nota de todas las demoledoras críticas que Rivera le hizo a su libro *América Latina, un país*, y sin decir agua va, publicarlas como cosa propia en este monumento al macaneo que es *Revolución y contrarrevolución* (Peña, 1957, p. 143).

Más allá de la discusión en torno a los *Cuadernos*, no debiéramos pasar por alto la experiencia de Ramos en una joven Izquierda Nacional consagrada en 1953-1954 a una profunda labor ideológica atravesada por su “apoyo crítico” al peronismo. Dicha labor se condice con la posibilidad de sumarse al Partido Socialista de la Revolución Nacional (PSRN) en 1953. En dicho partido confluyen un conjunto heterogéneo de militantes de izquierda, avalados por Perón y como ala izquierda del campo nacional: antiguos socialistas, integrantes de *Frente Obrero*, trotskistas como Nahuel Moreno, así como el propio Ramos y Jorge Eneas Spilimbergo. El PSRN sostiene “la defensa de las conquistas obtenidas por la clase trabajadora [...] y la profundización del actual proceso económico, político y social hasta la realización de los objetivos socialistas” (Galasso, 1983, p. 83). Pronto la heterogeneidad de los miembros del partido conduce a disensiones que lo debilitan. Con el golpe militar de 1955, el PSRN se pronuncia: “Trataremos de que la clase obrera cumpla un papel hegemónico en el proceso revolucionario. Hasta ahora se ha repetido muchas veces: es la columna vertebral de la revolución. Queremos también que sea el cerebro de la revolución” (1983, p. 86). A través del semanario *Lucha Obrera*, el PSRN denuncia a la dictadura y plantea consignas de reorganización para la clase trabajadora. Pero pronto el semanario es clausurado y se decreta la disolución del partido.

Revolución y contrarrevolución en Argentina (1957)

Los años inaugurados por el golpe de Estado de 1955 polarizan a la sociedad argentina y suponen una amplia revisión en torno a la interpretación

del peronismo. Como sugiere Terán (1993), un encarnizado proceso de relección conduce al reposicionamiento de un amplio espectro del campo político y cultural argentino. En este contexto, la política se vuelve la región dada de sentido de las diversas prácticas, incluida la teórica. La polarización doctrinaria se profundiza y la historiografía ocupa en este enfrentamiento un lugar destacado, mostrando una fractura que resulta difícil -e inútil- disociar de sus efectos sobre la lectura política del momento (Terán, 1993, pp. 65-111; Sigal, 1991, p. 27).

En la perspectiva de la IN, la interrupción de la “Revolución Nacional” abona el terreno para la radicalización obrera desde un partido proletario. Tal programa se revela ciertamente dificultoso mientras buena parte de dicha clase reafirma su identidad peronista. Sin embargo, la polarización social y la radicalización del peronismo generan un momento de recepción propicio para las ideas de la corriente, fundamentalmente entre la clase media y sus sectores universitarios. Los intelectuales de la IN comienzan a ocupar un lugar central en los debates de la izquierda argentina (Devoto, 2004, p. 120). Sostienen un discurso que, combinando postulados socialistas con la cuestión nacional, reconoce los avances de la experiencia peronista para la realidad argentina y que, diagnosticando algunas de sus limitaciones, intenta seguir avanzando hacia el socialismo. Una de las amarras principales de ese discurso es la conciencia histórica. La figura de Ramos en los años posteriores a 1955 penetrará fuertemente en el campo cultural mediante obras históricas, artículos periodísticos, ensayos, charlas, conferencias y una sólida política de ediciones populares.

Particularmente sus obras históricas encuentran un eco que no habían conocido bajo el gobierno de Perón, ya que salen de la audiencia de los pequeños grupos para hallar otra cada vez más amplia. En esa dirección, Altamirano (2001, p. 37) sugiere que esa recepción se logra en un público que no es el de los trabajadores en nombre de cuyos intereses habla Ramos, sino el de las clases medias universitarias, antiperonistas hasta 1955 y con cierta culpa por haber tomado un camino equivocado que provocó el desencuentro con la clase obrera.

Acaso su obra más importante, *Revolución y contrarrevolución en Argentina. Las masas en nuestra historia* (1957) simboliza el mencionado florecimiento de las ideas de la corriente. Las palabras del autor en el prólogo a la primera edición son taxativas (Ramos, 1957, p. 7-12): “todos los historiadores hacen

política”. Él mismo se presenta como un “político militante” que se propone “narrar la historia de los argentinos” considerando a la conciencia histórica un elemento indispensable para la lucha política de los “días inciertos” en que el libro es publicado. A su vez, Ramos expresa una preocupación por la nueva generación, que “cae presa de un disgusto creciente” y que necesita saber “no solamente quién es el calumniado Facundo, sino sobre todo qué ocurrió ayer, pues la historia más cuidadosamente falsificada por la reacción oligárquica es, precisamente, la historia contemporánea”. Los ciento cincuenta años de historia argentina abarcados por la obra no constituyen para el autor más que “dramáticos episodios preliminares” de un acontecimiento que su generación o la de sus hijos habrá de acometer: la unificación de América Latina.

A través del prólogo, el sentido profundo del libro se inscribe en la búsqueda de una identidad que otorgue sentido histórico y proyección a las luchas políticas del presente y a las venideras. Desde estas primeras páginas, Ramos privilegia un destinatario: la juventud que necesita conocer la historia contemporánea. También, un protagonista de las luchas políticas: el proletariado. La obra comienza con la revolución de Mayo y concluye con la caída de Perón; abarca un período que el autor visibiliza como una lucha continua entre la revolución y la contrarrevolución. Si la primera encarna los intereses nacionales-populares, la segunda reviste en cambio los intereses del arco oligárquico-imperialista, que es también el que ha escrito la historia, invisibilizando personajes e ideas revolucionarias. Esa situación conduce a una necesaria operación de rescate histórico, en la cual las simpatías o denuncias por parte del autor en relación con acontecimientos o personajes históricos no son ocultadas, sino más bien, explícitamente exaltadas.

A lo largo de casi quinientas páginas, Ramos revisita a los grandes hombres políticos de la historia argentina, redescubre a los caudillos provinciales e intenta comprender los intereses que movilizan a las facciones y partidos del siglo XIX y primera mitad del XX. Como en *América Latina*, los individuos políticos tienen un peso explicativo fundamental y sus ideologías aparecen determinadas tanto por su pertenencia geográfica como por su clase social.

La obra está dividida en tres grandes bloques temporales, cada uno signado por una problemática específica en la que se dirimen los actores. El primero de ellos corresponde al período 1810-1880, titulado por el autor *Las masas y las lanzas*. La lucha central durante estas décadas enfrenta a Buenos

Aires y las provincias, y el final del ciclo está marcado por la federalización de la ciudad de Buenos Aires.

El segundo bloque temporal corresponde al ciclo 1880-1930, inaugurado por la revolución de 1880 comandada por Roca, la cual representa el triunfo del *nacionalismo democrático*, una fuerza con proyección verdaderamente nacional, superadora de la vieja rivalidad entre Buenos Aires y el interior, y por eso definida como “síntesis de nuestra historia”. La penetración del imperialismo -clave explicativa fundamental hacia fines del siglo XIX- y su alianza con la oligarquía genera un *nacionalismo defensivo* de rasgos progresistas encarnado por la figura de Yrigoyen. Por último, el período correspondiente a los años 1930-1955 se inicia con la contrarrevolucionaria *Década infame*. El golpe de 1943 marca el ingreso del Ejército en defensa de los intereses nacionales, ya que se trata de la única fuerza centralizada con base nacional existente en el país. En el año 1945 comienza la crisis del imperialismo a escala mundial, factor central para comprender la magnitud histórica de la “revolución popular argentina” encarnada por el peronismo. Ramos interpreta el gobierno peronista como un *régimen bonapartista*. En el *bonapartismo* -concepto reeditado por el trotskismo en el siglo XX- un líder-árbitro ejerce el poder personal por encima de las clases en pugna.

A lo largo de los capítulos de la obra, podemos apreciar cómo Ramos ha reelaborado los esquemas interpretativos centrales de *América Latina* tomando como eje las críticas establecidas en los *Cuadernos*, aunque, como vimos, sin mencionarlas concretamente. En primer lugar, el liberalismo ya no es definido como reaccionario, sino en términos de posibilidad revolucionaria. Si en la primera obra Moreno era juzgado como personaje antinacional “nutrido de liberalismo británico”, ahora Ramos plantea que ciertos hombres de la revolución de Mayo, entre ellos San Martín y el propio Moreno, proyectan “una verdadera política revolucionaria, no porteña, sino nacional-americana” (1957, pp. 24-38). La tendencia saavedrista triunfante expresa, en cambio, las necesidades de la burguesía comercial porteña probritánica, y, al acabar con Moreno, cierra el capítulo auténticamente revolucionario. En segundo lugar, la esencia del rosismo ya no consiste en un desarrollo autónomo de la economía argentina, sino en la defensa de los intereses de la provincia de Buenos Aires frente a las provincias. En *Revolución*, Rosas representa la “primera expresión de un capitalismo agrario en el país”, al

tiempo que encarna un “nacionalismo defensivo restringido, bonaerense e insuficiente” (1957, pp. 104-115).

Otro de los virajes interpretativos novedosos de esta segunda obra recae sobre la figura de Roca, quien ya no es caracterizado como “Jefe de la oligarquía” sino reivindicado como “representante del nacionalismo democrático” procedente del interior del país. A su vez, Ramos rehabilita a la generación del ochenta, “la única verdaderamente argentina”, que rescata la ciudad de Buenos Aires para toda la República. En sus palabras, la política nacional de Roca consiste en “organizar un país moderno, poniendo los recursos generales de la Nación al servicio de las grandes capas de la clase media en formación, germen de una burguesía nacional, ya que en un país semicolonial, la organización del estado proporciona medios de vida y suple la indigencia industrial del país” (1957, p. 247). Como en *América latina*, Ramos sigue postulando a la clase obrera como el sujeto social protagonista de las tareas revolucionarias. A ella pertenece el porvenir, por eso debe prepararse para echar las bases de un partido obrero y popular, antiimperialista y latinoamericano, que luche por la unidad de América Latina, pero que antes guíe los combates por la completa liberación nacional y social del pueblo argentino. La repercusión de la obra es de gran magnitud: las tres primeras ediciones, entre 1957 y 1965, venden cerca de 20.000 ejemplares, y se publican más de diez reediciones en las décadas siguientes. El libro dispara una multiplicidad de artículos, reseñas y comentarios favorables y desfavorables de todo el espectro político (Acha y Eidelman, 2000, p. 104). Así, por ejemplo, para Hernández Arregui (1960) *Revolución* es la primera síntesis madura de un “revisionismo histórico de izquierda en Argentina”. En cambio, Milcíades Peña (1957) la considera “prostitución intelectual”. Paralelamente, en los albores de la década del sesenta, la IN suma nuevos militantes. Ramos dirige el semanario *Política*, que aborda las mayores preocupaciones de la coyuntura: la crisis de la vieja izquierda, el problema de la cultura nacional, la unidad latinoamericana y, fundamentalmente, la defensa de la Cuba revolucionaria. A su vez, entre 1961 y 1963 lanza la editorial Coyoacán, que publica obras de Ugarte, Jauretche, Trotsky, Perelman y Spilimbergo, entre muchos otros. En 1961, secundado por Spilimbergo y Carpio, Ramos funda el Partido Socialista de la Izquierda Nacional (PSIN). Su documento inaugural expresa:

La Izquierda Nacional era hasta hoy un movimiento puramente ideológico; se ha transformado en Partido Político precisamente en momentos en que los partidos clásicos de la oligarquía, de la clase media y de las <izquierdas cipayas>, atraviesan su crisis más profunda (Cit. en Galasso, 1983, p. 107).

En 1962, sus militantes explican que

nos hemos lanzado a la acción política porque abrigamos la profunda convicción de que la clase obrera necesita un partido de clase independiente [...] Estamos en el vasto escenario de la Revolución Nacional y pretendemos ser la autoconciencia del proletariado en esa lucha gigantesca” (Cit. en Galasso, 1983, p. 109).

Rápidamente el PSIN cuenta con la publicación de una revista, *Izquierda nacional*, y más tarde el semanario *Lucha Obrera*. Desde allí Ramos establece, entre otros tópicos teóricos, una crítica a las tesis guerrilleras sostenidas por Ernesto “Che” Guevara, refutando la generalización de la experiencia cubana,³ en rechazo al llamado “cubanismo” que “pretende trasladar mecánicamente a la Argentina las recetas revolucionarias del Caribe” (Cit. en Galasso, 1983, p. 98). Confluyen en el PSIN jóvenes de sectores universitarios, entre ellos Galasso, Laclau y Blas Alberti. El propio Galasso explica que el partido funciona principalmente como grupo de propaganda, “resultando su riqueza ideológica desproporcionada respecto a su fuerza política” (1983, pp. 111-119). De este modo, según el autor, mientras las ideas de la Izquierda Nacional florecen entre la clase media y logran el acercamiento de algunos jóvenes a las filas del PSIN, el partido no establece vínculos reales con la clase trabajadora, y se visualiza lejano aquel objetivo de constituirse como partido obrero independiente.

Historia de la Nación Latinoamericana (1968)

En 1968 Ramos publica la que se convertiría en otra de sus obras principales: *Historia de la Nación Latinoamericana*. En el prólogo a la primera edición, el autor explica los motivos de una nueva obra sobre la historia del continente:

³ Un claro ejemplo es el artículo de Ramos (1964). Los peligros del empirismo en la revolución latinoamericana. *Izquierda Nacional*, 5.

Para rendir completa justicia a *América Latina, un país* (1949), agregaré que si bien adelantaba en sus páginas el núcleo de la tesis unificadora, el estado de mis conocimientos en esa época me impidió expresar en toda su íntima complejidad los factores histórico-sociales que posibilitaron el proyecto de Bolívar al mismo tiempo que decidieron su ruina. Aunque el libro constituía un paso adelante, no me resultaba totalmente satisfactorio [...] Se imponía escribir una historia completa de los combates físicos y teóricos librados para unificar América Latina (Ramos, 1968, p. 10).

Un primer rasgo a destacar es la amplitud cronológica de *Historia de la Nación Latinoamericana*, que comienza con un análisis del Siglo de Oro español y culmina con la revolución cubana. El objetivo es unívoco a lo largo de las seiscientas páginas: analizar el enfrentamiento permanente entre el imperialismo y la nación latinoamericana, y cómo esta se convierte, acciones balcanizadoras mediante, en un “todo nacional inconcluso”. En función de ello, el autor analiza en un primer momento los modos en que la colonización española creó las condiciones para constituir una nación hispano-criolla con unidad de lengua, mercado y territorio. A continuación, detalla la lucha edificadora de Bolívar, quien a contrapelo de los balcanizadores, intenta salvaguardar la unidad continental. Tras el triunfo de las independencias, sin embargo, sobreviene la fragmentación. A partir del período posindependentista, por obra del imperialismo -Estados Unidos y Gran Bretaña- y sus aliados locales -las oligarquías regionales- asistimos al momento dramático en que América Latina se convierte en una *nación inconclusa*. Se constituyen “veinte estados ridículos”, “republicuetas”, “estados monocultores” conformados por oligarquías agroexportadoras, insertos en el mercado internacional exclusivamente como proveedores de materias primas. De este modo, el continente transcurre penosamente del programa bolivariano de unidad al predominio del imperialismo norteamericano/inglés, o, en palabras del autor, del “Congreso de Panamá al Canal de Panamá”. Con la experiencia del APRA peruano se inaugura el primer movimiento político del siglo XX genuinamente “nacional” en el sentido latinoamericano de la palabra. A partir de 1930 acontece una época de transformaciones sociales para el continente, de la que emergen los movimientos nacionales y populares en los cuales el pueblo empieza a cobrar protagonismo. Después de 1940, tales

movimientos toman distintos rumbos: son derrocados, se desintegran o asumen características reformistas. En ese contexto, el triunfo de la revolución cubana en 1959 constituye una línea divisoria histórica, la punta del iceberg de la liberación continental. Ramos celebra la revolución, al tiempo que se aboca extensamente a la crítica de las tesis de Régis Debray. En el siguiente pasaje podemos apreciar resumidamente su posicionamiento:

La guerrilla mágica de Debray no sólo sustituye al partido; también sustituye la lucha política como tal [...] Traducido del francés, esto significa que la lucha sindical, la agitación parlamentaria, la propaganda política, el esclarecimiento teórico, la educación de los cuadros, la participación en las acciones de masas, el combate en las movilizaciones estudiantiles, la lucha por el mejoramiento de las condiciones de vida de la clase trabajadora, han caducado. La lucha contra el imperialismo y la lucha de clases quedan suspendidas hasta la organización de la guerrilla (1968, p. 554).

Ya en esta postura del autor pueden delimitarse algunos de los argumentos sostenidos posteriormente por la IN en los debates en torno a la lucha armada en Argentina. Pero más allá de la exhaustiva discusión con Debray que se libra a lo largo de la obra (1968, pp. 547-594), para Ramos la Nación Latinoamericana comienza a ser una realidad en la Cuba socialista:

El advenimiento de la revolución cubana al cuadro social de América Latina supone un peculiar retorno de la historia en un nivel más alto [...] A mediados del siglo XX la revolución cubana establece una base socialista para replantear con nuevas ideas la antigua tarea inconclusa. Otra vez comienzan a luchar los latinoamericanos por convertir a América Latina en su patria (1968, p. 598).

Al igual que en obras anteriores, hacia los últimos capítulos del libro, a medida que la trama se aproxima al presente, el tono conceptual y programático se intensifica. En efecto, el último capítulo se titula “Bolivarismo y Marxismo” y allí el autor brega por la adopción de un “marxismo bolivariano” que deberá combinar todas las formas de lucha en el continente: ninguna táctica puede ser elevada a principio conductor, sino que se requieren “tácticas modificables y reemplazables”, y la importancia de cada una de ellas “está

condicionada por la relación de las fuerzas en presencia y por las particularidades de cada región latinoamericana” (1968, p. 598).

En cuanto al sujeto protagonista de las luchas, Ramos reconoce que, a causa del estrangulamiento industrial por obra conjunta de la oligarquía y el imperialismo, el peso de la clase obrera latinoamericana es mucho menor que el de las clases no proletarias en el interior de cada Estado, donde la gran mayoría de la población está vinculada al campo y a los sectores de servicios, burocráticos o de transporte. En este cuadro, la clase obrera no puede resolver por sí sola el triunfo de la revolución, a menos que establezca una *alianza* con las restantes clases oprimidas. Por lo tanto, debe asumir en su programa no solo sus reivindicaciones socialistas de clase, sino también las aspiraciones democráticas y nacionales de las clases restantes. Únicamente de este modo la clase obrera y su partido podrán encabezar a las grandes mayorías en la lucha contra el imperialismo, para luego orientar esa lucha desde el poder: un *socialismo latinoamericano* para una *Nación latinoamericana*.

Los protagonistas de *Historia de la Nación* son fundamentalmente los hombres políticos, los “unificadores” como Bolívar, Artigas, San Martín; y por otro lado, las elites regionales y agentes imperiales o “balcanizadores”. A lo largo de los capítulos apreciamos cómo el enfrentamiento entre la nación y el imperialismo se encarna en el cuerpo de los sujetos y determina sus acciones. Sobre los “unificadores”, mayormente en el caso de la figura de Bolívar, la narración se torna heroica, mítica, ejemplificadora; mientras que sobre los segundos el tono apela a la denuncia y a la indignación. En el caso de los libertadores, hay un peso explicativo fundamental del factor de la nacionalidad, expresada en el deseo de unidad continental. Se trata de un predominio del individuo y su voluntad política manifestada en acciones de cara a la búsqueda del bien colectivo. En cambio, sobre los balcanizadores, la categoría de clase tiene un rol explicativo fundamental: la oligarquía “mantuana” traiciona a Bolívar; los estancieros de la Banda Oriental apuñalan al artiguismo; la clase terrateniente y comercial porteña traiciona al continente y se convierte en uno de los factores motrices de la balcanización en América del Sur debido a su alianza con Inglaterra. De modo que las oligarquías latinoamericanas, guiadas por el afán mezquino de riquezas y poder, actúan de acuerdo a sus intereses económicos, aliadas siempre con el imperialismo. Indefectiblemente, en el terreno histórico los balcanizadores ganan la partida: obstaculizan

el ideal de los grandes unificadores, contribuyendo al “gran naufragio histórico” de la nación latinoamericana. Sin embargo, el futuro inmediato ofrece la posibilidad de salir a flote, de vivificar aquella nación sumergida en aguas profundas y recientemente sacudida por acontecimientos insulares.

Dos líneas constantes a lo largo de *Historia de la Nación* son el antiimperialismo y la reivindicación de la unidad latinoamericana. Sin embargo, vimos que ellas ya aparecían en forma temprana en *América Latina, un país* (1949). Esto nos conduce directamente a considerar la fuerte herencia de Manuel Ugarte, socialista argentino de la generación de 1900, en quien convergen precozmente izquierda, antiimperialismo y deseo de unidad latinoamericana. Ya en 1901, Ugarte proclama desde el diario *El País* que “nuestras divisiones son puramente políticas y por tanto convencionales [...] Sólo los Estados Unidos del Sur pueden contrabalancear en fuerza a los del Norte. Y esa unificación no es un sueño imposible”. Ramos retoma el legado ugartiano, reivindicándolo a lo largo de sus obras, incluso consagrándole su ensayo *Manuel Ugarte y la revolución latinoamericana* (1953).

Para Ramos, sobre la figura de este “abanderado de la unión latinoamericana” se operó un “cuidadoso olvido y una organizada ignorancia”, pero, parafraseando a Lugones, “ha sonado la hora de restaurar una tradición trunca: la tradición de un nacionalismo democrático revolucionario. El terrorismo ideológico que el imperialismo ha ejercido sobre el país en las últimas décadas ha terminado por desfigurarla” (Ramos, 1953/1961, p. 9). Siguiendo la tradición ugartiana, en la formulación de Ramos la clase obrera es el sujeto social revolucionario *a la vanguardia* de las restantes clases oprimidas en la lucha por la unidad continental. A su vez, este planteo ya aparecía en la década del treinta en Trotsky, retomado también por el autor en sus obras históricas:

Los países de Sud y Centroamérica no pueden librarse del atraso y del sometimiento si no es uniendo a todos sus Estados en una poderosa federación. Esta grandiosa tarea histórica no puede acometerla la atrasada burguesía sudamericana, representación completamente prostituida del imperialismo, sino el joven proletariado latinoamericano, señalado como fuerza dirigente de las masas oprimidas (Ramos, 1968, p. 518).

De modo que, fusionando el legado ugartiano y trotskista, el autor postula a la clase obrera como *reconstructora de una nación*. Y es que si la

burguesía ha resuelto en el occidente capitalista su cuestión nacional hace siglos, en el mundo colonial y semicolonial el problema continúa en pie, y -como enseña Lenin- exige otras respuestas. La burguesía nacional es incapaz de lograr el dominio político en el interior de cada Estado balcanizado; “con mayor razón ni sueña con la unidad de todos ellos” (Ramos, 1968, p. 600). En cambio la clase obrera debe consagrarse a la misión de concluir aquello que la experiencia histórica señala inconcluso. En esa tarea de la hora, la conciencia histórica como arma ideológica exhibe su centralidad. La postulación de la clase obrera como depositaria de tareas revolucionarias es una constante no solo en la obra de Ramos, sino en muchos intelectuales de distintas vertientes de la nueva izquierda argentina en la década del sesenta. Para explicar por qué el arco de la intelectualidad de izquierda argentina localizó por esos años en el proletariado un sujeto “en condiciones de totalizar el horizonte de visibilidad de la historia”, Terán se refiere a la herencia de ciertos clásicos pensadores marxistas europeos (1993, p. 195).

En el caso particular de Ramos, hemos desandado la herencia del trotskismo, mediada a su vez por sus primeros portavoces en Argentina. Pero además del cúmulo de influencias posibles, Terán señala que los intelectuales argentinos hallaron una referencia ineludible en la realidad nacional: puntualmente, en la sobrerrepresentación política que los sindicatos adquieren luego del derrocamiento de Perón. Se trata de un sindicalismo que moviliza a una clase obrera cuyo poderío radica en su fuerte articulación como clase (Terán, 1993, p. 195). Sin dudas, este argumento reviste centralidad a la hora de repasar los itinerarios de la IN y sus consideraciones sobre la clase obrera, el peronismo, y la atribución de su rol vanguardista-revolucionario. Por último, huelga destacar que *Historia de la Nación Latinoamericana* conoce una amplia difusión hacia fines de la década del sesenta. Originalmente se publica en abril de 1968 por la editorial Peña Lillo, con una reimpresión de la misma en junio de 1969; en agosto de 1973 aparece la segunda edición, y la siguiente corresponde al año 1975, también por Peña Lillo. A partir de la censura instaurada por la dictadura de 1976 y la falta de reediciones posteriores, el libro prácticamente se extingue en el mercado. En el 2006 aparece una publicación por el Senado de la Nación argentino sin fines comerciales, y en el 2011 se reedita nuevamente por Peña Lillo-Ediciones Continente. Futuros estudios podrán ahondar en la amplia repercusión que la obra adquiere en

el contexto latinoamericano actual, al punto que líderes políticos regionales recomiendan públicamente su lectura, como lo hizo Hugo Chávez en 2011.

Disputas, derrotas, redención

El breve recorrido por las tres obras históricas de Ramos del período 1945-1968 nos propone ciertas continuidades en su registro historiográfico, así como también variaciones correspondientes no solo a las distintas coyunturas en que dichas obras fueron producidas y a los posicionamientos y experiencias políticas de la IN, sino también a itinerarios del autor, en los que avizoramos influencias diversas, fusiones y recortes de distintas matrices de pensamiento.

Partiendo de las tres dimensiones temporales de la perspectiva histórica, pasado-presente-futuro, podemos apreciar las vinculaciones entre la práctica historiadora y el deseo de construcción política que caracteriza y define la obra del autor. En las tres obras analizadas, el punto final de la historia-narrada se presenta como el comienzo de la historia-acontecimiento, ya que el tiempo presente constituye una posibilidad de redención de un pasado injusto.

Tal articulación entre la práctica historiadora y el deseo político, explícitamente formulada, conduce al autor a establecer distintas consideraciones y recortes objetuales sobre el terreno histórico. Tal vez valga la comparación con la obra histórica de Bartolomé Mitre, también atravesada por un deseo político. José Luis Romero (1943/1989) considera que en la obra mitrista la relación entre el pasado, el presente y el futuro es armónica, en tanto el padre de la historiografía nacional encuentra en los núcleos explicativos del pasado los embriones de un presente nacional favorable, encaminado en la senda del progreso decimonónico. En las obras de Ramos, en cambio, el esquema se aleja de la armonía: el pasado es considerado en términos de disputa -entre la nación latinoamericana y el imperialismo, o bien entre la revolución y la contrarrevolución en Argentina- y derrota, es decir, el triunfo de las segundas de tales opciones; en tanto que el presente-futuro aloja la posibilidad de redención bajo el ejemplo vivificante de los héroes “propios” de aquella nación/revolución derrotada.

Por otra parte, subyace en la escritura histórica de Ramos una preocupación preponderante por el factor superestructural; estrictamente, por la esfera política y cultural del terreno histórico. A diferencia de otros autores de filiación trotskista que encuentran en el factor estructural las raíces de los males de la sociedad argentina/latinoamericana, y, en consecuencia, se abocan

al estudio de las clases sociales (Peña, por ejemplo), en el caso de Ramos el foco analítico se detiene más bien en la superestructura. El autor bucea en los mares del pasado con una atención explícita en el ámbito de las luchas e ideas políticas.

Claro que considera la existencia de clases sociales -oligarquías proimperialistas, burguesías nacionales- y del imperialismo como factor determinante de la trama histórica. De hecho, mencionamos la centralidad que otorga, por ejemplo, a la condición semicolonial de Argentina para su argumentación e interpretación del peronismo. Sin embargo, en el despliegue de la trama histórica, prioriza la narración de sucesos y sujetos políticos, que se erigen como un ejemplo edificante o vergonzoso para el presente. En este sentido, Ramos elabora un “relato crítico de las elites” (Acha, 2009, p. 240), revisitando a los hombres políticos porque, o bien han sido manipulados por la historiografía liberal -Rivadavia o Mitre, por ejemplo- o bien intencionalmente invisibilizados -la generación del 900, los caudillos-. Sus relatos históricos poseen una dimensión eminentemente narrativa, caracterizada por una prosa dinámica y dúctil que imprime tonos nostálgicos, irónicos o solemnes a sus enunciados, poblados a su vez de pasajes lúdicos, detalles y anécdotas.

El autor parte de la convicción de que toda una “superestructura espiritual” es el complemento de la dominación económica instrumentada por la oligarquía y el imperialismo. A diferencia de los países coloniales, donde el factor coercitivo reviste la mayor importancia para corporizar la dominación, en las semicolonias el factor central del dominio consiste en la “colonización pedagógica”: la *hegemonía espiritual*, es decir, el triunfo imperial en el campo de las ideas. En su ensayo *Crisis y resurrección de la literatura argentina* (1954), Ramos denuncia una escandalosa europeización y alienación no solo de la literatura, sino también del pensamiento filosófico, de la crítica histórica, del cuento y del ensayo. Ello conduce al político-intelectual de la Izquierda Nacional a proyectarse como un perpetuo combatiente marcado a fuego por esa lucha ideológica que debe librar día a día. El discurso histórico y su divulgación resulta el caballo de batalla principal en ese combate cultural: en el pasado anidan insumos para la acción política liberadora del presente.

En Ramos la propagación de la *conciencia histórica* se concibe como una respuesta ideológica imprescindible frente a la *colonización pedagógica*. Así lo expresan reiteradamente sus palabras: “un pueblo sin conciencia histórica carece de la lucidez necesaria para señalar su propio camino” (1957, p. 57); “el imperialismo no ignora que la conciencia histórica es el pre-requisito de

toda conciencia nacional” (1957, p. 235). En ese sentido, la salida consiste en “redescubrir a nuestros héroes propios y elaborar desde aquí una perspectiva revolucionaria para los 250 millones de latinoamericanos” (1968, p. 600).

El autor realiza en sus obras históricas una triple crítica: a la realidad histórica, a su expresión historiográfica y al desarrollo teórico continental. En el primer caso, juzga a los personajes históricos desde las ideas y acciones políticas que ellos encarnan, apelando a la reivindicación o a la denuncia. También critica los relatos históricos proimperialistas que, bajo el manto de una pretendida neutralidad, contribuyen a la distorsión de la historia, condenan al olvido a ciertos personajes, o conducen a la injusta glorificación de otros.

En relación con el desarrollo teórico, enjuicia severamente a la izquierda tradicional, tanto argentina como latinoamericana, aquel “izquierdismo cipayo” que se limitó a importar teorías y nunca pensó desde la realidad argentina/latinoamericana. La idea, reiterada en distintos momentos de sus obras, es que los problemas de la realidad argentina/latinoamericana y su opción revolucionaria deben ser estudiados y resueltos por los propios argentinos/latinoamericanos, tal como hicieron Lenin y Mao en sus propios países. Dicho posicionamiento conduce al autor, por ejemplo, a rechazar las teorías foquistas de Debray, sin dejar de reivindicar a la Cuba socialista, o a postular la necesidad de un “marxismo bolivariano” para emprender la senda revolucionaria en el continente.

Lo expresado anteriormente convive con una preocupación explícita por la formación política de las nuevas generaciones argentinas pos-1945. Al decir del autor en su *Manuel Ugarte* (1953), se trata de generaciones “melancólicas”, ganadas por el pensamiento “contrarrevolucionario” -mitrista, imperialista, antiperonista- propagado unánimemente desde las universidades, la prensa, la literatura, los relatos históricos y todo el arco de la izquierda “cipaya”. Por eso resulta fundamental que ellas y las generaciones argentinas venideras se formen en la tradición latinoamericana, antiimperialista, para acompañar en su lucha al proletariado, primero al nacional y luego al latinoamericano, que forjará la unión continental. Nuevamente, es en el discurso histórico donde Ramos encuentra la mayor veta para propagar dicha tradición de pensamiento, o, en sus palabras, para difundir *conciencia histórica* en la juventud.

A su vez, como sugiere Laclau y hemos repasado en su trayectoria de militancia, Ramos pretende ser parte integrante de la formación de la conciencia proletaria. Su visión del papel histórico de la clase obrera conduce a que se

constituya en el punto de confluencia de las dos tradiciones aludidas: una, enraizada en la historia del marxismo; la otra, en la tradición nacional-popular latinoamericana. Por lo tanto, en la definición del objetivo político máximo, la tradición nacional-popular latinoamericana cobra una relevancia plena de la mano del pensamiento antiimperialista y latinoamericanista de Manuel Ugarte. A su vez, el protagonista final de la lucha es la clase obrera, y en este punto la tradición marxista-trotskista marca su fuerte impronta. En última instancia, la formación política de nuevas generaciones y de una conciencia proletaria conviven como objetivos explícitos en el autor, y en ese sentido, la propagación de *conciencia histórica* es una múltiple herramienta de combate. Objetivos vinculados a su vez con el itinerario de la Izquierda Nacional dentro de la cual Ramos es un actor privilegiado: una corriente que partidariamente tiene escasa proyección e inserción obrera, pero que, a través de la centralidad que otorga a la difusión de la historia y la política, visible en un corpus extenso de obras y emprendimientos editoriales, contribuye a la formación intelectual de las clases medias universitarias del período 1955-1976.

Bibliografía

- Acha, O. y Eidelman, A. (2000). Nacionalismo y socialismo. Jorge Abelardo Ramos y la Izquierda Nacional. *Taller. Revista de sociedad, cultura y política*, 13, 100-122.
- Acha, O. (2009). *Historia crítica de la historiografía argentina*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Altamirano, C. (2001) ¿Qué hacer con las masas?. En Sarlo, B. *La Batalla de las ideas*. Buenos Aires: Planeta.
- Correa, F. E. (2013). *Socialistas, comunistas y trotskistas frente al 17 de Octubre*. Trabajo presentado en las X Jornadas de Sociología de la UBA. Recuperado de <http://sociologia.studiobam.com.ar/wpcontent/uploads/ponencias/866.pdf>
- Devoto, F. (2004). Reflexiones en torno de la izquierda nacional y la historiografía argentina. En F. Devoto y N. Pagano (Eds.). *La historiografía académica y la historiografía militante en Argentina y Uruguay*. Buenos Aires: Biblos.
- Devoto, F. y Pagano, N. (2009). *Historia de la historiografía argentina*. Buenos Aires: Sudamericana.

- Galasso, N. (1983). *La izquierda nacional y el Fip*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Galasso, N. (1999). La corriente historiográfica socialista, federal-provinciana o latinoamericana. *Cuadernos para la otra historia*, 3.
- Galasso, N. (2005). *Galasso ataca a Jorge Abelardo Ramos. Respuesta a Daniel V. González*. Recuperado de <http://jorgeabelardoramos.com/dicende.php?id=30>
- Halperin Donghi, T. (1970). *El revisionismo histórico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Halperin Donghi, T. (1985). El revisionismo histórico argentino como visión decadentista de la historia nacional, *Punto de Vista*, 23, 9-17.
- Halperin Donghi, T. (2005). *El revisionismo histórico argentino como visión decadentista de la historia nacional*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- Hernández Arregui, J. J. (1960). *La formación de la conciencia nacional*. Buenos Aires: Editorial Hachea.
- Jauretche, A. (1959). *Política nacional y revisionismo histórico*. Buenos Aires: Peña Lillo.
- Laclau, E. (2012). *Ramos en la Historia de la Izquierda argentina*. Recuperado de <http://jorgeabelardoramos.com/dicende.php?id=38>
- Peña, M. (1957) Desverguenza y contravergüenza en la cortesana Roja de Apold (a propósito de un libro de Ramos). *Estrategia*, 1, 139-151.
- Ramos, J. A. (1949). *América Latina: un país. Su historia-su economía- su revolución*. Buenos Aires: Octubre.
- Ramos, J. A. (1953/1961). *Manuel Ugarte y la revolución latinoamericana*. Buenos Aires: Coyoacán.
- Ramos, J. A. (1954/1961). *Crisis y resurrección de la literatura argentina*. Buenos Aires: Coyoacán.
- Ramos, J. A. (1957). *Revolución y contrarrevolución en Argentina. Las masas en nuestra historia*. Buenos Aires: Amerindia.
- Ramos, J. A. (1968). *Historia de la Nación Latinoamericana*. Buenos Aires: Peña Lillo Editor.
- Romero, J. L. (1943/1989). *La experiencia Argentina y otros ensayos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Sigal, S. (1991). *Intelectuales y poder en la década del sesenta*. Buenos Aires: Ed. Puntosur.

- Tarcus, H. (1996). *El marxismo olvidado en la Argentina: Silvio Frondizi y Milcíades Peña*. Buenos Aires: El cielo por asalto.
- Terán, O. (1993). *Nuestros años sesentas: la formación de la nueva izquierda intelectual argentina, 1956-1966*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores.

Marxismo occidental: indagaciones sobre una categoría historiográfica

Marcelo Starcenbaum

La historia intelectual del comunismo, aún y sobre todo para un marxista, no es indiferente: es uno de los detectores de la realidad comunista

Las aventuras de la dialéctica, Maurice Merleau-Ponty

I

La historiografía del marxismo occidental se ha caracterizado, quizá como la de ninguna otra tradición del corpus marxista, por un marcado afán topográfico. Las intervenciones que han pretendido realizar un abordaje general de la experiencia marxista occidental se esforzaron por construir unos criterios y parámetros que permitieran configurar un mapa de dicha tradición. Como todo trabajo de mapeo, la representación del marxismo occidental estuvo acompañada por la delimitación de unas fronteras que habilitaban la exclusión de los extranjeros, y, hacia su interior, de unos límites que posibilitaban el agrupamiento de los naturales en diferentes regiones. En este sentido, el hecho de que la historia del marxismo occidental haya priorizado el establecimiento de fronteras y límites dotó al conjunto de trabajos dedicados a la reconstrucción de esta tradición del marxismo contemporáneo de un tono a la vez polémico y prescriptivo.¹

¹ La marca topográfica de la reconstrucción del marxismo occidental se ha revelado de manera contundente a partir de la constatación de la inexistencia de operaciones análogas sobre las expresiones del marxismo desarrolladas durante las últimas décadas. En un trabajo reciente destinado a reconstruir los procesos de traducción en el marxismo contemporáneo, Elliott (2008, p. 31) se lamentaba: “Certainly in the English-speaking world, probable elsewhere, we lack the most rudimentary map of European Marxism since the 1970s” [Carecemos en el mundo angloparlante, y probablemente en cualquier otro lugar, del más rudimentario mapa del marxismo europeo desde la década de 1970].

Mencionado por primera vez en la década de 1920 por Karl Korsch en *Marxismo y filosofía* (1920/1971), en el marco de los ataques del marxismo soviético contra su obra y la de Georg Lukács, el término marxismo occidental ingresó al vocabulario marxista en la década de 1950 a partir de *Las aventuras de la dialéctica* de Merleau-Ponty (1957), quien lo utilizaba para nominar un corpus marxista desarrollado en oposición al dogmatismo soviético. Sin embargo, la intervención fundamental en la configuración del mismo la constituyó el libro de Perry Anderson *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, editado en Inglaterra en 1976. El debate abierto por la obra de Anderson se prolongó tanto en su trabajo de comienzos de la década de 1980 *Tras las huellas del materialismo histórico* como en intervenciones realizadas en el marco del marxismo estadounidense. Entre estas, los libros *Dialectic of Defeat. Contours of Western Marxism* de Russell Jacoby, publicado en 1981, y *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas* de Martin Jay, editado en 1984, se destacaron tanto por su sistematicidad en el tratamiento del marxismo occidental como por su impacto en las discusiones en diferentes espacios del universo marxista.²

En sintonía con la lúcida afirmación de Merleau-Ponty de que las directrices de la historia intelectual desarrolladas en el interior de la cultura marxista nunca son azarosas sino que, al contrario, son detectoras de la realidad comunista, este trabajo pretende abordar la historia del marxismo occidental como indicativa de las encrucijadas del marxismo británico y estadounidense. En este sentido, intentaremos delimitar las mediaciones generadas en las reconstrucciones del marxismo occidental entre los criterios y parámetros que guían la configuración de dicha tradición y los modos en los cuales los autores de estas reconstrucciones se posicionaron frente a la teoría marxista y a la política comunista en los contextos en los que estaban insertos.³

² Otras lecturas se aproximaron posteriormente al marxismo occidental a partir de preocupaciones específicas. Véase Anderson, K. (1995), Arato y Breines (1986) y Van der Linden (2007).

³ Un síntoma del carácter anglo-estadounidense de la preocupación por el marxismo occidental lo constituyó la discusión generada en torno a *Consideraciones...* en la revista *Telos* apenas editado el libro de Anderson. Esta polémica, en la cual intervinieron Martin Jay, Paul Piccone y Andrew Arato, anticipó los problemas explicitados posteriormente en las obras de Jay y Jacoby (véase Jay, 1977; Piccone, 1976-1977; Arato y Piccone, 1977). Por otra parte, dicha constatación da cuenta del carácter problemático de la utilización de la categoría *marxismo occidental* para el estudio de formaciones marxistas desarrolladas en otras regiones, como América Latina.

Al respecto, veremos cómo la topografía del marxismo occidental establecida por Anderson se estructuró en el marco del balance pos-1968 de la trayectoria del marxismo británico y se modificó a comienzos de la década de 1980 a partir del giro eurocomunista, el impacto del estructuralismo en Europa occidental y una lectura optimista del desarrollo del marxismo en Estados Unidos. Del mismo modo, analizaremos cómo las reconstrucciones de la tradición marxista occidental realizadas por Jay y Jacoby se articularon con los procesos de academización del marxismo, consolidación del posestructuralismo y repliegue intelectual desarrollados dentro de la cultura de izquierdas estadounidense en las décadas de 1970 y 1980.⁴

II

El hecho de que el libro de Anderson haya constituido el inicio de una tradición polémica en torno al marxismo occidental obedece, en parte, a un conjunto de acontecimientos fortuitos. Escrito originariamente en 1974, había sido pensado como la introducción a un volumen colectivo sobre diversos autores del marxismo europeo. Desaparecida al poco tiempo la editorial que había encargado dicho volumen, el texto fue finalmente publicado en forma de libro por New Left Books en 1976. A pesar de que su propio autor reenviaba hacia esta peculiaridad algunos de los problemas que presentaba el libro -“estas circunstancias explican algunas de las anomalías del trabajo que aquí presentamos” (Anderson, 1979, p. 1)-, el hecho de que hubiera tenido su origen en un abordaje general del marxismo occidental contribuyó a que esta intervención se convirtiera en el comienzo de una discusión sin precedentes en la historia de los estudios marxistas.

A través de un procedimiento estructurado en cierto “formalismo analítico” (Elliott, 2004, p. 170), la lectura andersoniana se dirige a la delimitación de las estructuras formales del marxismo desarrollado en Occidente luego de

⁴ En tanto la importancia de la obra y la trayectoria de Anderson ha merecido la atención de destacables trabajos de historia intelectual (Blackledge, 2004; Elliott, 2004), este texto tiene una estructura necesariamente desbalanceada. Si en la sección dedicada a Anderson nos apoyamos en dicha bibliografía, especialmente la completísima reconstrucción realizada por Elliott, las aproximaciones a las obras de Jay y Jacoby resultan más descriptivas e introductorias. Del mismo modo, mientras que Anderson es una figura ampliamente conocida en el mundo hispanoparlante y su obra ha sido editada en castellano, el libro de Jay analizado aquí y la totalidad de la obra de Jacoby permanecen sin ser traducidos. Las traducciones de los pasajes aquí citados son nuestras.

la revolución rusa. De este modo, marxismo occidental remite a una tradición intelectual que va “desde Lukács hasta Gramsci, desde Sartre hasta Althusser, desde Marcuse hasta Della Volpe” (Anderson, 1979, p. 1) y que posee cierto cuerpo teórico y determinadas coordenadas estructurales que hacen posible agrupar a los mencionados autores en una unidad más allá de sus diferencias. El énfasis en los elementos estructurales del marxismo occidental conlleva, por lo tanto, una primacía del balance histórico de dicha tradición por sobre las peculiaridades de las obras y las intervenciones políticas de cada uno de los teóricos que la conforman.

Esta primacía obedecía, asimismo, a los itinerarios del propio Anderson y a los modos a través de los cuales él mismo y la experiencia de la *New Left Review* concebían la relación entre el marxismo británico y la tradición marxista continental. Anderson le otorgaba a la intervención cifrada en *Consideraciones...* la posibilidad de ejercer un balance del trabajo desarrollado por la *New Left Review* desde fines de la década de 1960 en pos de difundir las corrientes del marxismo continental en Inglaterra. De esta forma, la lectura del marxismo occidental realizada a mediados de la década de 1970 es presentada como un punto de llegada del trayecto iniciado en 1968 con la mirada negativa de la cultura británica y la postulación de la tradición marxista continental como un camino a seguir para cubrir el déficit de la cultura nacional.⁵

El final de ese recorrido, en el cual *New Left Books* había editado textos de marxistas italianos, franceses y alemanes, y *New Left Review* había intervenido en la cultura inglesa a través de los esquemas interpretativos deudores de la tradición occidental, se caracterizaba, según Anderson (1979, p. 2), por la advertencia de que la distancia entre el marxismo británico y la tradición continental era menor que la originalmente diagnosticada: “fue el producto de una conciencia cada vez mayor de que la herencia de la cual había carecido Gran Bretaña, en detrimento suyo, faltaba también en algunas de las características clásicas del materialismo histórico”. Esta relectura de la trayectoria del marxismo europeo implica, en el itinerario de Anderson, la subsunción de la cultura marxista británica en el conjunto de la tradición marxista occidental y una revalorización del marxismo clásico, operaciones que le otorgan su carácter distintivo a la topografía andersoniana del marxismo occidental.

⁵ Véase Anderson (1977).

Así, la historización realizada por Anderson procede a una delimitación espacio-temporal dentro de la tradición marxista en la cual el marxismo occidental es portador de ciertas coordenadas estructurales que se presentan como innovadoras frente a la tradición clásica. Esta última aparece como una unidad frente a las tradiciones continentales del marxismo de la segunda mitad del siglo XX, por lo cual las transformaciones y transferencias entre las primeras generaciones marxistas son dotadas de un espesor menor que aquellas que la diferencian *in toto* de sus sucesores. La reconstrucción realizada en *Consideraciones...* ubica en las transformaciones de mitad del siglo XX un quiebre propiciador de las mutaciones anteriores operadas en la tradición marxista, entre las cuales Anderson recorta el desplazamiento hacia las regiones orientales de Europa y la sistematización del materialismo histórico realizada por la generación de Labriola, Mehring, Kautsky y Plejánov, y la consolidación de la Europa oriental y central, la influencia en los partidos nacionales y el análisis económico y político de la generación de Lenin, Luxemburg, Hilferding, Trotsky, Bauer, Preobrazhenski y Bujarin.

Es el “universo alterado” (Anderson, 1979, p. 36) de la segunda posguerra, caracterizado por la estabilización del sistema parlamentario en el mundo capitalista y la consolidación de regímenes burocráticos en el campo socialista, el que delinea en la historización andersoniana los parámetros fundamentales de la configuración nominada como marxismo occidental. La posibilidad de agrupar bajo una misma denominación a un conjunto de marxistas europeos de la segunda mitad del siglo XX obedece a la convergencia entre un viraje generacional y uno geográfico en el interior de la tradición marxista. La lectura de Anderson enfatiza el hecho de que las figuras que comenzaron a ocupar los principales espacios en el campo marxista europeo de la posguerra se habían formado políticamente en el contexto signado por el avance del fascismo y la Segunda Guerra Mundial y que provenían de las regiones más occidentales de Europa.

El rasgo distintivo del conjunto de teóricos y tradiciones que confluyen en el marxismo occidental es “el divorcio estructural entre este marxismo y la práctica política” (Anderson, 1979, p. 41). En este sentido, Lukács, Korsch y Gramsci representan tanto la continuidad con las generaciones marxistas anteriores como el comienzo de las líneas directrices del marxismo occidental: teóricos marxistas atados a la práctica de masas del proletariado occidental

que terminan sus vidas en la cárcel, el aislamiento o el exilio, en un contexto histórico cada vez más hostil al anudamiento entre teoría y práctica del marxismo clásico. Efectos restrictivos del fascismo y el comunismo por un lado, y consolidación del capitalismo por el otro, el marxismo occidental moldea unos modos de intervención intelectual alejados de aquellos que habían caracterizado a las primeras generaciones de marxistas. Así, Anderson repasa el vínculo problemático de Althusser con el Partido Comunista, la independencia intelectual de Sartre y Marcuse y la renuencia a la adhesión política de Adorno. La ausencia de una política revolucionaria en Occidente y la corrupción de la revolución en las regiones central y oriental de Europa determinaron las derivas de los marxistas occidentales en sus respectivos países. Si la característica principal del marxismo occidental es el divorcio entre teoría y práctica, el marxista inglés revela su rasgo oculto: este marxismo es “un producto de la derrota” (Anderson, 1979, p. 57).

Es precisamente sobre esta característica oculta del marxismo occidental que Anderson hace descansar los cambios formales inherentes a dicha corriente del marxismo contemporáneo: abandono de la teoría marxista de las estructuras económicas y políticas y desplazamiento hacia la filosofía, traslado desde los ámbitos partidarios hacia los círculos académicos, pérdida de interés en el público proletario y predominio de un lenguaje especializado e inaccesible, sustitución de la relación entre la teoría marxista y el movimiento revolucionario proletario por un vínculo entre teoría marxista y teoría burguesa así como una búsqueda filosófica más allá de Marx, y falta de internacionalismo y una consecuente contracción a los espacios nacionales. Asimismo, la reconstrucción andersoniana remite al factor *derrota* las innovaciones temáticas que presenta el corpus del marxismo occidental: concentración en el estudio de las superestructuras, desarrollo de concepciones novedosas en el interior de la tradición marxista y elaboraciones teóricas marcadas por un persistente pesimismo.

El otorgamiento de un carácter negativo a lo *occidental* y la revalorización de la tradición clásica del marxismo que operan a lo largo de *Consideraciones...* se producen de forma simultánea al rescate por parte de Anderson del legado trotskista. El Anderson de mediados de los 70, en pleno “paso en dirección al trotskismo” (Elliott, 2004, p. 176), acompaña la asimilación entre marxismo británico y marxismo occidental con una operación análoga

en la cual la tradición trotskista es presentada como la única continuación legítima del marxismo clásico. La lectura andersoniana procede a un rescate tanto del mismo Trotsky como de los teóricos inscriptos en la tradición por él inaugurada -Deutscher, Rosdolsky y Mandel-, los cuales son presentados en un “contraste polar” (Anderson, 1979, p. 123) con los marxistas occidentales: se concentraron en la política y en la economía, fueron internacionalistas, escribieron en un lenguaje claro y mantuvieron el vínculo entre la teoría y la práctica revolucionaria aun a costa de ser perseguidos y desterrados.

La coyuntura pos-1968 es advertida por Anderson como la inflexión histórica que permitiría revertir el divorcio característico de la tradición marxista occidental entre teoría y práctica. La sucesión de conflictos en el mundo capitalista industrial -Francia, 1968; Italia, 1969; Inglaterra, 1972; Japón, 1973-, catalogada como una ola insurreccional, era concebida como un movimiento de masas que abría la posibilidad de recrear la situación en la cual los fundadores del materialismo histórico habían establecido la fusión entre teoría y práctica revolucionaria. Asimismo, Anderson descrea de las reacciones de algunos representantes del marxismo occidental frente a la nueva coyuntura, en tanto el único cambio -como en los casos de Althusser y Sartre- habría sido el del foco de atracción de la URSS hacia China. Lo que sí es evidente para Anderson (1979, p. 127) es que los desafíos que le presenta al marxismo la revolución en el mundo capitalista -¿cuál es la naturaleza de la democracia burguesa?, ¿qué estrategia revolucionaria seguir?, ¿qué forma tendría la democracia socialista?- no serán respondidos si el marxismo no penetra en sus fortines más avanzados:

puede decirse con alguna seriedad que hasta que no domine el terreno de los Estados Unidos e Inglaterra -respectivamente los países de la clase imperialista más rica y la clase obrera más vieja del mundo- el marxismo no habrá medido sus fuerzas con la amplia gama de problemas que le plantea la civilización del capital en la segunda mitad del siglo XX.

En 1983, la lectura andersoniana del marxismo occidental dará un último giro, el cual adelantará la mayor parte de las discusiones que se entablarán en el contexto estadounidense en la década de 1980. En este sentido, las conferencias pronunciadas ese año en la Universidad de Irvine, compiladas en el volumen *Tras las huellas...*, operan a modo de balance de las previsiones

esbozadas unos años antes en *Consideraciones...* En primer lugar, Anderson certificaba el final de la experiencia del marxismo occidental, que era ejemplificada con el desarrollo de las investigaciones marxistas sobre las leyes capitalistas -Mandel, Braverman, Aglietta-; problemas conceptuales y metodológicos -Morishima, Steedman, Roemer, Lippi, Krause-; las estructuras del Estado capitalista -Poulantzas, Miliband, Offe, Therborn-; la estratificación en la sociedad capitalista -Wright, Carchedi, Baudelot, Establet- y los Estados poscapitalistas del Este -Bahro, Nuti, Bruss-. A modo de aclaración, si bien decretaba que se había producido una “verdadera ruptura topográfica” (Anderson, 1986, p. 23) entre el marxismo occidental y esta nueva constelación de estudiosos, el marxista inglés advertía que aquella tradición pervivía en alguno de estos autores ya que muchos de ellos habían sido influenciados por teóricos del marxismo posclásico: Althusser en el caso de Poulantzas, Therborn, Aglietta, Wright, Baudelot y Establet; la Escuela de Frankfurt en Braverman y Offe; y Della Volpe en Cardechi.

El énfasis mayor en relación con el agotamiento de la experiencia marxista occidental se dirigía, en el diagnóstico andersoniano, a la advertencia de que aquel deseo de que el marxismo penetrara en las regiones más avanzadas del mundo capitalista finalmente se estaba cumpliendo. Anderson diagnosticaba un desplazamiento geográfico de la teoría marxista que implicaba tanto el declive de la Europa occidental como el auge del mundo angloparlante. Así, a comienzos de la década de 1980, la advertencia de que, lejos de los pronósticos de *Consideraciones*, la unión de teoría y práctica entre los marxistas europeos se producía en dirección a la política eurocomunista, estaba acompañada de una reterritorialización de la mirada andersoniana, “a partir de ahora en la Costa Oeste” (Elliott, 2004, p. 179). En este sentido, *Tras las huellas* daba cuenta de la consolidación de la historiografía marxista en Inglaterra -Hill, Hobsbawm, Thompson, Rudé, Hilton, Kiernan, de Ste. Croix- pero especialmente de una importante cultura marxista en Estados Unidos, tanto en su vertiente historiográfica -Genovese, Foner, Montgomery, Brenner, Abraham- como en otras dimensiones de la intervención teórica -Wallerstein y Skocpol y la sociología histórica; O’Connor y la economía política; Lasch y la crítica cultural-.

Finalmente, tanto la deriva eurocomunista de los marxistas occidentales como el desafío planteado a la tradición marxista por el estructuralismo y el posestructuralismo implican una corrección de la topografía del marxismo

occidental esbozada a fines de la década de 1970: “la ausencia de toda referencia a Habermas en *Consideraciones sobre el marxismo occidental* fue, en realidad, un grave error de apreciación” (Anderson, 1986, p. 69). Adjudicada a las reacciones de Habermas frente a la coyuntura de 1968 y al peso del pragmatismo y la teoría de la acción en su obra, dicha ausencia es reparada por Anderson en tanto la empresa habermasiana es concebida, frente a la corriente estructuralista, como sostenedora de los ideales y valores de la Ilustración y del valor del análisis estructural del capitalismo contemporáneo; y frente al giro eurocomunista de los teóricos marxistas occidentales, como una fiel continuadora del legado de Marx.

III

El abordaje del marxismo occidental realizado por Jay (1984, p. 1) da cuenta, desde el comienzo de su trabajo, de lo problemático que resulta acometer dicha tarea: “There are no easy ways to map the rugged and shifting terrain of the intellectual territory known as Western Marxism”.⁶ Así aparece delimitada una historia de los modos de llevar a cabo este mapeo, en la cual la intervención de Anderson es presentada como un evidente punto de inflexión. El repaso realizado por Jay de los límites y los rasgos predominantes asignados al marxismo occidental remite, en primer lugar, a un sentido común creado a partir de las afirmaciones de Merleau-Ponty, en el cual esta tradición es identificada como una corriente marxista subterránea que mantiene el carácter emancipador y libertario frente al dogmatismo soviético. En este sentido común prevaleciente hasta fines de la década de 1970, las coordenadas que operaban en la topografía del marxismo occidental eran la oposición al fatalismo economicista de la Segunda Internacional y al voluntarismo vanguardista de la Tercera y la vinculación con la herencia hegeliana. De allí que esta categoría remitiera, especialmente, a los teóricos de la primera posguerra -Lukács, Gramsci, Korsch, Bloch-, la Escuela de Frankfurt -Horkheimer, Adorno, Marcuse, Lowenthal, Benjamin-, los marxistas hegelianos franceses -Lefebvre, Goldman- y los marxistas existencialistas -Sartre, Merleau-Ponty-. También, eventualmente, a teóricos como Brecht, Reich y Fromm, a los

⁶ “No hay maneras fáciles de mapear el escarpado y movedizo terreno del territorio intelectual conocido como marxismo occidental”.

comunistas consejistas, a los marxistas franceses de *Arguments*, a la segunda generación de la Escuela de Frankfurt -Habermas, Schmidt- y a otros como Sohn-Rethel, Kofler, Jakubowsky, Lefort y Castoriadis.

La sistematización realizada por Anderson en *Consideraciones...* aparece en la obra de Jay como la referencia ineludible a los fines de avanzar sobre la topografía del marxismo occidental, tanto por la inclusión que realizaba de los críticos antihegelianos del marxismo humanista como por la controversia generada a partir de la edición del libro. En términos generales, Jay suscribe la mayor parte de las características delimitadas por Anderson en su configuración del territorio del marxismo occidental: desplazamiento hacia las regiones occidentales de Europa, convencimiento de que una revolución socialista genuina solo podría triunfar en la sociedad capitalista avanzada, repudio del legado de la Segunda Internacional, dificultad para unificar la teoría y la práctica, marcado pesimismo, importancia de la crítica cultural, apertura a explicaciones psicoanalíticas, gran fecundidad creativa, relaciones ambivalentes con los destinatarios de sus obras, naturaleza elitista de sus escritos, poco interés por divulgar la teoría y aislamiento de las masas. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre en la intervención andersoniana, el trabajo de Jay no intenta establecer unos parámetros estrictos que determinen la pertenencia a -o la exclusión de- dicha tradición. En este sentido, Jay le objeta a Anderson, por ejemplo, el no tratamiento de los itinerarios teóricos y políticos de Bloch, Reich, Habermas y los marxistas ingleses como pertenecientes a la experiencia del marxismo occidental.

Remitiendo a la noción wittgensteiniana de “parecidos de familia”, la propuesta de Jay (1984, p. 4) se dirige a proyectar al marxismo occidental en un “enlarged camp”⁷, en el cual la entidad colectiva no está determinada necesariamente por un conjunto de requisitos a cumplir y los integrantes de dicho espacio pueden ser concebidos a modo de hermanos o primos de una familia extendida. La agrupación de una serie de teóricos alrededor de la categoría marxismo occidental está plenamente justificada, en la mirada de Jay, por el modo en el que quedan minimizadas diferencias que parecen abismales, como la que enfrenta a neohegelianos y antihegelianos, cuando todos ellos son com-

⁷ “campo ampliado”.

parados con otras corrientes de la tradición marxista, como la social-democracia, el austro-marxismo, el stalinismo, el trotskismo o el maoísmo.

La originalidad de la intervención de Jay consiste en la postulación del concepto de *totalidad* como elemento prioritario para la exploración del marxismo occidental. Adjudicado a la relación marginal que los intelectuales marxistas occidentales mantuvieron tanto con su clase como con la clase a la que pretendían vincularse, el privilegio otorgado a la totalidad es concebido como una guía que posibilita un rodeo de las polémicas recurrentes alrededor del marxismo occidental. Así, el trabajo de reconstrucción de los modos que adquiere el concepto de totalidad en los diferentes pensadores de la tradición marxista occidental y de las querellas que se generan entre estos en torno a aquel, ofrece, según Jay, un atajo al abordaje del marxismo europeo contemporáneo en clave de las categorías habituales, como praxis, subjetividad o dialéctica, o de las clásicas dicotomías marxismo hegeliano/antihegeliano o marxismo científico/crítico. El concepto de totalidad deviene, de esta manera, en el mejor instrumento de exploración: “it is to the concept of totality that we can look for a compass to help us traverse the vast and uncharted intellectual territory that is Western Marxism” (Jay, 1984, p. 14).⁸

La prioridad otorgada por Jay al concepto de totalidad y la consecuente delimitación del espacio del marxismo occidental se articulaba con el proceso de asimilación de dicha tradición por parte del marxismo estadounidense y con los modos en los cuales algunas figuras de este último leían críticamente dicho proceso. Si el marxismo occidental había abandonado progresivamente el terreno de la política revolucionaria, su absorción por parte del marxismo estadounidense era revisada de forma retrospectiva como un proceso problemático, en tanto este había atravesado un proceso aún más radical que el de su par transatlántico. Al respecto, Jay (1984, p. 23) da cuenta del proceso a través del cual la academización del marxismo acaecida en la cultura estadounidense implicó una recepción del marxismo occidental limitada únicamente al plano de la teoría:

the tradition of Western Marxism has come alive to me not through its concrete embodiments in movements, mass or otherwise, for radical

⁸ “es al concepto de totalidad al que podemos recurrir como una brújula que nos ayude a atravesar el vasto e inexplorado territorio intelectual que es el marxismo occidental”.

social change, but rather through a dispersed cultural community of radical (and now formerly radical) intellectuals.⁹

Así Jay intenta revelar que lo que es concebido a comienzos de la década de 1980 como una generación de marxistas heterodoxos en Estados Unidos, es producto en gran medida de la absorción de la tradición marxista occidental y de su dimensión más problemática, esto es, el divorcio entre teoría marxista y práctica revolucionaria. Si la constelación del marxismo ortodoxo de filiación soviética se había mostrado inapropiada para la realidad estadounidense, el trabajo crítico realizado por revistas como *Telos*, *New Left Review*, *Theory and Society*, *New German Critique* y *Marxists Perspectives*, y por teóricos como Arato, Aronowitz, Breines, Buck-Morss, Jacoby, Dallmayr, D'Amico, Jameson, Kellner, Lunn, Piccone, Poster y Wolin consolidó la articulación entre la academización del marxismo típica de la cultura marxista estadounidense y el factor derrota propio de la tradición marxista occidental. En la historización realizada por Jay, se advierten críticamente los movimientos generados entre los marxistas estadounidenses a partir de la clausura de la experiencia marxista occidental durante la década de 1970; en tanto, si bien la mayoría de ellos no experimentó una defección al estilo *nouveaux philosophes*, fue cada vez más perceptible el acercamiento a la tradición posestructuralista y deconstruccionista.

La reacción de Jay frente a este acercamiento era evidente tanto en la inclusión del capítulo sobre Habermas y su proyecto de reconstrucción del holismo marxista como en el epílogo del libro, sugerentemente titulado “The Challenge of Post-Structuralism”.¹⁰ En este sentido, *Marxism and Totality...* se centra en el relevo que se produce en la cultura marxista estadounidense entre una red conceptual deudora de las tradiciones fenomenológica, existencialista, hegeliana y estructuralista, y otra configurada a partir del posestructuralismo. Así, la clausura de la experiencia marxista occidental se articula en el marxismo estadounidense con la recepción de la constelación posestructuralista -Derrida, Foucault, Lacan, Barthes, Deleuze, Lyotard, Kristeva, Sollers, Bataille, Blanchot y Klossowski- y la imposición de un lenguaje -jue-

⁹ “la tradición del marxismo occidental cobró vida para mí no a través de su encarnación en movimientos de cambio social, sean de masas o de otro tipo, sino a través de una dispersa comunidad cultural de intelectuales (hoy ex-) radicales”.

¹⁰ “El desafío del posestructuralismo”.

go de deseos, diferencia, repetición, desplazamiento- que pocos años antes hubiese sido repudiado en nombre de un discurso de la totalidad. Rescatando únicamente unos pocos casos -el Jameson de *The Political Unconscious* y el Jacoby de *Dialectic of Defeat*-, la lectura de Jay se detiene críticamente sobre aquellos intelectuales marxistas que rápidamente se acomodan bajo el paraguas del antiholismo posestructuralista y denuestan a aquellos que, como Habermas, intentan reconstruir el discurso marxista de la totalidad.

La defensa de Jay de este tipo de esfuerzos está estrechamente vinculada al modo en el que era concebida a comienzos de la década de 1980 la penetración de la obra de Foucault en Estados Unidos. Al respecto, si bien Jay (1984, p. 24) remarca que el posestructuralismo entraña un potencial político de corte anarquista o neomarxista, advierte que esta tradición teórica también contiene “the seeds of quietistic politics”.¹¹ Si se percibía que el posestructuralismo podía acarrear posiciones políticas conservadoras, la recepción de la obra de Foucault se presentaba como especialmente problemática, en tanto este era un autor que provenía del marxismo occidental y que resignificaba elementos de esta tradición en una dirección antimarxista. Frente a esta relación de continuidad con la tradición marxista occidental, Jay procede a una operación análoga a la de Anderson: la reivindicación del proyecto habermasiano. En el caso de Jay, Habermas es presentado como la figura diametralmente opuesta a la de Foucault, en tanto que, a diferencia de este, el alemán intenta dirigir la herencia del marxismo occidental hacia una reconstrucción del holismo marxista sobre nuevas bases.

Del mismo modo, la configuración del territorio del marxismo occidental en torno al concepto de totalidad se articula con las percepciones de las transformaciones de las formas de intervención intelectual de los marxistas en las décadas de 1970 y 1980 y con las lecturas retrospectivas de la experiencia comunista del siglo XX realizadas en dichas décadas. En este sentido, todos los teóricos marxistas analizados en *Marxism and Totality*... aparecen formando parte de una unidad frente a los procesos de advenimiento del modelo foucaultiano de *intelectual específico* y abjuración del marxismo en nombre del *Gulag*. Si bien los procesos políticos más importantes de esos años se daban dentro de contextos nacionales o regionales -la debacle del maoísmo, la explosión del antimodernismo islámico, el colapso del eurocomunismo-, la amena-

¹¹ “las semillas del quietismo político”.

za de una destrucción a escala global torna insuficientes a los particularismos antiholistas. Es esta convicción la que deriva en que la apuesta del marxismo por un discurso de la totalidad, aun con sus contradicciones y sus dificultades, sea postulada por Jay como el horizonte deseable para un verdadero marxismo.

IV

La delimitación de una topografía para el marxismo occidental en la intervención de Jacoby está estrechamente ligada a los modos en los que este autor concibe los factores *éxito* y *derrota* en la historia del marxismo contemporáneo. Si la pervivencia de la política stalinista y el predominio del marxismo soviético sobre otras expresiones de la tradición marxista son juzgados de acuerdo al carácter incontrastable de la verdad histórica, esto implicaría que el marxismo se plegó al discurso capitalista que oculta relaciones de dominación bajo la ideología del éxito y silencia experiencias derrotadas mediante la naturalización de la imposición de unos sobre otros. La lectura que hace Jacoby de estas dimensiones problemáticas de la tradición marxista conlleva un análisis sobre la forma en la cual el triunfo de las revoluciones rusa y china encandiló a generaciones de intelectuales marxistas, mientras que el fracaso de corrientes del marxismo europeo fue concebido como un signo de su inadecuación.

Con la convicción de que la derrota es resultado de una correlación de fuerzas, y no de las cualidades intrínsecas del sujeto derrotado, Jacoby le otorga a *Dialectic or Defeat*... la misión de desafiar el *ethos* del éxito que frenó el impulso crítico del marxismo y rescatar a un marxismo europeo que pocas veces conoció la victoria. El hecho de que la historia del marxismo occidental sea la historia de una derrota asigna al trabajo de historización de esta tradición una complejidad que no tiene la reconstrucción de otras corrientes del marxismo contemporáneo. En este sentido, Jacoby (1981, p. 4) define a esta historia como “the history of the murder of Rosa Luxemburg, the imprisonment of Antonio Gramsci, the exile of Karl Korsch, the flight of the Frankfurt School and the fate of countless Marxists who bucked the current and paid the price”.¹²

Si bien Jacoby delimita el mismo contexto y los mismos procesos históricos que Anderson para demarcar la tradición marxista occidental -es decir,

¹² “la historia del asesinato de Rosa Luxemburgo, el encarcelamiento de Antonio Gramsci, el exilio de Karl Korsch, la huida de la Escuela de Frankfurt y el destino de incontables marxistas que pagaron un precio por ir contra la corriente”.

la derrota de los movimientos revolucionarios europeos, la experiencia del fascismo y la consolidación de la política de socialismo en un solo país-, la forma en la cual aparecen problematizados en su obra es divergente respecto de la reconstrucción realizada por el marxista inglés. En este sentido, el balance del estadounidense se dirige a remarcar que el desplazamiento operado en el marxismo occidental desde la crítica económica y política hacia el trabajo filosófico no solo no implicó una retirada de dichos campos, sino que representó un avance en la reexaminación de la tradición marxista. De esta forma, Jacoby hace explícitas sus diferencias con la lectura andersoniana: el marxismo occidental no representa un desvío desafortunado del marxismo clásico, su extinción no es algo deseable y la postulación mítica de un marxismo heroico que armoniza filosofía, economía, ciencia y praxis no hace más que anular los pocos esfuerzos realizados para repensar el marxismo.

En este marco, el trabajo de Jacoby se dedica a repasar críticamente las bases sobre las cuales se estructura lo que aparece denominado en su obra como *conformist marxism*¹³. Este marxismo, que Jacoby ejemplifica a través de la obra de Althusser, es responsabilizado por haber acortado la distancia entre la crítica y la sociedad burguesa al hacer propia la creencia en la ciencia y el progreso. Al sucumbir a los encantos de los valores burgueses, el marxismo conformista habría privado a la crítica marxista de abordar dimensiones en las cuales el progreso presentaba rasgos problemáticos, como “mass culture, leisure and urban life”¹⁴ (Jacoby, 1981, p. 5). Siguiendo esta misma línea de análisis, el estadounidense remite a este acercamiento a los valores de la burguesía el hecho de que los intelectuales inscriptos en el marxismo conformista no puedan concebir que sus teorías quizás estén equivocadas y que ellas no siempre naufragan por culpa de la coyuntura en la cual están insertas.

Las coordenadas analíticas que guían la lectura de la historia del marxismo contemporáneo realizada por Jacoby conllevan la construcción de un mapa del marxismo occidental que se destaca por su originalidad. Al ser concebido como un esfuerzo de rescate de un marxismo inconformista y de impugnación de historias contemplativas de la derrota del marxismo occidental, el recorrido propuesto por Jacoby prioriza aquellos nombres y corrientes a menudo igno-

¹³ “marxismo conformista”.

¹⁴ “la cultura de masas, el ocio y la vida urbana”.

rados, especialmente Anton Pannekoek y la escuela holandesa y Paul Levi y el comunismo alemán. La importancia que otorga al hecho de que estas tradiciones del marxismo contemporáneo hayan incorporado a sus preocupaciones teóricas y políticas el problema del impacto de la cultura y la ideología burguesas en la clase obrera, hace que el abordaje de las experiencias de Gramsci, Lukács, Sartre, Merleau-Ponty, Adorno, Marcuse y Horkheimer, entre otros, quede reducido a un repaso de sus obras y sus intervenciones político-intelectuales.

Lo que sí tiene un lugar destacado en el mapa del marxismo occidental construido por Jacoby es el lugar de las variantes de la herencia hegeliana en las diversas corrientes marxistas del siglo XX. Una primera aproximación se dirige a delimitar los modos a través de los cuales la presencia del hegelianismo contribuyó a delinear las experiencias del marxismo contemporáneo: mientras el marxismo crítico obtuvo su coherencia e importancia en países donde pervivió la tradición hegeliana, como Italia y Alemania, aquellos donde el hegelianismo nunca arraigó o llegó de forma tardía, como Inglaterra, Francia y Estados Unidos, se caracterizaron por la dominación del marxismo ortodoxo y la imposibilidad de surgimiento de variantes críticas. Esta historización se complementa con un trabajo de demarcación de las dimensiones del hegelianismo que sentaron los cimientos para el desarrollo del marxismo en el siglo XX. De esta forma, Jacoby intenta demostrar que mientras el marxismo soviético se construye sobre las bases del hegelianismo científico, aquel de *Ciencia de la lógica*, que enfatiza la totalidad y la formalidad de la dialéctica, el marxismo occidental se desarrolla bajo la estela del hegelianismo histórico, el de *Fenomenología del espíritu*, inclinado hacia la historia, la subjetividad y la conciencia.

La representación del territorio abarcado por el marxismo occidental plasmada en *Dialectic of Defeat*... está explícitamente vinculada con la lectura que hace Jacoby del mismo problema abordado por Anderson a comienzos de la década de 1980: el lugar del marxismo en Estados Unidos. Ahora bien, si el vínculo entre la reconstrucción histórica de la tradición marxista occidental y la prioridad otorgada a la consolidación de la crítica marxista en las sociedades capitalistas avanzadas es compartido en las intervenciones de Anderson y Jacoby, el diagnóstico que hace el estadounidense difiere radicalmente del efectuado por el inglés. La lectura realizada por Jacoby intenta dar cuenta del modo a través del cual el proceso de absorción del marxismo por parte de la

cultura burguesa se manifestaba en Estados Unidos en forma de una academización de la cultura marxista.

En el interior de este proceso de academización del marxismo, Jacoby (1981, p. 1) destaca la transformación del marxismo en un objeto de consumo, fenómeno que afecta tanto a la teoría como a la práctica del universo marxista, y que es expresado con un inocultable pesimismo y una remarcable ironía:

It has fled the streets and factories for the halls and offices of the university. The struggle to publish replaces the class struggle. Academics jet to conferences to hawk competing brands of Marxism. A consumer's guide is required to stay abreast of the offerings and the recalls: structural Marxism, semiotic Marxism, feminist Marxism, hermeneutical Marxism, phenomenological Marxism, critical Marxism...¹⁵

Este diagnóstico de la situación del marxismo estadounidense, insinuado por Jacoby en *Dialectic of Defeat...*, adquirió una aproximación sistemática en su libro *The Last Intellectuals. American Culture in the Age of Academe*, editado en 1987. Allí reconstruye la transformación que, a su entender, determinaba la vida intelectual estadounidense de la segunda mitad del siglo XX: la desaparición del intelectual de izquierda que tenía una presencia pública y pretendía intervenir más allá de los círculos intelectuales. De esta manera Jacoby daba cuenta de un proceso histórico iniciado en la década de 1960, en el cual el declive de la vida bohemia y la cultura urbana fue acompañado por el desplazamiento de la cultura de izquierda hacia los campus universitarios. Por ello aseguraba que los intelectuales estadounidenses nacidos a comienzos de siglo, como Charles Wright Mills, Edmund Wilson, Lewis Mumford, Sidney Hook, John Kenneth Galbraith, Norman Mailer y Gore Vidal, constituían la generación de los *last intellectuals*¹⁶, en tanto los intelectuales de las nuevas generaciones nunca intentaron apropiarse de la voluntad de intervención que había guiado a sus antecesores.

Jacoby (2000, p. 140), con el fin de analizar las derivas del marxismo dentro de este proceso general de declive de la figura de intelectual de iz-

¹⁵ “huyó de las calles y las fábricas y se refugió en los salones y las oficinas de la universidad. La lucha por publicar reemplaza a la lucha de clases. Los académicos vuelan a conferencias a promocionar marcas de marxismo. Se necesita una guía del consumidor para estar al día de las ofertas y los saldos: marxismo estructural, marxismo semiótico, marxismo feminista, marxismo hermenéutico, marxismo fenomenológico, marxismo crítico...”.

¹⁶ “últimos intelectuales”.

quiera que había predominado en la cultura estadounidense, vuelve al terreno de la ironía, tan iluminador de lo existente como nostálgico de lo que se perdió: si los revolucionarios chinos llevaron a cabo una larga marcha para alcanzar la revolución, la izquierda estadounidense se lanzó a una “long march through the institutions”¹⁷, al final de la cual se encontraron con la profesionalización académica. Este camino hacia la profesionalización implica para Jacoby tanto una privatización del conocimiento como una despolitización del intelectual, consecuencias que permitirían explicar los procesos de exclusión de intelectuales y las experiencias editoriales marxistas difícilmente integrables a la cultura académica, los cuales son ejemplificados con la progresiva marginación de Piccone y la revista *Telos*. Asimismo, esta lectura crítica de la inserción académica de los intelectuales marxistas está acompañada en su análisis por una culpabilización de estos intelectuales, dado que el acercamiento al campus y a sus privilegios habría sido un camino concebido como una llegada a espacios de poder.

Finalmente, *The Last Intellectuals...* vuelve sobre la vinculación entre marxismo occidental y marxismo estadounidense problematizada en *Dialectic of Defeat...* Al respecto, Jacoby (2000: 186) se esfuerza por demostrar la interrelación entre el hecho de que la cultura marxista disidente en Estados Unidos “has never been firmly established; it is diffuse, fragile, and regularly lost”¹⁸ y que el marxismo estadounidense sea una tradición producto de la importación del marxismo europeo. En este sentido, la reconstrucción de Jacoby se detiene en la presencia de los referentes del marxismo occidental, como Lukács, Korsch, Gramsci, Horkheimer y Sartre, en la mayor parte de las producciones y ediciones del marxismo estadounidense. Si bien rescata unos pocos nombres -Stanley Aronowitz, Marshall Berman-, Jacoby encuentra en las intervenciones teóricas y políticas de los marxistas estadounidenses la proyección de las derivas del marxismo occidental, especialmente el lenguaje académico y el alejamiento de la esfera pública. En este tratamiento, el caso de Jameson aparece como paradigmático, puesto que su obra marxista más importante -*The Political Unconscious*- fue escrita para un público académico, el cual también encontró dificultades en su lectura,

¹⁷ “larga marcha a través de las instituciones”.

¹⁸ “nunca se ha consolidado firmemente; es difusa, frágil y ensimismada”.

por lo que fue necesario editar al poco tiempo un trabajo que explicara dicha obra -*Jameson, Althusser, Marx: An Introduction to The Political Unconscious* de William Dowling-.

V

Los últimos años de la década de 1970 y los primeros de la de 1980 se caracterizaron por el surgimiento de una serie de reconstrucciones históricas sobre diversos teóricos y corrientes del marxismo europeo del siglo XX. El hecho de que estos trabajos se hayan originado en Inglaterra y Estados Unidos nos permite analizar las mediaciones generadas entre la delimitación historiográfica del corpus del marxismo occidental y las experiencias del marxismo británico y estadounidense. La delimitación del marxismo occidental como una unidad de autores y corrientes implicó tanto una mirada retrospectiva sobre la trayectoria del marxismo y la política comunista en el siglo XX como lecturas de los procesos intelectuales y políticos propios de los años 1970 y 1980. Así, los parámetros y criterios para la construcción de la historia del marxismo occidental estuvieron condicionados por fenómenos tales como la relación entre el marxismo británico y el marxismo continental, el balance de la experiencia comunista, la consolidación de la tradición posestructuralista, la academización del marxismo y la profesionalización de los intelectuales de izquierda.

En el caso de Anderson, su topografía del marxismo occidental está construida sobre las bases de un balance del trabajo realizado desde fines de la década de 1960 en pos de promover las corrientes del marxismo continental en Inglaterra. Dicha evaluación estaba acompañada por el convencimiento de que el marxismo posclásico tenía unas características comunes que compartían las tradiciones marxistas inglesa, alemana, francesa e italiana. La revalorización del marxismo clásico y la postulación del legado trotskista como horizonte deseable para el marxismo futuro implicaban la reunión de autores tan disímiles como Lukács, Gramsci, Horkheimer, Sartre y Althusser bajo un mismo tópico: el divorcio entre la teoría marxista y la práctica política revolucionaria. La mirada negativa sobre la política eurocomunista y el paradigma estructuralista, así como la esperanza en el florecimiento del marxismo en Estados Unidos, redundaron a comienzos de la década de 1980 en una sentencia del agotamiento de la experiencia marxista occidental y en un rescate de la empresa habermasiana.

La estructuración del mapa del marxismo occidental ofrecida por Jay propone la utilización de la brújula del concepto de totalidad para adentrarse en la densa historia del marxismo del siglo XX. La reconstrucción de las diversas expresiones del concepto de totalidad en teóricos del marxismo contemporáneo se articulaba con una lectura crítica de la difusión del particularismo antiholista y los ataques contra corrientes, como la habermasiana, que intentan permanecer bajo el paraguas de la totalidad. La preocupación de Jay se dirigía a delimitar los modos a través de los cuales la recepción del marxismo occidental en Estados Unidos implicó un reforzamiento del academicismo del marxismo estadounidense. En su trabajo, todos los autores pertenecientes a la tradición marxista occidental aparecen formando una unidad frente a la consolidación del *intelectual específico* foucaultiano y la deconstrucción del corpus marxista en nombre del totalitarismo del comunismo del siglo XX.

Por último, el mapa del marxismo occidental propuesto por Jacoby coincide en gran medida con las propuestas de Anderson y Jay, especialmente en relación con los procesos históricos que delinear las características generales de esta tradición y con los autores y corrientes que la componen. Sin embargo, Jacoby cuestionaba las formas en las cuales suelen ser concebidos el éxito y la derrota en el universo marxista y pretendía que su trabajo constituyera un rescate de corrientes subterráneas del marxismo del siglo XX, principalmente aquellas que resistieron la capacidad de absorción de la cultura burguesa y avanzaron sobre problemas como la cultura y la ideología. Esta reconstrucción se estructuraba en el marco general de la crítica de Jacoby a la academización del marxismo en Estados Unidos, el cual era concebido como un proceso de profesionalización del intelectual y despolitización de la teoría.

Bibliografía

- Anderson, K. (1995). *Lenin, Hegel and Western Marxism*. Chicago: University of Illinois Press.
- Anderson, P. (1977). *La cultura represiva: elementos de la cultura nacional británica*. Barcelona: Anagrama.
- Anderson, P. (1979). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Siglo XXI: Madrid.
- Anderson, P. (1986). *Tras las huellas del materialismo histórico*. Madrid: Siglo XXI.

- Arato A. y Piccone, P. (1977). Reply to Jay. *Telos*, 32.
- Arato, A. y Breines, P. (1986). *El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Blackledge, P. (2004). *Perry Anderson, Marxism and the New Left*. Londres: Merlin Press.
- Elliott, G. (2004). *Perry Anderson. El laboratorio implacable de la historia*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València.
- Elliott, G. (2008). Non-traduttore, traditore? Notes on postwar European Marxisms in translation. *Radical Philosophy. A Journal of Socialist and Feminism Philosophy*, 152.
- Jacoby, R. (1981). *Dialectic of Defeat. Contours of Western Marxism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jacoby, R. (2000). *The Last Intellectuals. American Culture in the Age of Academe*. Nueva York: Basic Books.
- Jay, M. (1977). Further Considerations on Western Marxism. *Telos*, 32.
- Jay, M. (1984). *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. Berkeley: University of California Press.
- Korsch, K. (1920/1971). *Marxismo y filosofía*. México DF: Era.
- Merleau-Ponty, M. (1957). *Las aventuras de la dialéctica*. Buenos Aires: Leviatán.
- Piccone, P. (1976-1977). P. Anderson, Considerations on Western Marxism and S. Timpanaro, On Materialism. *Telos*, 30.
- Van der Linden, M. (2007). *Western Marxism and the Soviet Union. A Survey of Critical Theories and Debates Since 1917*. Leiden: Brill.

CONCIENCIA HISTÓRICA Y PRÁCTICAS CULTURALES

“Predicar en desiertos”. *La Moda* de Juan Bautista Alberdi, “noticias continuas de su estado y movimientos” para un mundo y un mercado decimonónicos que aún no lo necesitaban

Diego Labra

Introducción

“Escribir en la Moda, es predicar en desiertos, porque nadie la lee”, arremete Figarillo en el número 17, correspondiente al 10 de marzo de 1838. “Para qué han de leer? qué trae la Moda si no cosas que las damas estan cansadas de saber?” (La Moda. Gacetín Semanal de música, de poesía, de literatura, de costumbres: 118 y 119 [de ahora en adelante LM]).¹ La afirmación, que pretende ser jocosa al ser parte del “Boletín Cómico”, no es sin embargo un contrasentido. En esta breve muestra de prosa ya se distinguen dos características que hacen al semanario. Primero, su vocación al análisis social, particularmente dirigido a sus lectores. Segundo, el uso de la humor como una herramienta predilecta a la hora de comunicar sus ideas.

¿Quién es este Figarillo? Un joven Juan Bautista Alberdi, de tan solo veintisiete años, quien eligió su *nom de plume* en homenaje a Mariano José de Larra. Figarillo, no Fígaro, “porque ese nombre no debe ser ya tocado por nadie desde que ha servido para designar al genio inimitable cuya temprana infausta muerte lloran hoy las musas y el siglo” (LM, p. 49). Hijo de un comerciante vasco partidario de la independencia, una criolla y la provincia de Tucumán, su biografía lo enseña impaciente y de temperamento inquieto; más acorde a la pasión por la música y las artes que lo signaban

por esos años, que al jurista y político en que devendría en los posteriores. Su educación formal se dará en lapsos interrumpidos y en diferentes instituciones, e incluso países. En palabras de Felipe Heredia, lo aquejaba “una aversión sin límites por los estudios”. Entre colegios, aprendió a tocar el piano y a componer obras, algunas de las cuales serían incluidas en el gacetín (*LM*, pp. 9-12).

Otro mundo en el cual el joven Alberdi incurrió fue en el de las letras. No solo concurrió a su epicentro en el Buenos Aires de la época, el Salón Literario fundado por Marcos Sastre, sino que intervino activamente en su organización, y “fue uno de los oradores durante el acto inaugural”. En 1837, año de tanta importancia que será el nombre de su generación, decide incursionar aún más y editar *La Moda*, junto con “Gutiérrez, Carlos Tejedor, Vicente Fidel López, Demetrio y Jacinto Peña y Rafael Corvalán, entre otros” (*LM*, p. 15). En el “Prospecto” que encabeza el primer número se afirma que “este papel contendrá: Noticias continuas del estado y movimientos de la moda (en Europa y entre nosotros)”, “nociones claras y breves, sin metafísica” (*LM*, p. 27), poesías, crónicas e incluso una partitura de una carilla “de aquellos nombres mas conocidos y aceptados por el público: ningun ensayo inhabil será admitido. Preferimos no publicar música, á publicarla mala” (*LM*, p. 28).

Volviendo a la pregunta inicial, y en un sentido amplio -como veremos más adelante- el tono general de la publicación puede ser interpretado como una burla apuntada a aquellos detractores que consideran que escribir para “mugeres” y “tenderos” es lo mismo que dirigirse a un “gaucho nuestro, un monton de injurias en ingles”. Quienes juzgan tan vano como innecesario “proclamar la sociabilidad y moralidad del arte”, “escribir en español americano” o “estimular la juventud al pensamiento, al patriotismo, al desprendimiento” (*LM*, pp. 119 y 120). Pero en la diatriba también se puede encontrar, si uno esta dispuesto a ello, una cuota de autocrítica.

Algo de frustración que encontró su camino a la tinta antes que la pluma tocara la hoja. ¿Qué tan cierto es que, como las “malas lenguas” dijeron, nadie lee *La Moda*? Y lo que es de mayor relevancia: ¿por qué?, ¿qué nos dice esto del mercado editorial porteño de 1838, de los lectores que lo componen, de sus prácticas? Su andada es corta, veintitrés ediciones a través de los seis meses que van de noviembre de 1837 a abril de 1838; es una cifra magra a

estándares de hoy, que no obstante debe ser contextualizada. En la época y estado del mundo impreso del Buenos Aires recién independizado, la mayoría de las publicaciones cerraban tras una cantidad similar de ediciones, con contadas excepciones como la *Gazeta de Buenos Ayres*, que se sostiene en el tiempo en su calidad de órgano oficial del gobierno.

Nuestra pregunta por *La Moda* es una pregunta por su lector. ¿Quién la leía, si es que alguien lo hacía? Y ya adentrándonos en territorio metodológico, ¿podemos encontrar ese lector en el texto? Trabajando con una versión facsimilar de la publicación accedemos a una materialidad semejante a la que enfrentaba el lector original, pero nos está vedado encontrar marcas peculiares, como lo son la marginalia y otras huellas del hábito lector. Marcas que, de todos modos, no conozco que existan en colección alguna de *La Moda*, y que son un raro hallazgo en el mundo de la heurística bibliotecológica argentina para el siglo XIX, como señala Parada (2007). El desafío en el presente capítulo es, en gran medida, buscar ese lector.

¿Y si la respuesta es negativa? ¿Si “nadie” leía *La Moda*? Entonces el interrogante cambia: ¿cómo se explica que exista una revista que no tiene quien la lea?, ¿un producto sin alguien que lo consuma? Como nos recuerda de Diego en una paráfrasis de Bourdieu, “objeto de doble faz, económica y simbólica, [el libro] es a la vez mercancía y significación”. “Podemos suponer”, sigue, “que el concepto de *industria cultural*, atribuido a Adorno, tuvo, hace sesenta años, la tensión semántica que constituye un oxímoron; hoy ya no la tiene: el concepto *industria* ha terminado por imponerse al de *cultura*...” (2006, p. 11). Aunque no tan desarrollada, esa misma tensión estaba presente en la incipiente imprenta del siglo XIX, y es ese mundo el que navegaba la publicación periódica que aquí trabajaremos, en su doble cualidad de producto y cultura a la vez.

La imprenta y el impreso en el mundo decimonónico: Contexto y una postura teórica

La imprenta, que había sido introducida por Gutenberg a mediados del siglo XV en la región de Alsacia, ya no era novedad en 1837. Pero las ruedas de la historia no siempre son ágiles. “Europa occidental adquirió las artes literarias solo después de un lento y doloroso proceso” (Martin, 1992, p. 15). La vida de las primeras imprentas no fue próspera. Después de todo, producían un bien

novedoso, que distaba de contar como elemento de primera necesidad para la gran mayoría de los habitantes de una Europa que apenas comenzaba a poder ver más allá del medievo. Weill encuentra que “las primeras imprentas tuvieron a menudo una vida difícil, pues los libros confeccionados lentamente por ellas, vendidos caros a una clientela restringida, no les aseguraban un ingreso suficiente” (1962, p. 9). Por esto es que debían recurrir a otras formas impresas, tales como hojas de noticias y panfletos, para poder mantenerse en el negocio.

Desde temprano los Reyes Católicos reconocieron el potencial y el peligro que el impreso representaba, por lo que ordenan la Nueva Real Pragmática (1502), que establece que «no se imprimiese libro alguno sin previa licencia real, quedando encargados para dar la orden respectiva, fuera de la sede real, los Presidentes de las Cancillerías de Valladolid y Granada y los Obispos de las diversas diócesis» (Tagle, 2007, p. 223). De allí que

a comienzos del periodo colonial en la América española, unos setenta años o menos después de la invención de los tipos móviles por Gutenberg, los libros aún mantenían su reputación como fuentes de conocimiento infalibles y testimonios de la verdad histórica (García y Rueda, 2010, p. 62).

En este mismo espíritu la imprenta desembarca en tierras americanas, asociada principalmente a los jesuitas y su esfuerzo por evangelizar a los indígenas, y es regulada por el poder virreinal bajo el cual obrara cada misión en específico (Tagle, 2007, pp. 231-232). Este no era un panorama demasiado auspicioso para la difusión del impreso, y se convirtió en más hostil con la expulsión de los jesuitas en 1767. La única máquina residente en el actual territorio argentino, la cual había arribado en el mismo siglo a las misiones guaraníicas, fue enviada a Córdoba para ser usada por la Universidad. Allí permaneció hasta que Vértiz creó la Real Imprenta de los Niños Expósitos en 1780, y ordenó que se la lleve a Buenos Aires (Tagle, 2007, pp. 232-237).

Con lo escrito no intentamos restarle impacto histórico a la imprenta, sino poner de relieve que, por más moderna que sea en esencia, su invención se dio en el Antiguo Régimen, “el germen de su futura destrucción”, parafraseando en forma libre a Marx y Engels; lo cual significa que el ritmo de su desarrollo y difusión se vio regido por tiempos económicos diferentes, pre o protocapitalistas; la potencial oferta atrofiada por la ausencia de demanda, de

necesidad. Esto nos lleva a un segundo punto: la irrupción de la imprenta y el impreso es parte de un proceso mayor que tiene en un extremo al mundo de los estamentos y el feudalismo, y en el otro, unos cuantos siglos después, al capitalismo y la modernidad (dos términos que no terminan de superponerse cómodamente, y generan tensión a través de toda la ponencia). Solo en este marco nos es posible comprender el impreso y su desarrollo.

Martin (1992, p. 28) lo resume al decir que “con la aparición de la imprenta, el libro, un objeto equívoco, se convirtió en objeto de mercancía y las ganancias capitalistas en una fuerza impulsora de la cultura”. Esta es nuestra postura frente a la historia del impreso, o de la cultura en general, y su capacidad de servirnos como plataforma analítica. Una analogía apropiada puede trazarse con el trabajo de E. P. Thompson (1989) *Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial*. El reloj de bolsillo en sí, la reliquia, no nos dice nada; pero puesto por el historiador inglés en el contexto de las relaciones en que fue producido y consumido, se transforma en revelación, una mercancía que alteró la forma en que las personas concebían y vivían sus vidas.

Koselleck (2004) nos coloca justamente detrás de la pista de esta transformación en la experiencia, en la conciencia histórica. Como resultado de su práctica en el campo de la historia de los conceptos, dilucida la mecánica del cambio hacia la modernidad entendida como la separación creciente entre lo que él llama espacio de experiencia y el horizonte de expectativa. El espacio de experiencia (pasada), el repertorio social de conocimiento de lo acontecido, única regla con la cual medir lo que vendrá, ya no sirve para predecir el mañana. El horizonte de expectativa se dispara. La Revolución Francesa de 1789 es el hecho moderno por antonomasia, el más claro ejemplo: ¿quién podría haber imaginado ver la cabeza del rey de Francia guillotinado por sus propios súbditos? En este hueco siempre creciente entre el espacio de experiencia y el horizonte de expectativa es que germina la nueva libertad del hombre, y en el mismo centro, su deseo.

De la misma manera, cuando Benedict Anderson analiza el surgimiento de sus “comunidades imaginadas” (el autor piensa en la nación moderna como marco, pero un espacio de naciones es también un espacio mundial donde ellas se relacionan) como “un organismo sociológico que se mueve periódicamente a través del tiempo homogéneo, vacío”, está poniendo el dedo sobre una de las caras de este proceso. Y no en vano describe los efectos de dos artefactos

o “formas de imaginación” típicamente modernos que florecieron en el siglo XVIII -el periódico y la novela- como pruebas de cómo cambió el marco en el cual los hombre se imaginan y en respuesta al cual actúan (Anderson, 1993, pp. 47-48).

Porque cuando “Friedrich Justin Bertuch, an editor in Weimar and a friend of Goethe”, en su “*Journal des Luxus und der Moden*” (Förster-Beuthan, 2010, p. 2), quien anticipa en cincuenta años a la publicación de Alberdi, desde “an anthropological perspective, argued that the human desire to shape his or her outer appearance is a ‘natural’ desire and should be cultivated in a bourgeois society, not only in order to enhance social communication and as a means of inoculating passions” (Förster-Beuthan, 2010, p. 4), sabemos mejor. A través de la apropiación crítica que el marxismo ha hecho de las herramientas del psicoanálisis (Jameson, 1982) podemos ver más allá de esta naturalización, e identificar que lo que aquí está en juego es un nuevo deseo, o por lo menos una nueva configuración de él.

Como resultado de las relaciones de producción capitalista, hace su objeto de deseo dilecto -y aquí regresamos al comienzo- a la mercancía mistificada. En las más aptas y sintéticas palabras de Lukács (1970, p. 111), “problema del fetichismo de la mercancía es un problema específico de nuestra época y del capitalismo moderno”. Apoyándose en Marx, describe cómo opera detrás de ese fetiche el fenómeno de la cosificación, a través del cual el carácter social del trabajo puesto en el objeto, mediante la alienación de las relaciones de producción capitalista, es proyectado en el material, la mercancía (Lukács, 1970, p. 113). Aquí, en la intersección entre el deseo y sus discursos, el impreso como mercancía, mercado y modernidad, es desde donde comenzamos a pensar el problema de *La Moda*; que, expresado en otra forma, más teórica y general, podría denominarse como la cuestión de la relación entre el desenvolverse de la conciencia y el desarrollo de las bases materiales a partir de las cuales la sociedad se produce y reproduce. La clásica pregunta por la “correspondencia”.

A simple vista, podemos decir que *La Moda* parece estar fuera de lugar. Cosmopolita, en años de nacionalismo prepotente; banal, o por lo menos presentándose como tal, en tiempos en que la discusión política parecía ser el único tema merecedor de tinta. Moderna -o capitalista, o ambas cosas- en su vocación, para una sociedad que ya no era colonial, pero tampoco terminaba de ser lo que finalmente acabaría siendo. ¿De qué sirve la noticia de las últimas modas europeas si no es para saber distinguir mejor en la tienda

y en el mercado qué cosa comprar y cuál no? ¿Qué razón de ser tiene un “periódico literario” (Martino, 2008, p. 3) si no regala a los consumidores una herramienta más a la hora de escoger una mercancía cultural? La moda, en el sentido moderno del término, es cuestión de mercancías y consumidores; propia de un ambiente urbano, también. Para que vestirse a la moda surta efecto, uno debe ser visto por otros. Eventualmente, incluso escrito, publicado y discutido. ¿Cuántas de estas eran necesidades de los lectores argentinos decimonónicos? ¿Quiénes eran los lectores? ¿A quién escribían Alberdi y sus compañeros? La respuesta a estas preguntas no es necesariamente la misma.

La *Moda*: una lectura moderna

La Moda aparece como una publicación atada a los avatares de su tiempo: una baja calidad y cantidad de papel; prácticamente ningún adorno o imagen; tirada pequeña; circulación por sistema de suscripción y, finalmente, una vida corta, producto sobre todo de los últimos dos puntos. Opta por un formato pequeño -el cual se alterará en los números finales- que, sea por costo o predilección, marca una forma de leer. La edición facsimilar reproduce la apretada letra negra que no deja espacio alguno para principiantes; más si tenemos en cuenta que hablamos de un mundo que aún desconocía la energía eléctrica. Al cierre de la edición se incluía un “*Boletín Musical*”, acompañando “indispensablemente é’ de un Minué, ó de una Valsa, ó de una Cuadrilla, siempre nuevas, de aquellos nombres mas conocidos y aceptados por el público” (*LM*, p. 28). Una característica interesante que permite a la revista una pretensión integral: no solo se critica arte, también se lo incluye. Es a la vez una elección prescriptiva, pues restringe una parte de la publicación, o toda ella, a un público que no solamente esté versado en el lenguaje musical, sino que además posea el instrumento para ejecutar dicha pieza.

Luego está la cuestión del nombre. Aunque Yvonne Förster-Beuthan (2010) encuentre un antepasado muy anterior a los que enumera Perrone en el prólogo (*LM*, pp. 17 y 18), el bautismo no deja de ser innovador. Tanto que, al igual que el ya nombrado Bertuch, el joven Alberdi debió defender su elección. Dentro de la prosa irónica de Figarillo, la moda se ubica primero como algo importante, aquello sobre lo cual es digno esfuerzo hablar y publicar una revista. La moda ocupa el cerebro del hombre y prescribe sus prácticas. Rige la pluma del cronista que la detalla en el papel. Como no deja de iluminar

Horacio González en el prólogo de la edición facsimilar, “lo social es lo indiseminable” (*LM*, p. 7). Y para aquel que aún reserve dudas, en ese mismo número se incluye un desglose de la “moda punzó”, impuesta por el federalismo de Rosas (*LM*, p. 40).

Pero al mismo tiempo, la moda es superflua. Figarillo es él y no Fígaro porque, nos dice,

no entro tan en lo ondo de las cosas y de la sociedad como el Cervantes del siglo 19. Yo no me ocupo sino de frivolidades, de cosas que á nadie ván ni vienen, como son las modas, los estilos, los usos, una que otra vez las ideas, las letras, las costumbres, y así, cosas todas de que los espiritus serios no deben hacer caso... (*LM*, p. 49).

Esta es la maldición de Figarillo, quien hace su deber reportar detrás de las líneas enemigas, hablarnos de la realidad, pero no la que debería ser sino la que es. Por eso nos puede hablar únicamente con ironía y humor, el lenguaje en el cual pueden convivir la descripción y la crítica, la objetividad y el desprecio.

Pero la moda no es el único tema recurrente en la publicación; es más, una lectura con voluntad taxonómica podría clasificar los escritos publicados bajo nada más que un puñado de titulares. Uno, claro, es la pugna entre español y americano/ hispano y extranjero. Herencia o innovación. Lo que España nos ha legado es “horror al árbol de la ciencia” (*LM*, p. 50). En la hispanidad se reconoce lo peor de lo americano, como espejo y como raíz. Y si bien puede ser que la guerra esté ya ganada, aún es vecino quien piensa que “los hijos no deben saber mas, ni deben ser mejores que los padres. Esa pretension [...] es la causa verdadera de la desmoralizacion de nuestras Americas” (*LM*, p. 131). Lo extranjero, en oposición, siempre aparece como producto o productor de transformación, así sea lo francés, con su sabor revolucionario; lo inglés y norteamericano, tan civil y de avanzada técnica; o lo que proceda de la renovada Alemania pos-1830 (*LM*, pp. 63 y 64).

La conexión romántica se da con facilidad, pues entre los editores figuran varios nombres de la generación del 37, que el sentido común historiográfico designa el baluarte nacional del romanticismo en su vertiente americana, claro está, más proclive al nacionalismo que al *Sturm und Drang*. Pero la revista se resiste al encasillamiento. En el número ocho, se proclama en primera persona desde la redacción: “ni somos ni queremos ser *románticos*” (*LM*, p. 67).

Como señala Ghirardi (2004), los redactores de *La Moda* se consideran superadores del movimiento, y se inscriben en un socialismo de raigambre francesa.

Constantemente se oponen al “triumfo del individualismo”, que no es otra cosa que la “negacion de la vida y de la unidad universal” (*LM*, p. 67). Critican a la obra de arte “incompleta y egoísta”, que “no espresa una necesidad fundamental del hombre, ni de la sociedad, ni de la humanidad, ni del progreso” (*LM*, p. 36). Ante un Buenos Aires poblado por tanto “hombre hormiga” (*LM*, p.156), cultores del individualismo económico y deseo de ganancias, *La Moda* escoge adherir a los valores de la democracia republicana con “inspiración socialista“. Pero los de Alberdi quieren superar el pensamiento romántico con las mismas herramientas que les fueron provistas por el romanticismo. Esto es especialmente transparente si seguimos a Ghirardi (2004, p. 25) en cuanto a que su principal insumo sobre el socialismo fue Pierre Leroux, quien entendía el término como “un ferviente anhelo de *solidarismo social*; un íntimo y místico sentimiento de progreso social, libertad e igualdad; una toma de conciencia de la existencia del *pueblo* y de sus necesidades”.

Esto es clave cuando, en la fe que la generación del 37 sostenía de resolver la tensión pueblo/público, tan cara a los pensadores decimonónicos autóctonos, haciendo del primero el segundo, Batticuore (2005, p. 31) reconoce “la imagen romántica (y no ilustrada) del pueblo como público”. Martino señala que *La Moda* traducía la cuestión en la identificación de “dos clases, o mejor dicho, dos estadios de pueblo: el pueblo masa y el pueblo representativo”, siendo la meta la transfiguración. Es sobre esta confluencia de ingenuidad romántica, voluntarismo socialista y el diagnóstico de que era necesario reemplazar la estanca herencia hispana, que se construye tanto una vocación “pedagógica, cívica y cuasi religiosa” (Martino, 2008, p. 3), como al interlocutor popular, la imagen del lector.

Lo cierto es que *La Moda* no pretende timidez a la hora de referir su misión popular, ni sus buenas intenciones. La revista “es, ó procura serlo, la aplicación continua del pensamiento á las necesidades serias de nuestra sociedad” (*LM*, p. 123). “La utilidad es toda de la patria”, o del pueblo, donde “los lectores pagan la imprenta, y los escritores la redaccion: el trabajo es comun”. En la columna contigua y a lo largo de varias páginas, bajo el título “BOLETIN COMICO” que abre a lecturas ambiguas, Figarillo declara a la publicación como “un papel popular” en la forma más oblicua e irónica posible (*LM*, p. 124).

Una de las armas didácticas predilectas en *La Moda* era el humor, encarnado usualmente en el tono irónico de Figarillo. “¿Para que la han de leer? *la Moda* no dá de palos, no dá oro: solo debe á las pocas risas que se le escapan, los pocos lectores con que cuenta” (*LM*, pp. 118 y 119). Toda la revista, y no solo el “Boletín Comico”, pueden ser leídos en clave paródica. Entonces, ¿es para aquellos que saben que son “buenos modales irse del teatro antes del sainete”? ¿O es un remedo de esos mismos modales? Quizá ambos. En el número dieciocho la redacción admite que “la frivolidad de sus primeros números pudo representar visos de seducción mercantil”. La noticia y el consejo aparecen entonces como publicados en forma sincera, aunque la intención descubierta en este nuevo aviso le dan un sabor retroactivo de ironía. Pero si “se intentó seducir lectores”, no fue para “sacarles su dinero, sino para hacerles aceptar nuestras ideas” (*LM*, p. 123).

Aclarado esto, no todos los lectores son igualmente valiosos para *La Moda*. La sociología irónica de “Un papel popular” pone por encima al “tendero” (*LM*, p. 124) que al españolísimo y sabio “D. Hermogeniano” (*LM*, p. 126). Una preocupación constante es “esta generación jóven [que] se está criando muy rústica y muy abandonada”. “No parece que fuera hija de quien es”, lamentan los redactores (*LM*, p. 132). Lo que es más, la juventud misma aparece como un valor a sostener: la transformación se describe en estos términos metafóricos, como “el jóven Buenos Aires que se levanta sobre el Buenos Aires viejo” (*LM*, p. 123); la Argentina ostenta como ventaja su “precoz y ardiente juventud” (*LM*, p.51). Otro desplazamiento de la autoridad desde la herencia del Antiguo Régimen a la modernidad rupturista.

En el número 15, se reproduce una misiva firmada por “Uno del pueblo”, que se descarga contra la noción de “urbanidad”.

¿Es verdad, Sr. Editor, que para ser una persona urbana, sea indispensable el gastar esos estilos estremados, esos gestos y contorsiones de femeníl pulcritud, esas cortesías tiernas y sentimentales, ese andar equilibrado, como de volatín, ese hablar exánime, imitacion de muger hipocondríaca, ese vestir mas cuidado y prolijo que el de una coqueta de mal tono?

pregunta de mal talante el lector. Pero si Alberdi reproduce íntegra la reaccionaria carta, es porque acuerda con los valores que en última instancia promociona. Porque según este lector, la “juventud linda” no es la “urbana”, sino la “juventud fuerte”, “industrial, patriota, guerrera” (*LM*, pp. 105 y 106).

“Que las niñas, que los jóvenes, que las Señoras, que las personas todas de mundo nos lean con frecuencia” (*LM*, p. 124), incitan desde la página, poniendo célebremente en primer plano a las mujeres (Ghirardi, 2004; Martino, 2008). Sea esta una bandera romántica (Batticuore, 2005) o sansimoniana (Ghirardi, 2004), se construye a la mujer como condenada a permanecer “estacionaria” cuando todo cambia a su alrededor. En la mayoría de los números se le habla directamente, con incitaciones a alcanzar “su verdadera condición social” (*LM*, p. 51). Este carácter potencial es constantemente subrayado: lo que está en juego es lo que la mujer “puede llegar a ser”. De allí que en el discurso aparezca emparejada con los jóvenes, compartiendo su estatus de minoridad sociopolítica. En los sucesivos artículos ellas son aludidas como “bellas” (*LM*, pp. 75 y 114), “dulzura” (*LM*, pp. 51 y 57), “bello sexo” (*LM*, pp. 51 y 71), etc. “El paternalismo intelectual se sintetiza en la metáfora del adolescente que necesita ser instruido” (Martino, 2008, p. 8).

Pero esto significa necesariamente que la mujer sea cosificada, como queda claro en “Ventajas de las feas” (*LM*, pp. 140-142). El discurso dirigido al sexo femenino es una, si no la principal, de las “chanzas” que configuran la estrategia de mercado desplegada por Alberdi. Desde el nombre mismo, pasando por la sección “Moda de Señoras” y la preocupación en general por lo lindo y actual, la poesía “bella”, “pueril y frívola” (*LM*: 36), y los constantes escritos pedagógicos que la tienen como única destinataria, la revista toda se construye como un intento de “seducción” para “hacerles aceptar nuestras ideas” (*LM*: 123). Es una decisión tan estratégica como altruista. Mientras más comprenden, aunque sea engañadas por la “frivolidad” aparente, más serán alcanzadas por “la inteligencia de las ideas y las hábitos más propios de este siglo” (*LM*: 124). La “muger” se apresura a desestimar “las cosas filosóficas” y “políticas”, “tan aburridas, tan cansadas”. Son los “géneros nuevos” lo que ellas quieren leer, “de modas, de paseos, de personas, de tertulias, de cuentos, de peleas, de casamientos, de partos, de bautismos” (*LM*: 125). Leyendo esta ironía de Figarillo sin sentido del humor, quizá el costo de la ilustración sea el engaño.

Predicando en desiertos: el problema del mercado

Se hace evidente que, a pesar de que *La Moda* “no ha sido establecida con mira de un lucro pecuniario” (*LM*, p. 123), a sus editores no les faltaba

sagacidad para leer el mercado lector, sus potencialidades y sus límites, que no eran pocos. De ahí la cita y diagnóstico que abre el capítulo. Martino (2008, p. 6) avala la intención popular del impreso “en un sentido material (“a costa de un pequeñísimo precio”) como intelectual”, su “amplia difusión pretendida y al programa de adaptación de contenidos”. ¿Pero hasta dónde esta imagen tenía un asidero real? ¿O el programa desmedido puede ser atribuido a la percepción equívoca de “la imagen romántica (y no ilustrada) del pueblo como público” (Batticuore, 2005, p. 31)?

Si tenemos en cuenta los datos duros del panorama editorial, el clásico de la historia del libro autóctono, *Libreros, editores e impresores de Buenos Aires. Esbozo para una historia del libro argentino* (1947) de Domingo Buonocore, nos dice que la herencia del pasado colonial no era mucho sobre lo que construir. Pocos libros se escribieron y menos aún se imprimieron, sentencia taxativamente el autor, producto de las leyes restrictivas de Indias (Buonocore, 1947, p. 1). Acercándonos al Buenos Aires que vivió el joven Alberdi, para mediados de la década del 20 se registran “cinco librerías, y las imprentas en ese año de 1826 eran dos manejadas por el Estado -la Argentina y la Estevan Hallet- más la de Jones y la de Miller, en 1827, de vida efímera”, y la imprenta La Libertad, fundada en 1833, “establecimiento que continúa hasta fin de la dictadura” (Buonocore, 1947, p. 20). “Por entonces, la venta de libros [todavía] no existía como actividad comercial especializada. Cierra el oscuro lienzo una pincelada negra más, pues el renacimiento cultural que se advierte bajo la acción estimulante de Rivadavia, fue luz efímera que pronto comienza a declinar, al asumir Rosas el gobierno (Buonocore, 1947, p. 21).

En los años que nos separan del diagnóstico de Buonocore, la historia del libro y de la lectura se ha desarrollado extensamente, y las obras de Chartier (1994, 1999) y Darnton (1991, 2009, 2010) son las más consultadas. Nuevas miradas han llevado a búsquedas documentales renovadas que indagan donde antes se ignoraba, así como se dota al historiador con otras herramientas con las cuales interpelar las fuentes que tiene en sus manos. Donde antes se buscaba ruptura, hoy se aprecia el proceso; donde se contaban cantidades, se apunta a reconstruir las prácticas. Allí donde antes se lamentaba la magra producción de la Real Imprenta de los Niños Expósitos y la falta de alfabetismo, hoy se rescata que

junto con la cultura letrada que comenzó a manifestar en los hábitos de lectura y escritura un vehículo significativo para el ejercicio del poder político, coexistió

una cultura basada en la *oralidad* que no sólo amplió el marco de influencia de los escritos, sino también -en conjunción con aquella- operó como mecanismo reproductor y formador de opinión (Gentile, 2002, p. 2).

Aun así, la imagen del mundo impreso autóctono decimonónico no ha cambiado demasiado. Batticuore encuentra que en 1829 “la ciudad cuenta con algunas imprentas locales y ocho librerías importantes” (2005, p. 42). Gentile reconoce que “un obstáculo para la edición de periódicos fue la costosa financiación de los mismos” (2002, p. 111). Cavalaro (1996, p. 14) nos refiere cómo Moreno hacía leer su *Gazeta* en la iglesia, pues el papel disponible no alcanzaba para el nivel de difusión deseado.

La potencia impresora de Buenos Aires ya no se restringía a una sola máquina como a inicios del período independiente, pero aún se estaba lejos de la conformación de un mercado moderno del impreso. Esto acaecerá décadas después, cuando “las transformaciones políticas, sociales y económicas que cristalizaron alrededor de 1880 marcaron un proceso inédito de modernización” (de Sagastizábal, 2002, p. 13). El mundo de los impresos y la lectura en el que *La Moda* es introducida era entonces complejo y con matices. Constaba de solo un puñado de comercios y aún menos imprentas, la mayoría de ellas dependientes de la financiación del Estado, lo que ponía un límite real a la cantidad de ejemplares que podían circular, y, en estrecha relación, al precio que se podía cobrar por ellos. Para la publicación estudiada aquí y todas las otras revistas de la época, esto se traducía en un régimen de distribución por suscripción personal (Gentile, 2002, pp. 111 y 112) que terminaba de configurar un esquema de consumo sumamente restrictivo.

Más allá del panorama editorial, la posesión o no de la habilidad de leer -y en este caso también leer música- eran límites reales a las posibilidades de hacerse con el contenido publicado; sin contar, por supuesto, con el más inmediato escollo de costear los doce reales semanales. Hacia mediados del siglo XIX, estas eran dos barreras reales para que los sectores populares que tanto quería educar Alberdi pudieran acceder a su lección, sin señal de cambios en el horizonte inmediato.

Durante el período rosista la escuela pública sufre un retraimiento importante a partir de la disminución progresiva del presupuesto que el gobierno le asigna. De hecho, en 1838 la educación elemental desaparece como

un gasto público e inevitablemente las escuelas deberán cobrar aranceles a sus alumnos para mantenerse”.

Luego matiza la imagen marcando que

aunque este movimiento marca el fin de la enseñanza obligatoria y gratuita instaurada por Rivadavia en la década del 20, los índices de escolarización de la población de Buenos Aires lograrán seguir no sólo estables sino que también en aumento, gracias al crecimiento del sector privado.

Pero esto solo se aplica a los sectores pudientes capaces de costearlo; de modo que cuando señala que el índice de porteños de “casi a un cincuenta por ciento, cifra que se reparte en manera muy pareja entre los hombres y las mujeres, resulta bastante alta comparada con otros centros capitalinos de América Latina e incluso Europa” Batticuore (2005, pp. 89 y 90), cabe preguntar qué cincuenta por ciento.

Sabemos de circuitos alternativos. Di Meglio menciona a las iglesias como el ámbito por excelencia donde la “plebe” podía enterarse, por medio de la lectura en voz alta, de los “comunicados de la Junta en bandos y los comentarios influyentes de la naciente prensa oficial” (2006, p. 95). Pero persiste el problema del contenido: ¿el humor y la sátira podían ganar interés donde las referencias a Byron, Shakespeare y el tono general culto (Román, 2003, p. 443) podían llegar a perderlo?

¿Cómo es posible entonces, en este estado de las cosas, la existencia de estos hombres con un ojo tan hábil para el mercado en una sociedad que alberga tan pocos sujetos preparados para leer su revista (Román, 2003, p. 443)? Suponiendo -y aquí dibujaremos a trazos gruesos para forzar la contradicción- que la conciencia o moderna forma-de-ser-en-el-mundo depende a grandes rasgos del desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción; y acordando que el estado de cosas en esa Buenos Aires era tal que cualquier emprendimiento impreso se derrumbaba por sí mismo por la ausencia de un mercado que lo sostuviera, ¿cómo es posible, entonces, que existieran estos hombres americanos ilustrados que se arrogaban tener sensibilidad moderna, y ciertamente poseían las bibliotecas para respaldar tal reclamo? La misma sensibilidad que intentaban transmitir a las masas mediante empresas de publicación condenadas al fracaso. ¿En dónde eran producidos esos libros, esa experiencia?

Proponemos que durante los años formativos de la Argentina coexistieron dos mercados del impreso, o, mejor dicho, uno ya formado y otro tan subdesarrollado que se apresura a tacharlo de inexistente. Esto es posible solo si pensamos a la América preindependiente o recién independizada como parte de un sistema mayor; una unidad global que la era de la exploración naval del siglo XV abrió por primera vez y que el desarrollo del capitalismo en el mismo siglo XIX comenzaría a solidificar de formas antes inimaginables. Estos europeos en América o futuros americanos, pendientes de los cambios que transformaban a Europa, los cuales probablemente experimentaron en carne propia residiendo, estudiando o vacacionando en el Viejo Continente, tenían la *necesidad* de leer, tanto las noticias comerciales del mundo por cuestiones puramente económicas como los últimos avances en la filosofía política en una vocación humanista. Ante la incapacidad de satisfacer esta necesidad tan moderna en forma inmediata por ausencia de un mercado local, recurrieron a la importación.

La introducción de producción impresa extranjera ya de por sí hubiese sido una cuestión engorrosa debido a las restricciones comerciales, pero el principal obstáculo, en especial para los impresos más “modernos”, lo presentó la censura estatal y eclesiástica (Buonocore, 1947). Mas la necesidad es la madre de las invenciones, y de todos modos, el contrabando no era nuevo para los porteños. Se articuló un mercado negro y sus derivados, traducciones y ediciones clandestinas, por ejemplo; por más limitados y restringidos, constituyeron el primer mercado del impreso que operó en Buenos Aires. Son prueba “los registros de embarques, y mucho más, las numerosas bibliotecas privadas, los legados y los inventarios que se han conservado de aquella época” (Maeder, 2001, p. 10).

Los libros ilustrados arribaban a América en un contrabando de ideas llevado a cabo por personas como Belgrano o Lavardén, “disimulados en el equipaje”, con “portadas falsas”, “encuadernaciones con títulos ficticios”, y “otros disimulos semejantes” (Maeder, 2001, p. 16). Debajo de la vigilancia de “las leyes restrictivas de Indias; la doble censura laica y eclesiástica (Buonocore, 1947, p. 1) bullía un submundo de impresos ilegales y lectores clandestinos. Si bien diferente en naturaleza al descrito por Darnton en *Edición y subversión. Literatura clandestina en el Antiguo Régimen* (2003), sus consecuencias eventualmente serán tan significativas para el panorama político y social local como lo fueron los folletines difamatorios y pornográficos que circulaban a escondidas por los bajos parisinos.

En los años de Alberdi y *La Moda*, este tráfico se había traducido en un sector de la población empapado, e incluso criado, con las ideas y debates europeos, aun cuando nunca hubiese pisado fuera del continente: Mariano Moreno es un ejemplo. Paradójicamente, los resultados de la revolución de Mayo condenan el mercado diferenciado que tanto peso tuvo en su fruición. Al hacer obsoleto el disimulo del contrabando y generar nuevas demandas políticas, sociales y económicas, abrió el horizonte de un mercado local del impreso en el cual participa ahora el total de la población, ya no súbditos de segunda clase sino ciudadanos de la flamante república. De todos modos, un estudio más detallado probablemente compruebe la supervivencia de este mercado de impresos, antes clandestino y ahora libre de operar bajo la bendición de Mayo, por lo menos en los primeros años independientes; pues la industria nacional del impreso seguirá a la zaga de los paladares de los más ilustrados, acostumbrados a las últimas novedades europeas y a los idiomas extranjeros, por unas cuantas décadas más.

Más aún, las editoriales terminaban “dependiendo la mayoría de ellas de la financiación del Estado [...] el resto se vio limitado a sostener con suscriptores o con fortunas la edición de los mismos” (Gentile, 2002, pp. 111 y 112), lo que plantea el interesante problema de la relación entre mercado de impresos y Estado, de especial interés en los años de *La Moda* cuando gobernaba Buenos Aires el infame Juan Manuel de Rosas. Para Buonocore, “... el rosismo se caracterizó más bien por censurar la circulación de las ideas no oficialistas y por proscribir a los intelectuales que se le opusieron” (1947, p. 33). Una verdadera edad oscura en que las librerías “vegetan oscuramente sin libros y bajo la mirada vigilante de la censura oficial” (1947, p. 25). Por el contrario, la Organización Nacional, que siguió a la caída de Rosas, trajo la libertad de prensa (1947, p. 33). Obviando la clara animosidad, este es a rasgos generales el consenso (Batticuore, 2005; Cavalaro, 1996).

Significativamente, los estudios que no trabajan sobre esta hipótesis son aquellos que en lugar de lidiar con la literatura o los papeles políticos versan sobre el tema de la gauchesca (Rama, 1982; Lucero, 2003), género popular por excelencia y que fue una arena más en la que se disputó la batalla entre unitarios y federales. La posición diametralmente opuesta, e igual de afectada, es sostenida por Gabriel Oscar Turone (s/f), quien opina que “los debates historiográficos oficiales omiten referirse a las publicaciones editadas en los días de

la Confederación Argentina, seguramente para evitar llevarse la sorpresa de que, aún en la “barbarie”, la gente leía y también se interesaba en el conocimiento de las culturas de otros lugares del mundo”. Incluso caracteriza en ese texto a *La Moda* como una publicación creada “a instancias de fervorosos federales que, años más tarde, tomaron partido por el unitarismo liberal y masónico”.

No intentaremos tomar posición aquí, por falta de datos y porque no es el objetivo de este análisis. Pero sí tentaremos la cuestión con una pregunta: ¿por qué en lugar de pensar a la acción política como causa unidireccional del sufrimiento del mercado de impresos no contemplar la ecuación opuesta? La censura y el control de Rosas fueron reales, lejos estamos de negarlo, pero tuvieron tanto efecto debido al estado del mundo impreso en Argentina. En su subdesarrollo, fue incapaz de sostenerse a sí mismo, pues solo le era posible existir a una porción de las imprentas -las más estables y de mayor continuidad- con el subsidio estatal. En este estado de cosas, es obvio que la voluntad del Estado tiene la palabra final sobre la circulación de impresos. Diferente hubiese sido si para esos años hubiera existido un mercado desarrollado, no solo en imprentas sino en lectores, consumidores. Es por esta razón que un trabajo intensivo sobre la relación entre el mercado impreso y el Estado es de suma importancia.

Regresando a lo que propusimos más arriba, funcionó de facto como un sistema de mercados diferenciados, cuya coexistencia generó un efecto que podríamos denominar -sin mucha intención de rigor y con el permiso de Trotsky- como una suerte de desarrollo desigual y combinado de la cultura impresa. Es aquí donde el problema del desarrollo técnico y de la industria del impreso se trastoca con el de las relaciones de producción, lo que es decir de clase. Es apta en este punto la definición del filósofo de la tecnología Andrew Feenberg, quien la concibe como “the consequences of persisting divisions between classes and between rulers and ruled in technically mediated institutions of all types” (2005, p. 48). De allí que exista una elite que no solo se diferencia por su posición con respecto a los medios de producción, sino que, precisamente por eso, está habilitada para un consumo diferenciado de cultura. Son estos hombres y mujeres, por lo menos los mejores de ellos, quienes responden a los cambios que conmueven América y Argentina intentando poner en circulación este capital acumulado.

Este desfase de sensibilidades, de necesidades, se traduce en la introducción a la arena de un mercado prácticamente nulo de la oferta de un producto para el cual, por más idóneo que fuese en términos políticos y sociales, no existía

una demanda económica, o real. Lo que es más interesante aún, esta sensibilidad moderna en el caso de *La Moda* llega a semejante extremo que les permite a los redactores reconocer tal estado de cosas, y hacerlo parte de su *ethos*, como lo demostraron las citas a lo largo del texto. La dicotomía pueblo/público y la operación de transformar al primero en el segundo se lee aquí como la necesidad que tiene la revista de crear su propio mercado. De la misma manera que el capital en la teoría trotskista, *La Moda* no solo tiene que disputar a los lectores en un mercado de impresos en el que compete con otras ofertas, sino que debe crear a los mismos lectores que son condición anterior a su existencia.

Conclusiones

En abril de 1838 desaparece *La Moda*. Se hablará de traición (Turone, s/f), aunque no concordamos con la lectura de la publicación como parodia explícita del rosismo. Lo cierto es que en el panorama descrito, el apoyo o no del Estado determinaba el destino de los impresos. Los veintitrés números sobreviven hoy como una fotografía de la época en la que renuientemente existieron, y a la cual *La Moda* quiso ilustrar. El producto final fue una revista verdaderamente moderna, que a cada humorada y giro del lenguaje demostró cuánta conciencia de sí misma y de su tiempo tenía. A golpes de ironía, construyó un estilo definido y propio, con el que desarmaba por igual la obstinación de sus enemigos y se frustraba en lo obtuso de sus deseados lectores.

Como hemos intentado recuperar, estos interlocutores ideales son contruidos en cada uno de los artículos que constituyen los veintitrés números. Pero no todos los potenciales lectores eran igualmente importantes a los ojos de los redactores. Por preferencia ideológica, se apeló al “tendero” por sobre el español adinerado; a quien mirara hacia la Europa francófona y anglosajona más moderna en desmedro de su herencia hispánica con tufo colonial; al joven industrial y a la mujer de nueva corte que buscaran instruirse; a quien disfrutara de la cultura por sobre todo. Asimismo, fueron conscientes de la inexistencia de ese público -producto de los bajos niveles de alfabetización, entre otros factores-, como también lo fueron de los límites estructurales que enfrentaba cualquier emprendimiento impreso en esa época y lugar. Es en ese conocimiento que la revista adopta un tono cómico y didáctico, ligero y preocupado por lo cotidiano y banal, con la intención de apelar a la mayor cantidad de lectores y, de no haberlos, en lo posible formarlos.

En cuanto a nuestra segunda pregunta, la existencia de una oferta sin demanda, de una revista sin lectores suficientes para sostenerse a sí misma que busca forjar el mercado que debería haberla dado a luz, es posible debido a lo que reconstruimos como el desarrollo desigual y combinado de un mundo impreso local montado sobre la coexistencia de dos mercados paralelos. Un pequeño mercado clandestino de impresos -prohibidos estos por el gobierno colonial e ingresados en el virreinato por contrabando- fue creado para satisfacer la demanda lectora de los sectores más acaudalados que vivían una realidad tanto más cercana a Europa. Fue en torno a este que se formó la generación de hombres y mujeres que llevaron la vanguardia cultural e impresa en la primera mitad del siglo XIX, y de la cual Alberdi era parte. Por otro lado, la irrupción de Mayo en el panorama histórico introdujo el horizonte de un nuevo mercado de publicación, legítimo, libre y con pretensión de alcanzar a la masa por primera vez. En este marco es concebida *La Moda*, mas su desarrollo aún era incipiente -alcanzó su modernidad hacia 1870 y 1880-, lo que sumado a un ambiente político adverso sentenció un final prematuro para el emprendimiento.

En las páginas mismas de la revista se encuentran rastros tanto de lo esperanzado de la empresa como de la frustración por los límites que encuentra. En el número seis, el redactor es instruido en su error por “un viejo táctico”, quien le dice que “eso de que las gentes solo quieren las ideas, U. lo dice [...] Quítese U. ese vestido que lleva, y nadie le mirara á la cara con todo su talento. Ponga U. á Victor Hugo en tapas de pergamino, y de nadie será leído en nuestra bella sociedad” (*LM*, p. 58). Así desnuda una tensión que es constante en la publicación. El tono irónico habilita balancearla con gracia: por un lado Figarillo se burlaba de lo poco “ilustrados” que eran sus lectores, pero al mismo tiempo sostenía el diagnóstico como producto de un verdadero análisis social. Nos estaba diciendo “contemplan, éste es el poder de la moda”, aunque nadie estuviese escuchando.

Bibliografía

- Alberdi, J. B. (2011). *La Moda. Gacetín de música, de poesía, de literatura, de costumbres*. Edición Facsimilar. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas*. México D F: FCE.
- Batticuore, G. (2005). *La mujer romántica, Lectoras, autoras y escritores en la Argentina: 1830-1870*. Buenos Aires: Edhasa.

- Buonocore, D. (1947). *Libreros, editores e impresores de Buenos Aires. Esbozo para una historia del libro argentino*. Buenos Aires: Bowker.
- Cavalaro, D. (1996). *Las revistas ilustradas en el siglo XIX*. Buenos Aires: Asociación Argentina de Editores de Revistas.
- Chartier, R. (1994). *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*. Madrid: Alianza.
- Chartier, R. (1999). *Cultura escrita, literatura e historia: Coacciones transgredidas y libertades restringidas*. México DF: FCE.
- Darnton, R. (1991). Historia de la lectura. En P. Burke (Ed.). *Formas de hacer la historia* (pp. 177 – 208). Madrid: Alianza.
- Darnton, R. (2003). *Edición y subversión. Literatura clandestina en el Antiguo Régimen*. México DF: FCE.
- Darnton, R. (2009). *La gran matanza de gatos: Y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. México DF: FCE.
- Darnton, R. (2010). *El beso de Lamourette: Reflexiones sobre historia cultural*. Buenos Aires: FCE.
- De Diego, J. L. (Dir.). (2006). *Editores y políticas editoriales en Argentina, 1880-2000*. Buenos Aires: FCE.
- de Sagastizábal, L. (2002). *Diseñar una nación: Un estudio sobre la edición en la Argentina del siglo XIX*. Buenos Aires: Norma.
- Di Meglio, G. (2006). *¡Viva el bajo pueblo! La plebe urbana de Buenos Aires y la política entre la Revolución de Mayo y el rosismo (1810-1829)*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Feenberg, A. (2005). Critical theory of technology: An Overview. *Tailoring Biotechnologies*, 1(1), 47-64. Recuperado de <http://www.sfu.ca/~andrewf/books/critbio.pdf>
- Förster-Beuthan, Y. (2010). The Modern Concept of Fashion and its Origins in Romanticism. *Academia.Edu*. Recuperado de <http://academia.edu/1479718/The-Modern-Concept-of-Fashion-and-its-Origins-in-Romanticism>
- García Aguilar, M. I. y Rueda Ramírez, P. J. (Comps.). (2010). *Leer en tiempos de la colonia: imprenta, bibliotecas y lectores en la Nueva España*. México DF: UNAM.
- Gentile, M. B. (2002). *La prensa insurgente en la Independencia Hispanoamericana. 1808-1830* (Tesis doctoral inédita). Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, La Plata.

- Ghirardi, O. A. (2004). *La Generación del '37 en el Río de la Plata*. Córdoba: Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales de Córdoba.
- Jameson, F. (1982). *The Political Unconscious. Narrative as a socially symbolic act*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Lucero, N. (2003). La guerra gauchipolítica. En N. Jitrik (Dir. Gral.) y J. Schwartzman (Dir.). *Historia crítica de la literatura argentina Vol. 2. La lucha de los lenguajes*. Buenos Aires: Emecé.
- Koselleck, R. (2004). *Future Past. On the semantics of historical time*. West Sussex, NY: Columbia University Press.
- Lukács, G. (1970). *Historia y conciencia de clase*. La Habana: Instituto de Libro.
- Maeder, E. J. A. (2001). Libros, bibliotecas, control de lecturas e imprentas rioplatenses en los siglos XVI al XVIII. *Teología*, 1(77), 8-25.
- Martin, H. J. (1992). La Imprenta. En R. Williams (Ed). *Historia de la comunicación. Vol. 2. De la imprenta a nuestros días* (pp. 9-62). Barcelona: Bosch.
- Martino, L. M. (2008). La Moda. Periodismo cultural bajo la divisa punzó. *Actas del 10 Congreso Redcom*. Salta: Universidad Católica de Salta Campus Castañares. Recuperado de http://www.ucasal.net/unid-academicas/artes-y-ciencias/congresos/redcom10/archivos/redcom-ponencia/Eje5/Mesa5-6/Martino_PN_.pdf
- Parada, A. E. (2007). *Cuando los lectores nos susurran. Libros, lecturas, bibliotecas, sociedad y prácticas editoriales en la Argentina*. Buenos Aires: FFyL de la Universidad de Buenos Aires.
- Rama, Á. (1982). *Los gauchipolíticos rioplatenses*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Román, C. A. (2003). La Prensa Periódica. De La Moda (1837-1838) a La Patria Argentina (1879-1885). En N. Jitrik (Dir. Gral.) y J. Schwartzman (Dir.). *Historia crítica de la literatura argentina Vol. 2. La lucha de los lenguajes*. Buenos Aires: Emecé.
- Tagle, M. (2007). *Historia del libro. Texto e imágenes*. Buenos Aires: Alfagrama.
- Thompson, E. P. (1989). Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial. E. P Thompson. *Tradición, revuelta y conciencia de clase* (pp. 229-239). Barcelona: Editorial Crítica.
- Turone, G. O. (s/f). “La Moda”, un federalismo intelectual. En *Revisionistas.com*. Recuperado de <http://www.revisionistas.com.ar/?p=5844>
- Weill, G. (1962). *El Periódico. Orígenes, evolución y función de la prensa periódica*. México DF: UTEHA.

Pierre Quiroule. La Ciudad Anarquista Americana contra la Ciudad del Centenario

Sebastián Turner

Este texto constituye un acercamiento al pensamiento de Pierre Quiroule (seudónimo de Joaquín Alejo Falconnet), considerado como uno de los más prolíficos escritores que tuvo el movimiento libertario argentino. Pretendemos rescatar su obra no solo a partir de la especificidad de su perspectiva narrativa utópica sino desde la complejidad y el entrecruzamiento de distintas tradiciones teóricas, lo cual nos permitirá observar cómo Quiroule trabajó simultáneamente en el plano literario y en el político; es decir, la relación -y al mismo tiempo tensión- existente entre su práctica política y su narrativa utópica.

Nacido en Lyon en 1867 y llegado a la Argentina a muy temprana edad, nuestro autor se ligó en sus comienzos políticos a grupos anarco-comunistas de inspiración kropotkiana en momentos en los que en el país se producían profundos cambios en las estructuras sociales, uno de cuyos resultados principales fue la conformación y desarrollo de una incipiente clase obrera que empezaba a articular sus primeras formas de movilización y organización política, gremial y cultural (Suriano, 2001) y hacia la cual estuvo dirigida la mayor parte de su obra, inscripta en la praxis de difusión de la propaganda ideológica y política anarquista.

Es por ello que, en la ambición de una investigación más amplia dentro de la cual se enmarca este artículo, se pretende evitar un análisis pensado solo desde el plano de una “teoría” de la utopía, ya que este desestima todo lo que una obra múltiple nos puede aportar con relación a pensar la imaginación política (y la cultura anarquista).

Asimismo, y vinculado con lo anteriormente mencionado, la última parte del trabajo se propone analizar el choque cultural que implicó el comienzo de un vínculo antagónico entre anarquismo y nación tomando como referencia los festejos del Centenario de 1910, a partir de los escritos de Quiroule en torno a estos y de la actitud de las elites y del Estado nacional, cuyo pánico a la “desintegración de la identidad nacional en construcción” se plasmó en una política represiva del movimiento ácrata pensado como el “otro-exótico” sobre la base de cuya alteridad se construye la ciudadanía.

Influencias teóricas: más allá del caos, la utopía libertaria

En el marco de la importancia que la difusión de las ideas ocupaba en la praxis del anarquismo, aunque considerada en su seno como un arma de combate más, la obra de Quiroule se inscribe dentro de lo que algunos autores han denominado “literatura de urgencia” -por su militancia, su disidencia y su utilitarismo- para la cual la estética es un medio y no un fin ya que sobre esta predomina la ética, y su función principal es denunciar las miserias sociales (protesta), concientizar a las víctimas de tales miserias (didactismo), movilizar a los oprimidos hacia la lucha revolucionaria (propaganda) y exaltar la belleza tal como la concibe el anarquismo (lirismo y utopismo) (Andreu, Fraysse y Golusscio de Montoya, 1990).

Esta caracterización de la literatura anarquista nos permite introducir la compleja obra de Pierre Quiroule en una problemática más amplia acerca de la conceptualización de la cultura anarquista, y al mismo tiempo alejarnos del sentido común historiográfico¹ (en adelante SCH) -basado en el criterio del éxito (Martínez Miguelañez, 2010) y en una clara distancia política con el ideario ácrata (Acha, 2009)- que sobre el anarquismo argentino se ha ido conformando y consolidando como un “acuerdo universal” a partir de los últimos trabajos de Juan Suriano (2001, 2005).

En acuerdo con Pablo Ansolabehere (2011, p. 14), en cuyo análisis el anarquismo argentino aparece como la fuerza política, social y cultural más singular de aquel período -su acción incidió de manera decisiva en la organización del

¹ La noción de sentido común historiográfico y su uso para el anarquismo argentino está tomada de Nieto (2010), quien a su vez se basa en las nociones de Ferrater Mora (1964). Esta problemática ha sido analizada en Turner (2010).

naciente movimiento obrero-,² intentaremos profundizar en la búsqueda de una nueva agenda investigadora que desde una perspectiva más abierta y despojada de tópicos sirva para reflexionar acerca de cómo construimos los relatos sobre el pasado (Martínez, 2009).

De allí que la primera parte de este trabajo se oriente a rechazar el arcaísmo y la irracionalidad con los que muchos autores han estigmatizado al anarquismo, considerando “no casual” el hecho de que -como si se tratara de una “teoría” o de un corpus filosófico difundido o llevado a la práctica de forma antiintelectual- resulte dificultoso encontrar en los trabajos académicos dedicados al mismo la simple mención de los conceptos “teórico” o “intelectual”: los términos más comunes para referirse a los pensadores ácratas son “difusores” “publicistas” o “propagandistas”. De hecho Suriano (2001, p. 132) señala como evidente “que el movimiento anarquista argentino no se caracterizaba por la presencia en sus filas de intelectuales brillantes”.³

Sin embargo, para autores como Gómez Tovar “de todas las fuerzas políticas, quizás hayan sido los anarquistas el movimiento social más preocupado por el aspecto teórico y científico de su pensamiento”, puesto que

la gran receptividad de los intelectuales anarquistas a las grandes aportaciones del conocimiento y su afán de conducirse por conclusiones rigurosas, junto al positivismo de la época, generaron siempre una atención permanente a los nuevos planteamientos científicos y en algunos casos una incorporación inmediata a su pensamiento como respuesta a la situación que estaba demandando la sociedad (1991, pp. 53-54).

² Esta definición que compartimos toma distancia de las miradas que conforman el SCH que actualmente asocia al anarquismo argentino con posturas políticas arcaicas y románticas y con fenómenos culturales de lo más diversos, debido a la influencia recibida de autores y corrientes filosóficas de diferentes procedencias que lo han convertido en un “caos doctrinal”.

³ A este respecto cabe señalar que, según Giustachini (1990), solo tres anarquistas fueron legitimados en el campo intelectual: Rodolfo González Pacheco, Alberto Ghirardo y Florencio Sánchez. Por su parte, Barrancos (1993) menciona a Antonio Pellicer Paraire como el teórico de mayor estatura dentro del anarquismo argentino y Bavasso (2008) señala que en América Latina el anarquismo reunió a los intelectuales avanzados de las primeras décadas del siglo, especialmente aquellos formados al margen de las instituciones universitarias y ambientes académicos, cada vez más sensibilizados frente a la irrupción de la violencia en la cuestión social en la realidad del continente.

Y la obra de Pierre Quiroule se inscribe como la de pocos pensadores ácratas en esta caracterización, dado que la complejidad de sus escritos, cuya ambición sobrepasa los límites de una teoría de la utopía, se apoya justamente en la acumulación de influencias y en la riqueza de las fuentes en las cuales se inspira. Para Gómez Tovar (1991, pp. 71-72), Quiroule sorprende por cuanto maneja una documentación excepcional y un importante corpus de bibliografía e información de primera mano, cuyas huellas son perceptibles en su obra y cuyo temprano y exacto conocimiento lo convierte en un esmerado escritor y riguroso investigador que siempre buscó las fuentes más singulares y actualizadas, transformando ideológicamente esos esquemas clásicos e insistiendo en la búsqueda de nuevas soluciones y en la incorporación de planteamientos vanguardistas a las corrientes del pensamiento libertario, con el objetivo de “explorar, analizar y abrir nuevos horizontes al espíritu de investigación anarquista” (Quiroule, 1912, p. 7).

Cuando en la investigación nos deslizamos desde lo general hacia lo particular, encontramos obras anarquistas que rompen con el SCH dominante y permiten encontrar matices y disfunciones concretas que escapan a los análisis generales o modelos rígidos —en muchos casos reduccionistas— que se hicieron sobre el anarquismo argentino y sus pensadores. Esto se observa claramente al incursionar en el complejo recorrido teórico que se sintetiza en la obra de Quiroule.

Luego de una primera etapa en la que escribe artículos para distintos órganos de prensa anarquista,⁴ nuestro autor inicia la sorprendente incursión en el planteamiento de la ciudad libertaria dando forma a una trilogía de relatos utópicos que comienza en 1909 con *Sobre la ruta de la anarquía* (publicada en 1912) y concluye en 1924 con *En la soñada tierra del ideal*, incluyendo en la misma su obra más conocida, *La Ciudad Anarquista Americana*, publicada por *La protesta* en 1914.

Esta literatura utópica, cuya difusión es considerada por Quiroule como una práctica política, será construida -y a la vez complementada con obras de teatro, escritos políticos e investigaciones científicas, geológicas, astronómicas y filosóficas (Vázquez, 1991)- a partir de una enorme y compleja acumulación de

⁴ Entre 1890 y 1893 escribió para el periódico anarco-comunista de tendencia proterrorista y antiorganizadora *El perseguido*. En 1893 funda y dirige -hasta 1894 en que desaparece luego de 39 números- el periódico en lengua francesa *La Liberté*, que si bien adoptaba una tendencia proterrorista y antiorganizadora, se trataba de una corriente kropotkiniana más teórica que se inspiraba en el periódico anarquista francés *La Revolté* y en los sucesos acaecidos en Europa. En 1906 Quiroule inició su participación en *La Protesta*, periódico en el cual publicará sus escritos hasta 1914.

influencias y reutilización de materiales transformados ideológicamente en un esfuerzo de síntesis en el que resulta difícil aprehender el valor o peso de cada idea recibida y en el cual, a pesar de que la propuesta urbana no constituye el centro de su preocupación ideológica, se puede rastrear un entramado relacional en el que convergen las influencias de las ideas y propuestas de los socialistas utópicos y de los pensadores sociales y urbanos del siglo XIX y comienzos del XX (Gómez Tovar, Gutiérrez y Vázquez, 1991) junto a los principales referentes del pensamiento anarquista, además de filósofos y políticos como Nietzsche o Lenin.

Si bien en su primer escrito utópico, *Sobre la ruta de la anarquía*, se puede rastrear el influjo de los pensadores anarquistas -ya sea el énfasis en lo moral y en la solidaridad de Kropotkin o el carácter insurreccional de la revolución tomado de Bakunin- y de los socialistas franceses -la obra de Louis Blanc *Organisation du travail* (1839) y la importancia del blanquismo en torno al papel revolucionario de la minoría consciente o vanguardia iluminada⁵ será en *La Ciudad Anarquista Americana* donde ese entramado de influencias saldrá a la luz con mayor nitidez.

Los utópicos reformistas del siglo XIX que, tomando la tradición moreana para su narrativa utópica, intentaron traducir sus escritos en proyectos empíricos, como es el caso de Robert Owen (*Report to the Country of Lanark*, 1821), Etienne Cabet (*Viaje por Icaria*, 1840), Victor Considerant (*La Reunión*, 1855) y Giovanni Rossi (*Colonia Cecilia*,⁶ 1890), se fusionan en la obra de Quiroule con los escritos de pensadores socialistas y utópicos libertarios como Charles Fourier (*La Phalange*, 1841), el ruso Plotino Rhodakanaty⁷ (*Cartilla Socialista*, 1861), Ramiro de Maeztu y especialmente Joseph Déjacque⁸ (*El Humanisferio*, 1858).

⁵ Para un análisis sobre la vanguardia iluminada véase Suriano (2001, pp. 94-100).

⁶ Considerada como el primer intento de establecer una colonia anarco-comunista en América del Sur. Según Gómez Tovar (1991, p. 27) “la Colonia Cecilia logró establecer una sociedad sin clases a través de la implantación del comunismo libertario”.

⁷ Llega a México difundiendo el pensamiento de Charles Fourier en *Cartilla Socialista*, 1861, y será influyente en los anarquistas y revolucionarios mexicanos a quienes Quiroule dedica su obra *La Ciudad Anarquista Americana*.

⁸ Según Gómez Tovar (1991, pp. 29-30), considerado el iniciador de un género con características propias ya que añadió a su relato descriptivo el planteamiento de una sociedad ideal sustentada sobre las bases del comunismo libertario, cuando aún el mutualismo y el colectivismo apenas se habían difundido.

Pero como bien señala Gómez Tovar (1991), la influencia de estos primeros proyectos y escritos socialistas y utópicos debe ser leída dentro de un marco más amplio que tenga en cuenta el objetivo más sorprendente y audaz -y también por ello el más criticado, tanto en el pasado como en el presente- de la obra de Quiroule, puesto que si bien ambas ideas fueron inseparables en la noción filosófica de la utopía, la relación y tensión existentes entre la práctica política y la narrativa utópica no fue bien entendida incluso dentro de las filas del propio anarquismo. Nos referimos a la propuesta de pasar del manifiesto ideológico al diseño de un entorno donde trabajar y vivir en libertad; propuesta que recibe, en forma simultánea y compleja, el influjo político e ideológico de los principales referentes del anarquismo y de otras corrientes filosóficas y políticas, por un lado, y el aporte de distintos modelos urbanísticos y utópicos, por el otro.

Entre estos últimos se pueden mencionar aquellos escritos que influenciaron a Quiroule en la planificación urbana, la problemática de la vivienda, la preocupación higienista y paisajística, la revalorización del trabajo artesanal y en la búsqueda del equilibrio entre lo rural y lo urbano;⁹ por otra parte, no fue menos importante el aporte de los reformadores ingleses del siglo XIX como John Ruskin y sus ideas estéticas (*Sesame an Lillies*) y en especial de William Morris (*How we live and how we might live*, 1888 y *News from Nowhere*, 1891) autor muy leído en las filas del anarquismo argentino.

En cuanto al manifiesto ideológico, Gómez Tovar señala que, antes de empezar con la narración utópica,

La Ciudad Anarquista Americana se inicia con un párrafo magistral —al estilo de las grandes obras— planteando al lector una situación límite en el reino de El Dorado: la caída de la monarquía como sistema de gobierno, la desaparición de la

⁹ Se puede mencionar, entre otros, a James Silk Buckingham y su propuesta arquitectónica (*National Evils and Practical Remedies*, 1849); Ebenezer Howard y su proyecto de “ciudad jardín” (*Garden Cities of Tomorrow*, 1898); la construcción de las viviendas de Joseph Paxton (*Crystal Palace*, 1851); a Tomás Moro (*Utopía*, 1516) y la cuestión de la capacidad tecnológica que será tomada de otra utopía aparecida en Montevideo a fines del siglo XIX, *The coming race* de Edward George Bulwer (Gómez Tovar, 1991) y el vanguardismo futurista de Edward Bellamy (*Looking Backward 2000-1887* de 1888). Para un análisis sobre la influencia de James Buckingham en la planificación urbana de Pierre Quiroule véase R. Gutiérrez (1991, pp. 140-149); y acerca del impacto de Tomás Moro en la propuesta urbana de Pierre Quiroule, véase Guevara (2000).

burguesía como clase social, la destrucción del Estado como elemento opresor, el triunfo de la revolución anarquista con la abolición de la propiedad privada y la consolidación del comunismo libertario como nuevo orden económico (1991, p. 57).

Esta referencia será una constante en la obra de Quiroule ya que la misma estará atravesada de principio a fin por la influencia de los principales pensadores anarquistas, especialmente por los escritos de P. A. Kropotkin sobre la revolución, la solidaridad, la ayuda mutua, la forma comunal de trabajo y el individualismo e igualdad en la diferencia, que aparecen junto a reflexiones deudoras del anarquismo organizador -cuya iniciación en Argentina se atribuye a la teoría del italiano Errico Malatesta- e incluso de la corriente individualista nietzscheana-stirneriana.¹⁰

Además, en su último escrito utópico, *En la soñada tierra del ideal*, el contexto político y social de la Argentina y el mundo lo llevan a debatir cuestiones relacionadas con el sindicalismo revolucionario -que empezaba a tener cada vez más influencia en el movimiento obrero argentino- y con el impacto producido por la revolución rusa.¹¹

No obstante, esta búsqueda constante de fusionar la práctica política¹² y el planteamiento urbano en la narrativa utópica revolucionaria le han valido las más encumbradas críticas en las propias filas del anarquismo, que en torno a esta problemática se hallaba dividido en dos corrientes: una llamada *constructivista*, que se proponía pensar la sociedad posrevolucionaria para evitar dejar librada a la suerte de las circunstancias la construcción de la anarquía, y la otra considerada

¹⁰ El énfasis en esta última le permite a Quiroule introducir ciertas reminiscencias nietzscheanas (la idea de un nuevo líder que como hombre de ciencia domina la naturaleza, las menciones a Zaratustra, las críticas a la noción burguesa de modernidad y progreso) que se verán reflejadas nada menos que en el nombre del principal personaje de *La Ciudad Anarquista Americana*: Súper. Para otras influencias de Nietzsche en el pensamiento de Pierre Quiroule, véase Guevara (2000).

¹¹ Ambos serán relacionados y criticados bajo la noción de *dictadura del trabajo* -tomada de la concepción marxista de dictadura del proletariado-, la cual es vista dialécticamente como necesaria por un cierto período de tiempo en manos de los sindicatos, aunque su superación se presenta como inevitable para poder llegar a la anarquía. Véase Pittaluga (2002); Bavasso (2008) y Pierre Quiroule (1919).

¹² Según Vázquez (1991), en el momento en que bullían los círculos y las agrupaciones, y las canciones libertarias inundaban las calles, la obra de Falconnet ejerció particular atracción sobre los jóvenes con ideas libertarias. Era frecuente su presencia en las conferencias y clases que dictaba en los ateneos populares.

espontaneísta, que acusaba a la primera de ficción y dogmatismo por profetizar sobre el mañana y consideraba que la revolución social no se haría por lo que dijeran los libros, por lo cual se negaba a aceptar cualquier plan establecido por autoritario. Pierre Quiroule denominará a los pensadores de esta corriente como “inquisidores espontaneístas”¹³ (Gómez Tovar, 1991, pp. 37-43).

Como señala Gómez Tovar:

la interpretación de las utopías libertarias no ha sido uniforme ni dentro ni fuera del pensamiento anarquista. Concebidas como un estímulo hacia la difusión de la idea, un soporte del ensayo teórico o simplemente como una invitación a la acción, pocas veces fueron saludadas como avances en la construcción del pensamiento ácrata; antes bien fueron acogidas con cautela y no sin cierta polémica (1991, p. 36).

Sin embargo, cinco años después de la revolución rusa nuestro autor seguía impactado por aquellos acontecimientos, a los que ya consideraba un fracaso de la teoría marxista y la defraudación de las esperanzas del proletariado consciente. De allí que insistiera con el que fuera el objetivo principal de toda su obra:

Dígase todo lo que se quiera en contra de la conveniencia del estudio preliminar del régimen que seguirá al que actualmente impera, en la peligrosa creencia de que las circunstancias serán las que determinarán la orientación venidera, dejándolo librado todo a la improvisación del primer momento, que será el más crítico, no me cansaré de repetir que es necesario que la masa proletaria conozca la teoría de la libertad, si se quiere que sepa en qué consiste esta libertad y que debe hacerse para que, una vez la tenga conquistada, no se le escape, y vuelva el hombre a su anterior vergonzosa condición de esclavitud... (Pierre Quiroule, 1922, p. 5).

El mismo objetivo que diez años antes se había propuesto en su primer escrito utópico, al preguntarse

¹³ Sobre este debate en el interior de las filas anarquistas, véase Gómez Tovar (1991) y Ansolabehere (2011).

¿Cuántos son los [hombres] que hoy día tienen idea clara de lo que será preciso hacer tan pronto como estalle un movimiento revolucionario a base de transformación social? El campo de investigación de que puede ser objeto la sociedad del mañana es ilimitado...¹⁴.

Por ello, al abordar la complejidad teórica de su obra y la relación existente entre su práctica política, su discurso ideológico y su narrativa utópica, nuestra propuesta apunta a rescatar su pensamiento en torno al objetivo último de sus escritos: ampliar el campo de investigación anarquista para que esta filosofía no se detenga solo en la crítica al sistema y se permita pensar la sociedad del mañana (Quiroule, 1912).¹⁵

Porque como bien señala Pittaluga (s/f), Quiroule no era un urbanista y sus pretensiones de la ciudad anarquista eran funcionales a motorizar una crítica del presente histórico y una imagen para otra historia. La clave en su novela está en la presencia combinada de elementos utópicos y restauradores en relación dialéctica, lo cual resulta nodal para la representación del cambio social y de la nueva sociedad.

Pero ese objetivo debía cristalizarse en la lectura, el entendimiento y el debate dentro de las filas del movimiento obrero a través de un trabajo de orientación de carácter igualitario y democratizador -de la palabra y del conocimiento- y partir de una redefinición del trabajo intelectual en el que la obra se pone al servicio de la instrucción popular y la divulgación científica, permitiendo al lector un acercamiento a los principales postulados de las ideas anarquistas.

Para ello es necesario tener en cuenta que el compromiso ideológico y político de nuestro autor atraviesa y subordina a la propuesta urbanística y también literaria. Como bien señalan los autores en *Anarkos*, la aparente falta de habilidad en los escritos anarquistas no se debe a impericia técnica o inconsistencia artística,

¹⁴ “A explorarlo en todos los sentidos debemos orientar nuestras facultades analíticas, seguros de que no habremos perdido el tiempo por más insignificante o superficial que resulte nuestra obra frente a la magnitud de lo que siempre quedará por resolver todavía” (Pierre Quiroule, 1912, p. 9).

¹⁵ En la introducción a *La Ciudad Anarquista Americana*, el propio Quiroule no puede ser más claro al respecto: “Se ha dicho y repetido en todos los tonos que los anarquistas, excelentes críticos y demolidores de lo existente, ignorábamos totalmente lo que pondremos en el lugar de lo destruido. A destruir este prejuicio responde el presente bosquejo de la ciudad libertaria y de la organización del mañana en la comuna anarquista” (Quiroule, 1914/1991, p. 16).

por el contrario, existe por un lado una toma de posición frente a un discurso literario que debe ser compatible con la capacidad receptiva del destinatario implícito, es decir, el mundo obrero semi analfabeto de la época. Y por otro, una voluntad deliberada de testimoniar sobre una sociedad y una época, sobre las miserias, las luchas y las exaltaciones cuya gravedad inmanente desentonaría frente a fantasías demasiado irreales de la ficción o exquisitos floreos poéticos (Andreu, Fraysse y Golluscio de Montoya, 1990, p. 12).

Pierre Quiroule ha sido rescatado por numerosos trabajos académicos como un vanguardista, un planificador urbano y hasta un precursor de escritos ecológicos. Difícilmente, y más aún tratándose de un anarquista, como un intelectual. También se lo ha considerado parte de una tradición utópica junto a Sarmiento, Dittrich, Molina y Vedia y otros. Todos supuestos logros o detalles apolíticos que no hacen más que desnaturalizar el objetivo de sus escritos -insertarse en realidades sociales y culturales concretas a las que aspira a transformar a partir de propuestas imaginarias (Félix Weimberg, 1986)- y nos impiden pensar la utopía revolucionaria y todo aquello que una obra múltiple puede aportar con relación a pensar la imaginación política.

La imaginación política en la utopía quirouleana

Considerando a la civilización como un absurdo y al progreso como una locura, y partir de una crítica a la irracionalidad que se esconde detrás de la “racionalidad” capitalista, Quiroule (1922, p. 6) se permite interpelar a los revolucionarios por no tener un plan para llevar a cabo luego de la revolución, y propone el estudio de la sociedad de transición a través de conferencias sindicales y cursos de educación sociológica para “pensar con anticipación el problema del trabajo para saber cómo se va a actuar económicamente una vez realizada la revolución” y para que “cuando llegue la hora de obrar no perder tiempo en tanteos y vacilaciones peligrosas para la buena estabilidad del estado de cosas revolucionario”.

De esta forma, en su obra se unen dialécticamente -como tal vez en la de ningún otro pensador anarquista- los dos principios que según la fórmula de Sebastián Faure constituyen el fundamento de la idea anarquista. Por un lado el principio negativo, aquel que se dedica a mostrar y rechazar los males que

agobian al hombre, es decir, el Estado, la Propiedad y la Religión. Por el otro, el principio positivo, aquel que proyecta los lineamientos de un mundo nuevo de bienestar, armonía y libertad y que solo podrá ser instaurado después del aniquilamiento definitivo de la sociedad autoritaria.

Estos aspectos de su obra son los que llevan a los autores de *Anarkos* a señalar que,

cuando el escritor ácrata logra liberarse de las contingencias de la realidad inmediata que se insinúan en su representación del mundo ideal, se alza entonces al mejor nivel de los arquitectos de la Utopía. Pierre Quiroule construye, con su Ciudad Anarquista Americana, el modelo más cumplido de un espacio humano en correspondencia con la idea. Su texto sintetiza con un perfecto rigor demostrativo, lo esencial de las proposiciones que otros autores formularon en registros diferentes, y de este modo confiere un poder de persuasión más grande al mito poético Anarkos y a su mensaje de regeneración y esperanza (Andreu, Fraysse y Golluscio de Montoya, 1990, p. 19).

Para concluir esta primera parte, y retomando de Michel Foucault (2011) la idea de que lo característico de nuestra generación es la falta de imaginación política -en contraposición a los hombres del siglo XVIII y XIX que tenían al menos la facultad de soñar el porvenir de la sociedad humana-, queremos dejar abierto el debate acerca de un aspecto, tal vez el más criticado, de la obra de Quiroule. ¿Cuál es la verdadera función de la utopía? ¿Es esta un simple sueño o se trata de un proyecto social? Nuestro autor respondía a las críticas señalando que la función de sus trabajos era golpear la imaginación de los trabajadores y de esta forma movilizar su energía revolucionaria.

Al contar la historia desde el deseo y rechazar la idea de que el presente es una consecuencia irremediable de la historia, Pierre Quiroule se ha propuesto despertar una imaginación política que permita imaginar, desear y movilizar en busca de otra historia, otro presente y otro futuro cuya realización fuera la obtención de la suma máxima de libertad soñada.¹⁶ Porque como bien señala

¹⁶ En este sentido Bavasso (2008, p. 21) señala que no hay dudas de que los trabajadores revelaban también una dimensión utópica en su resistencia contra la explotación; este es uno de los puntos centrales que intenta demostrar en su trabajo.

Christian Ferrer (2004, p. 12), y aunque la palabra anarquista suene hoy tan extraña como si se tratara de un animal extinto, “de no haber existido anarquistas nuestra imaginación política sería más escuálida, y, más miserable aún”. Se trata de una imaginación política que golpee la realidad, aunque en la mayor parte de los casos sea golpeada por esta. Pero aun así, en ese espacio siempre abierto entre utopía y realidad, las obras utópicas y su mundo soñado pueden dejar que tanto el sueño como la realidad se critiquen mutuamente (Pittaluga, s/f).

El historiador del anarquismo Max Nettlau (1934) observa la escasez de utopías anarquistas al tiempo que señala la necesidad de rescatarlas del olvido, ya que las teorías y la crítica convencionales no pueden cumplir la función de combatir la propaganda burguesa ni “herir” la imaginación política de las masas. Porque a pesar de no conmover los basamentos del sistema que intenta derribar, el pensamiento utópico y más aún, su empeño por materializarlo, destacan el valor de aquellos que son capaces de pensar la utopía o el de quienes intentan vivirla. Existe una tensión constante entre lo que existe y lo que podemos imaginar que podría existir. Y allí es donde radica el potencial utópico, en “la capacidad de negar la realidad y pensar en otra alternativa, esa potencialidad es algo que convoca y toma materialidad cultural en fenómenos, grupos y movimientos culturales, siempre de minoritario seguimiento pero de marcada huella en la historia” (Gómez – Ullate García de León, 2004, p. 364).

Se ha postulado que en esa relación dialéctica entre utopía y realidad, la primera solo concluye cuando se realiza, es decir, que la peor utopía es aquella que puede ser traducida a lo real. Por ello, y aunque su nombre permanece en el presente asociado a una mentalidad de lo futuro (Vázquez, 1991), es que Pierre Quiroule nunca se consideró un utopista; porque quien la escribe no se considera un constructor de utopía y cree estar convencido de poder ejecutarla. Por ello se considera un militante de la práctica política y entrega consciente su vida en ese intento. Su humanismo, sus sueños con inquietudes filosóficas, sus escritos, sus tenaces propuestas de renovación, su incansable búsqueda de un mundo mejor y su verdadera militancia dentro del anarquismo, tenían como verdadero propósito que esa utopía fuera ejecutada y superada en la realidad.

Por ello tal vez sea válido pensar, con Adorno, que no es el compositor el que fracasa en su obra, sino que es la historia la que niega la obra en sí. La función utópica tiene como referente la experiencia particular del individuo en el devenir histórico. En ese sentido, son hombres que cumplieron la

vocación nietszcheana de decir la palabra y romperse con ella. Hombres que trataron de aprender la esperanza por encima del miedo y obtuvieron de esta tal efecto que los llevó a entregarse a una praxis política y social destinada a transformar las condiciones reales de existencia, porque se volcaron activamente al devenir al que ellos mismos pertenecen y se arriesgaron en la escena pública haciendo histórico el tiempo que les tocó vivir.

El anarquismo como contracultura. La Ciudad Anarquista Americana “contra” la Ciudad del Centenario

Sin olvidar la pretensión del anarquismo de constituirse como alteridad total al orden existente (Pittaluga, 2000), en este trabajo retomaremos el concepto de contracultura o *cultura a la contra* aportado por el antropólogo español Gómez-Ullate García de León (2004), ya que su valor explicativo nos permite encarnar en él al anarquismo junto a sus pilares y principios rectores -y con ello a la figura y la obra de Pierre Quiroule-.

Este concepto de contracultura forma un conjunto asociado de negación -que se convierte en la principal fuente generadora de la fuerza, el sentido y la cohesión del grupo y a partir de los cuales se forja una identidad dialéctica del presente, aunque extendida hacia adelante, y un rechazo a la cultura y sociedad dominante-; de resistencia -muchas veces ante la imposibilidad de forzar un cambio, la resistencia se convierte en la práctica de esa negación- y de propuesta -mundos de sentidos alternativos, lo nuevo, una cultura de la búsqueda frente al viejo mundo y donde las nomenclaturas identitarias, las etiquetas con las cuales se designan y son conocidos por otros, marcan la diferencia trazando la frontera entre el “nosotros” y el “otro”-.

Para Ansolabehere (2011, p. 72) existe una especie de gran relato anarquista que funciona como matriz de la mayor parte de las historias que circulan por las páginas de la prensa libertaria, el cual podría esquematizarse en unas pocas secuencias: una primera, contada en pretérito, que narra, desde los comienzos de los tiempos, la lucha de las almas rebeldes de la historia en contra de la opresión. Una segunda continúa, en cercano pretérito y en presente, con esa misma lucha, ahora definida entre los poderosos de la sociedad burguesa y los luchadores del ideal libertario. Una tercera etapa, en presente y futuro, se detiene en el momento de la revolución social. Y ligada a esta, una cuarta y última, en futuro (o en un presente de futuro histórico), que cuenta el

final feliz de la sociedad sin Estado, ni gobierno, ni jerarquías, que la revolución anarquista ha hecho (hará) posible.

Esta descripción del relato anarquista con pretensiones revolucionarias y contraculturales se corresponde, como en pocos pensadores ácratas argentinos, con la matriz que atraviesa la obra de Quiroule, ya que para este “los comunistas pretendemos cambiarlo todo, para innovar en todos los sentidos. El edificio social que hemos de levantar será nuevo, completamente nuevo, desde su base hasta la cúspide” (Quiroule, 1914/1991, p. 11).

No obstante, el concepto de contracultura aportado en este trabajo -el cual se hace inteligible en la obra de Quiroule- puede ser de utilidad en tanto lo pensemos teniendo en cuenta la relación dialéctica de este con la cultura que niega (la cultura hegemónica), de la que forma parte y depende inevitablemente, y mientras consideremos que en esta dialéctica de lucha cultural no hay ninguna cultura autónoma, auténtica y completa que esté fuera del campo de fuerzas de las relaciones de poder cultural y de dominación (Hall, 1984).

Es por ello que, partiendo de esta noción dialéctica de contracultura, la segunda parte de este trabajo se propone reconstruir esa guerra entre modelos y concepciones del mundo¹⁷ tomando como referencia el marco de los festejos del Centenario impulsados por la clase dirigente argentina. Sobre la base del análisis de cuatro recientes trabajos de investigación que en varios aspectos se contraponen al SCH sobre el anarquismo argentino antes mencionado, el objetivo del mismo es poder dilucidar cómo, a partir de la utilización de los aparatos del Estado, la elite construye identidad nacional, es decir, le da significado a la ciudadanía a través de una estrategia nacionalizadora que parte desde el Estado, basada en la criminalización del anarquismo y la extranjerización del conflicto social; ya que, como señala Acha (2009, p. 100), “los tiempos del centenario son de feroz represión del anarquismo, al punto que es posible situar en esa coyuntura la primera campaña de destrucción violenta de un movimiento de izquierda en la Argentina”.

¹⁷ Para el escritor venezolano Brito García (1984, p. 1), la contracultura implica una guerra entre modelos, una batalla entre concepciones del mundo. En este caso la contracultura se propone derribar y superar a la cultura dominante, entrando en conflicto con ella, oponiéndosele, negándola; y aun en la derrota obliga a la cultura dominante a transformarse, a superarse para poder lograr consenso y reprimir a su contracultura. Para un debate en torno a la visión de Suriano en cuanto a la imposibilidad de considerar al anarquismo argentino como contracultural, véase Turner (2010).

Es por ello que los festejos del Centenario pueden ser considerados como aquel hecho histórico en el cual se puso de manifiesto, como pocas veces en la historia argentina, esa guerra de modelos y concepciones del mundo. Por un lado, como señala Martínez Miguelañez (2010, pp. 437-439), la clase dominante argentina que toma al pie de la letra aquella construcción del siglo XIX, en la cual los centenarios se convierten en una “invención” hecha a medida para la celebración de eventos que hacen a la formación de las modernas naciones occidentales y a la construcción de su identidad, para presentar al mundo “sus propias realizaciones como testimonio del éxito de la transformación revolucionaria abierta un siglo antes”, dejando huellas imborrables en el paisaje y en la historia de la ciudad de Buenos Aires, escenario principal de los festejos.

Por el otro, la contracara del Centenario que las elites intentaban ocultar: las protestas obreras y el clima de malestar social ante la situación en que se hallaban las capas menos favorecidas de la población. Fueron esos mismos trabajadores, junto a los pensadores ácratas, en su mayoría afiliados a la anarquista Federación Obrera Regional Argentina (FORA), quienes vieron en los festejos una buena oportunidad para demostrar a “ese orden social vigente y henchido de orgullo” la vacuidad del consenso social que supuestamente se identificaba con él, y así se lanzaron a la lucha.

Por lo tanto, los festejos de 1910 serán el escenario donde se presenten y coexistan los años de oro del anarquismo con el despliegue de una estrategia nacionalizadora por parte del Estado, cuyo objetivo consiste en integrar a las nuevas generaciones provenientes de la gran inmigración y para cuyo fin moviliza todos sus dispositivos conjuntos (Acha, 2009).

El Estado contra los anarquistas “delincuentes”

Según Martínez Miguelañez (2010, p. 440), en el proceso de construcción identitaria argentina, la actitud de las elites del Centenario estuvo signada por el pánico a la “desintegración de la nacionalidad”, el cual se plasmó en una política especialmente represiva del movimiento ácrata debido al lugar que ocuparon el “extranjero”, el “inmigrante” y el “anarquista” -tres conceptos prácticamente intercambiables a la altura de 1910, en la celebración del primer Centenario- haciendo que la “barbarie” cambie de posición para identificarse con el inmigrante, la violencia obrera y el activista revolucionario, integrados, la mayoría de las veces, en la figura del anarquista, el cual se convierte en el verdadero peligro para el “sentimien-

to nacional”; en el “otro-exótico”, importador de todos los males, sobre la base de cuya alteridad -aquello que se excluye y a partir de lo cual se define el sentimiento de pertenencia- se construye la ciudadanía.

Siguiendo esta línea de análisis, Edgardo Álvarez (2006, pp. 9-10) se propone analizar la “amenaza simbólica” representada por el anarquismo a los ojos del Estado nacional al tiempo que pretende desentrañar cómo este construye, a partir de los anarquistas, la figura del anormal, ese “germen a extirpar” del cuerpo social mediante ciertos mecanismos de criminalización normativa. De esta forma, los anarquistas van a ir acaparando “espacios simbólicos” dentro del nuevo catálogo de enemigos que el Estado va construyendo como opositores acérrimos del proceso de nacionalización de los inmigrantes en marcha. Es por ello que, para el autor, en el marco del proceso de construcción de una identidad nacional, la clase dominante propuso la existencia de un enemigo, o sea un antagonista, un “Otro” contra el cual se fueron constituyendo las bases del “ser argentino”.

De este modo, la “identidad nacional” construida se definió más desde la negación que desde la afirmación de caracteres y valores. Y este rol -el lugar de la contraimagen y la otredad- le cupo al movimiento anarquista local. De allí su conclusión: “del lado del Estado puede afirmarse que el reconocimiento de la nueva realidad le fue impuesto por la fuerza misma de los hechos más que por un intento de ‘prevención y apertura social’, que en palabras de Suriano y del SCH, los anarquistas no supieron entender” (Álvarez, 2006, p. 41).

Por su parte Ansolabehere (2011), en coincidencia con los autores anteriormente mencionados, refleja la idea de un largo y complejo proceso de criminalización del anarquismo articulado por el Estado en la primera década del siglo XX, cuando paulatinamente se va colocando al anarquismo fuera de la ley acusándolo de querer destruir el orden social y de constituir una amenaza contra el territorio de la nación y los fundamentos mismos de la nacionalidad argentina.¹⁸ Por ello afirma que el anarquismo incidió en la elaboración, discusión, sanción y puesta en práctica de algunas leyes que lo tuvieron como destinatario implícito o explícito, como la ley 4144 de residencia, cuyo argumento para el

¹⁸ Al mismo tiempo, este proceso represivo que se ensaña con el movimiento ácrata, con sus periódicos y con los sindicatos adheridos a la FORA coincide con la creación por parte del Estado nacional de nuevas instituciones para reprimir, consolidando un aparato represivo cada vez más amplio y especializado, que excede sus atribuciones policiales. Todo esto sumado a las continuas implantaciones del estado de sitio, que restringía todavía más las posibilidades de protesta social.

autor no puede ser más claro,¹⁹ y ley 7029 de defensa social. Es decir, que en el cuerpo de esas leyes y en una serie de textos que rodearon su elaboración y sanción, influenciados por la literatura y la criminología de los discursos, puede reconstruirse la mirada del Estado argentino sobre el fenómeno ácrata, y más precisamente el modo en que desde el Estado se intentó determinar el tipo de criminalidad que constituía el anarquismo.

Como bien señala Martínez Miguelañez (2010, p. 442), una rápida mirada a los debates parlamentarios permite concluir que el eje dominante de la discusión era la figura del “anarquista”, recortado en los términos del “otro exótico” al que se le atribuyen una serie de rasgos culturales, sociológicos, psicológicos y biológicos de enorme interés para el análisis, pues ayudan en el proceso de criminalización del movimiento. El anarquismo, lejos de ser una visión del mundo, equivalía en este contexto -influenciado por el discurso de la antropología criminal basado en los escritos del italiano Cesare Lombroso- a una enfermedad, propia de seres social y genéticamente “inadaptados”, definidos por una serie de rasgos negativos -como su agresividad y extrema violencia, falta de moralidad o haraganería- que los convertía en individuos especialmente propensos a la delincuencia y al crimen.

Para Álvarez (2006) y Martínez Miguelañez (2010), si bien el proyecto económico liberal-burgués-dependiente resultó casi incuestionable por sector social alguno, el Estado encontró serias dificultades para imponer un patrón cultural que aglutinase el “crisol de razas” representado por la Argentina de principios del siglo XX, por lo que la constitución de una figura políticamente indeseable sobre la cual descargar todos los males, que había que extirpar de la Nación para que esta se desarrolle sanamente, encontró en la asociación anarquista-extranjero-delincuente sociopolítico una conveniente ecuación. Al final de este proceso, las elites conservadoras, protagonistas de la modernización, habían construido, a lo largo de toda una década de discurso y práctica

¹⁹ Para Ansolabehere (2011, pp. 226-227), el argumento de la ley de residencia puede resumirse de la siguiente forma: “hay dos sujetos entre los que está en juego un objeto, la nación argentina. Uno de esos sujetos es el estado nacional, encargado de velar por el mantenimiento del orden social. El otro, su antagonista, que amenaza con alterar ese orden, es el extranjero, de ahí que la amenaza hacia el orden social implique una amenaza contra la nación misma, y que el conflicto pueda ser pensado de acuerdo con una lógica de guerra en defensa de la patria contra un enemigo externo. Por eso es el territorio de la nación el espacio que define los alcances de las posibles sanciones (ser expulsado o no poder entrar en él) y es el que ha nacido fuera de ese territorio y su cultura el único sujeto punible”.

represiva, el consenso en torno a la figura del “otro” revolucionario, enemigo de la Nación argentina, inclinando la balanza a su favor en esa batalla cultural a partir de la cual consolidaron su hegemonía política como clase.

De allí que para Ansolabehere (2011, p. 209), este proceso de criminalización del anarquismo impulsado desde el Estado y llevado a cabo ya sea bajo el uso de la represión física -para la cual se crearon innumerables instituciones represivas-, de la implementación de leyes o de la creación de ficciones estatales impregnadas del discurso médico de la criminología, logró su cometido. Y no solo en relación con las consecuencias que dicho proceso generó en el movimiento anarquista argentino en las primeras dos décadas del siglo XX, las cuales señalan el comienzo del declive del mismo y la imposición hegemónica de las ideas de nación y patriotismo,²⁰ sino que además dejó una huella imborrable a lo largo del tiempo, de la que el anarquismo nunca ha logrado reponerse.

El anarquismo contra el Estado. Pierre Quiroule contra la Ciudad del Centenario

Como es sabido, el anarquismo no posee una teoría desarrollada sobre el Estado y su lógica. Su visión totalmente negativa con respecto a todo tipo de autoridad parece tornarla innecesaria. Pero esto no debe hacer pensar que el anarquismo no considere el papel que el Estado cumple en el desarrollo de las sociedades. De allí que su primera misión sea la destrucción total y absoluta de este. Es por ello que ante este proceso de refundación subjetiva dirigida a moldear las clases populares, la militancia ácrata “no cree que en esa disputa el anarquismo esté derrotado de antemano”, dando comienzo de esta forma a un vínculo antagónico e irreconciliable entre anarquismo y nación (Acha, 2009); conflicto a partir del cual los anarquistas asociarán la idea de Estado

²⁰ Si bien Ansolabehere (2011, p. 341) señala la ineficacia de la nominación de las calles como una manera de reforzar el sentido de la nacionalidad “ya que la desconexión entre determinado hito de la historia nacional y la calle que pretende, con su nombre, mantenerlo vivo para todos los ciudadanos, no solo muestra el fracaso de dicho instrumento pedagógico, sino, además, su inversión”, creemos que la enorme cantidad de calles, plazas, escuelas, monumentos, bibliotecas y premios con que han sido homenajeados casi todos los Diputados y Senadores que participaron en los debates de las leyes represivas que recayeron contra los anarquistas, como así también distintos escritores -entre los cuales se puede incluir hasta el mismísimo Lombroso- cuyas plumas estuvieron destinadas a conformar la imagen del anarquismo como “enemigo de la nación”, forma parte de esa hegemonía cultural que las élites dirigentes lograron imponer a lo largo del siglo XX en nuestro país.

y Nación con los conceptos de nacionalismo, patriotismo y con el uso del pasado como imposición hegemónica.

Como señala Acha, la representación ácrata de la historia se vincula con la aversión al patriotismo; de allí, por deslizamiento semántico-político, se transita a la reacción negativa ante el pasado, artefacto usual de las concepciones chauvinistas de la nación. Y si bien la crítica al patriotismo no inhibe el recuerdo de las fechas nacionales, lo que el anarquismo deplora es el uso que de ellas hacen el Estado y la clase dominante, ya que

el anatema histórico del pasado -usual entre los historiadores- suele ser una coartada para abstenerse de la crítica del presente. Aunque no es la negación de lo específicamente argentino lo que conduce a la representación anarquista de la historia; por el contrario, su combate contra el patriotismo supone la distinción respecto de Europa y la condena a los nacionalismos del Viejo Continente cuya copia artera se intenta imponer en la Argentina (2009, p. 101).

El pensamiento de Pierre Quiroule no estará ajeno a dicha imposición. Del análisis de Ansolabehere (2011, p. 279) se desprende justamente cómo el Centenario se verá reflejado en la principal obra de Quiroule, *La Ciudad Anarquista Americana*, la cual puede entenderse no solo en términos de fidelidad a ciertos modelos de la tradición utópica sino también como reacción, en la cual las críticas apuntan contra la gran urbe, y particularmente (aunque sin nombrarla) contra la ciudad de Buenos Aires como ejemplo de la gran ciudad burguesa americana por excelencia. De allí que gran parte del relato esté dedicada a criticar a la ciudad burguesa como factor de miseria y dolor, contraponiendo la felicidad de la humanidad con la civilización y el progreso modernos como sinónimos de ciudad, un lugar sin libertad donde la indiferencia, el desprecio por la vida y la amenaza de muerte frente a futuras tragedias para la humanidad -choque de trenes y subterráneos, caídas de puentes e incendios en enormes rascacielos, todas ellas evitables en la ciudad anarquista- están a la orden del día.²¹

No obstante, los datos que tal vez más claramente conectan a Las Delicias (tal el nombre de la ciudad capital de El Dorado en la obra de Quiroule) con

²¹ “No, no queremos más de vuestro estupendo progreso, hombres de genio! Ni de vuestras ciudades colosales ilustres patriotas! Estas grandes ciudades, cuyo esplendor amasado con sangre de proletarios, esconde tantas lacras asquerosas! Queremos luz, queremos aire, queremos sol... y en vuestras ciudades y en vuestra organización social solo hay asfixia y tinieblas” (Quiroule, 1914/1991, p. 12).

Buenos Aires sean, por un lado, el modo en que la monarquía celebra sus diez años de existencia -los fastos patrióticos en el relato remiten directamente a las celebraciones del Centenario argentino, cuyos ecos todavía resuenan cuando Quiroule escribe su historia, publicada en 1914, y donde hace coincidir el inicio de la revolución con la celebración de los diez años de la monarquía de El Dorado-; y por otro lado, el rechazo a ese “escenario” de los valores del Estado nacional (donde se realizan varios de los festejos del Centenario) contra los que se levanta la ciudad anarquista, llegando a su punto de exposición y combustión más alto: materialismo burgués, explotación de las pasiones del populacho, corrupción, coerción estatal, y por sobre todos ellos, patriotismo.

De esta forma, *La Ciudad Anarquista Americana* centra su crítica en la ciudad patriótica americana, cuyo gran modelo es la patriótica ciudad de Buenos Aires del Centenario, es decir, en la confluencia y avance de lo patriótico en el espacio urbano, donde la conversión de este último en una representación de los valores de la nacionalidad y las constantes manifestaciones de patriotismo llenan el ambiente saturado de

... civismo. Y en esas mismas calles de Buenos Aires es donde el relato de Quiroule imagina y proyecta una forma de protesta que supere de una vez y para siempre la manifestación política o el atentado individual: la revolución social (Ansolabehere, 2011, pp. 280-286).

Varios autores coinciden en que la hipótesis de *La Ciudad Anarquista Americana* es que a cada tipo de orden social le corresponde un tipo determinado de ciudad y que dos modelos de ciudades diferentes son la manifestación de dos órdenes sociales enfrentados: el orden burgués y el orden anarquista. Para Quiroule (1914/1991, p. 146), la ciudad de Buenos Aires es la “representación más acabada del orden burgués”, ya que la burguesía parasitaria únicamente puede desarrollarse en las grandes ciudades a costa del proletariado y a partir de la creación de una gran burocracia de funcionarios, necesaria para mantenerla. Pero el resultado de esto solo se traduce en miseria, esclavitud, delincuencia, opresión, corrupción y enfermedades.²²

²² También en su escrito “Organización Futurista” del 20 de septiembre de 1914 publicado en *La Protesta*, Quiroule señala al respecto: “he hecho ver cómo la gran ciudad es la cuna de la injusticia, del vicio, del parasitismo, de la enfermedad, del hambre y de la esclavitud, y cómo la solución del problema está en la fundación de una nueva ciudad bastándose a sí misma, aliviando

De allí que el remedio propuesto para el mal sea la destrucción de la misma y, por ende, la abolición lisa y llana del orden burgués y la instauración del comunismo anárquico representado por la ciudad anarquista.

Es aquí donde su obra viene a completar lo que su primer relato utópico, *Sobre la ruta de la anarquía*, había dejado incompleto y por lo cual se había signado el fracaso de la revolución: la concreción de la Ciudad Anarquista Americana. Porque en esta obra revolución y ciudad se convierten en dos conceptos indisolubles: por momentos la ciudad pasa a un segundo plano, casi convertida en una excusa (o estímulo) para la revolución, para luego convertirse en un elemento fundamental no solo para completar el proceso revolucionario en América sino también para generar un espacio de plena libertad en el cual se puedan crear las condiciones para pensar y llevar a cabo la futura revolución en Europa.

Luego de dedicar su obra “a los valerosos revolucionarios que en México luchan por Tierra y Libertad”, toda la novela girará en torno a un personaje central (Súper, El Antiguo o El Físico) con el cual nuestro autor une el pasado -a partir del relato de la revolución en Las Delicias hace 20 años- con el presente -la descripción de la Ciudad Anarquista y la construcción de un arma mortal para llevar la revolución a Europa- proyectando el futuro, y a partir del cual el hombre de ciencia se pone al servicio de la revolución, reconvirtiendo de esta forma a la ciencia y al “anarquista delincuente” en un héroe “constructivista” que usa la imaginación política y sus conocimientos científicos para inventar otro mundo posible.

A partir de una división en distintas etapas del proceso revolucionario y de la gran influencia que provocan en Quiroule los escritos de Kropotkin, el relato describe un primer momento en el cual Súper, luego de percibir la imposibilidad de llevar a cabo la revolución en Europa debido a la fortaleza de la burguesía y sus ejércitos y a la negación del proletariado de querer innovar en la construcción de una nueva sociedad, afirma que la salvación para la humanidad está en América puesto que estos dominios todavía no habían sido tocados del todo por el lucro del capital y la burguesía aún no se había hecho invulnerable ya que -en una clara referencia a Argentina- al haber robado las

la producción de un cincuenta por ciento, tal vez más, con la supresión de los grandes servicios públicos que, al complicar la vida, esclavizan y matan al productor”.

tierras a sus antiguos y verdaderos dueños, los indios, no había conseguido generar en las masas el apego al suelo que existía en Europa.

En torno a esa idea comenzará a organizar la revolución una minoría de trabajadores europeos surgidos de todas las tendencias revolucionarias y que, financiados a partir del dinero obtenido de los sindicatos, desembarcarán en Las Delicias con un plan que, contrario a la costumbre europea en la que primero actúan las masas desordenadas y espontáneas, será ejecutado por el elemento consciente y ordenado sin dejar nada librado al azar.

Luego de cinco años de preparación, en los cuales Quiroule describe la situación de los trabajadores en El Dorado -la cual coincide con el contexto de Argentina entre 1902 y 1910, donde nuevas leyes, confinaciones y cárceles se erigen contra los trabajadores impidiendo su libertad y organización-, los revolucionarios eligen el momento oportuno para llevar a cabo su obra: los festejos de los diez años de la monarquía (los cuales remiten a los festejos del Centenario en Buenos Aires) que mantendrán a las autoridades y a las masas sin dignidad ni ideales, borrachas de patriótico entusiasmo y sumergidas en orgías de fiebre chauvinista y demencia colectiva (de las que el pueblo trabajador no participará).

Esta segunda etapa es la de la destrucción vengativa, que se encarga de secuestrar a las principales autoridades y destruir todos los edificios públicos, el armamento del ejército, las iglesias y todas las vías de comunicación. Pero también será el momento en que vuelvan a aparecer los problemas de organización que podían hacer peligrar la revolución, ya que el pueblo quería injertar la sociedad comunista sobre el viejo tronco de la sociedad burguesa tomando el viejo y funesto molde de las grandes ciudades modernas. Y aquí es cuando vuelve a aparecer el personaje central de la obra, que pondrá en marcha la tercera etapa a partir de su idea constructivista, por ser el único en haber pensado un plan previo para que la revolución no fracase: la destrucción de la antigua ciudad burguesa y la construcción de la Ciudad Anarquista Americana.

Una vez logrado dicho sueño, la última etapa de este largo proceso estará proyectada hacia el futuro y basada en el principio kropotkiniano de la ayuda mutua, puesto que la revolución y la posterior edificación de la ciudad anarquista se pudieron llevar a cabo gracias a la lucha del proletariado europeo que, a pesar de ser derrotado, puso freno a la pretensión de las burguesías y gobiernos de Europa de invadir y recuperar América por la vía

militar. Enterados de las fuertes medidas represivas que se tomaron contra los trabajadores del Viejo Mundo, los comunistas anárquicos de América devolverán el gesto a esa lucha heroica mediante el empleo de una poderosa arma -creada, no casualmente, por el Físico- para ser usada contra los ejércitos y de esa forma liberar al mundo de la opresión capitalista.

Así, a partir de una narración retrospectiva que se nos presenta como un relato histórico -donde el futuro de la humanidad es el presente de la novela y su pasado, nuestro presente- la utopía quirouleana se transforma en la representación de un territorio que está en otro lugar y en otro tiempo, dando paso a la “relación binaria entre dos espacios escindidos, uno real alienado y otro deseado y construido a partir de los arquetipos del imaginario utópico: el sujeto disociado del espacio real proyecta instancias anheladas en espacios imaginarios” (Petra, 2001, p. 2).

Esta disociación que marca el abismo que separa a los órdenes pre y posrevolucionarios es el señalamiento de que la utopía (ese no-lugar) no puede construirse ni en el espacio social ni con los materiales sociales de *topía* (este lugar), expresando de esa forma una ruptura en la temporalidad histórica (Pittaluga, s/f).

Solo esta ruptura permite además transformar el tiempo de la cotidianidad. En su ciudad anarquista, el tiempo deja de estructurar la vida cotidiana y ya no puede ser utilizado como referencia de control social, como si la caída de la burguesía hubiese arrastrado consigo la desaparición del tiempo. Pierre Quiroule considera que esta nueva dimensión cronológica, la prolongación del tiempo, es la única que puede dar origen a una situación de continua actividad y plenitud que permita establecer un nuevo sistema de trabajo basado en la ayuda mutua -aunque respetando el individualismo-, una nueva propuesta de educación integral y un nuevo tipo de relación entre hombres y mujeres sustentado en la emancipación de la mujer y el amor libre, previa desaparición del matrimonio y la familia (Gómez Tovar, Gutiérrez y Vázquez, 1991). Solo así se podrá pensar en un nuevo mundo basado en la libertad luego de producirse la reconquista de la naturaleza de sus dominios profanados por el hombre.

Bibliografía

Acha, O. (2009). *Historia crítica de la historiografía argentina. Vol.1: Las izquierdas en el siglo XX*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

- Álvarez, E. (2006). *El Estado Nacional contra el movimiento anarquista. Un proceso de ortopedia social en la historia argentina. Primera parte (1900-1905)*. Buenos Aires: Ediciones CCC.
- Andreau, J., Fraysse, M. y Golluscio De Montoya, E. (1990). *Anarkos, Literaturas libertarias de América del Sur 1900*. Buenos Aires: Corregidor.
- Ansolabehere, P. (2011). *Literatura y anarquismo en Argentina (1879-1919)*. Rosario: Beatriz Viterbo Editora.
- Barrancos, D. (1993). Encantos y desencantos con la utopía anarquista. En H. Biagini, *Redescubriendo un continente. La Inteligencia española en el país americano en las postrimerías de XVIII* (pp.153-179) Sevilla: Publicaciones de Excma. Diputación provincial.
- Bavasso, C. (2008). El sueño Anarquista. Universidad Tres de Febrero. Recuperado de <http://www.federacionlibertaria.org>
- Brito García, L. (1984). Cultura, contracultura y marginalidad. *Nueva sociedad*, 73, 38-47.
- Ferrater Mora, J. (1964). *Diccionario de Filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Ferrer, Ch. (2004) *Cabezas de Tormenta*. Buenos Aires. Anarres.
- Foucault, M. (2011). *El poder, una bestia magnífica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Giustachini, R. (1990). La dimensión verbal en el teatro anarquista: la columna de fuego de Alberto Ghirardo. Teatro del Pueblo. Somi. Recuperado de <http://www.teatrodelpueblo.org.ar/>
- Gómez Tovar, L., Gutiérrez, R. y Vázquez, S. (1991). *Utopías Libertarias Americanas. La Ciudad Anarquista Americana de Pierre Quiroule*. Madrid: Ediciones Turo.
- Gómez-Ullate García De León, M. (2004). *Contracultura y asentamientos alternativos en la España de los 90. Un estudio de Antropología social* (Tesis doctoral). Recuperada de <http://biblioteca.ucm.es/tesis/cps/ucm-t27859.pdf>
- Hall, S. (1984). Notas sobre la deconstrucción de lo popular. En S. Ralph (Ed.), *Historia popular y teoría socialista*. Barcelona: Crítica. Recuperado de <http://ram-wan.net/restrepo/>
- Martínez Miguelañez, María. (2010). 1910 y el declive del anarquismo argentino. ¿Hito histórico o hito historiográfico. *Actas del XIV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles*, España. Recuperado de <https://hals-hs.archives-ouvertes.fr/halshs-00529699/document>

- Nieto, A. (2010). Notas críticas en torno al sentido común historiográfico sobre ‘el anarquismo argentino. *Revista A contracorriente*, 7(3), 219-248.
- Pittaluga, R. (2000). Un imaginario utópico-restaurador en el anarquismo de la Argentina. *El Rodaballo*, 11/12, 74-77.
- Pittaluga, R. (2002). De profetas a demonios: recepciones anarquistas de la Revolución Rusa (Argentina 1917-1924). *Revista Sociohistórica*, 11/12, 69-98.
- Pittaluga, R. (s/f). *Relato y descripción de la obra La Ciudad Anarquista Americana*. Material otorgado por el autor.
- Quiroule, P. (1912). *Sobre la ruta de la anarquía*. Buenos Aires: Edición Bautista Fuego.
- Quiroule, P. (1914/1991). La Ciudad Anarquista Americana. En L. Gómez Tovar, R. Gutiérrez, y S. Vázquez, *Utopías Libertarias Americanas. La Ciudad Anarquista Americana de Pierre Quiroule*. Madrid: Ediciones Tuero.
- Quiroule, P. (1919). *Justicia Social, Trabajo, el que quiera comer*. Buenos Aires: Ateneo Libertario del Sud.
- Quiroule, P. (1922). *Problemas Actuales. Sistemas sociales y Filosofía Anarquista*. Buenos Aires: Librería Escuela Moderna.
- Quiroule, P. (1924). *En la soñada tierra del ideal*. Buenos Aires: B. Fuego Editor.
- Suriano, J. (2001). *Anarquistas. Cultura y política libertaria en Buenos Aires. 1890-1910*. Buenos Aires: Manantial.
- Turner, S. (2010). *Pierre Quiroule y la imaginación política en la cultura anarquista*. Ponencia presentada en las VI Jornadas de Sociología FaHCE-UNLP, La Plata.
- Vázquez, S. (1991). Pierre Quiroule: Historia de una existencia singular entre la configuración utópica y la realidad. En L. Gómez Tovar, R. Gutiérrez, y S. Vázquez, *Utopías Libertarias Americanas. La Ciudad Anarquista Americana de Pierre Quiroule*. Madrid: Ediciones Tuero.
- Weinberg, F. (1986). *Dos Utopías Argentinas de Principios de Siglo*. Buenos Aires: Hyspamérica.

Supraconciencia e historia: Orígenes ideológicos del siloísmo (1964 -1971)

Pablo Collado

Introducción

En este artículo se analizan las ideas sobre la conciencia y el sentido del devenir histórico que fundamentaron la formación y los primeros desarrollos del siloísmo en Argentina durante la década de 1960 y comienzos de la de 1970. De este ideario, se extrae su particular interpretación del proceso de formación de una subjetividad juvenil en el que cifraba sus expectativas para el despertar de la humanidad como inauguración de un nuevo tiempo. Asimismo, se reconstruye el modo en que el siloísmo se inscribió como movimiento social en el contexto argentino a fines de la década de 1960, impulsando un programa tendiente a la emancipación individual y social del ser humano, situado en un punto intermedio entre las propuestas de las corrientes juveniles de la contracultura y las de los grupos politizados de la llamada *nueva izquierda*.

Sobre la base de una conjunción de lecturas e influencias sumamente heterogéneas, el mendocino Mario Rodríguez Cobos, fundador e ideólogo principal del siloísmo,¹ dio forma a una doctrina tendiente a la interpretación del desarrollo histórico y a una posible intervención sobre el mismo, sustentada en capacidades ligadas a la adquisición de nuevos estados de conciencia. A partir de estas concepciones, hacia mediados de la década de 1960 promovió la formación de los primeros grupos de jóvenes seguidores

¹ La figura de su fundador perdura cumpliendo un rol fundamental para el desarrollo del movimiento hasta la actualidad, incluso en los años posteriores a su muerte, producida en septiembre de 2010.

según el modelo de antiguas *escuelas* esotéricas. En un acto desarrollado el 4 de mayo de 1969 en un paraje de la cordillera de los Andes denominado Punta de Vacas, estos grupos promovieron la presentación pública de Rodríguez Cobos bajo el seudónimo de *Silo*, y dieron inicio a una nueva etapa que incluía la pretensión de impulsar su crecimiento hacia afuera. Desde entonces, el siloísmo adoptó la forma de un movimiento social que en los primeros años de la década de 1970 procuró inscribirse en un contexto signado por la activación de variadas formas y corrientes de contestación juvenil. Con respecto a ellas, el siloísmo manifestaría una posición ambigua, al sostener que formaban parte de un mismo espacio y eran producto de idéntico impulso, aunque resaltando, a la vez, diferencias importantes referidas a los objetivos y estrategias que consideraba adecuados en vista de la proclamada transformación de las condiciones subjetivas y objetivas de existencia.

Este trabajo, puntapié inicial de un proyecto mayor cuyo objetivo es reconstruir la historia de este original y poco estudiado movimiento (Manzano, 2013; Barr-Melej, 2006), se articula sobre la base de una selección de textos, fragmentos y manuales siloístas escritos entre los primeros años de la década del 60 y principios de la siguiente, ofreciendo un rastreo de la multiplicidad de influencias filosóficas y políticas que, combinadas de un modo particular y propositivo, desarrollarían su cuerpo de doctrina. La descripción del contexto de producción de cada uno de esos textos permite, asimismo, reconstruir la formación y la trayectoria del movimiento en el marco de este tumultuoso fragmento de la historia argentina reciente.

Como objetivo más específico, interesa analizar el modo en que las ideas siloístas articularon una serie de tópicos y debates relacionados con la irrupción de una subjetividad contestataria, juvenil o de tono generacional, cuya conexión no siempre ha sido suficientemente destacada, ni por los actores involucrados ni por los investigadores del período. Más allá del juicio que pueda establecerse acerca de las particularidades del pensamiento siloísta, encontramos sugerente el hecho de que diera cuenta de estas cuestiones en el marco de un sistema explicativo general, ofreciendo pistas para la captación de este complejo fenómeno que se expandió durante esos años y trascendió formatos políticos y sociales entendidos en un sentido estrecho (Sorensen, 2007; Zolov, 2012; Manzano, 2014). A modo de conclusión, se plantean algunos aspectos a ser profundizados en este sentido en trabajos posteriores, tendientes a establecer lo

que los desprendimientos doctrinarios siloístas -basados en sus nociones sobre la conciencia y la historia- sugieren sobre elementos y tensiones importantes presentes en el aludido fenómeno, como la contraposición entre condicionamientos subjetivos y objetivos que estructuró el pensamiento revolucionario de una época signada por la percepción de una inminente ocurrencia de cambios radicales.

Mario Rodríguez Cobos y la escuela siloísta (1960 - 1968)

Mario Rodríguez Cobos nació en la ciudad de Mendoza en el año 1938, en el seno de una familia de clase media acomodada vinculada a la actividad vitivinícola. Se formó en una escuela católica de la orden marista, de la que egresó como bachiller a mediados de la década de 1950. Seguidamente inició sus estudios en la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Córdoba, que abandonó a los pocos años.

En 1960 realizó un viaje en motocicleta por América Latina, que abarcó partes de Chile, Perú, Ecuador, Panamá y Colombia, durante el cual, según manifestó en un reportaje posterior, “comencé a profundizar las enseñanzas de las viejas Escuelas”.² Entre los contactos establecidos durante el viaje se cuentan algunos participantes del incipiente espacio de la contracultura latinoamericana, como los poetas del *nadaísmo* colombiano, corriente que inspiraría a Rodríguez Cobos la escritura de una obra de teatro y de un artículo publicado en la revista *Eco Contemporáneo* dirigida por Miguel Grinberg, uno de los promotores de la cultura juvenil alternativa en la Argentina desde principios de los años sesenta.³ Más allá de estas confluencias iniciales, Rodríguez Cobos manifestaría resguardos con respecto a ciertas actitudes características de los emergentes contraculturales. Así lo sugiere el siguiente comentario de uno de sus seguidores originales:

después pasó por aquel país y habló de nuevo con algunos de estos nadaístas y comentó que ‘ahora hay que seguir, en una etapa está bien negar, arrasar todo, pero en otras hay que construir, viene lo nuevo’... además, decía ‘no

² Declaración publicada en el artículo *Encuentro en los andes con el Maestro Silo* (*Diario de Mendoza*, 1 de enero de 1969).

³ La obra de teatro se tituló *Los nadaístas* y permanece inédita. De acuerdo al “Anecdotario” puesto en circulación por Ernesto “Tito” de Casas, publica el artículo en *Eco Contemporáneo* en calidad de “nadaísta”.

entiendo porqué siempre están con la cerveza, con el alcohol, porqué lo ligan a ser intelectual... eso produce asociaciones libres y no se piensa en serio'.⁴

El ambiente para un pensamiento en profundidad tampoco lo hallaría en el mundo académico, en el cual realizó una última e interrumpida incursión en la carrera de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo.

En 1962 emprendió un nuevo viaje, esta vez rumbo a Europa, durante el cual se habría relacionado con cierta escuela esotérica de nombre Tahagata con sede en Nápoles. Para Rodríguez Cobos, las llamadas "escuelas" se asociaban con un tipo de transmisión personal de doctrinas, prácticas y disciplinas con manifestaciones en diferentes épocas y regiones, bajo el formato de corrientes filosóficas y religiosas variadas, cuyas "coincidencias profundas" denotaban que en realidad se trataba siempre "de la misma y verdadera Escuela".⁵ En un reportaje de 1969 se refería específicamente al contacto con la escuela napolitana, mencionando que del mismo habría derivado su propia misión en el marco latinoamericano:

a ellos les pareció que yo podía cumplir una misión especial en América: la de un nuevo mesías. Yo no soy enviado de Dios, pero América está pasando por un momento psicológico muy especial: hace falta un líder, un mesías. Al mismo tiempo está tomando conciencia de que es un continente. Eso se denomina momento mesiánico y el que encarne ese liderazgo es, de hecho, un mesías, sea o no enviado por Dios. Yo trataré de serlo.⁶

Cabe aclarar que este tipo de enunciaciones mesiánicas relacionadas con la efervescente realidad latinoamericana, Rodríguez Cobos comenzaría a manifestarlas recién hacia fines de la década, y que es poco lo que puede comprobarse sobre el utillaje mental con el que habría regresado de aquel recorrido europeo.

Lo cierto es que una vez en Mendoza contactó a antiguos conocidos con la intención de formar grupos para profundizar en temas relacionados con el

⁴ "Anecdotario" de Ernesto "Tito" de Casas.

⁵ Del documento *Sinóptico Siloísta*, producido en Chile en 1973 para su circulación en el interior de movimiento.

⁶ *Silo, 'profeta' mendocino'* (*Diario Mendoza*, 12 de mayo de 1969).

“despertar” de un nuevo tipo de conciencia. Así recuerda uno de ellos (Alberto Leyva Guevara) algunas de las conversaciones preliminares, y da cuenta de un abanico sumamente heterogéneo de influencias:

El Negro [Rodríguez Cobos] la primera noche inició comentarios sobre dos libros, de nuestro amigo Fede [sic], el Así habló Zaratustra y la Genealogía de la Moral; también a la necesidad de ponerse de acuerdo en los términos, cuando nos referimos, a ‘yo’, ‘ego’, YO profundo, periférico, yo psicológico, yo biológico, etc. ¿De quién estamos hablando, del Buda histórico, de Hume, de Freud, o de “la ronda de los yoes” de Gurdjieff?, que habíamos conocido a través de la primera edición en español de En Busca de lo Milagroso, de Ouspensky, no la edición de Kier argentina, sino la edición de Sol mejicana” [...] “después seguimos con la ‘pluralidad de yogas’, el ‘Cuarto Camino’ y las llamadas tres vías que llevan al ser humano hacia el despertar: el camino del faquir, el camino del monje y el camino del yogui. Como postre, dedicamos una hora a Jiddu Krishnamurti... y creo que cerramos el encuentro, recordando a Sartre, la conciencia emocionada y la conciencia mágica” [...] “Después de esas charlas, el Negro me invitó a participar en un grupo de prácticas, y estudios, sobre filosofía oriental y algunos occidentales (Heráclito, Hume, Nietzsche, Husserl, Ortega, Sartre), psicología (Freud, Jung, Reich), y política (Marx, Bakunin, Fromm).

Transcurrido un mes, nos sugirió equilibrar y proporcionar lo intelectual, con lo mental, aquietar la mente, con la meditación y no olvidar lo físico, gimnasia, yoga y montañismo, la gimnasia en aparatos, la descartamos por las dificultades que acarrea conseguir un ámbito adecuado para todos. Al poco tiempo, decidimos darle nombre a nuestro grupo, escogimos los Celtas, para en dos meses más, integrarnos en una estructura mayor, la Orden de Kronos.⁷

Paulatinamente, los núcleos originales se fueron ampliando mediante una modalidad de agregación basada en el contacto personal, mientras que las estructuras se jerarquizaban a partir de las experiencias atravesadas. Entre los

⁷ Conversación fechada en 1963. Blog personal de Alberto Leyva Guevara. Recuperado de <http://www.yogaleivaguevara.com/semblanza/>.

años 1964 y 1966 se produjo el primer intento de expansión de la corriente en el marco de un proyecto que se recuerda como la “primera diáspora latinoamericana”. A comienzos de 1966, una reunión de los principales referentes en la ciudad de La Paz, Bolivia, decretaba el fracaso de la iniciativa y proponía pasar a una nueva etapa, que incluía la programación de un “retiro largo” a desarrollarse en una zona selvática de la provincia de Jujuy denominada El Arenal. Esta experiencia, luego conocida como “Base 1”, se inició en agosto de ese mismo año y culminó en abril de 1967, y contó con una participación variable de entre 12 y 14 miembros, incluyendo a Rodríguez Cobos.⁸

Al finalizar este primer retiro, cada uno de sus participantes se instaló en distintas ciudades del país con el objetivo de conformar, en calidad de guías denominados “epónimos”, nuevos grupos (llamados “criptas”) que desarrollaron una serie de reuniones que culminaron con un retiro de similares características. Cada núcleo se mantenía formalmente autónomo en su funcionamiento, lo que se pensaba para facilitar su adecuación al respectivo contexto. Para la incorporación de nuevos miembros se apuntaba a personas jóvenes, a las que se referían como “coetáneos”, que demostraran inquietudes en línea con las actividades del movimiento y atravesaran períodos de crisis existencial, que intentaban ser profundizadas por medio de diversas técnicas para que el posible ingresante rompiera definitivamente con sus lazos cotidianos. Cumplida su tarea, las criptas se disolverían con el fin de que sus miembros se ocuparan de formar nuevos grupos. Este fue el modelo general de crecimiento de la organización entre los años 1967 y 1968, con el cual consolidaron grupos que desarrollaron retiros similares en distintas regiones del país.

Algunos de ellos provocaron la intervención de fuerzas de seguridad, como ocurrió con el grupo reunido en la localidad de Melchor Romero del partido de La Plata en septiembre de 1967. Los extensos expedientes dedicados a estos grupos por la Secretaría de Inteligencia de la policía bonaerense demuestran la preocupación que suscitaban en el marco del onganato, así como la dificultad para descifrar su naturaleza y el grado de amenaza que los mismos representaban para el orden vigente (Axat, 2007). Estos incidentes provocaron que algunos medios de comunicación, especialmente publicaciones gráficas de orientación sensacio-

⁸ Durante su transcurso se produjo la intervención de fuerzas policiales de la provincia, motivada por la sospecha de que se trataba de una célula guerrillera de orientación marxista, incidente que incluyó la detención temporaria de algunos de sus participantes.

nalista, comenzaran a ocuparse de ellos. Los integrantes del movimiento se prestaron a esta cobertura, concediendo entrevistas y permitiendo el ingreso de periodistas a algunas de sus ceremonias, con los objetivos de diluir las sospechas sobre su peligrosidad y asegurarse un nivel de visibilidad que los protegiera del hostigamiento.

Entre el material secuestrado durante el allanamiento de Melchor Romero figuraba una carpeta mecanografiada titulada *Libro Rojo*. Consta de una descripción detallada de las pautas y prácticas que debían seguirse durante los ciclos de reuniones realizadas durante la conformación de nuevos grupos, complementada con una serie de anexos teóricos cuya autoría puede adjudicarse con seguridad a Rodríguez Cobos. Entre estos apéndices figuraba el fragmento analizado a continuación, que ofrece una versión suficientemente completa de las influencias y cosmovisiones a partir de las cuales había desarrollado su doctrina, centrada en el *despertar* y sobre el sentido del devenir histórico, dentro de la cual se anticipaba una interpretación del proceso de activación de una subjetividad juvenil dispuesta a barrer con los moldes del presente.

Temas de aproximación (1964)

Los hombres viven fugados de la realidad. Duermen el sueño continuo. Se trata de ir despertando a la realidad hasta mantenerse despierto. Esto sólo puede lograrse con grandes esfuerzos y grandes ayudas. Quien actúa mecánicamente no podrá transformarse. Son necesarios el deseo, el esfuerzo y la ayuda.

Se trabaja con gente de la misma generación, con hombres y mujeres de edad aproximada, con coetáneos. Y eso basta. Basta con que una generación despierte para que haya despertado el Universo.⁹

Temas de aproximación es un texto de la etapa de los primeros retiros urbanos, escrito por Rodríguez Cobos alrededor del año 1964. Se trata de la primera expresión de un sistema doctrinario postulado para la comprensión de la totalidad universal, que expone los principios y leyes que regirían su funcionamiento. Incluía definiciones acerca del espacio y la materia, concentrándose especialmente en el problema del tiempo y el devenir,

⁹ Párrafo inicial del fragmento *Temas de aproximación*.

así como en la relación de la conciencia con respecto al mismo. Con ello, Rodríguez Cobos demostraba un abanico de influencias muy heterogéneas, algunas propias de la modernidad occidental combinadas con otras críticas y alternativas a la misma, sin realizar citas o menciones explícitas a autores. Como resultado, ofrecía una suerte de sistema filosófico susceptible de ser traducido a una metodología epistemológica y práctica adoptada como base para la formación de los primeros grupos. El fragmento finalizaba con una descripción del “sistema histórico humano” y con un diagnóstico de la crisis contemporánea, de lo cual se desprendía un llamado para la conformación de una nueva “escuela” y un programa de acción que impulsara su presentación como movimiento social unos años más tarde.

El texto postulaba una teoría sobre la ejercitación de un *punto de vista* que permitiera una correcta lectura acerca del universo y su *curvatura*.¹⁰ En este sentido, Rodríguez Cobos proponía el desarrollo del llamado punto de vista *global o en espiral*, habilitador de un nuevo tipo de conciencia sobre lo cambiante del modo de concebir lo real y de su propia inserción en el devenir cósmico/universal. En línea con lo que se convertiría en uno de los tópicos centrales de buena parte de las corrientes contraculturales de los años 60, Rodríguez Cobos aventuraba en este sentido la posibilidad de llegar a una subjetividad *despierta*, que lograra romper con los automatismos que apresaban las percepciones cotidianas.

El escrito identificaba la esencia del tiempo con el puro azar (máxima libertad o indeterminación), presentado como origen y destino del universo material, cuyo estado actual (al cual el azar habría dado origen en algún momento inicial) permanecía sometido a las determinaciones del espacio y la materia.¹¹ El devenir tendería, siguiendo su propia esencia, a una disolución de estas determinaciones en un nuevo estado de pura libertad e indetermina-

¹⁰ Se trata de una propuesta similar al llamado “perspectivismo” de Ortega y Gasset en el marco de la polémica filosófica entre el vitalismo y el racionalismo. José Ortega y Gasset fue un autor muy influyente en la formación de Rodríguez Cobos desde los años de su adolescencia y juventud.

¹¹ En relación con los aspectos espaciales de la curvatura del universo, Rodríguez Cobos remitía a los avances de la física contemporánea, como la teoría de la relatividad einsteniana. La idea de un tiempo preexistente a la existencia material del universo figura entre los desarrollos de la disciplina producidos a partir de esta apertura como los de Illya Prigogine, quien también figuraba dentro del universo de lecturas siloístas.

ción. En el marco de este devenir se daría el tránsito de la conciencia determinada hacia un estado superior, que Rodríguez Cobos denominaba *supraconciencia*, forjadora de un nuevo tipo de hombre al que llamaba *superhombre*. Aunque no se encuentren citadas, pueden advertirse en este fragmento influencias vinculadas a corrientes del pensamiento moderno occidental y sus respectivas filosofías de la historia. Una de ellas es la basada en la *astucia de la razón* hegeliana, otra vinculada al cristianismo proviene del evolucionismo de Teilhard de Chardin.¹² Llaman la atención, al mismo tiempo, las reminiscencias de un pensamiento fuertemente crítico del racionalismo moderno y de toda formulación de inspiración cristiana como el nietzscheano. Rodríguez Cobos incorporaba en gran medida esta actitud negativa, pero a diferencia de las corrientes vitalistas y deconstructivistas se planteaba la necesidad de reelaborar una concepción totalizadora, sistémica y –fundamentalmente- positiva.

Las nociones en las que se apoyó para elaborar esta propuesta provenían más bien de tradiciones filosóficas y religiosas occidentales antiguas, como las gnósticas, u orientales, especialmente chinas e hindúes. Ellas implicaban una ruptura con las nociones occidentales de “causalidad”, y su reemplazo por las ideas basadas en un sentido de *sincronicidad*, como las que Carl Jung sugirió para la captación de las *mutaciones* del devenir universal (Jung, 2003, 2009). Con ello apuntaba a la comprensión de todo fenómeno en el marco de su contexto global, la totalidad cósmica de la cual cada ocurrencia sería expresión en un momento determinado, sobre la base de una superposición de niveles macro y micro representativos de cierto estado general del universo. Desde el punto de vista de los sujetos inmersos en dicha totalidad, esta comprensión permitía la adopción de una actitud conscientemente armónica con ella, decisión que no vendría predeterminada de un modo absoluto.

La vocación por el *despertar* de un tipo de conciencia no sometido a las determinaciones espacio-temporales ha constituido un tema recurrente dentro

¹² En una nota del año 1969 el cronista sostenía: “Silo cree en un Dios no personal, sino más bien en una suerte de inteligencia universal... pero destaca que de ningún modo se trata del Dios cristiano antropomorfo o algo por el estilo... En lo cristiano, está más cerca de Teilhard de Chardin, aunque señala que para este pensador ‘parece que hubiera un punto Omega, el punto de confluencia de su proceso evolutivo, me parece relativamente acertado, pero no del todo, me ha parecido observar que hay desviaciones, que además no son sólo de convergencia en un punto, sino todo lo contrario.’” (*Diario Mendoza*, 12 de mayo de 1969).

de las llamadas *escuelas* esotéricas de distintos tiempos y regiones. Este objetivo fue adoptado por Rodríguez Cobos durante la consolidación de su propia escuela, a la que imprimiría caracteres filosóficos y políticos específicos. Hay, en este sentido, un fuerte énfasis en el entrenamiento de determinadas condiciones subjetivas que los grupos conformados a instancias suyas comenzaron a ensayar mediante una diversidad de prácticas intelectuales y psicofísicas sumamente heterogéneas. Al mismo tiempo, sin embargo, en *Temas de aproximación* se planteaba la imbricación de la posible emergencia de un nuevo hombre con condiciones ligadas al momento histórico, relacionadas con el punto de la espiral del devenir universal en el que se ejercitasen estas capacidades. En este sentido, Rodríguez Cobos asociaba su presente a un momento de crisis civilizatoria que anunciaba la inminencia de un cambio radical y definitivo, conducente nada menos que a la finalización de la historia de la humanidad tal como se la conocía hasta el momento. Los desarrollos particulares que asumiera este proceso, más allá de conocerse la tendencia general, no podían predecirse con exactitud. Estos aspectos fundamentarían que a los núcleos de escuela se le superpusiera la formación de un movimiento con pretensiones de influir en un nivel cultural y político más general.

Esta conclusión la deducía del estudio de lo que concebía como “sistema histórico” humano. Según él, la historia daría cuenta de un progreso hacia la libertad formando ciclos que se repetían a diferente nivel, y sería posible interpretarla partiendo de su finalidad o tendencia subyacente, definida como el tránsito del hombre dormido al hombre despierto, o de la materia/vida indiferenciada al ámbito de la “supraconciencia”. Cada ciclo histórico constituiría en sí mismo una superposición de sistemas y subsistemas relacionados. Al sistema más pequeño Rodríguez lo identificaba con la generación, grupo conformado por los “coetáneos”. Cada momento de la historia daba cuenta de la conflictiva coexistencia de varias generaciones de “contemporáneos”, las cuales representaban las tres posibles maneras de posicionarse frente al *statu quo*: a la juventud se la definía a partir de su actitud rebelde, cuestionadora y con visión de futuro; a la adultez se la caracterizaba a cargo del poder, conservadora y preocupada predominantemente por las cuestiones del presente; a la vejez como declinante, reaccionaria y anclada a concepciones del pasado. Las generaciones juveniles serían los verdaderos agentes de la historia, debido a su actitud mental con respecto al mundo. Muchos momentos de la

historia compondrían una época; la sucesión de épocas, una edad; y varias de estas últimas, una civilización. Algunas generaciones especialmente críticas y en circunstancias particulares marcarían la transición a una nueva época, edad o incluso a una nueva civilización.

Una civilización representaba para Rodríguez un ciclo completo de un período de espiral, “el despliegue del conjunto de las posibilidades humanas en un período determinado del universo”. Cada civilización atravesaría tres tipos de edades. A la primera de ellas, identificada como *tradicionalista*, el texto le adjudicaba el predominio de un tipo de conciencia de carácter religioso. La siguiente edad era llamada *racionalista*, debido a la importancia de una conciencia basada en las capacidades racionales. La tercera se correspondía con el estancamiento y el declive civilizatorio, y se la catalogaba como *desilusionada* por la ocurrencia de un derrumbe general de las creencias. Durante esta edad pasaba a predominar la conciencia que Rodríguez Cobos denominaba *emocionada*,¹³ proclive a una búsqueda de nuevas certidumbres que acrecentaba la influencia de corrientes esotéricas hasta entonces ignoradas por el desarrollo de la civilización. Según Rodríguez Cobos, en este contexto se produciría la organización de sectas y logias que de un modo oculto manejaban y dirimían el poder en edades declinantes, aspecto que marcaba como significativamente desconocido por los historiadores profesionales.

Los cambios culturales, políticos y económicos asociados al imperialismo decimonónico y su crisis a comienzos del siglo XX daban cuenta, para Rodríguez Cobos, del declive definitivo de la civilización occidental. En los albores de la década del 60 se anunciaba su inminente colapso, verificable, entre otras cosas, en la emergencia de un sujeto juvenil fuertemente crítico, autoconsciente e interconectado. De estos sectores destacaba su búsqueda a tientas, pero decidida, de nuevas ideas que reemplazaran a las decadentes, a las que denunciaba como basadas en el militarismo y la tecnocracia, consignas que en los países centrales habrían de ser adoptadas por corrientes contraculturales unos años más tarde (Roszak, 1970).¹⁴ Desde esta perspectiva, la civilización occidental había llevado a sus límites máximos los fundamentos racionalistas a

¹³ Esta concepción se inspiraba en el texto de Sartre *Bosquejo de una teoría de las emociones*, de 1946.

¹⁴ Véase el texto del referente teórico del fenómeno de la contracultura.

partir de los cuales había justificado su dominio. Esto acrecentaba la magnitud de una crisis que permitiría entrever el fin de la historia. Ello no evitaba ciertos peligros asociados a la proliferación de “puertas falsas”, lo que fundamentaba la formación de un movimiento que encauzara esta búsqueda en el sentido adecuado, el del advenimiento de la verdadera “supraconciencia” y, con ella, el surgimiento de un nuevo tipo de hombre y sociedad.

La presentación del fenómeno “Silo” (1969)

surge Silo, el maestro filósofo de la antigüedad, que según los adeptos parece encarnarse en Mario Rodríguez Cobos. Se produce aquí entonces la liberación de Mario Rodríguez, que asume otra personalidad y pasa a ocupar un plano superior individualmente sobre cualquier miembro de escuela, y presuntamente sobre las escuelas mismas. Y varias organizaciones esotéricas comienzan a reconocer en Rodríguez Cobos al maestro *Silo*, de importante gravitación por sus poderes mentales y su filosofía, en el esoterismo moderno.¹⁵

A comienzos del año 1969, alrededor de una decena de “órdenes” que reconocían a Rodríguez Cobos como guía se encontraban activas en varias ciudades del país, como Mendoza, Córdoba, Rosario, La Plata y Buenos Aires. Su composición se basaba fundamentalmente en grupos de “coetáneos” de entre 18 y 25 años, en general de extracción universitaria vinculada a carreras humanísticas como psicología y filosofía. Desde fines del año anterior, estos grupos comenzaron a difundir la inminente presentación pública de su líder bajo el seudónimo de *Silo*, adjudicándole el carácter de un mesías destinado a transmitir un mensaje de pacificación y liberación de la humanidad. Con el objetivo de promocionar el evento acudieron a una serie de pintadas, colocación de afiches y reparto de panfletos en la vía pública en los que se leía la enigmática consigna *Habla Silo* o simplemente *Silo*, además de aprovechar los contactos establecidos con la prensa sensacionalista. En varios sentidos, estas actividades daban cuenta de un nuevo tipo de militancia que iba más allá de la asistencia a reuniones promovidas de forma personal, y tendientes a la superación individual. El nuevo momento

¹⁵ *Diario Mendoza*, 15 de mayo de 1969.

implicó, además, el establecimiento de un espacio de enunciación propio, público y visible, erigido en torno a la figura y las ideas de su fundador.

Luego de difíciles tratativas con el gobierno mendocino, opuesto a que el evento se desarrollara en la capital provincial, se convino que *Silo* haría su aparición en la localidad de Punta de Vacas, situada en un inhóspito punto de la cordillera de los Andes solo accesible desde la ruta que conduce al límite con Chile. En enero de 1969 Rodríguez Cobos emprendió una suerte de retiro individual en una ermita construida cerca del lugar del encuentro. El 5 de mayo, ya como *Silo*, descendió de la colina donde se encontraba situada su ermita portando en su mano un caduceo, antiguo símbolo vinculado a los mensajeros de los dioses¹⁶ en la mitología griega, y pronunció un discurso frente a más de 200 personas, el cual alcanzó una significativa cobertura por parte de medios nacionales e internacionales gráficos y televisivos.

El discurso, conocido como la *Arenga para la curación del sufrimiento*, adoptó una orientación decididamente *hacia afuera*, que implicaba la utilización de un lenguaje que *Silo* denominaba exotérico, diferente al utilizado en las actividades de escuela. La arenga incluyó sus primeros posicionamientos públicos sobre temas vinculados a corrientes de radicalización política juvenil y las propuestas de la contracultura, que repetiría desde entonces con alusiones a referentes internacionales de la “no violencia” como Mahatma Gandhi y Martin Luther King, a sus coincidencias y disidencias con la figura del “Che” Guevara y con el fenómeno de la guerrilla en general, a los debates sobre la conflictividad social y a la difusión de estilos y corrientes juveniles como el *hippismo*.

La nueva estrategia, lanzada unos días antes del “Cordobazo”, se mantuvo inevitablemente afectada por el contexto de creciente movilización y endurecimiento de las políticas represivas del onganiato. Este ambiente influyó en la prohibición de una serie de discursos por medio de los cuales *Silo* proyectaba continuar difundiendo su doctrina, uno en la localidad jujeña de Yala planeado en el mes de julio y otro en octubre en la plaza Miserere de la ciudad de Buenos Aires. En 1970 trasladó su residencia a Chile, adjudicando su decisión a estas dificultades.

¹⁶ Se trata de una vara de olivo adornada con guirnaldas, usualmente con motivos de serpientes entrelazadas.

Durante los años que duró su estadía en el país trasandino, el siloísmo editó sus primeras producciones bibliográficas bajo un sello propio denominado “Transmutación”. Entre las publicaciones figura un libro titulado *Silo y la liberación*, compilación de una serie de discursos y conferencias pronunciadas por *Silo* durante 1969, incluyendo la transcripción completa de la arenga de Punta de Vacas, presentado en sociedad en un contexto crecientemente radicalizado, que se analiza a continuación (Van Doren, 1971).¹⁷

***La curación del sufrimiento. Discurso pronunciado
en Punta de Vacas el 4 de mayo de 1969***

Al comenzar su discurso en Punta de Vacas, *Silo* desestimó parte de los rumores que circularon en el marco de la convocatoria. Negó su presunta cualidad de sabio o mesías y sus pretensiones de liderazgo espiritual o político, así como la posible ocurrencia de un “milagro” o evento de “salvación” por fuera de lo ya “escrito en las leyes de la Naturaleza”. Se presentó a sí mismo como un “pobre ignorante” que simplemente apelaba al “fondo de la conciencia” de cada uno de sus escuchas, llamado característico de las corrientes de la denominada *nueva era* tendiente a la posibilidad de autoliberarse por fuera de los dogmas e instituciones establecidas. Aseguró que para el logro de esta transformación interior -aludida como “curación del sufrimiento”- no bastaban los avances de la ciencia ni de la “justicia social”, sino que implicaban la abolición de mecanismos de violencia ocurrida en el nivel de la conciencia individual, derivados del temor a la pérdida de objetos, reales o imaginarios, asociados al “deseo”.

Al modo de los cuentos sufíes, *Silo* emprendió seguidamente un relato de una historia ficcional. Trataba de un viajero que, debiendo completar una gran distancia en un período limitado de tiempo, partía a bordo de un carro de dos ruedas remolcado por un caballo. El carruaje era asociado con el “deseo”,

¹⁷ Existen dudas acerca de la verdadera identidad de H. Van Doren. Algunas versiones sugieren que se trataba del dirigente siloísta chileno Bruno Von Ehremberg, muy cercano a Rodríguez Cobos desde los años del retiro del Arenal. Lo aceptado comúnmente es que estas obras reflejan las ideas de *Silo*, tal vez escritas por Von Ehremberg por encargo. La relación entre ambos quedó bruscamente interrumpida desde la detención de este último bajo el régimen pinochetista, momento a partir del cual se alejó definitivamente del movimiento dando lugar a un sinnúmero de versiones que refieren a supuestas traiciones personales.

a cuyo movimiento correspondería el de sus ruedas, vinculadas respectivamente al “placer” y al “sufrimiento”, mientras que al animal se le adjudicaba el sentido de la “necesidad”. El nudo consistía en la decisión del viajero de sacrificar el llamado “carro del deseo”, implicando con ello la mutilación simultánea del “placer” y del “sufrimiento”, como estrategia para aligerar el tránsito cabalgando directamente a bordo del caballo de la “necesidad”. Como moraleja, se postulaban los beneficios de la purificación o sublimación del deseo como modo de eliminar el sufrimiento, aspecto asimilable a una multiplicidad de corrientes espirituales orientales ligadas al budismo.

Sin abandonar este énfasis introspectivo, *Silo* introducía una serie de consideraciones sociales y políticas. En primer lugar, desprendía del funcionamiento de esta “violencia interna” la explicación de otros tipos de violencia ocurridos en el ámbito de las relaciones humanas, enumeradas como violencia física, económica, racial, cultural y religiosa; y, más en general, contra la pretensión de imponer estilos de vida basados en una “moral filisteá” fuertemente arraigada en la reproducción de los patrones familiares vigentes, abordando el abanico casi completo de las consignas vinculadas con el ámbito de la nueva izquierda y la contracultura a escala global. Seguidamente, se refería a la relación de su propuesta con los contemporáneos procesos de movilización y radicalización juvenil, con los cuales compartía el objetivo de acabar con la violencia y la injusticia en el mundo, aunque advertía sobre los peligros implícitos en que ellos solían incurrir. Se trataba, nuevamente, del peligro de concentrarse en falsas salidas de “la política, las religiones y las drogas”.

En un sugerente párrafo final, *Silo* acudía a una imagen central del cristianismo para resaltar su convencimiento respecto a una inminente transformación civilizatoria: “hermano mío, allá en la historia hay un hombre clavado en una cruz mostrando el rostro del sufrimiento...”. Inmediatamente indicaba la necesidad de “seguir adelante” basándose en el desarrollo de una serie de capacidades humanas a las que consideraba relegadas dentro de la cosmovisión cristiana occidental, consistentes en “aprender a reír y [...] aprender a amar”. “A ti hermano mío”, continuaba, “te arrojé esta corona, esta corona de alegría, esta corona de amor, para que eleves tu corazón y eleves tu espíritu, ¡y para que no te olvides de elevar tu cuerpo!”. Asimismo, la certeza de estar recorriendo un período de transición marcado por el ocaso de la civilización occidental y cristiana, robustecía por entonces el ideario contracultural con el anuncio del advenimiento de la llamada *era*

de Acuario. Carl Jung también había abordado el tema en obras de su último período, asociando los conflictos generadores de enfermedad mental a la dicotomía religiosa entre el “bien” y el “mal” establecida por el cristianismo.¹⁸ Con el tiempo, este mecanismo habría formado una “sombra” pagana y anticristiana como verdadera cara oculta de la civilización occidental, que en su etapa de declinación tendía a emerger con fuerza creciente en la conciencia del individuo y de los “pueblos”. Según Jung, la *era de Acuario*, en cuanto modélica edad de oro futura, se caracterizaría por la superación de estas contraposiciones y por el afluir de los elementos hasta entonces reprimidos. Durante el proclamado paso a una “nueva era”, tanto *Silo* como Jung consideraban necesario prestar atención a estos contenidos emergentes e intentar integrarlos en la vida consciente. Lo que en la terapéutica junguiana se presentaba como un proceso de transformación que llevara a la emergencia del “sí mismo” o “individuación”, tendría su correlato en la “sicolología siloísta” a partir de su objetivo de despertar nuevos niveles de conciencia, llamados sucesivamente “conciencia de sí” y “conciencia objetiva”.¹⁹

Hacia la “revolución total” (1970 - 1975)

El *Poder Joven* es la expresión social de una suerte de movimiento filosófico. Lo sustantivo en él es la filosofía que existe. Lo adjetivo, circunstancial, es el movimiento político. En otros términos, el Poder Joven no es ni un principio ni un fin, sino parte de un proceso necesario donde esa filosofía se materializa en la *cosa social*.²⁰

La presentación del siloísmo coincidió con otros *despertares* políticos y sociales, que derivaron en el fin del onganiato el año siguiente y en el tumultuoso proceso que llevó desde los proyectos de apertura política del año 1971 hasta

¹⁸ Véase Jung, C. (1951). *Aión. Contribuciones al simbolismo del sí-mismo*. Buenos Aires: Paidós y Jung, C. (1952). *Respuesta a Job*. Buenos Aires: Paidós.

¹⁹ El tema se trató en una de las conferencias de 1969 incluidas en *Silo y la liberación*, fechada el 24 de agosto y titulada *Vigilia, conciencia de sí y conciencia objetiva*. La enumeración daba cuenta de una serie de estados de conciencia susceptibles de ser alcanzados sucesivamente en el camino del despertar individual, para lo cual se le asocia a cada uno de ellos una técnica “sicológica” determinada.

²⁰ *Silo: la dinámica del poder joven*. (Revista Claves, 8 de junio de 2013).

las elecciones de 1973. *Silo* mantuvo durante estos años su residencia en Chile, afectada en idéntica magnitud por la experiencia del gobierno socialista.²¹ Atento a estos procesos regionales y a las resonancias provocadas por la activación de múltiples carriles contestatarios en la escena mundial, el siloísmo procuró combinar su núcleo de perspectivas originales con análisis y propuestas propiamente sociales y políticas. De este modo se explica su introducción de la noción de *revolución total*, que planteaba la necesidad de una transformación individual y social simultánea. En el marco de esta ampliación, asimismo, se planteó la organización de una rama política a la que se bautizó genéricamente como *Poder Joven*.

Estas nuevas concepciones se vieron reflejadas en las estrategias de los grupos siloístas activos en Argentina, que por entonces adoptaron, además, los nombres de *Movimiento por la Liberación Interior* o *Frente Unido de la Juventud*. Como expresión de esta preocupación por intervenir en el espacio político, se propusieron influir en las campañas electorales iniciadas en 1972. En el ámbito nacional, una acción significativa en este sentido fue el llamado al *voto anulado revolucionario*, a través del cual los grupos siloístas proponían boicotear las elecciones que llevarían a Héctor Cámpora a la presidencia. El objetivo consistía en profundizar la crisis de la “falsa democracia” burguesa contribuyendo a la creación de un “vacío político” que afectara la legitimidad de la salida electoral propuesta. Las circunstancias producidas a partir del regreso definitivo de Juan Perón al país y el llamado a nuevas elecciones hicieron abandonar esta estrategia y manifestar el apoyo a su candidatura. Como explicación de este viraje, *Silo* aludió a las expectativas que le generaba el proceso de “trasvasamiento generacional” que impulsaba a la Juventud Peronista en el interior del justicialismo, estra-

²¹ Debido a la considerable repercusión que alcanzaron a poco de publicarse en el país trasandino las obras de Van Doren y la persecución sufrida por Von Ehremberg de parte de las fuerzas de seguridad de aquel país, en 1971 *Silo* publicó una *Carta abierta al pueblo de Chile*, en la cual afirmaba que “... en Chile, el autor del Manual del *Poder Joven* (y otros escritos afines), haya sido perseguido como delincuente común sin que una sola voz se levantara en su defensa. Van Doren (seudónimo de B. v. Ehremberg) es actualmente el autor más leído del país”. Luego de asociar directamente aquí la identidad de Van Doren a la de Von Ehremberg, *Silo* aclaraba que “se ha dado a entender que la doctrina de *Silo* ha experimentado desviaciones en Chile. Frente a esto, me veo obligado a responder que los escritos de Van Doren reflejan con toda exactitud mi pensamiento e interpretan cabalmente la doctrina”. *Silo nos desafía: carta abierta al pueblo de Chile* (3ra de la hora, 15 de octubre de 1971).

tegia que Perón había estimulado desde su exilio y que estaba en vísperas de ser coartada de un modo sangriento en un sentido opuesto al esperado.²² A pesar de esta confluencia circunstancial con la rama del peronismo conducida por Montoneros, tanto *Silo* como los grupos siloístas permanecieron abiertamente críticos respecto de las estrategias basadas en la lucha armada que excedieran las necesidades de “autodefensa”.²³

La nueva estrategia hacía explícita su intención de integrarse dentro de un espacio que denominaba “nueva izquierda”, al que se entendía compuestos por las ramas juveniles escindidas de las organizaciones políticas de la izquierda tradicional; fenómeno que, en línea con sus nociones filosóficas originales, el siloísmo atribuía a tendencias esperables del proceso histórico regido por la dinámica de la dialéctica generacional. Debido a su rechazo de la lucha armada, la “nueva izquierda” proclamada por el siloísmo se alejaba de la concepción que terminó por dominar casos latinoamericanos, y se adecuaba en mayor medida a las corrientes generacionales que con el mismo nombre emergían por entonces en Europa y los Estados Unidos. En este sentido, bajo un norte que presentaba como “socialismo libertario” combinaba objetivos propiamente económicos y sociales de reparación de las injusticias provocadas por el capitalismo, con la simultánea “liberación” respecto de un conjunto de mandatos y patrones culturales basados en instituciones centrales de la modernidad occidental -como la familia, la escuela y la religión-, conducentes a un estado de “alienación” de la existencia individual y social del ser humano. Todo ello se desprende del llamado *Manual del Poder Joven*, otra de las producciones firmadas con el seudónimo de Van Doren.

²² “P: ¿Por qué ese vuelco hacia el FREJULI? En el Frente se está dinamizando la juventud. Necesariamente el fenómeno de trasvasamiento o dialéctica se producirá allí. En la historia contemporánea hay un caso en que la cúpula gobernante produjo a conciencia los cambios, fue en China, con las Guardias Rojas, Mao no frenó a la juventud que provocó la revolución dentro del partido y luego en todo el país ¿Perón podría hacer algo similar? Si se mueve del mismo modo, esto va a ser magnífico. A mi ver, la mente más clara en Latinoamérica del papel que juegan las nuevas generaciones es la de Perón”. *Silo: la dinámica del poder joven*. (Revista Claves, 8 de junio de 2013).

²³ “Desafortunadamente hay gente idealista que plantea las cosas en términos de lucha frontal, de acción directa, que no es conducente con un proceso numéricamente grande. Las minorías “blanquistas” no pueden determinar un trasvasamiento a nivel de dialéctica generacional por la acción de las armas. Esos muchachitos de los petardos están desfasados”. *Silo: la dinámica del poder joven*. (Revista Claves, 8 de junio de 2013).

Manual del poder joven (1971)

El manual comenzaba, precisamente, con el postulado de una “revolución total”, inauguradora de una sociedad y de un hombre nuevo, sugiriendo considerar las “posibilidades de que esto suceda”. Utilizando una terminología política y social más directa, se refería especialmente a la situación latinoamericana -a la que calificaba de “prerrevolucionaria”- acudiendo a explicaciones típicas de las teorías sociales clásicas. Pronto advertía, sin embargo, que no bastaban las “teorías del siglo XVIII” para la comprensión del fenómeno de radicalización juvenil en marcha, verificado con la irrupción de “volcanes de agitación” que enarbolaban consignas muy heterogéneas. Según el autor, los intentos de remitir su emergencia a determinadas condiciones materiales u objetivas eran propios de un “naturalismo social sumamente influyente”.²⁴ Se sostenía, por el contrario, que dichas explosiones expresaban la autoafirmación de una nueva generación que no se consideraba a sí misma un sujeto producto de ninguna “abstracta necesidad histórica”, aglutinada bajo la pretensión de “cambiarlo todo” y de barrer definitivamente con “todos los valores en pie”.²⁵ Más concretamente, a comienzos de los años 70 el enemigo a enfrentar era un “sistema tramposo” regido por justificaciones pretendidamente racionales, apoyadas en formulaciones estadísticas propias de “un tipo de neonaturalismo deshumanizante” que se planteaba superior a los sistemas ideológicos del pasado.

El carácter absoluto y casi instintivo de la negación implicaba una ruptura con las estructuras lingüísticas vigentes, por lo que, desdeñando todo esquema, programa o ideología preexistente, se planteaba la primacía total de la acción sobre la teoría. Se comprobaba que este proceso venía afectando también a los partidos y movimientos de izquierda que afrontaban la rebelión de sus ramas juveniles, dando lugar al fenómeno de conformación del campo de las llamadas “nuevas izquierdas”.²⁶ En América Latina estos desprendimientos habían devenido en las experiencias de las guerrillas, cuya

²⁴ A pesar de ello, en el texto se aclara que “no discutimos determinación real de las condiciones objetivas, ni el papel del proletariado como clase productora, mayoritaria y decisiva en los procesos”.

²⁵ “La no total dependencia de la subjetividad, permite que la revolución se concrete en el mundo objetivo, posibilita que el hombre se constituya en creador de condiciones objetivas y director de procesos históricos”.

²⁶ Se destacaba el proceso de la revolución cultural china como el único caso de estas “nue-

naturaleza y desenvolvimiento, sin embargo, hacían prever -dentro del manual- su inminente fracaso y liquidación. Por el contrario, todo el escenario inducía a la formación de un movimiento que se animara a proclamar nuevas metas, como también a adoptar formas de organización y prácticas de lucha hasta entonces “nunca intentadas”. El objetivo central debía consistir en la transformación simultánea del individuo y de la sociedad, para lo cual era necesario desactivar los mecanismos más sutiles de agresión de parte del “sistema”, al mismo tiempo que derribaban las estructuras reproductoras de la injusticia y la desigualdad. En este punto se recuperaba -extrañamente de un modo explícito- las ideas de Herbert Marcuse sobre el “final de la utopía” (Marcuse, 1968), en cuanto a que resultaba posible la eliminación conjunta de la injusticia social y la alienación en el contexto del capitalismo contemporáneo. Para ello realizaba un llamado a una “praxis” de cambio interno, “a través del cual cada individuo adquiera conciencia de la circunstancia en la que vive y se autoafirme” orientado por el “ideal libertario de la revolución total”, entendiendo por ella un “mundo socialista sin Estado”.²⁷ Dicho ideal era calificado como un ámbito no autoritario, no burocrático y no partidario, sino “paradisíaco en que la razón y el saber no tengan inquisiciones, en el que la poesía pueda oponerse a la razón” y dentro del cual “quererse para sí sea querer para otros con la misma fuerza”.

En el manual se advertía que el objetivo de la “liberación interna” se enfrentaba a la saturación de influencias ideológicas (promovidas por la llamada “clase dominante”) que intervenían en el conjunto de los ámbitos de existencia, desde el nacimiento hasta la muerte del individuo. Dicho armazón incluía instituciones claves como la religión, el matrimonio, la educación, y otras vinculadas a la organización y los usos del tiempo libre, todas ellas estrechamente relacionadas con la difusión de ideales de felicidad y sentidos de vida a los que describía como “prefabricados”. El principal mecanismo con el que el sistema debilitaba a los potenciales “luchadores de la liberación” residía en el formato familiar, siendo la “presión psíquica del hogar” la máxima responsable de la “división interna” y el “sufrimiento” que plagaba de sensación de culpabilidad

vas izquierdas” en el que el liderazgo de esta “fuerza joven” era reconocido programáticamente.

²⁷ En el libro se cita en este punto un documento fundacional de una federación de obreros anarquistas de 1898.

todo atisbo natural de resistencia y vencía a muchos que intentaban en vano “despertar”. El documento caracterizaba a esta derrota en el sentido metafórico del “sentar cabeza”, mientras esgrimía otras razones -incluso biológicas- por las cuales el “fuego revolucionario” tendía a apagarse con los años. La dificultad del cambio auténtico provenía, como conclusión de todo ello, de la actuación de “todo un sistema contra un cerebro”.

El desafío consistía en profundizar los disciplinados trabajos individuales que reforzaran una conciencia y una voluntad que lograra imponerse por sobre las presiones sistémicas. El texto reconocía una aspiración similar en algunas de las corrientes juveniles de la contracultura, aunque al hacerlo el autor volvía a advertir en ellas la tendencia desviacionista propiciada por la utilización de un tono vital “místico” que incluía la utilización de drogas alucinógenas. Al destacar nuevamente los defectos de estas opciones, incorporaba algunos elementos novedosos en línea con las críticas de parte de corrientes de la izquierda política con respecto al *hippismo*. Uno de ellos se refería a su pretendido aislamiento y a su “negación de la realidad social”; el otro a su inocencia con respecto a los modos en que el “sistema” resignificaba a su favor algunas de sus prácticas y consignas, como las vinculadas a la liberalización de las prácticas sexuales.

En cuanto a los modos de organización, el manual introducía nuevamente debates centrales de la tradición de la izquierda revolucionaria. En el sentido de la tradición anarquista, proclamaba la actuación de una vanguardia descentralizada que fomentara la asamblea y la autocrítica de modo permanente. En contra de los modelos de organizaciones rígidas, proponía apoyarse en la emergencia y conquistas de los llamados “grupos espontáneos” de jóvenes surgidos en el marco laboral; de organizaciones sindicales y partidarias verticales vinculadas al proletariado; como también, en un nivel casi doméstico, en barrios, clubes y unidades vecinales. La toma de conciencia respecto a la fuerza transformadora de estos núcleos juveniles sería la clave para el logro de conquistas capilares necesarias para la toma del llamado “poder real”.²⁸

El texto admitía la necesidad de un brazo político que unificara estos movimientos, siempre reconociendo el liderazgo y espontaneidad de sus facciones juveniles. En cuanto a las prácticas y estrategias a ser utilizadas, el proclamado

²⁸ En este punto existen referencias a Trotsky y su distinción entre la toma del poder “político” y la toma del poder “real”, según la cual, si se asegurara esta última, la segunda se asimilaría a un golpe asestado a un parálitico.

movimiento de “nueva izquierda” debería plantearse como “antiarmamentista” y “antibelicista”, lo que no implicaba una aspiración “reformista” ni “gradualista”, sino simplemente una confianza “en la aceleración del tiempo histórico y en la presión social de nuevas generaciones”.

El texto concluía que la “nueva izquierda” se enfrentaba a la enorme traba imaginativa para *re-crear* el mundo, aprovechando la dificultad del sistema para entender “nuevas jugadas no previstas en sus computadoras”. Finalmente, se resaltaba la urgencia de una revolución “no solo socialista sino libertaria”, por más que sus ideales no pudieran por el momento ser planteados con precisión, señalando que “la forma de la sociedad futura es inasible como la libertad”.

Conclusión

Entre 1974 y 1975 los miembros de grupos siloístas en Argentina recibieron frecuentes agresiones provenientes de sectores vinculados a la derecha peronista y fueron objeto de un particular encarnizamiento por parte de la Alianza Anticomunista Argentina. La instalación de la dictadura militar en marzo de 1976 terminó de empujar al exilio a muchos de los referentes que permanecían hasta entonces en el país, fenómeno que contribuyó a la expansión internacional del siloísmo, especialmente en países europeos como España e Italia. Este proceso coincidió con la instalación de *Silo* junto con algunas decenas de seguidores en la isla griega de Corfú durante varios meses del año 1975, en lo que constituyó una suerte de largo “retiro” durante el cual el siloísmo reformularía buena parte de sus prácticas y estrategias políticas, que desarrollaría desde de la década de 1980.²⁹

El análisis de las ideas siloístas se inició en su doctrina centrada en el “despertar” de una conciencia vinculada a un modo particular de concebir el sentido de la historia, motorizado por la acción de subjetividades juveniles dotadas de lo que podemos considerar, en palabras de Raymond Williams (1980), como una “estructura de sentimiento” contestataria. Inspirado en estos fundamentos, el movimiento siloísta se inscribió en el contexto argentino

²⁹ Como parte de esta reformulación se conformaría la red internacional de partidos Humanistas y una serie de movimientos promotores del pacifismo y el desarrollo social vinculados al llamado “nuevo humanismo”.

de fines de los años 60 impulsando un programa que combinaba los objetivos de lograr una transformación individual y social simultánea, e integrando un conjunto de tópicos relacionados con la activación de varias corrientes de radicalización política y cultural contemporáneas.

El siloísmo no fue el único en manifestarse sobre estas cuestiones, que se tornaron referencias ineludibles durante período. En nuestro país, dos grandes vertientes del agitado universo generacional fueron impulsadas por jóvenes que no se consideraban, en varios sentidos, parte de un mismo proceso. Una oposición que tendió a dividirlos de un modo evidente giró alrededor de la violencia como método de lucha. En un sentido más general, las vertientes politizadas y contraculturales se diferenciaban en la aceptación de su condición de jóvenes como rasgo identitario. Mientras que dentro de los núcleos contraculturales se explicitaba el papel asignado a los integrantes disconformes de una “nueva generación”, los miembros en su mayor parte juveniles de las corrientes políticas revolucionarias tendieron a diluir tal rasgo definitorio en el marco de uno más amplio de clase o “nacional y popular” (Manzano, 2014). La importancia que desde ambas vertientes se dio a la formación de un nuevo tipo de hombre se diferenciaba en la inversa priorización de su compromiso en pos de la transformación social, inscripto en una voluntad colectiva volcada a la praxis revolucionaria, o de la liberación individual, desarrollando una conciencia y un estilo de vida desligados de los mandatos culturales vigentes. En ambos casos, sin embargo, las expectativas depositadas en condiciones dependientes de una subjetividad especialmente desarrollada estimularon la formación de vanguardias de distinto tipo, caracterizadas, a la vez, por su vocación por ampliar su influencia en los ámbitos de la política y la cultura de masas.

La originalidad del movimiento siloísta fue la de articular todos estos aspectos en un único cuerpo de doctrina, complementando sus aristas más diversas. La apelación a un tipo de conciencia “despierta”, capaz de trascender los moldes del racionalismo moderno y, junto con ello, de liberarse de las determinaciones espaciales y temporales, se asimilaba a los planteos de las corrientes contraculturales. Como vimos, Rodríguez Cobos la fundamentó recurriendo a una serie de componentes filosóficos exóticos tomados como parte central de las actividades de “escuela” que, por su nivel de dificultad, se limitaban a grupos minoritarios que demostraran el convencimiento suficiente como para separarse de su ambiente habitual y atravesar duras ejercitaciones. A diferencia

de otras corrientes de la contracultura, el fundador del siloísmo acompañaba estas nociones sobre el “despertar” con una preocupación muy precisa vinculada al devenir del proceso histórico. Este aparecía dotado de un sentido teleológico tendiente hacia un estado caracterizado por el fin de las determinaciones, pero entendido en términos probabilísticos y no absolutos. Tal razonamiento fundamentó la formación de un movimiento que se inscribiera en este desarrollo con el objetivo de encauzarlo hacia lo que percibía como su factible e inminente desenlace. Esto significaba contribuir, en principio, a las condiciones subjetivas para el cambio, con tomas de conciencia más generales que las practicadas en el restringido ambiente de la “escuela”.

Tomando a la dialéctica intergeneracional como fuerza dinamizadora de la historia, los impulsos “auténticamente” disruptivos eran naturalmente asociados a formas concretas de conciencia y de acción juvenil proclives al cuestionamiento y la transformación radical del orden vigente: esto lo llevó a posicionarse con respecto a una variedad de temas relacionados con dichas expresiones. No llama la atención, en este sentido, que el por entonces debatido fenómeno de la violencia -en sus múltiples manifestaciones- haya constituido el tema de denuncia en el primer discurso público de Rodríguez Cobos como *Silo*. A partir de ese momento se profundizó su estrategia de mediar entre los formatos y corrientes contestatarias en marcha, perceptible en sus repetidas posturas públicas, que abordaban desde pautas de comportamiento y compromiso individual hasta denuncias de las desigualdades sociales y los mecanismos que las profundizaban. En este contexto, los grupos siloístas en Argentina desarrollaron estrategias dedicadas al contexto político más inmediato, como el llamado al “voto anulado revolucionario” y, más tarde, el apoyo a la candidatura de Juan Perón al considerar que en su espacio se daba el escenario para el desenvolvimiento del proceso de “trasvasamiento generacional” en nuestro país. Al inscribirse históricamente se modificó en alguna medida su cuerpo de doctrina, complementando sus apuestas originales por el “despertar” de la conciencia con un programa de “revolución total” consistente en una transformación individual y social simultánea, impulsada por un amplio espacio político de “nueva izquierda”.

En suma, las necesidades de la época imponían las tareas de llevar los procesos subjetivos de concientización a niveles masivos, pero al mismo tiempo, de corregir las desiguales condiciones económicas, políticas y socia-

les, históricamente objetivas, que afectaban las posibilidades y el sentido del cambio. Los vínculos entre las nociones de conciencia e historia planteados en las teorías y programas siloístas permiten, con todo esto, habilitar lecturas que den cuenta de las complejas articulaciones entre los condicionamientos subjetivos y objetivos, verdadero dilema del pensamiento revolucionario. Para ello, resulta útil una mirada atenta a los diversos carriles de la radicalización juvenil de los años 60 y 70 como un fenómeno único, complejo pero estrechamente vinculado, que más allá de sus fracasos o de la parcialidad de las rupturas concretadas, no deja de reclamar nuestra atención al tener que ver con buena parte de los legados históricos, políticos y culturales más importantes de la época.

Bibliografía

- Axat, J. (2007). *La persecución de lo inexplicable. Prólogo a la colección de expedientes "Silo/Kronos"*. La Plata: Archivo de la ex-DIPBA a cargo de la Comisión Provincial por la Memoria.
- Barr-Melej, P. (2006). Siloísmo and the Self in Allende's Chile: Youth, 'Total Revolution', and the roots of Humanist Movement. *Hispanic American Historical Review*, 86: 4.
- Jung, C. (2003). Prefacio. En R. Wilhelm, *I-Ching o Libro de las mutaciones*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Jung, C. (2009). Prefacio. En R. Wilhelm, *El Secreto de la Flor de Oro*. Barcelona: Paidós.
- Manzano, V. (2014). *The age of youth in Argentina. Culture, politics and sexuality from Peron to Videla*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Manzano, V. (2013). *Desde la "revolución total" a las reformas democráticas: Siloísmo, contracultura y política en la Argentina, 1969-1989* [manuscrito inédito].
- Marcuse, H. (1968). *El final de la utopía*. Barcelona: Ariel.
- Rozsak, T. (1970). *El nacimiento de una contracultura*. Barcelona: Kairos.
- Williams, R. (1980). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.
- Sorensen, D. (2007). *A Turbulent Decade Remembered: Scenes from the Latin American Sixties*. Stanford: Stanford University Press.
- Van Doren, H. (1971). La curación del sufrimiento. En Van Doren, H., *Silo y la liberación* (pp. 59-60). Santiago de Chile: Transmutación.

Zolov, E. (2012). Expandiendo nuestros horizontes conceptuales: el pasaje de una *vieja* a una *nueva izquierda* en América Latina. *Aletheia*, 2 (4). Recuperado de http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.5301/pr.5301.pdf

Reconstrucción histórica y multitemporalidad en el teatro comunitario argentino. El caso del Teatro Comunitario de Rivadavia

Clarisa Inés Fernández

Introducción

El presente artículo propone una reflexión sobre las prácticas culturales a partir de la pregunta por la construcción del conocimiento histórico. En ese marco, nos interesa abordar los procesos de reconstrucción histórica y los relatos que dan forma a los productos culturales en el teatro comunitario argentino, específicamente en el caso del Teatro Comunitario de Rivadavia.¹

Consideramos que el teatro comunitario reviste un interés particular como práctica cultural contemporánea porque construye sentidos en torno a la historia y promueve la reflexión sobre los procesos sociales. Estos grupos están conformados por vecinos y vecinas de un barrio, ciudad o pueblo determinado, que no son profesionales del teatro sino que se reúnen con el propósito de crear un producto teatral que cuente la historia de la comunidad. Relatan historias que tienen que ver con el pasado local, sus costumbres, su idiosincrasia y los acontecimientos memorables. Los grupos son heterogéneos en cuanto a edades, ocupaciones, creencias políticas, religiosas y situación socioeconómica. Utilizan la metodología de creación

¹ Las reflexiones vertidas en estas páginas son producto de mi trabajo de investigación doctoral en ciencias sociales.

colectiva² para la elaboración de sus obras, lo que implica que las mismas se arman sobre la base de recuerdos, anécdotas, experiencias y documentos proporcionados por los vecinos y “sintetizados” en forma de dramaturgia por un coordinador. Esta figura es la que detenta el conocimiento teatral y articula los aportes de todos.

Los grupos de teatro comunitario proponen preguntas tales como: ¿Qué es lo importante de nuestra historia que vale la pena recordar? ¿Qué acontecimientos nos marcaron y dejaron huella? ¿Cómo representamos ese pasado hoy? ¿Qué tipo de experiencia generaron estos hechos? ¿Cómo articulamos en la narración ese pasado con el presente? ¿De qué manera proponemos un futuro posible? Todas estas preguntas concentran en sí interrogantes vinculados al devenir histórico y, en la práctica, condensan procesos de producción narrativa y performativa que resulta interesante explorar.

En esa perspectiva, este trabajo constará de tres partes: en la primera reflexionaremos sobre la importancia de vincular conceptos clave como *historia*, *cultura* y *prácticas* a la hora de analizar una actividad artística. De esta forma incorporaremos la presencia de la tradición, la experiencia y la expectativa como elementos que nos ayudan a pensar procesos de reelaboración histórica por parte de los actores; en la segunda parte presentaremos la especificidad del caso a estudiar, y en la tercera desarrollaremos un breve ejercicio de análisis. Este buscará recuperar ciertos rasgos temáticos de las escenas de la obra de teatro, con el fin de poner en tensión la aparición de discursos, marcos experienciales compartidos, imaginarios y tradiciones, y los modos en que estos aparecen reelaborados en el texto teatral. Buscaremos identificar algunas operaciones de sentido y percepciones generales sobre la historia local.

Para mirar estas dimensiones en un relato teatral y poder palpar estas categorías en una práctica y no quedarnos solo en su reflexión teórica, debemos mirar allí donde se expresa la “subjetividad sobre el tiempo” (Valencia García, 2006): en la riqueza de percepciones temporales, de memorias y olvidos, de esperanzas y proyectos que construyen los sujetos. Consideramos que existen en el texto teatral elementos sintetizadores de procesos de memoria, multitem-

² La metodología teatral de la creación colectiva fue creada en la década de 1950 por el colombiano Enrique Buenaventura. La idea fundamental de este método consistía en cuestionar la autoridad del director como la única figura capaz de organizar y proponer el trabajo del grupo. Se desafiaba la participación jerárquica de uno de los miembros del grupo por sobre los otros.

porales, que nos permitirán inferir ciertas ideas en cuanto a las dinámicas de reconstrucción del pasado que este grupo elabora.

Si bien no buscamos generar respuestas taxativas a estas preguntas, la práctica misma será una puerta de entrada hacia lo profundo de los imaginarios, discursos y textos que circulan subliminalmente, y que, situados en un marco espacio-temporal específico, nos permitirán construir nuevas miradas.

Historia, cultura y prácticas: un trío dinámico

Pensar en la construcción del conocimiento histórico nos lleva a observar los modos de acceso a un marco histórico determinado. ¿Cómo accedemos a él? ¿A través de qué operaciones? Estas preguntas se vinculan indefectiblemente con el modo de concebir la cultura sobre el que nos erigimos en cuanto sujetos inmersos y atravesados por ella.

Partimos de comprender a la cultura como un proceso de construcción simbólica que se conforma en las prácticas de los sujetos (Rosboch, 2012), lo que nos aleja de posturas funcionalistas y estructuralistas. El acceso a este proceso se hace a través de las *prácticas* y los *textos* que los sujetos construyen, y que adquieren significación a partir de un sentido que ellos mismos les otorgan. La acción del sujeto contiene siempre una dimensión creativa que permite la permeabilidad, ya que si bien en el proceso de *socialización* se trata de incorporar al sujeto a la condición hegemónica (Williams, 2009), se establece allí una negociación que deja margen para la acción.

El hecho de considerar al sujeto en su rol de *protagonista* dentro del dinamismo histórico nos abre la puerta a los procesos por medio de los cuales este transforma su entorno y las relaciones en las que se halla inmerso. Nos interesa particularmente el modo en el cual los sujetos *revisan* su historia y construyen sentido, reelaborando textos y discursos del pasado y otorgándoles nuevos sentidos y significados, o quizá reproduciéndolos. En esta perspectiva, es importante retomar el concepto de *tradición* sobre el que han trabajado varios autores desde diversas disciplinas. En el caso del teatro comunitario, este concepto concentra un potencial analítico interesante, ya que funciona como puente entre el pasado y el futuro, en donde ciertos elementos que conforman la historia de la comunidad son reapropiados a partir del presente. Exploraremos cómo es ese proceso de reapropiación, cuál es el rol que juega allí la tradición y las diversas temporalidades que conforman el relato.

Tradición

Tal como afirma Williams, la tradición ha sido considerada como un “segmento histórico inerte de la estructura social [...] pero la realidad es que es una fuerza activa configurativa” (2009, p. 158). Tanto este autor como Hobsbawn y Ranger (1990) -por nombrar solo algunos- elaboran reflexiones en torno a la tradición como un conjunto de reglas incorporadas, transmitidas colectivamente, que son posibles de ser reelaboradas, repensadas y resignificadas a la luz de un proceso social presente.

Williams habla de una *tradición selectiva*, enfatizando que hay una versión “intencionalmente selectiva” del pasado configurado, que resulta operativo en el proceso de definición e identificación cultural y social (2009). Esta idea implica un proceso en el cual la capacidad creativa del sujeto es central, sus problemáticas actuales e imaginarios de futuros posibles moldean la reapropiación de los elementos tradicionales, los que son reproducidos bajo el matiz de una preocupación presente. En esta operación *memorialística* se entrecruzan temporalidades, en tanto que se produce un trabajo de interconexión entre pasado, presente y futuro donde distintas dimensiones (algunas arraigadas en la práctica y otras en la construcción de imaginarios) se entremezclan. Pero la clave para desentrañar este nudo radica en el presente. En ese momento crucial es cuando se “hace carne” la vivencia de la tradición y la elaboración de futuros posibles.

Koselleck destaca dos conceptos que serán fundamentales para este trabajo: recuerdo y esperanza. Reelaborados bajo las categorías de *experiencia* y *expectativa*, condensan la idea de cómo, a partir del paso del tiempo, “la historia madura en el medio de determinadas experiencias y expectativas” (1993, p. 337). Lo interesante de la tesis del autor es que la *experiencia* configura un pasado presente, cuyos acontecimientos han sido incorporados y pueden ser recordados, y allí se fusionan no solo elaboraciones racionales sino también estructuras inconscientes. En el caso de la *expectativa*, se trata de un futuro presente, que apunta al *todavía-no*, a lo que está por ser descubierto. Es lo que Zemelman (2012) llamaría *potencialidad*, esa semilla que está por ser sembrada, que si bien puede explorarse en el presente también condensa ideas sobre el futuro.

Para Koselleck estas categorías equivalen a espacio-tiempo: mientras que la experiencia procedente del pasado es espacial porque está reunida formando una totalidad en la que están simultáneamente presentes muchos estratos de tiempos anteriores y no se puede mensurar, el horizonte de expectativa es una línea detrás

de la cual se abre la posibilidad de una nueva experiencia, aunque aún no se puede ver. La ruptura del horizonte de expectativa funda una nueva experiencia, y la tensión entre ambas empuja el tiempo histórico (Koselleck, 1993). La idea de este autor queda más clara cuando retomamos las palabras de Agnes Heller:

No podemos recordar lo que va a suceder, y no se pueden dirigir acciones hacia tiempos ya pasados. Y sin embargo, el hecho de que no nos conformemos con aceptar estas limitaciones es precisamente la expresión de nuestra historicidad: queremos conocer nuestro futuro y transformar nuestro pasado (Valencia García, 2006, p. 48).

La instauración de nuevas temporalidades está fuertemente vinculada a la experiencia que el grupo ha forjado en su vivencia colectiva. Las huellas de la emotividad, la maleabilidad del recuerdo y las diversas operaciones de memoria que se cristalizan en los discursos y textos que el grupo elabora, evidencian la parcialidad de la reconstrucción histórica y la voluntaria “selección” a la hora de retomar las tradiciones. Ya sea porque se traducen en lenguaje poético mecanismos que evidencian y cuestionan ciertas costumbres o hábitos, o porque se enfatizan imaginarios antiguos sobre la historia local y se fortalece la “comunidad soñada”, la práctica teatral comunitaria implica la revisión de las formas que adquiere la historia en los sentidos que circulan cotidianamente entre los pobladores. Este es de por sí un ejercicio elaborado a partir de la oralidad y la memoria colectiva, cuyos parámetros de legitimidad no se sostienen en la autoridad académica o la intelectualidad, sino desde la *experiencia*.

En el siguiente apartado presentaremos las características generales que adquieren los grupos de teatro comunitario, e introduciremos el caso del Grupo de Teatro Comunitario de Rivadavia. En la última parte del trabajo analizaremos ciertos aspectos de los procesos de reapropiación histórica y construcción de interpretaciones sobre el pasado que circulan en esta práctica artística.

La potencia en la escena

Los escasos autores que abordaron el estudio del teatro comunitario argentino sitúan el inicio del movimiento en el año 1983, con el surgimiento del grupo *Catalinas Sur* del barrio porteño de La Boca (Proaño Gómez, 2006; Bidegain, 2007; Rosemberg, 2009). *Catalinas Sur* inaugura una nueva *forma* teatral, en la que los actores son vecinos y vecinas de un barrio, pueblo o ciudad, que participan de este espacio sin restricciones etarias, ideológicas,

políticas, religiosas ni sociales. A partir del principio de la integración y de la noción de que la creatividad es un bien de todo ser humano, se buscó generar un producto teatral que apuntara a fortalecer el sentido territorial e identitario del grupo mediante la creación colectiva de un relato que narre la historia local. Esta producción es elaborada a partir de anécdotas, experiencias, documentos y cualquier otro material aportado y discutido por los mismos vecinos. La figura del coordinador o director (generalmente el único con conocimientos profesionales de teatro), es la encargada de “darle forma” a ese material y estructurarlo como texto dramático. Es un tipo de teatro que trabaja exclusivamente con operaciones de memoria, interviniendo en el espacio público e interpelando el sentido de pertenencia de sus miembros, quienes constantemente revisan y reconstruyen su historia a partir de experiencias y testimonios orales.

En la actualidad encontramos aproximadamente 50 grupos de teatro comunitario,³ distribuidos en distintas provincias de la Argentina, y cada uno de ellos propone diversas modalidades representacionales, hibridación de lenguajes y recursos estéticos para contar su historia. Todos parten de una pregunta identitaria que guía las ruedas de memoria donde se crean los materiales escénicos, pero cada uno procesa de manera diferente los acontecimientos históricos, apuntando, en algunos casos, a reconstruir episodios de la historia nacional, local, “microhistorias cotidianas”, o generando una mixtura de temporalidades y espacialidades. Al ser un teatro hecho “por y para” vecinos, las historias están atravesadas por problemáticas y realidades propias del territorio.

El teatro comunitario hunde sus raíces en el ejercicio de la memoria colectiva (Halbwachs, 1991), donde se despliegan operaciones de olvido, censura y nostalgia (Candau, 2008) que promueven una reconstrucción parcial del pasado compartido por la comunidad. Si bien coincidimos con Halbwachs en la relevancia de la memoria de los grupos, tenemos presente la maleabilidad⁴

³ En el año 2002 se creó la Red Nacional de Teatro Comunitario que nuclea a los grupos del país. A su vez, existen sub redes compuestas por grupos de una misma región (Red Regional Sur o Red Oeste Profundo).

⁴ Peter Burke analiza en el capítulo 3 de su libro *Formas de Historia Cultural* (2006, p. 80) la historia como memoria colectiva. Allí afirma que “dada la multiplicidad de identidades sociales y la coexistencia de memorias opuestas y alternativas (familiares, locales, de clase, nacionales, etc.) conviene pensar en términos plurales sobre los usos de la memoria por distintos grupos sociales, que muy bien pueden tener distintas visiones de lo que es significativo o digno de recordarse”.

de estas operaciones y las dificultades que acarrea utilizar los recuerdos como materia prima de la reconstrucción histórica. La historia que propone el teatro comunitario se construye a través de miradas tensionadas por la disputa de interpretaciones sobre el pasado, porque no hay homogeneidad en la participación de los vecinos en el proceso creativo, sino que se trata de una actividad dinámica, compleja e irregular. Este movimiento inconstante de flujos interpretativos y puestas en común no implica necesariamente que el grupo genere una reflexión crítica sobre el pasado; de hecho, podemos observar procesos de cristalización o mitificación de sentidos en torno a determinados acontecimientos históricos que, lejos de proponer una mirada de cuestionamiento crítico o desnaturalización, apuntan a fortalecer discursos e imaginarios establecidos.

Teatro Comunitario de Rivadavia

El partido de Rivadavia está ubicado al noroeste de la provincia de Buenos Aires y su ciudad cabecera es América, donde viven aproximadamente 13.500 habitantes.⁵ El resto de los pueblos del partido (Roosevelt, Sansinena, Fortín Olavarría, San Mauricio, González Moreno, entre otros), son localidades fundamentalmente rurales, cuya población oscila entre los 20 y 2.500 habitantes.



Provincia de Buenos Aires⁶

Partido de Rivadavia⁷

Localidades del partido de Rivadavia⁸

⁵ Según datos del censo 2010 realizado por el INDEC.

⁶ Fuente: Municipalidad de Rivadavia (<http://www.rivadavia.mun.gba.gov.ar/images/maparg.gif>)

⁷ Fuente: Municipalidad de Rivadavia (<http://www.rivadavia.mun.gba.gov.ar/images/mapaprov.gif>)

⁸ Fuente: CITAB (Centro de Investigaciones Territoriales y Ambientales Bonaerenses).

En el año 2005, una joven oriunda de Sansinena⁹ -uno de los pueblos de Rivadavia- llamada María Emilia De la Iglesia, volvió a su pueblo luego de haber estudiado comunicación social y teatro en la ciudad de La Plata. Con el apoyo de la Municipalidad de Rivadavia organizó talleres de teatro vocacional para los vecinos del pueblo, con quienes estrenó adaptaciones de los clásicos *Los árboles mueren de pie* -de Alejandro Casona- y *La Zapatera Prodigiosa* -de Federico García Lorca- durante los años 2006-2008. A partir del año 2008 el grupo comenzó a trabajar con un relato teatral de producción propia, en el cual se contaba la historia del pueblo. Así fue que en el año 2009 se estrenó *Por los caminos de mi pueblo*, una obra de creación colectiva en la que los vecinos relataron su historia, desde la fundación de Sansinena en 1910, hasta el episodio más traumático que recuerdan: las inundaciones del año 2001.¹⁰ Con esta obra el Grupo de Teatro Popular de Sansinena comenzó a formar parte de la Red Nacional de Teatro Comunitario y a funcionar con los principios que este tipo de teatro propone. El grupo llegó a tener unos 70 miembros de diversas edades, y su estreno convocó un público de más de 500 personas, superando, en el día de la función, la cantidad de habitantes que residen en el pueblo.

A partir del trabajo realizado en Sansinena, la directora del grupo y tres habitantes del pueblo decidieron replicar la práctica en localidades cercanas, dentro del partido de Rivadavia. Primero se creó un grupo en González Moreno, que comenzó a funcionar en el año 2008, y para el año 2010 ya existían otros más en los pueblos de América, Roosevelt, San Mauricio y Fortín Olavarría. Durante un año trabajaron intensamente en la creación de una nueva obra, que incluía las voces de los vecinos de estos pueblos hilvanadas en un único producto teatral. Finalmente, en octubre del año 2010 se estrenó *La historia se entreteje desde abajo y se cambia desde la comunidad*, una obra creada y representada por doscientos vecinos-actores pertenecientes a estos

⁹ Sansinena es uno de los pueblos con menos habitantes y mayores dificultades de acceso a los servicios básicos como el agua potable y el gas natural. Tampoco cuenta con camino de acceso asfaltado, lo que dificulta la salida y entrada al pueblo en los días de lluvia.

¹⁰ A fines del año 2001, las fuertes lluvias y las obras de desvío que no respetaron el escurrimiento natural de las aguas provocaron el desborde del Río V y las inundaciones más graves sufridas en la historia del partido. Muchos de los pueblos quedaron totalmente aislados, y en el caso de Sansinena, debió ser evacuado el 70 % de la población. Este episodio es recordado por los vecinos como el más traumático y doloroso de su historia (Fernández, 2012).

seis pueblos. Se trató de una obra de teatro itinerante de dos horas y media de duración que recorría las calles del pueblo semiabandonado de San Mauricio¹¹ y narraba la historia del partido. La metodología de trabajo fue la misma que utilizó el Teatro Popular de Sansinena: puesta en común de memorias, recuerdos y anécdotas de los vecinos, ensayo de improvisaciones de acuerdo a las temáticas emergentes, y posteriormente un proceso de síntesis de esas microescenas en un texto dramático pulido por la directora del grupo.

Si bien las escenas de la obra fueron elaboradas por grupos pertenecientes a cada pueblo, la integración de las mismas en un mismo relato propició el debate en torno a los sentidos de los acontecimientos históricos compartidos, como el caso de la distribución de tierras, la expulsión y masacre de los pueblos originarios en la campaña del desierto impulsada por el gobierno de Roca a fines del siglo XIX. Las festividades tradicionales, los bailes populares, las luchas de los chacareros, la disputa por la cabecera del partido y las inundaciones que azotaron a la región en el año 2001 son acontecimientos que atravesaron a todos los pueblos. Sin embargo, cada uno de ellos seleccionó qué y cómo representar esos hechos, de acuerdo a la problemática con la cual se sintieron más identificados localmente. A partir de la narración se suscitaban incógnitas en torno a los procesos históricos y un aprendizaje en la construcción del relato en el cual el tono emotivo fue superado en muchas oportunidades por un humor irónico y denunciante.

Reconstruir acontecimientos históricos y buscar una manera de representarlos teatralmente no es tarea fácil, menos aun si la actividad debe consensuarse entre personas de distintas edades, intereses e ideas. Ese acto de reflexión que se plasma en un texto presenta el desafío de traducir el conocimiento y la experiencia humana de un modo accesible y comprensible. El acto de narrar puede representar simbólicamente la experiencia humana de la estructura temporal organizada en pasado, presente y futuro (Ricoeur, 2000) y esa organización temporal admite una continuidad a lo largo del tiempo y de las generaciones en la repetición de acciones, las cuales generan a su vez significados. Con la narración se construye una representación de la historia, cuya interpretación habilita el establecimiento de un orden temporal,

¹¹ San Mauricio es un pequeño pueblo rural ubicado en el centro del partido de Rivadavia. Llegó a tener más de 2.000 habitantes, pero en la actualidad solo quedan 15 residentes, una plaza y edificios en ruinas.

una jerarquía y un significado de los hechos históricos (Santisteban Fernández, 2010). En el caso de la narración teatral, la potencialidad de la narrativa como herramienta de reconstrucción, reapropiación y acceso a la historia, se presenta tanto en el momento de la elaboración del relato como en la puesta en escena. Identificaremos en la narrativa propia del teatro comunitario -y la específica del Grupo de Teatro Comunitario de Rivadavia- el modo en que un discurso artístico puede develarnos, con su poética, claves para comprender mejor el pasado y esbozar futuros posibles.

Experiencias-relatos. Figuras que hablan desde el presente y sobre el futuro

En primer lugar, tenemos en cuenta que este teatro promueve ejercicios de memoria, de reconstrucción y reinterpretación histórica. En segundo lugar, la complejidad que reviste el caso de Rivadavia es productiva en tanto se conjugan microhistorias integradas en un solo texto dramático, creado por doscientas personas pertenecientes a seis pueblos (América, González Moreno, San Mauricio, Sansinena, Fortín Olavarría y Roosevelt). Nos interesa rescatar, fundamentalmente, las huellas del pasado, reinterpretadas y reelaboradas en el presente, y expuestas en un texto teatral. Intentaremos explorar vestigios de una *experiencia* colectiva -sin desconocer los límites que implica volcarla en la brevedad de estas páginas- utilizando herramientas categoriales que hemos desarrollado en la primera parte del trabajo. Retomamos las preguntas iniciales sobre la propuesta del grupo en torno a la reconstrucción histórica y el rol de la *experiencia* en la dinámica de producción teatral; también por la manera en que se entrecruzan las temporalidades en la práctica y las claves de acceso que nos brinda el Grupo de Teatro para comprender su modo de percibir la propia historia.

La historia se entreteje desde abajo y se cambia desde la comunidad está compuesta por 12 escenas en las que actúan más de doscientos vecinos actores. Allí se relatan microhistorias de los pueblos pertenecientes al partido de Rivadavia, las cuales se encuentran conectadas por un eje integrador, que es la pertenencia al mismo partido y la identificación de episodios históricos compartidos. Como hilo conductor se utiliza -a modo de estrategia narrativa- el personaje de San Mauricio, quien va hilvanando las pequeñas historias a través de escenas y parlamentos cortos que construyen un sentido cronológico de los hechos y le otorgan dirección al relato. En lo que sigue presentamos la descripción temática

de cada escena, y una breve reflexión sobre los modos en que el lenguaje poético elabora sentidos multitemporales.

1. Zanja de Alsina

La primera escena relata el momento en que se cavó la “Zanja de Alsina”.¹² Se trata de una dramatización *realista*, en la medida que la cronología incorpora personas, hechos y lugares de la realidad histórica (Sarmiento, Roca, Drysdale, Alsina, Laguna Cuero del Zorro), y la construcción de los personajes -soldados, gauchos- reproduce actitudes, vestuario y jerga tradicionales, buscando acentuar este realismo.

La escena muestra un contexto histórico conflictivo -fines del siglo XIX y comienzos del XX- en el que un grupo de figuras políticas ejercía el control sobre la tenencia de las tierras y los derechos de los pueblos originarios. Esta estructura, liderada por Drysdale¹³ desde Inglaterra, estaba secundada por el presidente Roca en el país, y finalmente por el sargento como el *lacayo* encargado de hacer cumplir las órdenes “en el territorio”. La dramatización visibiliza esta cadena de poder destacando la victimización de los “indios” y gauchos, y representando a los soldados en una posición ambigua de sumisión/obediencia.

La dramaturgia resalta la “animalización” del gaucho, que remite a la dicotomía civilización vs. barbarie del *Facundo*. Como afirma Feinmann (1971) en relación con esta obra literaria, una de las tesis directas del libro es la idea de que el gaucho es producto de la naturaleza, y que su imposibilidad de transformar el entorno -debido a su propia incapacidad- lo lleva a una constante dispersión. La escena resalta esta construcción simbólica sobre la figura del gaucho.

La musicalización recurre a la estrategia -frecuentemente utilizada por los grupos de teatro comunitario- de tomar la melodía de canciones populares sobre la cual se crea una nueva letra; en este caso, con instrumentos

¹² La Zanja de Alsina fue un sistema defensivo ideado por el político Adolfo Alsina. Consistía en la excavación de una serie de zanjas para marcar las fronteras del territorio federal, y así generar líneas divisorias que evitaran la entrada de los malones.

¹³ Según Bernasconi y Frid (2006), hacia finales del siglo XIX, en la región pampeana las casas importadoras de bienes de consumo eran sociedades familiares o comerciales formadas por inmigrantes italianos y españoles. Entre ellas, la firma Drysdale era una de las más importantes de la zona.

tradicionales autóctonos. La famosa *Marcha de San Lorenzo*¹⁴ -vinculada a la vida militar- es la base de la canción de los soldados, y *Antiguo dueño de las flechas* es la de los “indios”. Luego de la batalla, la melodía de *Canción Aurora*¹⁵ sintetiza el horror de la batalla y simboliza un nuevo “estado de cosas” en el cual el Estado argentino ya tomó una decisión de país. La bandera roja cubre a los actores en el momento de la batalla, simbolizando el baño de sangre y la matanza. Detrás de ella se escuchan los gritos y lamentos. Cuando esta cae, los cuerpos componen una fotografía de gran impacto visual; parece no haber vencedores ni vencidos sino una sola derrota: la de “la patria”, que amaneció teñida de sangre. Es el inicio de una nueva etapa histórica en la que las tierras ya estarán “limpias” y divididas entre quienes serán los poseedores y los desposeídos. Allí se implantará un sistema que determina las normas de antemano: “*las tierras con alambre, peonada y limosna*”. Las metáforas sarmientinas de “la sangre como abono” y “la sangre es lo único que tienen de seres humanos”, con relación a los gauchos, sintetizan y exacerbaban el sentido de animalidad que la escena busca denunciar, ubicando este discurso en la voz en *off* que representa a Roca.

En el último parlamento, el gaucho utiliza el recurso escénico de interpe- lar al espectador para incorporarlo al relato y hacerlo parte del drama. Aunque podría pensarse que con este recurso se rompe la “cuarta pared” y se deja al descubierto la *farsa del teatro* (Brecht, 1970), en este caso cumple una función inversa, ya que busca develarle al espectador una verdad histórica. El hecho de que el gaucho comparta con el público los maltratos recibidos le da a la escena un tono de denuncia que busca poner al descubierto este maltrato como un hecho velado que necesita salir a la luz. Por lo tanto, los sentidos que la escena construye en torno a la zanja de Alsina y la campaña del desierto proponen un contrapunto entre la ambición desmedida (representada en la oligarquía nacional y los intereses extranjeros) y el horror y la injusticia (vívida por pueblos originarios y gauchos). Presenta con claridad quiénes fueron las víctimas y los victimarios del conflicto, y cuáles los intereses que los movieron a actuar.

¹⁴ Marcha militar argentina cuya melodía fue compuesta por Cayetano Alberto Silva en 1901, y la letra en 1907 por Carlos Javier Benielli.

¹⁵ Perteneciente a la ópera *Aurora* y compuesta por Héctor Panizza.

La *puesta en escena* nos provee de numerosos elementos para interpretar los sentidos que se construyen en la obra. En primer lugar, la misma fue representada en las calles del pueblo de San Mauricio, sin escenarios tradicionales (a la italiana) ni luces artificiales, ya que se realizó durante el día con luz natural. La escenografía estaba montada sobre el escenario natural (campos y antiguas edificaciones del pueblo de San Mauricio), con mobiliario antiguo de principios de siglo (mesas y sillas donde los gauchos están sentados). Se recreó el ambiente de la época con un fogón, se construyó un fortín y se utilizaron caballos. El vestuario acompañó el tono realista de la puesta y se emplearon escasos recursos técnicos: micrófonos, voz en *off*, y dos fragmentos de sonido grabado (en el momento de la batalla y la bocina del tren). Fueron incorporados a la puesta sonidos naturales como el viento y los relinchos.

La escena presenta una temporalidad lineal: se respeta la sucesión cronológica de hechos y la estructura literaria clásica de inicio, nudo y desenlace. El sonido de la bocina del tren funciona como transición hacia la próxima escena, ya que simboliza la llegada de los inmigrantes al país y del llamado “progreso” a la región.

2. *Inmigrantes*

La segunda escena presenta el arribo de los inmigrantes europeos a Argentina hacia fines del siglo XIX; aparece el ferrocarril como símbolo de “progreso” y la imagen mitificada de la creación de una nueva nación. Esta escena es la misma que aquella con la cual comienza la obra *Por los caminos de mi pueblo* (2006) del Grupo de Teatro Popular de Sansinena. En un análisis anterior (Fernández, 2012) vimos que se construye un sentido *fundacional* del pueblo en torno a la inmigración, que se presenta en la obra a modo de *homenaje*. En ese pasado nostálgico, romántico, idealizado, se instauraron las ideas representativas de trabajo, esfuerzo y sacrificio por las nuevas generaciones, con sus virtudes resultantes: dignidad, esperanza y libertad. La idea del campo como matriz que permitió la génesis y el desarrollo del pueblo está presente en la terminología que se utiliza en la canción, en la cual la actividad agrícola de la cosecha y la siembra se asocian con la construcción y el mantenimiento del pueblo recién creado. Finalmente surge el concepto de una comunidad sin conflictos donde se crean lazos filiales y de amistad.

En cuanto a la *puesta en escena*, se repiten los elementos de la escena anterior: escenario natural, vestuario tradicional y escasos recursos técnicos.

Con la caminata que realizan los inmigrantes hacia el centro del pueblo, se incorpora en la puesta la *movilidad* como dispositivo escénico que será una característica distintiva de la obra, porque añade la participación corporal del público *in situ*, que debe acompañar a los actores en el trayecto.

3. Encuentro con San Mauricio y procesión

La tercera escena vincula la llegada de los inmigrantes con su afincamiento en las tierras pampas y visibiliza la idiosincrasia pueblerina a través de una procesión liderada por San Mauricio, seguida por los actores “inmigrantes” y el público, que se suma a la procesión como actor-espectador. Durante el trayecto de este ritual religioso se recorre la calle principal de San Mauricio, se rodea la plaza del pueblo y se producen algunas detenciones en lugares estratégicos -como el viejo hotel; la casa de Catalina¹⁶, la última descendiente directa de Mauricio Duva, el fundador del pueblo, entre otros-, mientras se cantan canciones tradicionales.

Encontramos en esta escena numerosos elementos que remiten a una retórica religiosa y al simbolismo cristiano, estrategias claves para generar identificación con el público y apelar a la construcción colectiva de significados. La figura de San Mauricio, la mención de San Cayetano, la procesión como *ritual* religioso, el cancionero popular (“Ven con nosotros a caminar”, “Pedile a San Antonio que te mande un novio”) y la referencia a las problemáticas de la vida cotidiana nos remiten a personajes, acontecimientos y rutinas de tono localista fuertemente arraigadas en la *memoria colectiva*. La figura del santo sufre una operación de *humanización* que desacraliza lo sagrado y genera empatía con el público. Esta estrategia recupera los sentidos colectivos construidos en torno a la religiosidad y la sacralización, y los manipula mediante una operación humorística que apela a la “función social de la risa”, con un sutil aporte *grotesco* que deforma el significante (santo) de una forma conocida o aceptada como norma (Pavis, 1988, p. 246).

La reapropiación de un ritual religioso como la procesión -y sobre el final de la escena, el casamiento- interpela al público que comparte estas prácticas en su vida cotidiana. La escena fortalece el *realismo* recuperando la *espacialidad de la memoria* y herramientas del *teatro de la vida cotidiana* (Pavis,

¹⁶ Catalina Marino falleció el 13 de enero del 2014.

1988) para recrear la atmósfera habitual que el pueblo de San Mauricio tenía a comienzos del siglo XX.

Con respecto a la *espacialidad de la memoria*, Maurice Halbwachs reflexionó sobre los vínculos existentes entre el ejercicio de la memoria colectiva y el espacio en cuanto *territorio* atravesado por sentidos construidos socialmente. Resaltó la importancia del *espacio físico* como ambiente en donde se encuentran los objetos de la vida cotidiana, porque ese será el lugar donde el grupo se forme una imagen de sí mismo y desde donde *resista* el cambio de los hábitos, puesto que “esta resistencia es el mejor indicador del grado en el cual la memoria colectiva de estos grupos se basa en imágenes espaciales” (1990, p. 16). En esta escena vemos claramente cómo el espacio físico -calles, edificios históricos- es el “lugar de la vida cotidiana”. Los personajes y lugares típicos del pueblo son representados en microescenas que recrean las actividades habituales del pueblo en su época de esplendor: el cartero, la cantina, el almacén, los cantores de tango, el Hotel Apollo. Los vecinos-actores actúan para la obra de “sí mismos”: por eso completan la escena mujeres lavando la ropa, un gaucho ordeñando una vaca, los niños comiendo empanadas recién cocinadas. Estas acciones se mantienen vigentes desde hace más de un siglo y son parte actual de la vida cotidiana de los actores.

El personaje de San Mauricio sintetiza esta *historicidad* y es quien supe el rol de “anfitrión”, ya que su figura es un símbolo de la resistencia del pueblo contra la desaparición. Una de las operaciones del relato consiste en producir una mixtura entre ficción y realidad, a través de la incorporación de situaciones y personajes reales en el parlamento de los actores. Pero no solo se incorporaron personajes que existieron en el pasado, sino también algunos que formaban parte de la situación presente, como fue el caso de Catalina Marino. San Mauricio dice: “Eh, ¿qué pasa tanta gente? Si hasta hace un ratito estábamos los dos solos con Catalina, rodeados de chimangos y palomas [...] Pero me hubieran avisado antes, así pedía que me lustren un poco. Encima Catalina se fue a América a cobrar la jubilación y me dejó solo”. Este parlamento únicamente podrá ser entendido por aquellos que sepan que la estatua de San Mauricio -que estaba en la capilla del pueblo- fue llevada a la casa de Catalina cuando, luego de las inundaciones y los saqueos, la capilla quedó semidestruida. Desde entonces aquellos que quisieran visitar la estatua debían ir a la casa de esta vecina, que lentamente fue convirtiéndose en un

personaje legendario. Catalina vivió toda su vida en una esquina del pueblo, frente a la plaza, donde funcionaron antiguamente un almacén y un correo.

La procesión y los pedidos que los vecinos le hacen al santo remiten a acontecimientos pasados de la historia del partido, como la plaga de langostas del año 1937 o la caída de cenizas por la erupción del volcán Descabezado de Mendoza en 1932, que arruinaron las cosechas de esos años. También se hace alusión al estado ruinoso de los caminos, momento en el cual el santo recurre al humor para indicar responsabilidades (“eso es tema de Inspección de Vialidad, uno es santo pero no hace milagros”). Particularmente frecuentes fueron en esta escena las *improvisaciones* a través de las cuales San Mauricio incorporó, en la puesta, elementos del contexto que contribuyeron a su humanización. Entre ellos, pedir que le alcanzaran una empanada mientras se desarrollaba la procesión, o improvisar un chiste (en referencia a que se olvidó del casamiento): “tengo la cabeza para llevar la aureola, nomás”.

4. Pelea por la cabecera del distrito

La tensión de esta escena se concentra en la disputa entre los pueblos de América y San Mauricio por convertirse en la cabecera del partido de Rivadavia. Abre la escena un diálogo entre San Mauricio y San Bernardo (representantes de San Mauricio y de América, respectivamente), durante el cual discuten cómo solucionar el problema de la elección del pueblo cabecera. En el diálogo entre los dos santos encontramos una operación *metafórica*, en la que ambos expresan una idea queriendo significar lo contrario: “Nosotros no nos metemos en política”; “Vamos que los santos no mentimos”. La acusación de San Mauricio hacia San Bernardo es, justamente, que este último realizó *lobby* entre los pueblos para que apoyen a América en su lucha por conseguir la cabecera. Desde el inicio de la escena se plantea que existió una situación política confusa y corrupta en esta disputa, que se irá intensificando a medida que se desarrolla la acción. Deciden que es una cuestión terrenal que debe resolverse como se resuelven los problemas en la tierra: mediante un partido de fútbol.

La representación de la batalla por la cabecera a través de un deporte popular como el fútbol es una eficaz estrategia narrativa y teatral -por su texto y escenificación- que opera metafóricamente para significar el “juego sucio” entre los equipos. Por medio de las operaciones retóricas del lenguaje poético, la escena presenta un mapa de intereses que se ponen en tensión,

donde ninguno de los actores en juego es inocente. Podemos reconocer en cada personaje un sector de la comunidad:

- El personaje del referí y gobernador de la provincia de Buenos Aires es quien representa a la autoridad durante el juego. Su nombre -José Inocencio Arias- y su atuendo militar operan irónicamente para explicitar el modo en que las “autoridades” avalaron el juego sucio, manipulando las reglas. El hecho de que el referí sea un militar puede interpretarse como una metáfora del ejercicio -y abuso- del poder de este sector.
- El *poder político* estatal es el actor con más poder e influencia en el proceso de la elección de la cabecera del partido. Esta idea se metaforiza poéticamente a través del achicamiento y agrandamiento de los arcos, lo que simbólicamente da cuenta de cómo el poder político estatal utiliza mecanismos administrativos para manipular y orientar la contienda a favor de uno de los actores; en este caso, América. El poder estatal está representado por la senadora Antonia Azcona y la diputada Tomasa Tesoro Jofre. En una entrevista de 2014, Emilia De la Iglesia afirmó que “todos los personajes que se nombran fueron reales”, y en el caso de estas dos mujeres, se crearon versiones femeninas de los nombres de los diputados que participaron en este hecho, para “darle en la obra la voz a las mujeres, no que la tenían en aquel momento”. Otra metáfora de la disputa política se visualiza en las sucesivas interrupciones de las “comisiones representativas” de otros pueblos del partido que no tuvieron ni voz ni voto en la contienda, como Trenque Lauquen o General Villegas. Incluso la escena busca visibilizar la traición entre los propios compañeros que componen el equipo de San Mauricio.
- Las *hinchadas* metaforizan el modo en que los poderes políticos de cada pueblo participaron de esta disputa, mostrando cómo los mismos modifican su apoyo político según el resultado del partido.
- El *relator* narra lo que sucede en el partido de fútbol y es quien divulga los anuncios publicitarios. Ambas acciones condensan múltiples sentidos históricos, ya que, por un lado, todos los comercios y organizaciones que “apoyan” a los equipos fueron reales. Por otro lado, a medida que el partido se va desarrollando, el relator va anunciando los acontecimientos importantes de cada pueblo,

simbolizando cada uno de ellos como una batalla ganada en el camino del “progreso” de los pueblos. Tan es así que, por ejemplo, cada gol o jugada a favor de San Mauricio es apuntado con un nuevo adelanto de *infraestructura*: habilitación del sistema eléctrico, llegada de la escuela, instalación de comercios, farmacias, etc.

Las operaciones de interpelación e identificación permiten que lo transmitido genere un sentido de complicidad basado en la estructura colectiva de recuerdos compartidos. La situación de corrupción no se evade sino que se transforma para la representación, valiéndose de las herramientas retóricas del lenguaje para crear nuevos sentidos sin pretender “ocultar” lo indeseable de los sucesos históricos. Este mecanismo contribuye a la reflexión, en tanto que se configura potencialmente permeable a los modos de aprehensión y reapropiación de la realidad de los vecinos del pueblo, sin caer en simbolismos codificados; a la vez que promueve la reconstrucción de un hecho histórico (en cuanto acontecimiento real), el componente poético de esa reconstrucción y permite la reflexión accionando la *innovación semántica* de la que hablaba Ricoeur (2001).

Finalmente, una vez otorgada la cabecera al pueblo de América, las diputadas anuncian que se cambia el nombre de América por el de Rivadavia, en referencia al expresidente Bernardino Rivadavia. Los personajes se preguntan: “¿Rivadavia? ¿Que solo pensaba en la Capital Federal? ¿Y que tuvo que renunciar a la presidencia? [...] ¿Rivadavia? ¿El que comenzó con el endeudamiento de nuestro país?”. Los sentidos que se crean en torno a la figura del exmandatario apuntan a destacar negativamente los aspectos centralistas y liberales que orientaron las decisiones políticas de su gobierno.

En cuanto a la *puesta en escena*, podemos identificar ciertos elementos presentes en ella que no están explicitados en el texto dramático. En primer lugar, un diálogo entre San Mauricio y Carmela (la española que le alcanza el teléfono al santo para que llame a San Bernardo):

Carmela: - ¿Va a llamar al Vaticano?

San Mauricio: - ¡Qué Vaticano, si apenas me alcanza para llamar a América!... ¿Sabés cuál es el interno de América?

Este diálogo improvisado por los actores abona la operación de humanización del santo y permite un acercamiento con el público. Por otro lado, el

vestuario y el lenguaje que cada uno utiliza busca definirlos y caracterizarlos en dos extremos: San Mauricio en el estereotipo de mito popular (su hablar es sencillo y es quien “anda sin vueltas”), mientras que San Bernardo mezcla el castellano con el inglés (“That is the question”), y su postura corporal y vestuario lo caracterizan como el santo de la burguesía aristocrática de la época.

La escenografía natural proveyó un marco imponente para el desarrollo de la acción: se instalaron gradas frente a la ya histórica casa de Mauricio Duva, el fundador del pueblo, la que se utilizó como fondo para el resto de las escenas.

5. Colonia Scala

Esta escena relata una situación conflictiva entre los chacareros del pueblo de Roosevelt y Scala, el testaferro de Drysdale y dueño de las tierras. Según testimonios de los vecinos, ellos mismos investigaron el modo en que se gestaron los contratos leoninos que Scala acordaba con los chacareros. Los datos de los porcentajes de la comisión que Scala les cobraba a los chacareros, las hectáreas de tierra que les rentaba y las condiciones de trabajo que les imponía fueron extraídos de los contratos originales que aún conservan algunos de los vecinos del pueblo.

Frente a la necesidad de trabajo de los inmigrantes (“Venimos con una mano atrás y la otra adelante”), el alto porcentaje de analfabetismo entre ellos (Beccaria, 2006) (“El que no sepa firmar puede poner una cruz, de la santísima trinidad”) y las escasas posibilidades de adquirir una tierra propia, los chacareros son sometidos a la explotación laboral, estafados en la calidad de las tierras y en los porcentajes de ganancia. La situación de dominación se expone con claridad tanto en el texto como en la actitud corporal: el hecho de que Scala firme los contratos en la espalda de los chacareros y los utilice como apoyo es una metáfora de esta explotación. De la misma manera, cuando los chacareros van armando una estiba con las bolsas de trigo y Scala sube sobre ellas, se metaforiza la injusticia, mostrando cómo prosperan los negocios del terrateniente a costa del trabajo de los chacareros.

En cuanto a las operaciones retóricas, identificamos el uso de la anáfora (repetición de una palabra) en este caso “Scala”, lo que intensifica la idea de la omnipresencia del terrateniente. Por otro lado, se aprovecha la polisemia del significante *Scala* (nombre propio y reminiscencia del verbo “escalar”)

para profundizar la construcción del sentido “estafador” con relación a Scala (“Quién Scala?: ¡Scala!”).

6. Baile Sporting Club de San Mauricio

Durante la última década del siglo XIX y la primera del siglo XX, el baile del Sporting Club de San Mauricio fue uno de los eventos más significativos en la vida social del partido de Rivadavia. San Mauricio fue sede de este gran baile donde se elegía a la reina del partido y participaban muchos de los pueblos cercanos. Esta escena, de tono costumbrista, recurre a ciertos elementos de tipo burlesco exagerando las conductas de los personajes -por ejemplo, el borracho o la postulante a reina de San Mauricio que ya sabe que va a ganar el concurso-. El tono de comedia se evidencia también en el modo en que los actores se “autoparodian”, utilizando el humor para “desenmascarar las prácticas sociales, ridiculizándolas” (Pavis, 1988, p. 78).

La elección de los personajes recurre a los estereotipos: “la solterona”, “la chusma”, “la madre castradora”, “la estirada”, “el pesado” y “el borracho”. Es a través de estos estereotipos que se estructura la dramaturgia, en la medida que ellos permiten elaborar situaciones “típicas de una situación de baile” con el objetivo de crear un sentido de identificación compartido con el público. Pavis afirma que un análisis teatral puede, mediante la reconstrucción de los *arquetipos*,¹⁷ dar cuenta del modo en que se despliega una red de mitos que tienen su origen en la memoria colectiva (1988). En esta escena los arquetipos permiten construir una red de significados conectados entre sí por la experiencia y la memoria colectiva de los habitantes, quienes forman parte de esta red articulada por la historia compartida, y metabolizan las situaciones de tensión (venta de votos, acomodo) a través del humor.

El hecho de elegir un baile como el episodio representativo de San Mauricio visibiliza el modo en que la *nostalgia* de los buenos tiempos prevalece para sostener la imagen idealizada del imaginario de comunidad (Halbwachs, 1968), tal como lo veíamos en la reconstrucción de *Por los caminos de mi pueblo* del grupo de Sansinena (Fernández, 2012).

¹⁷ Pavis recurre a la teoría de los *arquetipos* de Jung, según la cual los mismos se encuentran en el inconsciente humano y se manifiestan a través de los sueños, la imaginación y los símbolos.

7. Cierre de fábrica

Esta escena fue creada por los vecinos del pueblo de González Moreno, quienes consensuaron que la problemática más apremiante de la comunidad era el desempleo. Inmediatamente surgió el tema de la Industria Maderera del Oeste (IMO), una industria que fue ícono del pueblo y del partido, donde muchos de los integrantes del grupo trabajaron. Luego de varias improvisaciones los vecinos llegaron a la conclusión de que si bien la IMO sería el hilo conductor de la escena, el desempleo era una problemática que se extendía a todo el partido, donde cerraron muchas otras fábricas que otrora fueron importantes fuentes de trabajo en los distintos pueblos. Giménez afirma que “la IMO representa lo mejor y lo peor de González Moreno. Porque era la mejor producción, pero un día se cayó y nadie hizo nada”.¹⁸

Esta escena busca representar la problemática del desempleo, pero el relato no genera una mirada desde el presente sino desde el pasado, y centra la atención en el cierre de fábricas como momento fundacional de la problemática. Se construye así un *sentido* del desempleo basado en la experiencia del pasado, que no explora la situación presente o el modo en que los vecinos experimentan la falta de trabajo, sino en el sentimiento de tristeza, impotencia -y por qué no de culpa- que sienten hoy frente a este episodio. Al respecto Hugo Fritz apunta:

Yo viví el cierre de la IMO. Y en ese momento, si bien no hace tanto, es como que no me afectó tanto como hoy. Parece que hoy me doy cuenta más, tomo conciencia hoy de lo que fue en ese momento. Porque yo hoy me pongo a contar de la maderera y me pongo a llorar... y en ese momento estuve en el remate y hasta compré cosas. Y llegué a casa como contento que había comprado cosas, y estaba cerrando una fábrica.¹⁹

En este testimonio vemos cómo un mismo acontecimiento histórico que forma parte de la experiencia del pasado, es significado *hoy* de manera diferente a partir de la práctica teatral. ¿Por qué se da esta transformación? En el testimonio se habla de una “toma de conciencia”, pero nosotros vinculamos esta transformación con la acción reflexiva que atraviesa el proceso creativo, porque allí es donde los *sentidos* que se construyen entran en constante interacción con sentidos

¹⁸ Testimonio de un vecino de González Moreno, 10/2010.

¹⁹ Testimonio de un vecino de González Moreno, 10/2010.

sedimentados, que pueden ser repensados a la luz de la situación presente. Con esto queremos decir que si bien en la experiencia del vecino se logró transformar un sentimiento *actual* sobre un hecho del *pasado*, el interés primigenio de abordar la problemática del desempleo continúa sin ser explorado en la obra.

En las letras de las canciones encontramos numerosas operaciones retóricas que construyen un sentido de causalidad entre el cierre de las fábricas -particularmente la IMO- y el problema del desempleo actual en la región. En primer lugar, la personificación de las maderas, que cobran vida y bailan entre los brazos de los carpinteros le otorgan a estas cualidades humanas y sensibles: “*de astillado y generoso corazón*”. Por otro lado, se metaforiza el trabajo de los carpinteros: “*veta a veta van dejando su canción, y le arrancan el secreto a la madera*” y se personifica a la IMO, para metaforizar el abandono y la tristeza que generó el cierre: “*llora llanto de aserrín porque no están*”. Finalmente, la canción esboza un vínculo causal entre el cierre de la fábrica y el desempleo actual: “*mueren fuentes de trabajo verdadero, y después será silencio y orfandad*”.

En cuanto a la *puesta en escena*, vemos que se utilizan varios recursos escenográficos y corporales que enriquecen la elaboración de sentidos en torno a los episodios históricos y que están vinculados con las operaciones metafóricas. En primer lugar, los obreros de las fábricas de la región que cerraron sus puertas entre las décadas del 70 y 90 -excluyendo a la IMO- se nuclean en la escena detrás de una bandera argentina que tiene la leyenda “Industria Nacional”. La misma hace referencia a un período de cierre de industrias que no se circunscribe solo al partido de Rivadavia, sino que se extiende a todo el territorio del país. El momento en el que todos los personajes se mezclan y bailan representa el auge de la producción nacional de los años 50. Finalmente, cuando el rematador vende las herramientas, va bajando con su bastón una por una las cabezas de los actores que las utilizan. Esta acción intensifica el sentido de la pérdida, que se da a través de la *personificación* de las herramientas.

Escenas ocho, nueve y diez: escuela de San Mauricio, inundaciones, recuperación

Estas tres escenas conforman un bloque temporal que consideramos pertinente analizar en conjunto, ya que las inundaciones simbolizan un quiebre que delinea un antes y un después en la historia de estas comunidades. En

estudios anteriores vimos que las inundaciones de diciembre de 2001 son consideradas por los vecinos como el episodio más traumático en la historia del partido, el momento en el cual surge con más fuerza el sentimiento de *pertenencia* y *resistencia*, estructurado sobre la necesidad de “unirse frente a la adversidad” (Fernández, 2012).

San Mauricio, el personaje que lleva el hilo conductor del relato, hace referencia al centenario de Rivadavia como el punto de retorno al presente, como el momento en el cual se inicia la “recuperación” luego de la tragedia. Es decir, que el relato comienza y se desarrolla en un punto temporal del pasado y respeta esa linealidad durante toda la obra. Al llegar al episodio de las inundaciones y la recuperación, la línea temporal se sitúa en el presente, y desde esta temporalidad continuará hasta el final.

Al igual que en la puesta de *Por los caminos de mi pueblo*, la escena de las inundaciones condensa el momento más emotivo de la obra, porque remite al recuerdo traumático de ese episodio. En el comienzo de la escena hay un diálogo entre las maestras de la escuela de San Mauricio, que debaten si evacuar la escuela o no. Simulan una comunicación telefónica con el intendente que no está en la dramaturgia, en la que reclaman que se tomen medidas en torno a esta situación. Luego deciden evacuar y aparecen los niños y las niñas con sus guardapolvos, haciendo una cadena para subir las cosas al carro. En la canción “Los sueños de la escuela” no solo se hace referencia a la inundación, sino que también se denuncia el cierre de escuelas en ámbitos rurales.

La escena adquiere su máxima potencia cuando, luego de que pasa el carro con los niños y maestras, los miembros de todos los grupos van corriendo a armar una barricada con bolsas para que no pase el agua. La *potencia* está dada por el impacto visual de doscientos cuerpos que “reviven” este momento dramático, con el cual el público se siente fuertemente interpelado e identificado. La respuesta de los espectadores se transforma de aplauso en ovación, y de ovación en llanto.

La canción “Vamos Rivadavia” sintetiza la unión entre los vecinos y fortalece el sentido de *resistencia*. Finalmente, el parlamento de San Mauricio ordena temporalmente la secuencia de acontecimientos, haciendo un *racconto* de lo vivido y pronunciando una sentencia: “en el fondo, hay algunas cosas que nunca cambian”. ¿A qué hace referencia este sentido de *continuidad*? ¿Qué es lo que nunca cambia? Consideramos que esta sentencia es el pie para la próxima escena que, ya situada en el presente, incorpora una novedad en cuanto al modo en que

el grupo construye su relato. No solo porque se aborda una problemática actual, sino también porque crea una mirada introspectiva y autocrítica que reflexiona sobre las prácticas y los sentidos que las comunidades del partido construyen sobre la juventud, la vejez, el trabajo, la responsabilidad y la igualdad.

8. *Diálogo entre payadores y murgueros*

Esta escena da cuenta de una serie de problemas que sufren los vecinos en la actualidad, y que está representada en la tensión juventud–vejez y en los sentidos e imaginarios que se construyen en torno a estos dos polos. Los jóvenes son quienes toman la iniciativa de denunciar y evidenciar la existencia de un modelo estereotipado de “joven”, asociado a los sentidos de irresponsabilidad, ocio, ignorancia y superficialidad. Por otro lado, los testimonios de los jóvenes coinciden en afirmar que incluso dentro del grupo de teatro existen tendencias discriminatorias hacia la diversidad sexual, y comportamientos acusatorios respecto de las prácticas juveniles. Otra problemática que se ve reflejada en la canción de los jóvenes es la falta de oportunidades académicas y laborales, que constituye la principal causa que provoca la emigración hacia las grandes ciudades.

Consideramos que esta escena produce una serie de quiebres en el tipo de relato de la obra, entre ellos:

- El imaginario de “comunidad” que se construyó en las escenas anteriores se desdibuja, porque entra en juego el conflicto y se cuestiona esa imagen de comunidad armónica. En el partido de fútbol también se aludía a una tensión entre localidades por la cabecera del partido (América y San Mauricio), pero la misma presentó un cuadro general de posiciones políticas que entraban en conflicto. En cambio, aquí se tensiona la construcción simbólica de sentidos compartidos.
- Vinculado con el punto anterior, pensamos que se propone una autorreflexión en torno a estos imaginarios, lo que provoca una división del narrador -antes homogéneo- en dos entidades distintas (jóvenes–adultos) aunque dentro de la misma comunidad. Esa entidad que se autodefinía como armónica y homogénea, ahora se muestra dividida y en tensión. Con este cuestionamiento se promueven también algunos interrogantes alrededor del “pasado perfecto” y a la resistencia al cambio, representados en los modos en que los jóvenes incorporan en su vida cotidiana el

uso de las nuevas tecnologías y sus prácticas de divertimento.

- La *puesta en escena* remarca con el vestuario y la música esta oposición: mientras que los adultos visten ropa de cama, las mujeres rulos y los hombres atuendos gauchescos -con lo que se busca resaltar el aspecto tradicional y conservador-, los jóvenes visten de manera informal y su ropa está adornada con papeles de colores. La música que representa lo “anticuado” es la payada, en tanto que la murga simboliza la alegría, lo desestructurado, propio del estereotipo de la juventud.

Finalmente, a pesar de evidenciar esta tensión generacional, el “mensaje” que prevalece hacia el final de la escena es la importancia de la comprensión y la unión, como un modo de sortear estos obstáculos y que la comunidad dividida vuelva a integrarse en un todo.

9. Escena final

En las canciones finales del teatro comunitario, usualmente el grupo se presenta a sí mismo y cuenta de qué se trata su trabajo. En el caso de esta obra, lo que se presenta en la canción final es el partido de Rivadavia y no el grupo de teatro. Esta decisión no es aleatoria, sino que propone construir nuevos sentidos en torno a la importancia de la integración entre los pueblos, basada, una vez más, en la necesidad de “resistir” frente a la adversidad. Se pone el foco en el título de la obra *La historia se entreteje desde abajo y se cambia desde la comunidad*, como un enunciado que sintetiza los elementos principales de la dialéctica entre *ideología-utopía* que describe Ricoeur (2000), y que aparecen tensionados en las escenas de la obra. Se trata, por un lado, de mantener una continuidad histórica, estable, que reproduzca las prácticas del pasado y las valore como parte fundamental del patrimonio identitario -función *integradora* de la ideología-, y, por otro lado, de la propuesta de cambio de esas mismas prácticas ya sedimentadas. Ese futuro utópico incluye la creación de una nueva actitud frente al futuro donde los pueblos se reconozcan como parte de un todo, como una sola comunidad.

El teatro, un mapa de sentidos

El Grupo de Teatro Comunitario retoma hechos del pasado pero no lo hace aleatoriamente, sino que basa esa selección en la *experiencia*, como un

marco de referencia simbólico compartido que estructura el modo de comprender la historia local. Como afirma Valencia García (2006), es en la experiencia donde radica la posibilidad de unir pasado, presente y futuro. Pero en nuestro caso no estamos observando un *proceso en sí*, tal como lo describe la autora, sino un *texto* dramaturgico al que estamos intentando abordar desde la pregunta por la experiencia y la reconstrucción histórica. Identificamos en la dramaturgia una hibridación de cotidianidad y mito, en la que ciertos elementos de la cotidianidad se cristalizan o mitifican para profundizar el sentido identitario y la conservación de la tradición. Este modo de reconstrucción histórica es dinámico y genera procesos contradictorios que se retroalimentan. Primero fue necesario apelar a la emotividad del recuerdo cargado de vivencias y experiencias para poder elaborar el proceso de puesta en común. Esta emotividad en algunos casos se mantuvo estática, nostálgica, paralizada, sin generar preguntas ni reflexiones en torno al desarrollo de los acontecimientos. En otros casos se buscó (como en la escena de la disputa por la cabecera) mostrar el conflicto, tensionarlo, a partir de una operación del lenguaje que permite representar ese acontecimiento de modo humorístico.

La utilización de ciertas categorías como *experiencia*, *expectativa* y *tradición*, es útil para repensar los modos en que el texto presenta las diversas temporalidades y las relaciona. El dinamismo de estos procesos se ve acotado cuando se observa un producto cultural terminado (como en nuestro caso), aunque adquiere riqueza si se retoma el proceso de su constitución y el modo en que estos elementos fueron pensados. Así es que se diferencian sistemas de pensamiento complejos, en los cuales conviven discursos religiosos con el histórico-académico, prácticas populares localistas con reclamos que cuestionan esos ritos tradicionales, e imágenes idealizadas de la comunidad que capitalizan las expectativas sobre el futuro.

A pesar de que toda reconstrucción es obra de la imaginación, los símbolos que usamos para armar esa ficción los construimos en una constante articulación entre las *estructuras del mundo de la vida* (Schutz y Luckman, 2003) y las experiencias subjetivas. En esta *representación* observamos tanto prácticas de reproducción/reiteración como prácticas disruptivas (creativas) del orden social, y es allí donde ubicamos la disputa simbólica que se manifiesta en el lenguaje. Un modo de explorar esta disputa en el texto y la puesta de la obra radica en la vinculación entre pasado, presente y futuro, y los

“modos de nombrar”, que nunca son inocentes (Zemelman, 2012). Por otro lado, si una de las claves de acceso a la cambiante configuración identitaria la encontramos en la “narrativización del yo”, es justamente en las figuras metafóricas y retóricas que se elaboran en los discursos y en las prácticas donde podemos ver cómo el grupo “metaboliza la alteridad” y crea una imagen de sí. En palabras de Ricoeur, “la ficción es un laboratorio de formas en el cual ensayamos configuraciones posibles de la acción para poner a prueba su coherencia y plausibilidad [...] el mundo del texto entra necesariamente en colisión con el mundo real para rehacerlo –confirmarlo o negarlo–” (2000, p. 21).

La obra presenta una *temporalidad lineal*, porque si bien no hay un orden cronológico estricto, la sucesión de episodios ordena los acontecimientos históricos con un criterio diacrónico. En las escenas que reconstruyen acontecimientos de la historia de Rivadavia encontramos una oscilación entre la elaboración de un pasado estático e idealizado, y una búsqueda por desnaturalizar las visiones sedimentadas de esa historia, incorporando cuestionamientos y *posicionamientos metafóricos* (Del Campo, 2004, p. 56). En la primera escena ya comienza a generarse un sentido de *comunidad* que tiene su origen en la expulsión y exterminio de los pueblos originarios, y la llegada de los inmigrantes europeos como el acontecimiento fundacional en la creación de la comunidad. Esa comunidad primigenia se presenta como unificada, víctima de la guerra y el hambre, expectante de un futuro promisorio en “la América”.

En un trabajo sobre la xenofobia y las políticas étnicas en Argentina, Alejandro Grimson (2005) reconstruye el modo en que “el proceso de argentinización” durante la construcción del Estado nación busca homogeneizar a la población bajo la idea de *nación*. El “crisol de razas”, como base de la construcción de esa nueva nacionalidad, incorporaba solo a los inmigrantes europeos, invisibilizando a las minorías étnicas residentes en el país. Porque, en palabras de Bruno (2010, p. 3) “las poblaciones originarias estaban descartadas para encarar el rol histórico proyectado por las clases dirigentes”. Estas reflexiones son de utilidad para comprender cómo en el relato teatral se reproduce este corte entre pueblos originarios e inmigrantes europeos, como si ambos sectores fueran parte de dos estructuras temporales o etapas distintas y no hubieran convivido en conflicto. La construcción de la *comunidad* que se hace en la obra reconoce la existencia de los pueblos originarios como primeros habitantes de las tierras, pero no

los incorpora como “parte” de esa comunidad, ya que la historia del partido comienza literalmente con la llegada de los inmigrantes europeos. Estos son presentados en la escena nro. 2 con una visión idealizada y romántica, desprovista de las tensiones que marcaron su llegada y su integración con la población criolla.²⁰ Recién en la escena nro. 5 (Colonia Scala) se explicitan las tensiones entre los inmigrantes y los empleadores, la explotación laboral y las consecuencias de las desigualdades en la negociación peón-patrón.

El imaginario de esa comunidad idealizada se mantiene en la escena nro. 3 (Procesión) y en la escena nro. 6 (Baile de San Mauricio). En el primer caso, los vecinos-actores acuden al poder simbólico del ritual –cristiano- y a la construcción de tipificaciones del sentido común para interpelar al público y lograr un sentido de identificación. La reconstrucción histórica que se realiza en esta escena recrea prácticas cotidianas con un sentido de reproducción social, que procede de la *repetición*. El lugar preponderante que el relato le da a la vida cotidiana como fuente de conocimiento histórico se articula con la reelaboración de símbolos que pertenecen al *acervo de conocimiento* compartido -prácticas religiosas- para rehacer esos símbolos y beneficiar el fortalecimiento del imaginario de comunidad unificada. En el segundo caso (escena nro. 6), este imaginario se refuerza apelando nuevamente a los estereotipos del sentido común, que están presentes en la *memoria colectiva*. Los actos de corrupción en la elección de la reina del baile son metabolizados y decodificados por el público a través del humor, porque apelan a las estructuras de sentido compartidas. Se construye un “nosotros cómplice” que abona el sentido de pertenencia y de integración.

El primer *quiebre* con la idea de la comunidad idealizada se produce en la escena nro. 4 (Pelea por la cabecera), en tanto emerge el conflicto entre los pueblos durante la disputa política. Sin embargo, hacia el final de la escena vemos “reconstruido” el tejido comunitario con la consigna del último parlamento: “¡;Pero qué importan los nombres!! Si este partido lo vamos a vivir y a jugar nosotros, todos los días, aunque nos lleve cien años...”, “¡Claro! ¡Tenemos la autonomía carajo! ¡Eso es lo importante!”. El conflicto es presentado y resuelto en la misma escena, planteando un proceso de *reconciliación* que devuelve la armonía.

²⁰ Tal como describe Bruno, la inserción no estuvo exenta de tensiones, y su origen europeo no los exorciza de las calificaciones despectivas y la construcción imaginaria que divide al buen y al mal inmigrante (2010).

Las escenas nro. 5 (Colonia Scala) y nro. 7 (Cierre de fábricas) portan un componente de denuncia sobre problemáticas del pasado que se vinculan al mismo eje temático: la explotación laboral y el desempleo. Podríamos decir que la dramaturgia no relaciona esos episodios con el presente, sino que aparecen como acontecimientos aislados.²¹ En la escena nro. 5 se reivindica la lucha obrera y la rebelión de los chacareros, lo que llevó a la conformación de la Cooperativa de Roosevelt, que según testimonios de los vecinos fue una de las más importantes de la región y tuvo su auge en los años 50.²² A diferencia del caso anterior, la escena nro. 7 es una de las que tiene más repercusión emotiva, que vuelve su mirada al pasado y deja “paralizada” la problemática del desempleo en el desencanto de un sueño no cumplido. El juego entre el pasado y el presente está expuesto en la canción de cierre: “*Y el sudor de mi trabajo tesonero, para siempre en la memoria quedará*”... “*y el sudor de mi trabajo tesonero, es presente y renace sin cesar*”... “*soy obrero en Rivadavia, soy obrero*”. Si desde el “hoy” surge la pregunta por el desempleo en la región, la respuesta representada que nos devuelve esta escena ubica esta problemática en un vértice indefinido entre lo que fue y lo que es. ¿Qué es *ser obrero* en Rivadavia hoy? ¿Es lo mismo que haberlo sido en el pasado? De alguna manera se homologa el sentido de ser obrero entre ambas instancias temporales, buscando equiparar también una problemática común de falta de trabajo. Sin embargo, al hacerlo se desdibuja el eje histórico y se confunde la instancia real de ese problema en el presente, porque se cristaliza en el pasado.

Las escenas ocho, nueve y diez (inundaciones) dividen el pasado del presente, repitiendo la misma estructura que la obra de Sansinena *Por los caminos de mi pueblo*, en la que las inundaciones eran el punto de inflexión entre “un antes y un después”. La potencia dramática que tiene esta escena proviene del trauma colectivo que significó ese acontecimiento en la región, experiencia que es capitalizada por el grupo para plantear una bisagra temporal que permita el “renacer” luego de la tragedia. Este

²¹ Aunque podemos señalar que en el caso del cierre de las fábricas hay ciertas referencias metafóricas que ligan históricamente el problema del desempleo actual como consecuencia del período de cierre de fábricas en los años 70/80 y el de los ramales de trenes.

²² Si bien no se desarrolla en esta obra su historia sino solo el inicio, el Grupo de Teatro Comunitario de Rivadavia estrenó para el centenario del pueblo de Roosevelt (07/2014) la obra “Tierra adentro”, donde se visualiza más en detalle el proceso de la Cooperativa.

renacer estará cargado de sentidos de solidaridad e integración entre los pueblos, que superan las diferencias y las disputas previas. La profundidad emotiva que involucra el recuerdo de las inundaciones como algo que afectó “a todos”, sumada a la problemática material que dejó como saldo, generó una idea de *momento fundante* de una nueva temporalidad, a partir de la cual empezar a construir un nuevo horizonte de expectativa. Esta “vista hacia el futuro” como nuevo comienzo se visualiza en el texto teatral a partir de la incorporación del tiempo presente en la escena del diálogo entre jóvenes y adultos.

La escena de los jóvenes genera una innovación: la incorporación de la *voz del presente*. Si bien toda reconstrucción del pasado se hace desde una mirada construida en un aquí y ahora, en la escena nro. 11 se incluye por primera vez un aspecto conflictivo actual, y se pone en tensión la imagen de la comunidad armónica. Al igual que en la escena del partido de fútbol, hacia el final se plantea la idea de la “reconciliación”, pero esta vez con una intención *propositiva* concreta hacia el futuro.

Reflexiones finales

En estas páginas hemos hecho un recorrido por el texto dramaturgico de *La historia se entreteje desde abajo y se cambia desde la comunidad*, con el objetivo de visibilizar la práctica teatral comunitaria como una “usina” de sentidos capaz de condensar procesos de reconstrucción e interpretación histórica *en acto*. Este ejercicio analítico propuso orientar la mirada hacia las prácticas culturales como expresiones capaces de metabolizar procesos de *conciencia histórica*, los que, en el caso del teatro comunitario, se corporizan en operaciones colectivas de reinterpretación del pasado y expectativas sobre el futuro; testimonios orales como fuentes privilegiadas y legitimadas de información basadas en la *experiencia*; la elaboración colectiva y autónoma de una nueva “versión” de la historia local, la multiplicidad de voces y la posibilidad de autorreflexión de los vecinos sobre su propia historia.

Las consideraciones de este trabajo fueron construidas con una mirada interdisciplinaria,²³ con el objetivo de habilitar nuevas puertas de acceso a la historia a través de prácticas culturales concretas, recuperando la memoria

²³ Hemos utilizado nociones del campo de la sociología, la antropología, la filosofía y la semiótica.

colectiva y proponiendo un vínculo ineludible entre la historia, la memoria y la identidad. Desde allí se abre un campo de exploración que es necesario abordar con una mirada flexible y abierta que permita articular herramientas del campo historiográfico con las de otras disciplinas.

Bibliografía

- Beccaria, L. (2006). *El Mercado de trabajo argentino en el largo plazo: los años de la economía agroexportadora*. Informe de la CEPAL. Buenos Aires: Naciones Unidas.
- Bernasconi, A. y Frid, C. (2006). *De Europa a las Américas. Dirigentes y liderazgos (1880-1960)*. Buenos Aires: Biblos.
- Bidegain, M. (2007). *Teatro comunitario, resistencia y transformación social*. Buenos Aires: Atuel.
- Brecht, B. (1970). *Escritos sobre teatro 1*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Bruno, S. (2010). Cifras imaginarias de la inmigración limítrofe en Argentina. En S. Novick, *Migraciones y MERCOSUR: una relación inconclusa*. Buenos Aires: Catálogos. Recuperado de <http://webiigg.sociales.uba.ar/pobmigra/archivos/migraymercosur.pdf>
- Burke, P. (2006). *Formas de la historia cultural*. Madrid: Alianza.
- Candau, J. (2008). *Memoria e identidad*. Buenos Aires: Ediciones del Sol (Serie antropológica).
- Del Campo, A. (2004). *Teatralidades de la memoria: rituales de reconciliación en el Chile de la transición*. Minnesota: Mosquito Comunicaciones.
- Hobsbawm, E. y Ranger, T. (1990). La invención de la tradición. *Revista Uruguaya de Ciencias Políticas*, 4, 97-107.
- Feinmann, J. P. (1971). Racionalidad e irracionalidad en “Facundo”. *Revista Envío*, 3, 35-48.
- Fernández, C. (2012.) *Recuerdos, espejos y memorias en el teatro comunitario argentino contemporáneo. Memoria colectiva, identidades y espacio público en las prácticas del Grupo de Teatro Popular de Sansinena* (Tesis de Maestría inédita). Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, La Plata.
- Grimson, A. (2005). *Nuevas xenofobias, nuevas políticas étnicas en Argentina*. Trabajo presentado en Taller Migración Intrafronteriza en América Central. Costa Rica. Recuperado de <http://ccp.ucr.ac.cr/noticias/migraif/pdf/grimson.pdf>

- Halbwachs, Maurice (1968). Memoria colectiva y memoria histórica, *Reis: Revista española de investigaciones sociológicas*, 69/95, 209-222. Recuperado de http://ih-vm-cisreis.c.mad.interhost.com/REIS/PDF/REIS_069_12.pdf
- Halbwachs, M. (1990). Fragmentos de la memoria colectiva. Selección y traducción de Miguel Ángel Aguilar, *Revista de Cultura Psicológica*, 1(1).
- Koselleck, R. (1993). Espacio de experiencia y horizonte de expectativa. Dos categorías históricas. En R. Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- Pavis, P. (1998). *Diccionario de teatro*. Barcelona: Paidós.
- Proaño Gómez, L. (2006). *Estética social y la aparición de lo político. Teatro comunitario y espacio urbano*. España: Ediciones Proaño-Gómez.
- Ricoeur, P. (2000). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, Paul (2001). *La metáfora viva*. Madrid: Trota.
- Rosboch, M. E. (2012). Altas y bajas de la cultura. Aproximaciones sobre la dinámica cultural. En M. E. Rosboch (Comp.), *Culturas populares y deporte. Una mirada sobre la dinámica social y la práctica periodística*. La Plata: Ediciones Facultad de Periodismo y Comunicación Social (Cuaderno de Cátedra de Culturas Populares y Deporte).
- Rosemberg, D. (2009). *Teatro comunitario argentino contemporáneo*. Buenos Aires: Emergentes.
- Santisteban Fernández, A. (2010). La formación de competencias de pensamiento histórico, *Clío y Asociados*, 14, 34-56. Recuperado de <http://www.clío.fahce.unlp.edu.ar/article/view/clion14a03/5129>
- Schutz, A. y Luckman, T. (2003). *Las estructuras sociales del mundo de la vida*. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- Valencia García, G. (2006). La temporalidad social como problema metodológico acerca de la reconstrucción de la historicidad. *Imaginales*, 4, 41-56.
- Williams, R. (2009). *Marxismo y Literatura*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Zemelman, H.. (2012). *Los horizontes de la razón. I. Dialéctica y apropiación del presente*. Buenos Aires: Antrophos.

MEMORIAS

Simone de Beauvoir y el devenir *mujeres* de sus lectoras latinoamericanas

Yamila Balbuena

Este artículo se propone historizar las lecturas que las latinoamericanas hicieron de la vida y obra de Simone de Beauvoir a partir de los testimonios de mujeres mexicanas, argentinas, peruanas, colombianas, chilenas y nicaragüenses. Las fuentes utilizadas, que no se encuentran en el anaquele de un archivo, son el producto de una operación metodológica que se propone dar sentido a un conjunto de voces dispersas y fragmentarias. Cada una a su modo y a través de mecanismos complejos, comparten el hecho de establecer su conciencia feminista como parte de la apropiación y el impacto que generó en su ser íntimo leer a Simone de Beauvoir.

La exploración de estos recuerdos nos permite dar cuenta de la importancia de la lectura de Simone de Beauvoir en el camino de concienciación¹ de algunas mujeres latinoamericanas. Expresión de ese proceso es la estrategia de empoderamiento y de construcción genealógica desplegada como un modo o mecanismo posible para “hacerse” mujeres, feministas, y, desde esa localización, poder-hacer y poder-saber.

Analizaremos el pasaje de una lectura privada a una lectura pública y el modo en que estas se materializan en escrituras, para luego exponer algunas apreciaciones sobre las miradas generacionales; finalmente, conceptualizaremos el sentido de corporalidad que se le otorga a dicha lectura.

¹Término utilizado por las feministas para distinguir la palabra conciencia tanto de su conceptualización psicológica como de su acepción marxista.

Más que la excepcionalidad en la lectura que las latinas hacen de Simone de Beauvoir, lo que queremos subrayar es la especificidad basada en la materialización, la internalización: “pasa por el cuerpo”, dicen las protagonistas. De manera comparada a los grupos de concienciación feminista de los setenta, este universo de lecturas comparte la pretensión de hermandad entre mujeres por sobre las diferencias y pone de relevancia los sentimientos, malestares y análisis comunes que habilitan pensar el acto de la lectura como una *performance* que apuesta a la concienciación de las mujeres.

El objetivo de este trabajo, entonces, no es ni juzgar ni reivindicar los testimonios de estas mujeres; tampoco establecer influencias o “lecturas correctas” de la prolífica y multifacética obra de Simone de Beauvoir. Nuestro interés es conocer, comprender y conceptualizar la manera histórica que encontraron algunas latinoamericanas de devenir mujeres a partir de la lectura de Simone de Beauvoir.

Emparentado con la teoría feminista y de género, este trabajo se considera deudor de los esfuerzos historiográficos que buscan desmontar lo específico que traen las mujeres consigo cuando las devolvemos al tiempo histórico, sacudiendo los cimientos del conocimiento y su epistemología. En palabras de Alejandra Oberti (2010, p. 28):

estos relatos no tratan de rehacer la historia incluyendo a la vez a las mujeres, dándoles el lugar que les fuera negado. Más bien proponen una memoria que valoriza cuestiones que podrían parecer intrascendentes, que no están inscriptas, y no lo estarán, en los grandes hechos de la historia.

La hipótesis principal que sugerimos, y que es necesario seguir profundizando, es que las lecturas sureñas de Simone de Beauvoir son instancias de subjetivación y toma de conciencia. Existen fuertes indicios -como veremos someramente en este artículo- para sostener que Simone de Beauvoir ha sido elegida como faro, como ícono para distintas y diversas mujeres latinoamericanas. La erigieron como su líder o modelo y generaron una relación de intimidad y cercanía, ausentes en otras reivindicaciones intelectuales y políticas. Resulta difícil proyectar este vínculo a otros referentes intelectuales, como Karl Marx o Antonio Gramsci, e incluso a otras feministas que interpelaron fuertemente a las latinoamericanas como Kate Millet, Juliet Mitchell o Shulamith Firestone.

Consideramos un campo fértil de investigación el proceso de convertirse sujetos de las mujeres latinoamericanas. Nuestra argumentación explora a las mujeres que expresan haberlo logrado de la mano de Simone de Beauvoir. En ese sentido es que convertimos en fuentes documentales lo que hasta el momento eran una suerte de confidencias y opiniones desperdigadas, varias ponencias y algunas narraciones noveladas. El criterio de selección utilizado para armar una muestra de medio centenar de testimonios fue la voluntad explícita de algunas mujeres latinoamericanas de escribir sobre el impacto que les generó la lectura de la vasta producción beauvoiriana. La gran mayoría fueron extraídos de las actas publicadas de cuatro simposios,² organizados para homenajear a Simone de Beauvoir en el marco de dos efemérides claves: el cincuentenario de *El segundo sexo* y el natalicio de su autora. Dentro de este grupo de testimonios están los que cumplen los requisitos de un relato más académico y aquellos con perfiles más subjetivos. De ambos estilos extraje la primera persona; en algunos textos el desliz personal es un párrafo al inicio o al final de la ponencia, no por eso menos contundente:

personalmente su novela *La mujer rota* marcó mi vida, pero más allá de esta aventura individual en *El segundo sexo* nos reconocemos en una elaboración reflexiva de nuestra experiencia, a la cual vuelvo una y otra vez. Este texto sigue y seguirá siendo fundacional para el feminismo y parte de nuestra memoria y tradición (Miloslavich Túpac, 2008, p. 33).

En otros relatos, todo el texto se estructura a partir de relacionar la propia experiencia con aspectos de las opciones de vida de Simone de Beauvoir. Tal es el caso de otro artículo que se titula *Simone y yo*. La autora plantea todo un recorrido por su vida personal desde el año 1968 hasta el 2008: “la ética de Simone fue compañía para descubrir la trascendencia social e histórica de

² Las Jornadas de Homenaje a Simone de Beauvoir en el cincuentenario de *El Segundo Sexo*, IIEGE, FFyL (UBA), 5 y 6 de agosto de 1999, Argentina; el coloquio “Cien años con Simone de Beauvoir” en el Instituto Caro y Cuervo de Bogotá, Colombia, 7 y 8 de marzo de 2008; el simposio *Repensar los clásicos desde América Latina*, Mendoza, Argentina, 3 y 4 de octubre y *Simone de Beauvoir y los estudios de género*, Lima, Perú, 18 y 19 de junio de 2008. Fueron consultadas también para la selección documental una publicación del Instituto de las Mujeres de la ciudad de México *Simone de Beauvoir entre nosotras* (2008), el número especial que le dedicara la revista *Debate Feminista* (2008) y la encuesta feminista realizada en 1996 por el Centro de Encuentro Cultura y Mujer (CECYM) publicada por la revista *Travesías* (1997) 5/6.

mi situación: mujer, madre, divorciada, estudiante de filosofía y maestra en una universidad particular que me daba lo necesario para subsistir” (Castillo Nájera, 2008, p. 166).

En cuanto al aspecto metodológico, uno de los problemas que surgió fue que dentro de las publicaciones mencionadas las experiencias de las nuevas generaciones -aquellas que tuvieron sus libros en las segundas ediciones y que recibieron primero las críticas de las feministas de la tercera ola³ y después fueron a la fuente- eran una rotunda minoría. Decidí cubrir ese vacío con algunas entrevistas a mujeres que se hicieron feministas a partir de los años 90.⁴

Dadas las características de las fuentes es preciso intervenir conceptos bien conocidos y muy debatidos por las ciencias sociales, como es el tema de los recuerdos -en las voces de quienes dan testimonio de acontecimientos o hechos históricos- y la tensa relación entre historia(s) y memoria(s); intervenir, decimos, desde la perspectiva de género. Sostiene Ciriza (2010, p. 247)

un/una sujeto rememora y testimonia a partir de las marcas de clase, de las coordenadas de la ubicación social y geográfica desde la cual mira, marcado/a por el interés que guía la producción de esa memoria y por las huellas que esa historia dejó en su cuerpo, en su inconsciente, por la multitud de aprendizajes superpuestos y cambiantes que configuran su experiencia.

Algunas mujeres no recuerdan el año exacto en que leyeron a Simone de Beauvoir pero pueden referenciarlo a partir de otras circunstancias, tales como estar estudiando en la universidad o estar en pareja, el nacimiento de un hijo, la muerte de la madre. Esta información cobra un lugar en el relato, no

³ Existe una periodización del movimiento feminista que distingue tres etapas. Una primera asociada a la lucha sufragista, fundamentalmente en los países del Primer Mundo; un segundo momento al calor de otros movimientos de liberación, de descolonización y diversidad sexual, y, por último, la conjunción crítica de los feminismos -en plural- con la teoría *queer* y el movimiento GTTBTLI. Como las olas del mar, después del estallido de la ola sobreviene un momento de calma que será nuevamente sacudido por la ola siguiente.

⁴ Respecto de la participación y visibilidad de generaciones más jóvenes podemos citar otro ejemplo en el mismo sentido. La revista *Debate Feminista* y el Programa Universitario de Estudios de Género de la UNAM organizaron un concurso literario para conmemorar el nacimiento de la filósofa y escritora feminista Simone de Beauvoir -cuyos trabajos son tomados también como fuentes en este artículo- y sus organizadoras decidieron declarar desierta la categoría de “menores de 20 años” por la falta de narraciones presentadas.

tanto como noticias del contexto sino más bien como manifestaciones de su experiencia vivida de modo singular por el hecho de ser mujer. Tal es el uso que hace del concepto de memoria generizada Andrea Andújar (2008, p. 114):

toda memoria se construye a partir y en torno a la organización sociocultural de la diferencia sexual biológica. Ello se debe a que varones y mujeres experimentan su vida a partir de una matriz simbólica, normativa, institucional e identitaria que prescribe ámbitos sociales de pertenencia, actuación e incumbencia diferenciables, legitimados en la experiencia de cada sexo. Estas experiencias distintivas se imprimen tanto en la construcción de la memoria como en la organización del relato de lo registrado.

La gran mayoría de los testimonios coincide en señalar que leyeron a Simone de Beauvoir de jóvenes. La periodista argentina María Moreno (1997, p. 7) sugiere pensarlo como una lectura de iniciación, “como *Mujercitas* de Louisa M. Alcott”; pero ¿fueron los mismos intereses que movieron a distintas generaciones de mujeres en medio siglo de historia?

Con propósito analítico podemos establecer dos contextos de lectura diferenciados. El primero, desde fines de los años cincuenta hasta fines de la década de los 70, caracterizado por un acercamiento individual a una *obra anticipatoria*, como define Mónica Tarducci (1999, p. 5) a *El Segundo Sexo* leído en su primera edición. Y una segunda instancia, entre los años 90 y 2000, autodesignándose como una lectura “nueva” y “joven”.

Examinaremos ambos contextos de lecturas experienciales tomando como referencia la cuestión generacional, para establecer una comparación de cuáles fueron los intereses que movieron a unas y a otras mujeres. Observaremos también las costuras que hilvanan estas dos coyunturas, sus tensiones y articulaciones, con el fin de promover nuevas categorías interpretativas para comprender las lecturas latinoamericanas de la obra de Simone de Beauvoir y sus consecuencias.

Estas mujeres que presentamos como testigos sugieren que **la conciencia de ser mujeres** es lo primero que reconocen como aporte de Simone de Beauvoir.

yo tenía desde hace tiempo algo, (yo digo que era feminista sin ser feminista). Yo sabía que algo andaba mal. No sólo lo sabía, sino que peleaba por eso, y peleaba mal porque no tenía elementos. Yo ya era feminista,

lo que me faltaba era el andamiaje ideológico, y eso me dio Simone de Beauvoir. Por lo menos me dio los parantes para que yo después pusiera los andamios. Cuando yo lo leí, fue como si todo se hubiera ordenado, de repente aquí en mi cabeza, y dije ‘ah! claro, la cosa es así’. Yo tenía un rompecabezas con este asunto, con las cosas que estaban mal en la política, en la sociedad, en la cultura, en todo... leerla a Simone fue como si me hubieran corrido un telón traslúcido (yo veía algo a través de ese telón, pero eran sombras) y de repente, vi todo muy claramente. Me volví loca. Por ahí tengo la primera edición que salió acá, toda marcada (Tarducci, 1999, p. 13).

Como lo expresa Linda Alcoff (2001, p. 104) “cuando las mujeres se hacen feministas, el hecho crucial que ocurrió no es que aprendieron hechos nuevos sobre el mundo sino que ven esos hechos desde una posición diferente, desde su posición de sujetos.”

Qué o quién soy, qué es ser una mujer, quiénes somos más allá de los determinismos y qué podemos hacer –juntas- al respecto, son algunas de las preguntas que guiaron a generaciones de mujeres en la búsqueda de la propia identidad. Ese proceso, si bien es subjetivo, nunca fue “a solas” o aisladas, sino en disputa con los Otros/as. Simone de Beauvoir aparece allí como un modelo, aunque de difícil espejo con una vida tan singular. Como explicita Claudia Anzorena: “yo quería ser como ella, pero era un lugar muy inalcanzable, muy exigente”. Gioconda Belli (2008, p. 58) lo expresa de este modo: “conocí a Simone de Beauvoir cuando tenía 19 o 20 años [...] Llegué a través de las páginas de su libro: *Memorias de una joven formal*. Yo era entonces una joven formal a punto de dejar de serlo”.

Aunque los gestos de indagación sobre la apropiación de Simone de Beauvoir no son numerosos, podemos señalar como antecedente el trabajo pionero de la historiadora Marcela Nari (2000, p. 307), quien nos alertó tempranamente sobre la lectura silenciosa que hicieron las mujeres rioplatenses allá por los años cincuenta.

A partir del análisis de los testimonios podemos dar cuenta de que las mujeres que la leyeron en el primer contexto -el de los años cincuenta y sesenta- si bien le atribuyen un lugar destacado a la lectura, podemos apreciar un peso todavía mayor o igual en las elecciones de vida de Simone: su relación con Sartre y sus otros amoríos; los viajes; incluso cobran importancia en los relatos de las

lecturas un montón de imágenes asociadas, aquella legendaria entrevista que le hizo la televisión canadiense en 1967 es mencionada por varias mujeres, su foto con el “Che” en Cuba, o en las manifestaciones feministas, especialmente aquellas del movimiento de liberación en Francia (MLF).

Se ven conmovidas por las elecciones políticas y personales; se configura el emblema “Simone de Beauvoir”.

Lily Sosa de Newton (citada en Bellucci, 1999) asegura haber leído a Simone de Beauvoir en 1965: “era centro de interés en círculos universitarios”. Otros testimonios apuntan a compañeras/os de estudio como agentes facilitadores para hacerse de “la biblia”⁵. Como documenta Oscar Terán (2004, p. 74), para la intelectualidad argentina, por ejemplo, el existencialismo “permitía un doble movimiento: involucrarse en una situación política-social determinada sin abandonar el campo intelectual”.

Y en ese ideal de intelectual comprometido no solo cabía perfectamente Simone de Beauvoir sino que podemos afirmar de manera categórica que era su molde. Pero si la transgresión y la mística existencialista traccionaban a las mujeres de clase media que estudiaban en la universidad en los cincuenta y sesenta latinoamericanos, cabría preguntarnos cuál es el foco de atracción para las mujeres que la leen en el segundo contexto de lectura. Mariana Enríquez (2008, p. 59), periodista y narradora argentina, expresa:

Recuerdo que, hacia el final de la entrevista -en blanco y negro, proyectada por un canal de cable de madrugada como si se tratara de cualquier otra aburrida “charla con filósofo”- Simone decía que, a esa altura, en 1967, esperaba que *El segundo sexo* ya estuviera perimido. Y que la sorprendía que no lo estuviera. No lo está hoy, tampoco [...] La esclavitud aún permanece, pero hay mujeres libres. Y hay poetas. No sé si le debemos todo, pero le debemos tanto.

El testimonio de una joven colombiana expone de manera muy extensa la utilidad que encuentra en Simone de Beauvoir para abordar los problemas contemporáneos, incluso aquellos que se refieren al cuerpo, los mandatos femeninos, el mito del amor romántico, entre otros dispositivos:

⁵ Dora Coledesky se refiere a *El segundo sexo* como “la biblia” en los testimonios recopilados por Bellucci, 1999.

Este escrito tiene un tinte autobiográfico, fruto de un sujeto ubicado: mujer joven, feminista, del movimiento por la paz, clase media, marcada por la guerra que vive el país, que no condensa a todas las jóvenes y ni siquiera a las jóvenes feministas [...] En primer lugar destacaré algunos puntos de vista de “El segundo sexo” los cuales considero de importancia analizar y retomar a la luz de las necesidades que identifiqué como esenciales: uno, seguir avanzando en dejar de ser *el segundo sexo*, lo Otro inesencial, lo cual implica que las jóvenes asuman proyectos individuales emancipatorios y que existan las condiciones para eso; y dos, avanzar en la construcción de una democracia radical y de un feminismo postsocialista que permita conjurar la guerra y construir paz con equidad y justicia social (Gómez Correal, 2008, pp. 113-114).

Desde la antropología feminista, Tarducci (2011) nos sugiere pensar esa familia que Simone de Beauvoir compone con sus amigos y parejas como una singularidad todavía en nuestro presente, por el impacto que la familia patriarcal aún tiene.

Existen otros testimonios con un carácter más ambiguo. “Ella es una Mesías del feminismo, aun cuando parte de su discurso haya envejecido o se crea superado” (Rodríguez Ulloa, 2008, p. 37). Si bien pone en duda la potencia subversiva de Simone de Beauvoir, la entidad nada más y nada menos que de *Mesías* la vuelve una ineludible.

Simone trae nuevas formas de pensar la existencia (Santos, 2012, pp. 107-108) y en los dos contextos de lectura que consignamos la atribución de sentidos, interrogaciones e interpretaciones no sigue una lógica evolutiva. No podemos definir que fueron los mismos intereses de una generación a otra, ni que fueran totalmente otros. Lo que sí podemos es asir y recuperar las experiencias ambiguas, profundas, no dicotómicas, de las mujeres latinoamericanas, sin sugerir líneas de continuidades estereotipadas ni tampoco exagerando las transformaciones y rupturas.

Podemos indicar, al menos, que la carta de *transgresión* parece no estar totalmente superada para las “nuevas” lectoras. Pero aún más sugerente que una lectura renovada o distintiva en términos de generación, lo que podemos afirmar es que Simone de Beauvoir es adoptada por las mujeres que la leen en una segunda etapa como **un legado**. Una tradición que no es meramente

de sus seguidoras, ya que sus detractoras también tienen que “pasar por ella”, ni tampoco solo académica ni exclusivamente política.

Pareciera que esta suerte de convención sobre lo que Simone de Beauvoir es, sobre los efectos que genera leerla, como un rumor o un susurro de quien le dice en el oído una solución a *su* problema, es lo que llamaremos un **pacto de lectura intergeneracional**. En las fuentes, este pacto intergeneracional aparece como una transmisión “de madres a hijas” o de “históricas a nuevas”. Por ejemplo en un editorial de la revista colombiana *En Otras Palabras* puede leerse:

De gran interés resulta aquí la mirada intergeneracional que contrasta precisamente las lecturas e impactos percibidos en la vida de dos generaciones distintas de mujeres colombianas: aquellas nacidas cerca a la primera edición de *El segundo sexo* [1949], mitad del siglo XX, años paradigmáticos acompañados de profundos cambios sociales, políticos y culturales; y aquellas jóvenes que advienen al mundo en las décadas finales de la misma centuria, aquellas que reciben “el camino andado” por sus abuelas y madres.⁶

En los relatos particulares se borran las negociaciones y las mediaciones de una generación a otra, se presenta una suerte de cadena sin fisuras. Una escena guionada y elaborada en la que se editan los focos de conflicto, las diferencias y las críticas entre una generación y otra de lectoras para poner el acento en la hermandad.

No es un dato menor este empeño en limar las distancias entre las mujeres para reafirmarse en las semejanzas; ni tampoco que sea la década del 70 la bisagra entre una y otra generación, entre un contexto y otro. La atmósfera de la década estará teñida de una politización de la esfera tanto pública como privada expresada en el conocido eslogan “lo personal es político”. La revolución sexual se nutre de las corrientes del feminismo de la igualdad, de la diferencia, del feminismo marxista. En este clima epocal los grupos de concienciación se esparcen constituyéndose en núcleos de fortalecimiento de la autonomía de las mujeres. La propia experiencia en primer plano devela el

⁶ Editorial de *En Otras palabras*. Cien años con Simone de Beauvoir 1908-2008. Bogotá: Grupo Mujer y Sociedad.

carácter colectivo de la identidad. Empezamos a encontrar en las mujeres que leen a Simone de Beauvoir en los setenta, una lectura colectiva.

Interrumpido el proceso por regímenes dictatoriales y autoritarios en la región, será recién con el retorno a los gobiernos democráticos cuando los lazos y las articulaciones puedan nuevamente ponerse en funcionamiento.

América Latina tiene una larga historia compartida. En el feminismo en particular, existe un consenso fundamentado en creer que el feminismo latinoamericano tiene características específicas (Femenías, 2007, p. 24). Una sustentada trayectoria de teorización y articulación abonan esta creencia. Un caso paradigmático que podemos citar en este sentido son los Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe (EFLAC), que desde la década del 80 vienen aglutinando debates, experiencias y acciones. En el primero de ellos -que se llevó a cabo en Bogotá, Colombia, en el año 1981- se decidió conmemorar cada 25 de noviembre como “Día de la no violencia contra las mujeres” en homenaje a las hermanas Mirabal, asesinadas ese día por la feroz dictadura de Trujillo. Esta efeméride es una fecha clave dentro del calendario anual de lucha y tiene por objeto visibilizar acciones conjuntas de toda América Latina frente al gravísimo flagelo de la violencia machista.

En el caso de este corpus documental encontramos muy pocas señales de intercambio entre sí; es un objetivo analítico de nuestra parte poner a dialogar a las fuentes. A pesar de la trayectoria de articulaciones políticas, del campo académico compartido, estas no hacen mención ni a una historia compartida como *latinoamericanas* ni a los otros homenajes que suceden casi simultáneamente.

Hay algunas referencias o menciones cruzadas, pero no alcanzan para definir un intercambio. Por el contrario, esta abrumadora ausencia nos lleva a propugnar una suerte de *lecturas nacionales*. Expresado de otro modo diríamos que las lecturas de Simone de Beauvoir que las latinas efectúan desde los márgenes, no expresan una posicionalidad por fuera de la identificación de mujer “colombiana” o “argentina”, por citar tan solo dos ejemplos. La particularidad de la afiliación o suscripción de Simone de Beauvoir “a la latinoamericana” tiene un anclaje principalmente como mujeres, e inmediatamente después como “chilenas”, “nicaragüenses”, etc. Pero tampoco una identificación más *micro*, que precise y delimite el anclaje. Por ejemplo: “mujeres negras, lesbianas, urbanas”.

Desde la década de los ochenta la teoría feminista elabora una cosmo-

visión que reconoce y teoriza sobre las diferencias múltiples y cruzadas dentro de la propia categoría *mujeres*. Reconocer las distinciones de raza, clase, etnia, sexualidad, entre las mujeres -y en particular entre las mujeres feministas- permitió pensar los tránsitos de teorías Norte-Sur, las circulaciones y el peso de la ubicación geográfica, de las traducciones de una lengua a otra, de las interpretaciones que dotaban de otros/nuevos significados a las viejas teorías o que permitían denominar prácticas ancestrales con conceptos globalizados.

Los estudios poscoloniales van a priorizar como blanco de sus críticas a estas nociones de hermandad que universalizan experiencias de mujeres -en su mayoría, blancas y burguesas- como las experiencias de opresión de *todas* las mujeres. En un artículo pionero, Chandra Tapalde Mohanty (2008) nos advierte sobre las producciones feministas académicas de Occidente que operan conformando un sujeto homogéneo, creando imágenes o discursos que victimizan o estigmatizan, por ejemplo a las *mujeres del Tercer Mundo*. En este sentido podemos preguntarle al corpus documental que aquí consultamos si Simone de Beauvoir es percibida como figura representativa de un tipo particular de feminismo hegemónico.

La brasileña Lima Costa (2002-2007) considera que “cuando se evoca a Beauvoir como la que marca una ruptura epistemológica en las teorías feministas, de hecho se despliega una narrativa feminista eurocéntrica”.

Contrariamente, las experiencias de lecturas que trabajamos se encuentran más alineadas con la idea de Virginia Woolf (1938/1983) en relación con que *las mujeres no tenemos patria*, que en calificar a la estatura que alcanza Simone de Beauvoir, como diría Bourdieu (1999), por el peso en sí mismo del universalismo cultural francés en su faceta imperialista.

Las voces de las fuentes aquí presentadas no la sienten extrajera. Tampoco gestionan una crítica propia desde un posicionamiento o locación como latinoamericanas.

No obstante, si bien no se distingue el programa o el marco teórico general del feminismo poscolonial como tal, observamos algunos de los cuestionamientos propios de esta perspectiva, como puede ser la pretensión de universalidad aplicada a la situación de las mujeres o las críticas a las herencias coloniales del saber y del poder.

Asimismo, los testimonios que presentamos tienen un valor en sí, como

producción del saber desde los márgenes, y son piezas claves del rompecabezas de la memoria latinoamericana.

Siguiendo los pasos de la reconstrucción que emprendimos podemos observar un cambio, una lectura que se vuelve pública, *acto*, *performance*, en dos momentos de interés y de relecturas en circunstancias bien específicas: en el año 1999, cuando se cumplen cincuenta años de la publicación de *El Segundo Sexo*, y en el año 2008, cuando se recuerdan los cien años del nacimiento de su autora.

En distintos lugares del mundo se organizaron tertulias feministas, coloquios, debates; el mercado editorial capitalizó la fiebre de consumo y volvió a editar sus libros; el *merchandising* feminista estampó su cara en las remeras.

En nuestro continente también se organizaron múltiples eventos. Por un lado se desarrollaron talleres, acciones callejeras, reuniones de lectura, que fueron diseminadas y multiplicadas por el activismo de distintos grupos; huellas más borrosas o de acceso más difícil para la labor historiográfica. Los panfletos y afiches están en las casas particulares de sus organizadoras y accedemos a ellos capilarmente. Podemos ejemplificar este tipo de homenaje “militante” con aquel que realizara la Comisión por el derecho al aborto de Argentina liderada por la feminista Dora Coledesky.⁷

Otros homenajes fueron gestados en ámbitos de enseñanza formales y por grupos o centros de investigación de estudios de mujeres y género. Fueron editados en forma de libros o revistas académicas, conteniendo no solo las ponencias presentadas, sino también referencias al acontecimiento en sí mismo.⁸

Con un temario muy amplio, se repasaron concepciones filosóficas, lite-

⁷ En 1999, la *Comisión por el derecho al aborto* organizó un homenaje a Simone de Beauvoir en la biblioteca anarquista *José Ingenieros* al cumplirse cincuenta años de *El segundo sexo*. Dora Coledesky fue una de las representantes de esa organización y de la Campaña Nacional por el derecho al aborto legal, seguro y gratuito, responsable del proyecto de ley presentado en el Congreso de la Nación para legalizar la interrupción voluntaria del embarazo en todos los hospitales del país.

⁸ Además de aquellos que extrajimos los testimonios, se suman al análisis: el homenaje realizado en Brasil y que fuera publicado en el año 2000, Britto da Motta, A. Sardengber, C. y Gómez, M. (organizadoras) *Um diálogo com Simone de Beauvoir e outras falas*, Núcleo de Estudios Interdisciplinarios sobre la Mujer NEIM, FFCH/UFBA. También el que se realizó en la ciudad de La Plata, Argentina, y fuera publicado en el año 2010: Cagnolati, B. y Femenías, M. L. (comp.) *Simone de Beauvoir. Las encrucijadas de “el otro sexo”*. Universidad Nacional de La Plata.

rarias, políticas, que nos abren las puertas para indagar distintos planos de la obra de Simone de Beauvoir en América Latina.

El relato de la lectura, en estos casos mencionados, se trastoca en escritura y el recuerdo de ese libro leído se convierte en un medio para alcanzar un fin: escribir un libro. No uno cualquiera, sino uno investido de poder, de legitimidad, aquella que se desprende de escribir en homenaje a Simone de Beauvoir. No sugiero que la apelación a su figura y la construcción de una genealogía como sus legítimas herederas sea falsa. Más bien insinúo la necesidad de poner el acento en los procesos de validación y en cierta orfandad teórica de las mujeres, en particular de las mujeres latinas, de justificar el conocimiento y de hacerlo con una marca, un sello indiscutible: la reivindicación ‘a la latinoamericana’ de Simone de Beauvoir.

Abona esta hipótesis el comentario en carácter de confesión de la editorial peruana, que asegura no contar con fondos ni mercados para publicar teoría de mujeres y feminista, ni tampoco con instancias de sociabilidad para que se lea y se comparta. Por eso es que su publicación está destinada a este fin: una parte de escritos que rinden homenaje a Simone de Beauvoir y otra todavía mayor para dar a conocer investigaciones sobre la temática.⁹

Nos deslizamos de una lectura privada a una lectura pública, que legitima en un mismo impulso otras lecturas, escrituras, pensamientos.

Sobrevuela en los artículos compilados una suerte de compromiso con Simone de Beauvoir, un sentimiento de defensa.

Una tarde de marzo de 2007, caminando por el malecón de Mazatlán, Sinaloa, en el Pacífico mexicano, tropecé con un cartel que decía *No se nace atleta, se hace*. No pude dar un paso más porque, además de que quedé estupefacta por el uso de la expresión con que Simone de Beauvoir cimbró la filosofía occidental, me pregunté quién era dueña de la frase, si se habrían pagado derechos de autor o algo por el estilo. Pensé que las feministas deberíamos indignarnos por el uso comercial de la expresión o, tal vez, establecer una suerte de asociación que cuidara qué usos se le darían, quién tendría derecho a utilizarla, en qué contextos, etc. (Pacheco, 2008, p. 162).

⁹ La publicación se compone de tres partes: la primera, el homenaje a Simone; la segunda titulada “Estudios de Género. Historia/Masculinidades/Feminidades/Queer/Antropología”, y una tercera “Estudios de Género. Crítica literaria”.

Más allá del uso de cierto tono irónico en la cita seleccionada, la actitud de defensa política y teórica es un espíritu compartido en los textos aquí analizados.

La lectura sureña configura a Simone de Beauvoir como una intelectual y militante política identificada con su tiempo, enmarcada en el existencialismo y feminismo de la segunda ola pero con luz propia. Resulta sintomático que más allá de la ausencia de articulación y mención entre las publicaciones,¹⁰ estas compartan un índice temático muy parecido: análisis pormenorizados de *Le deuxième sexe*, sobre la maternidad y el amor, la sexualidad, la vejez, la biografía y la ficción. Coinciden mayormente en presentarla más asumida como escritora que como filósofa; intentan ceñirse, ajustarse fielmente a la voz de la propia Simone, en sus novelas, en sus memorias, en las entrevistas y la correspondencia publicada con posterioridad a su muerte. Desafiante de los textos canónicos -incluso de su propia corriente teórica política-¹¹ se analizan los matices en el uso de las categorías, en las críticas al marxismo; sin abandonar la dimensión colectiva, subversiva y emancipadora, como tampoco el proyecto moderno del cual conformó un eslabón.¹²

La lectura de Simone de Beauvoir que hacen estas mujeres las acredita, las ampara ampliamente ya sea en el plano teórico, en el orden de las vivencias o de la conciencia.

Cuando aparecen las críticas a Simone de Beauvoir comparten un cierto tono no confrontativo. Hay frases muy duras, pero el sabor que nos dejan las palabras, incluso severas, es como el de quien cuestiona a su madre pero desde la valorización o el reconocimiento del rol que tiene en la vida.¹³

Las condenas más duras en general son argumentadas en voces prestadas, citando a otras autoras, francesas, estadounidenses, españolas: Julia Kristeva,

¹⁰ A excepción de Ciriza, A. (Comp.). (2011). *En Memoria de Simone de Beauvoir. Herencias, debates, lecturas inesperadas*. Buenos Aires: Leviatán.

¹¹ En todas las publicaciones mencionadas existe un interés por precisar las similitudes y diferencias entre las herramientas conceptuales de Sartre y de Simone de Beauvoir.

¹² La corriente de teoría feminista y de género española -Celia Amorós, Amelia Valcárcel y Teresa López Pardilla, por citar algunas de sus referentes- invita a contextualizar a Simone de Beauvoir como heredera de la estructura filosófica ilustrada, especialmente en el debate con sus detractoras posmodernas.

¹³ Omar Acha proporciona una hipótesis al sostener que “durante la centuria no surgió una composición de lugar feminista alternativa que cubriera, con la exhaustividad buscada por la escritora francesa”; por eso es y sigue siendo un texto clave de la teoría y de la práctica política emancipadora de las mujeres.

Toril Moi y Judith Butler, son las bibliografías utilizadas con este fin.

En la restante mayoría de los artículos compilados en las publicaciones, el conversatorio imaginario es con una Simone de Beauvoir construida de manera amigable. Es decir, en cuanto madre simbólica del feminismo y amiga de las/os oprimidas/os.

Pese a la evidencia que presenta de Certeau (2000) sobre la lectura como acto efímero que “no conserva, o conserva mal, su experiencia”, las mujeres feministas latinoamericanas le otorgan un lugar destacado en sus vidas a la lectura de Simone de Beauvoir. Caracterizada por una conciencia histórica generizada, con especificidades respecto de las interpretaciones y el tiempo histórico -entre otras variables que pesan en los relatos- y movilizadas por un pacto de lectura intergeneracional, calificamos este tipo de aproximaciones a la obra y a la figura de Simone de Beauvoir como una **lectura desde el cuerpo o lectura existencial situada**.

La historia de las mujeres está tatuada en sus cuerpos (Braidotti, 2005), y tal como lo sentencia una de las frases de Simone de Beauvoir más citadas: “no se nace mujer, se llega a serlo” (1949/1989, p. 15), en los cuerpos de las mujeres latinoamericanas la experiencia de devenir mujeres y hacerse feministas fue de la mano de Simone.

Similar experiencia encuentra Françoise Collin (1999, p. 8) en las lecturas que de Simone de Beauvoir hicieron las mujeres francesas.¹⁴

La declaración pública -y política- de esa experiencia: “desde entonces mi vida no fue lo que era” (Oddone, citada en Bellucci, 1999), como acto *performativo* crea una realidad en el momento en que la nombra y la instituye como *voz autoridad* (Gargallo, 2008, p. 16).

La Simone de Beauvoir que internalizaron las mujeres latinoamericanas está hecha de piezas como el *cyborg* de Donna Haraway (1995) y fue puesta al servicio de tres grandes causas: constituirse como sujetos históricos, ser conscientes de la experiencia y pensamiento propio y, consecuentemente, identificarse y constituirse en un “nosotras”.

¹⁴ “... cristalizó para ellas cuestionamientos que sin duda no se tradujeron entonces ni en sus reflexiones teóricas ni en sus elecciones políticas pero sí en cuestionamientos que las acompañaron sin duda en su afirmación personal y, para un cierto número de ellas, hasta la concreción de su compromiso feminista” (Collin, 1999).

Notas finales

Puede ser que ellas se hayan vuelto feministas por las razones que yo explico en *El segundo sexo*; pero ellas descubrieron esas razones en sus experiencias de vida, no en mi libro (Simone de Beauvoir, entrevistada por John Gerassi, 1976).

La apelación a Simone de Beauvoir convoca a un cierto espectro de mujeres a reflexionar sobre una agenda de temas muy variados. Funciona como un gran catalizador para pensarse a sí mismas como mujeres, como intelectuales, a través de su profesión o participación local. No es intervenida desde un solo lugar o en una única dirección. Los testimonios son ambiguos, no eligen expresarse categóricamente y no por carecer de recepción crítica o sentido de la posicionalidad. Sostenemos como hipótesis que el tono de voz de sus lectores busca ser condescendiente, en parte, para corresponder con esa cierta legitimación que nuestra autora les brinda.

Desde el punto de vista de las fuentes, Simone de Beauvoir representa, condensa y dispara muchas ideas: establecerla como una bandera política, como un “clásico” en términos de teoría feminista y como un modelo por algunas de sus decisiones de vida, entre otras.

Los significados atribuidos a las lecturas de Simone de Beauvoir no son unívocos, pero colocarse bajo su paraguas fue la estrategia genealógica de empoderamiento de muchas mujeres para pensarse mujeres. Ya sea en comparación con Simone, ya sea utilizando su andamiaje teórico, o colocándose como parte de esa tradición poco documentada pero existente de mujeres que piensan, que batallan por sus ideas. Como sostiene Fraisse (2009, p. 34), la posicionalidad de Simone afirmando “soy mujer” expresa sintéticamente algo que todavía el pensamiento humano niega: somos sujetos sexuados y desde allí partimos. Ser mujer es un dato, no una explicación. Es por eso que se requiere mucho más que sumar mujeres o encontrarlas detrás, al lado o en el medio de las grandes epopeyas del pasado. Pero como mero dato, tampoco es posible soslayarlo. No hay chances para el olvido; o, dicho de otro modo, la ciencia, el programa revolucionario, la planificación escolar que considere el carácter sexuado de nuestra experiencia estará mejorando el registro que poseemos del mundo, las posibilidades de transformación real que tenemos las personas, problematizando sobre nuestras posiciones conflictivas, difíciles, siempre desde algún lugar de privilegio -clase, raza, etnia, sexualidad, ubicación geográfica-.

Esa situación e identificación “soy mujer”, será central para la segunda ola, que entiende la opresión en términos del binarismo varón-mujer y, como dice De Lauretis (1993), será insuficiente para la ola siguiente, que

se encontró a sí misma a partir de la comprensión de la interrelación de los discursos y las prácticas sociales, visto como un campo de fuerzas, es decir no como un sistema único de poder que domina a los débiles sino como un nudo de relaciones distintas y variables de poder y puntos de resistencia.

Es así que el quiebre del colectivo homogéneo de mujeres (blancas y de color, heterosexuales y homosexuales, latinas y europeas) va a poblar de complejidad las prácticas y los discursos de las feministas a partir de los años 80:

Las diferencias en razón de raza, religión, nacionalidad, clase social, posición económica, nivel cultural, sexualidad, tradición, etc., elementos todos ellos que son los ejes que conforman las identidades personales, son diferencias que marcan, separan, dividen y enfrentan a las mujeres entre sí (Santa Cruz, 1992, p. 149).

No obstante, en las palabras de estas mujeres que brindan testimonio se apuesta a una sonoridad elegida, y cuando las marcas de la diferencia aparecen, no eligen poner en crisis la identificación por sobre todo como *mujeres*.

Estas experiencias están ausentes –aún- en la construcción de la mayoría de los relatos históricos. Encuentran un cerco –invisibilizado- que las excluye de las narraciones sobre el pasado. Silenciadas en la historia latinoamericana, en la historia intelectual y cultural así como en los estudios sobre memoria, las voces de las mujeres reivindican sus vivencias y las resignifican al calor de las identidades políticas de nuestro continente.

Consideramos que es preciso escucharlas para poder complejizar la visión que tenemos en tramas tales como la radicalidad política y la violencia armada, las dictaduras militares, la democratización y la resistencia al neoliberalismo, por nombrar solo algunos de los escenarios donde estas mujeres tuvieron roles destacados. Si bien son temas muy revisitados y por diversas vertientes disciplinares, en su gran mayoría podrían ser englobados por sostener una mirada con un sesgo cuanto menos sexista.

Respecto de la lectura generacional, hemos visto que el campo de experiencias comunes que en estas lecturas sobre Simone de Beauvoir se pone

de manifiesto expresa una suerte de pacto intergeneracional y es la lectura existencialista la que prevalece y se materializa.

Por último, entendemos los dos aniversarios en vinculación con Simone de Beauvoir de la misma forma que la designación del “Día de la No violencia contra las Mujeres”, es decir, como una instalación de hitos resignificados para un uso político, pero también historiográfico e identitario.

La creación de las efemérides en el marco de los jóvenes Estados nacionales independientes tuvo como objetivo establecer un origen y una serie de acontecimientos que pudieran por un lado, dotar de patriotismo y sentimiento nacional a un conjunto muy heterogéneo de personas -por ejemplo, en la Argentina nutrida por la inmigración de fines del siglo XIX-, y al mismo tiempo, brindar a esa población muy diversa una identidad común a través de un discurso historiográfico enseñado en las escuelas. El currículum escolar, los rituales como las fiestas patrias y los feriados, entre otros, fueron los encargados de perpetuar ese discurso histórico, de actualizar su sentido y conciencia nacional a generaciones y generaciones. La función de las efemérides en la agenda de la historia de las mujeres y feminista nos insta no solo a conmovir los marcos historiográficos y sus clásicas periodizaciones sino, al mismo tiempo, a incorporar nuevas temporalidades en clave de las mujeres y su historia.

¿Qué noción de tiempo posibilita el sentimiento de huérfanas que estas mujeres denuncian? Mediando más de tres siglos de distancia desde sor Juana Inés de la Cruz, en estos tributos en memoria de Simone de Beauvoir aparece una necesidad de adoptarla, pero este proceso de filiación transmuta no solo a las mujeres adoptadas, también a la “madre del feminismo mundial”¹⁵.

Las herederas de Simone de Beauvoir dan vida a una criatura nueva. Al igual que el monstruo de *Frankenstein*, está construida de manera fragmentaria y por retazos. No es concebida ni como parte del imperialismo cultural francés, como podría sugerir Pierre Bourdieu, ni como “la intelectual hegemónica” teorizada por Chandra Tapalde Mohanty, sino como el monstruo humano y bueno de Mary Shelley (1818/1998).

Simone de Beauvoir, bastión del movimiento de mujeres y feminista, cita obligada de los análisis basados en la diferencia sexual y el género,

¹⁵ Frase pronunciada por la filósofa mexicana Graciela Hierro, citada por Gargallo (2008).

su vida y su obra han sabido mantenerse vigentes a través del tiempo, no sin reavivar el fuego de las polémicas. Tal vez sea por eso que la Simone de Beauvoir que internalizan las latinoamericanas conmueve la Razón y aún horroriza.

Bibliografía

- Alcoff, L. (2001). Feinismo cultural vs. Posestructuralismo. En M. Navarro y C. Stimpson (Comps.), *Nuevas Direcciones* (pp. 67-106). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Andújar, A. (2008). Historia, género y memoria en los cortes de ruta de Argentina. En *Historia oral y militancia política en México y Argentina* (pp. 96-116). Buenos Aires: El colectivo.
- Beauvoir, S. de (1949/1989). *El segundo sexo I y II*. México: Siglo XX.
- Belli, G. (2008). Simone y yo: testimonios vitales. En D. Moromisato (Ed.), *La segunda mirada. Memoria del coloquio "Simone de Beauvoir y los estudios de Género*. Perú: Ediciones Flora Tristán.
- Bellucci, M. (1999). El Segundo Sexo en la Argentina. Entre el ayer y el hoy. En *Actas de las Jornadas de homenaje a Simone de Beauvoir en el Cinquentenario de El Segundo Sexo*. Buenos Aires: UBA.
- Bourdieu, P. (1999). *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Eudeba.
- Braidotti, R. (2005). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid: Akal.
- Castillo Nájera, O. (2008). Simone y yo. *Debate Feminista*, 19(38) 166-174.
- Certeau, M. de (2000). *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. México: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- Ciriza, A. (2010). Memoria, experiencia política y testimonio. En J. Pedro y C. Wolff (Comp.), *Género e Feminismos e ditaduras no Cone Sul* (pp. 246-263). Florianópolis: Editora Mulheres.
- Collin, F. (1999). *Le Différend des sexes*. Versión publicada en castellano en *Travesías. Temas del debate feminista contemporáneo. ¿Igualdad, equidad, paridad?*, 6/8.
- De Lauretis, (1993). Sujetos excéntricos: la teoría feminista y la conciencia histórica. En M. C. Cangiano, y L. Dubois, *De mujer a género. Teoría, interpretación y práctica feminista en las ciencias sociales* (pp. 73-113). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

- Enríquez, M. (2008). Simone y yo: testimonios vitales. En D. Moromisato (Ed.), *La segunda mirada. Memoria del coloquio "Simone de Beauvoir y los estudios de Género"*. Perú: Ediciones Flora Tristán.
- Femenías, M. L. (2007). Esbozo de un feminismo latinoamericano. *Revista Estudios Feministas*, 15(1).
- Fraisse, G. (2009). *El privilegio de Simone de Beauvoir*. Buenos Aires: Leviatán.
- Gargallo, F. (2008). Una relectura de *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir a la luz de cuarenta años de práctica de liberación de las mujeres. Recuperado de <http://francescagargallo.blogspot>
- Gómez Correal, D. (2008). Simone de Beauvoir en voces de mujeres jóvenes. En *Otras palabras. Cien años con Simone de Beauvoir 1908-2008* (pp. 112-133). Bogotá: Grupo Mujer y Sociedad.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Lima Costa, C. (2002-2007). Repensando el género: tráfico de teorías en las Américas. En M. Femenías (Comp.), *Perfiles del feminismo iberoamericano*. Buenos Aires: Catálogos.
- Miloslavich Túpac, D. (2008). Simone de Beauvoir: *El segundo sexo*. En D. Moromisato (Ed.), *La segunda mirada. Memoria del coloquio "Simone de Beauvoir y los estudios de Género"* (pp. 27-33). Perú: Ediciones Flora Tristán.
- Moreno, M. (1997). Prólogo. En *Confesiones de escritores: escritoras* (pp. 1-20). Buenos Aires: El Ateneo.
- Nari, M. (2000). No se nace feminista, se llega a serlo. Lecturas y recuerdos de Simone de Beauvoir en la Argentina, 1950 y 1990. En P. Halperín y O. Acha (Comps.), *Cuerpos, género e identidades. Estudios de historias de género en Argentina*. Buenos Aires: Ediciones del siglo.
- Oberti, A. (2010). ¿Qué le hace el género a la memoria?. En J. Pedro y C. Wolff (Comps.), *Gênero e Feminismos e ditaduras no Cone Sul* (pp. 13-30). Florianópolis: Editora Mulheres.
- Pacheco, L. (2008). Con Simone de Beauvoir a pájaros. *Debate Feminista*, 19(38), 162-166.
- Rodríguez Ulloa, O. (2008). Celebración. En D. Moromisato (Ed.), *La segunda mirada. Memoria del coloquio "Simone de Beauvoir y los estudios de Género"* (pp. 34-37). Perú: Ediciones Flora Tristán.

- Santa Cruz, I. (1992). Sobre el concepto de igualdad: algunas observaciones. *Revista Isegoria*, 6, 145-152.
- Santos, M. (2012). Editorial. Dossiê Simone de Beauvoir. *Revista de Filosofia Sapere Aude*, 3(16), 5-8.
- Shelley, M. (1918/1998). *Frankenstein*. Barcelona: Plaza y Janés Editores.
- Tapalde Mohanty, C. (2008). Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales. En L. Suárez Navaz y R. Hernández Castillo (Eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes* (pp. 117-170). Madrid: Cátedra.
- Tarducci, M. (1999). ¿Pero lo leíste en los cincuenta o más adelante? Memorias de la primera edición argentina de *El Segundo sexo*. En *Actas de las Jornadas de homenaje a Simone de Beauvoir en el Cincuentenario de El Segundo Sexo*. Buenos Aires: UBA.
- Tarducci, M. (2011). Algunas reflexiones sobre la antropología del parentesco a propósito de Simone de Beauvoir. En A. Ciriza (Comp.), *En memoria de Simone de Beauvoir. Herencias, debates, lecturas inesperadas* (pp. 27-42). Buenos Aires: Leviatán.
- Terán, O. (Coord.). (2004) *Ideas en el siglo. Intelectuales y cultura en el siglo XX latinoamericano*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Woolf, V. (1938/1983). *Tres Guineas*. Barcelona: Lumen.

Memoria y política en la revista *Punto de Vista*

Mauricio Chama y Hernán Sorgentini

En la última década y media, la investigación académica ha otorgado un espacio de creciente importancia a la memoria del pasado reciente argentino. En este sentido, la conformación actual de un campo de estudios relativamente consolidado en torno a esta temática contrasta con las exploraciones todavía incipientes de poco tiempo atrás (Franco y Levín, 2007; Brienza, 2008; Chama y Sorgentini, 2011). Sin embargo, junto con el afianzamiento de estos temas en el universo de preocupaciones de las ciencias sociales, ha surgido una y otra vez el interrogante sobre el sentido de las indagaciones en curso. Mientras algunas intervenciones han señalado las posibilidades que los estudios sobre la memoria y la historia reciente ofrecen para una desestabilización de algunos de los supuestos establecidos en la producción del saber histórico convencional (Alonso, 2007; Pittaluga, 2015), muchas de las ideas y presupuestos que atraviesan los debates académicos actuales parecen ajustarse a marcos interpretativos de fuerte sesgo normativo forjados largo tiempo atrás, en el contexto de la denominada “transición a la democracia”.

A nuestro juicio, un análisis de las controversias políticas y culturales que intentaron definir el sentido de la democracia en los años ochenta y noventa puede contribuir a la comprensión de cómo se han ido conformando históricamente algunos de los saberes, conceptos y ejes analíticos que constituyen una suerte de interpretación canónica sobre la que discurre el debate académico actual acerca de la memoria,¹ así como a poner

¹Una de las elaboraciones más representativas de esta interpretación canónica puede encontrarse en los trabajos de Hugo Vezzetti que constituyen una referencia ineludible en los debates del campo (Vezzetti, 2002, 2009).

en discusión un discurso fuertemente prescriptivo respecto a las formas y contenidos que debe asumir una memoria de vocación pública (Sorgentini, 2007; Acha, 2012). En este trabajo nos proponemos mostrar cómo los principales tópicos de los primeros relatos articuladores del campo de estudios sobre la memoria del pasado reciente argentino tomaron forma en coyunturas políticas particulares. Entendemos que la historización de estos tópicos permite evaluar los alcances y limitaciones de categorías interpretativas de uso frecuente en los debates en curso. Como parte de una primera exploración de este problema, analizaremos el caso de la revista *Punto de Vista*, intentando mostrar los modos en que la misma definió posiciones en el debate público en distintos momentos críticos de la coyuntura política, y, en ese marco, abrió un espacio de reflexión sobre la memoria de la experiencia de la radicalización y la dictadura militar.²

Punto de Vista apareció de modo casi clandestino en marzo de 1978, en un contexto signado por la represión desatada por la dictadura militar. En su creación confluyeron militantes e intelectuales de la izquierda maoísta que coincidían en la necesidad de generar un espacio de disidencia intelectual y de articulación de un campo cultural fragmentado por la censura, el exilio y la represión.³ Concebida en sus comienzos como un “vehículo de resistencia a la dictadura militar”, desde la restauración democrática la revista fue constituyéndose progresivamente como un espacio de enunciación colectiva que articuló las preocupaciones de una franja intelectual referenciada en posiciones de la izquierda progresista. Un dato insoslayable para comprender su ubicación singular en el campo intelectual en esos años es que la revista logró agrupar a intelectuales que habían permanecido en el país durante la

² En los últimos años, diversos estudios han explorado el papel de las revistas culturales en la producción y circulación de debates e ideas y su articulación con la política. Roxana Patiño analiza cómo se han ido desarrollando los estudios sobre las revistas culturales y literarias en América Latina, señalando que desde comienzos de los años ochenta las publicaciones dejan de ser pensadas exclusivamente como “objetos literarios” para considerarse como espacios de intersección de ideas políticas, sociales y culturales (Patiño, 2008).

³ El núcleo fundador estaba integrado por Beatriz Sarlo, Carlos Altamirano y Ricardo Piglia -responsables editoriales durante la última etapa de la revista *Los Libros* hasta su clausura a comienzos del 1976-, a quienes posteriormente se sumaron Hugo Vezzetti y María Teresa Gramuglio. A partir de 1983 se incorporaron José Aricó, Juan Carlos Portantiero y Oscar Terán a su consejo de dirección.

dictadura y a aquellos que provenían del exilio.⁴ Esta convergencia, junto con el hecho de que la mayoría de sus principales integrantes eran referentes prestigiosos de las disciplinas humanísticas y sociales, facilitó la proyección de sus debates en el medio académico y la legitimación de muchas de sus posiciones.⁵

Nuestro análisis de la revista recorta el período que va desde el fin de la dictadura hasta fines de los años noventa. Entendemos que en este lapso se registra en sus principales referentes una perspectiva común respecto de la memoria del pasado reciente argentino, y, a la vez, algunos desplazamientos interpretativos fundamentales en el discurso, que serán centrales para la conformación de un relato canónico del campo de estudios sobre la memoria que nos interesa poner en discusión a partir de nuestra investigación.

El pasado reciente en el contexto de la apertura alfonsinista: revisión de la izquierda revolucionaria, autocrítica generacional y refundación democrática

Desde sus comienzos, *Punto de Vista* se caracterizó por la intención de discutir las perspectivas teóricas que habían sido predominantes en las décadas anteriores -como el estructuralismo y el marxismo- así como por la búsqueda de alternativas teóricas en el campo de estudios de la crítica literaria, la sociología de la cultura y la historia intelectual. Esta operación de revisión estuvo acompañada por la importación de nuevos conceptos y autores (como Raymond Williams y Pierre Bourdieu) que apuntaba centralmente a reformular las tensiones y mediaciones del vínculo entre cultura y política (Dalmaroni, 1997). En este marco, con la recuperación democrática, la reflexión sobre el pasado reciente ingresa en *Punto de Vista* a través de dos problemáticas fundamentales: por un lado, la revisión de las posiciones políticas e ideológicas de la izquierda radicalizada, de la que muchos de sus referentes habían formado parte; por otro lado, la intervención en el debate público respecto de las políticas de verdad sobre el pasado dictatorial y el juzgamiento a los

⁴ La revista estableció lazos con los intelectuales que en México se nuclearon en torno de la revista *Controversia*, publicación que tempranamente impulsó una reevaluación crítica de los presupuestos ideológicos y de la acción política de los grupos radicalizados de los años setenta. Sobre *Controversia* véase Garbarino, 2012.

⁵ Varios trabajos han abordado diversos aspectos de Punto de Vista. Entre ellos pueden mencionarse Sarlo (1999); de Diego, José Luis (2001); Vulcano (2000); Dalmaroni (2004); Patiño, R. (2006).

militares puestas en marcha por el gobierno de Raúl Alfonsín, que la revista consideró uno de los pilares centrales de la reconstrucción de la democracia.

Durante la convocatoria electoral de octubre de 1983, la revista se manifestó a favor del restablecimiento de la democracia política sin dejar de destacar la necesidad de avanzar en un proceso de democratización que incluyera la reversión de las desigualdades económicas y sociales. En el editorial del primer número publicado tras las elecciones, celebra el comienzo de una “nueva etapa” bajo “el signo de la democracia”,⁶ identificándose con la dimensión “refundacional” que detectaba en el proyecto alfonsinista.⁷ El artículo destaca como un hecho relevante la primera derrota del peronismo en elecciones libres y valora el cambio político-ideológico representado por el radicalismo, su capacidad de atraer al electorado juvenil y a los sectores medios y populares a partir de un discurso innovador que, a su juicio, prometía enlazar democracia política y reforma social. El editorial juzga que, a diferencia de 1973, en este caso no se había votado únicamente en repudio a una dictadura militar sino por algo más profundo: el restablecimiento del sistema institucional, de la justicia y los derechos humanos como “bases para una restauración ética de la sociedad”. Según su opinión, este nuevo contexto institucional habilitaba además la posibilidad de reexaminar el pasado reciente, no solo de la experiencia dictatorial, sino fundamentalmente del lugar de la izquierda durante los años setenta, como condición indispensable para la renovación de esa tradición político-ideológica de cara al futuro.

Para los miembros de la revista, esta tarea de revisión de los presupuestos políticos e ideológicos de la izquierda setentista se sustenta en una abierta impugnación a las concepciones radicalizadas -a las que perciben animadas por una problemática “certeza” de la revolución- como así también en un rechazo al “populismo” y al “dogmatismo” de la izquierda tradicional, cuestionamientos que muchos de ellos conservaban desde los tiempos de su participación en la revista *Los libros* (Dalmaroni, 2004). En este nuevo contexto

⁶ Consejo de dirección (abril de 1983). Editorial. *Punto de Vista*, 17.

⁷ Nora Rabotnikof sostiene que bajo la pretensión refundacional de la democracia se conforma un “nuevo régimen de memoria”, que expresa una “relación transformada con el pasado [...] un presente que mantiene una relación negativa o impugnadora respecto del pasado reciente y que se desprende o desacopla respecto de los estratos anteriores del tiempo” (Rabotnikof, 2009). Sobre el carácter pretendidamente refundacional de los primeros años de la transición democrática, véase también Novaro y Palermo (2004).

político, estas controversias tomaron el carácter de un programa político-cultural que se expresaba en la intención de generar un pensamiento socialista renovado, de contenido reformista, reconciliado con la democracia política, cercano a las posiciones de la socialdemocracia europea del momento.⁸

En esta línea, la revisión de la izquierda setentista adoptó en *Punto de Vista* la perspectiva de una “autocrítica generacional”, que se afirmaría como tono distintivo y recurrente en las posiciones intelectuales de los principales referentes de la revista.⁹ En el marco de esta impronta autocrítica, los discursos postulaban la necesidad de que la izquierda reconociera sus “errores”, “equivocaciones” y “responsabilidades”, que caracterizaban en función de un “fracaso” del derrotero político de los años setenta. Como señala José Luis de Diego, estas apreciaciones enfatizaban la dimensión subjetiva en la evaluación política de ese “fracaso”, en contraste con las posturas que estos mismos actores habían sostenido una década atrás apelando al peso de los imperativos políticos por sobre las elecciones personales (de Diego, 2007). Así, en una de las primeras intervenciones en torno al tema, Beatriz Sarlo destaca que la nueva coyuntura política abría la posibilidad de “recordar” no solamente “*lo que nos hicieron*” sino también “*lo que hicimos*”, puesto que “bajo la presión de la dictadura militar era difícil pensar en qué nos habíamos equivocado, cuáles habían sido las fallas que habían provocado no solo el fracaso sino el delirio colectivo de la primera mitad de los años setenta”.¹⁰

Como sugiere la cita precedente, en estrecha conexión con el imperativo de la “autocrítica generacional”, estos intelectuales fueron estableciendo una caracterización sobre los imaginarios y las prácticas revolucionarias de los años setenta en términos de un delirio irracional que compelmía a confrontar la propia

⁸ La voluntad de revisar la experiencia de la izquierda revolucionaria se expresa en el número 20, de mayo de 1984, que reúne una serie de artículos destinados a reflexionar sobre las relaciones entre socialismo y democracia (Portantiero), los problemas de las concepciones marxistas que reafirman el lugar del proletariado como sujeto único de la historia (Nun), la relación entre política y violencia (Ingrao), la crisis del marxismo (Terán) y la cultura y las tradiciones de la izquierda en Argentina (Sarlo). *La izquierda: crisis de una cultura política*. (mayo de 1984). *Punto de Vista*, 20.

⁹ Sobre la revisión de la experiencia de la izquierda de los 70 en clave de “autocrítica generacional”, véase de Diego, J. L. (2007). También Sorgentini (2007); Acha (2012).

¹⁰ Sarlo, B. (agosto de 1984). Una alucinación dispersa en agonía. *Punto de Vista*, 21, 1. Las cursivas son utilizadas por la autora.

“responsabilidad”¹¹. En este relato, el problema de la responsabilidad presenta entrelazadas dos aristas analíticamente distintas: la responsabilidad política por el “fracaso” del proyecto revolucionario y la responsabilidad histórica de la izquierda por haber contribuido, de manera causal, a desatar la represión dictatorial.

De este modo, la cuestión de la responsabilidad se enunciaba de una forma que, por un lado, abría provocativamente la búsqueda de una explicación de las razones históricas que habían hecho posible la emergencia de la dictadura militar; pero, al mismo tiempo, la circunscribía a un relato prefigurado, en parte procesado por el grupo. En cierta manera, la crítica a la experiencia setentista cobró forma a través de un distanciamiento que tendía a ver en ella, de manera unívoca, la estetización de la muerte, el delirio irracional, la cerrazón del discurso heroico o totalizante.

En esta dirección puede pensarse la intervención de Oscar Terán en respuesta a José Sazbón en tal vez el único contrapunto que registró la revista con un intelectual que presentaba posiciones distantes a los presupuestos de la operación de revisión en marcha. El debate comenzó a propósito del texto “¿Adiós a la última instancia?”, publicado por Terán como comentario del libro *El discurso jurídico* de Pierre Legendre, Ricardo Entelman, Enrique Kosicki, Tomás Abraham, Etienne Le Roy y Hugo Vezzetti. En esta intervención, en la que atribuía al marxismo una concepción monista e intrínsecamente reduccionista, Terán reclamaba para los intelectuales argentinos un derecho al posmarxismo como requisito indispensable para poder encarar los problemas vitales de la cultura nacional.¹² Frente a la objeción de Sazbón, quien critica en la pretensión posmarxista de Terán la asunción del pacto de lectura que relegaba de modo no problematizado la potencialidad del marxismo y las tradiciones de la izquierda al lugar de “cosa juzgada, lugar *démodé* y contaminante”, impidiendo, por ejemplo, reconocer cómo “el conjunto de las agobiadas clases populares han aprendido en pocos años a reconocer el perfil imbatible de la última instancia del régimen, execrándola en Martínez de Hoz”,¹³ la respuesta de Terán se

¹¹ Sobre la cuestión de la responsabilidad en las narraciones sobre el pasado reciente elaboradas a comienzos de los 80, véase Lesgart (2006).

¹² Terán, O. (abril de 1983). ¿Adiós a la última instancia?. *Punto de Vista*, 17.

¹³ Sazbón, J. (mayo de 1983). Derecho de réplica; una invitación al postmarxismo (Debate). *Punto de Vista*, 19.

trama en torno a una insistencia: la afirmación del ocaso evidente del análisis marxista que, en este caso, se conecta en el argumento con un planteo sobre la responsabilidad de la izquierda y, sintomáticamente, recurre a la enunciación en primera persona para mantener las premisas de la operación de revisión. Según Terán, “un relato que hoy exculpe lisa y llanamente la responsabilidad de la izquierda en nuestro país arguyendo el salvajismo inconmensurablemente mayor de la dictadura militar, no haría más que contribuir a la amnesia”. En esta línea, Terán postula la necesidad de realizar “un ajuste de cuentas sobre nuestra responsabilidad”, la de “una generación que apostó con furor” y “fue derrotada con crueldad”.¹⁴

De este modo, en la definición de Terán, el presente de derrota termina constituyéndose en la clave para invalidar *a priori* la totalidad de expresiones de la izquierda radicalizada de los años setenta –“tanto las peronistas como las de izquierda, tanto las estrategias insurreccionales como las guerrilleras, tanto el obrerismo clasista como el purismo armado”- en tanto ellas habían estado “animadas por pulsiones jacobinas” y “autoritarias” cuya falencia intrínseca radicaba en el “desconocimiento de la democracia como valor sustantivo y en una peligrosa escisión entre política y moral”. La democracia política, en la particular forma en que aparece como construcción novedosa y a la vez restringida tras la experiencia del terror, es elevada al estatus de un principio moral a partir del cual se dirimen la discusión teórica y los límites de la razón política.

La otra cuestión que motivó el examen del pasado reciente por parte de los integrantes de *Punto de Vista* fue la de los avatares de la política oficial de derechos humanos y el juzgamiento de los militares. Con la puesta en marcha del procesamiento a las juntas, el número 24, de agosto de 1985, dedicó dos artículos -de Carlos Altamirano y Hugo Vezzetti- al análisis político del papel del juzgamiento en la construcción de una nueva cultura cívica fundamental para la consolidación democrática. Las intervenciones coincidían en el intento de dotar al juicio de nuevos sentidos y significaciones, subrayando su dimensión simbólica por encima de sus posibilidades de lograr una justicia efectiva.

Para Altamirano, la realización del juicio a los militares era particularmente relevante por su contribución a la reflexión y al debate público antes

¹⁴ Terán, O. (mayo de 1984). Una polémica postergada: la crisis del marxismo (Debate). *Punto de Vista*, 20.

que por “el número de criminales que la justicia logre condenar”.¹⁵ Más que los hechos invocados en el desarrollo de las audiencias, importaba la “eficacia simbólica” del juzgamiento, representada por el ritual de los procedimientos formales, las figuras de los jueces, fiscales, testigos y abogados que situaban al juicio como un “espacio para la manifestación pública de la ley”. En este sentido, el juicio constituía una condición de posibilidad para la reflexión histórica y colectiva sobre aspectos poco transitados del pasado reciente, fundamentalmente las relaciones entre distintos sectores de la sociedad civil y la dictadura. En esta línea, Altamirano encontraba interrogantes sobre los vínculos entre algunos jefes militares (Massera) y sus víctimas colaboradoras; entre el sistema represivo y la política económica de Martínez de Hoz; entre el régimen militar y la sociedad civil (la cual, a su parecer, no debía ser reducida al *establishment* económico y los círculos de la derecha política). A partir del reconocimiento de la complejidad de estos problemas, formulaba la necesidad de distanciarse de interpretaciones unívocas sobre la inocencia o complicidad colectivas.

La reflexión de Vezzetti encuadraba el significado del juicio, también simbólico, tomando como base una consideración explícita sobre la memoria colectiva y su particular incidencia en el espacio político. En su perspectiva, la memoria colectiva debía ser considerada en plural, como un producto activo del recuerdo formado desde el presente que le confiere sentido al pasado.¹⁶ El juicio no debía ser pensado como una batalla política más, que, manteniendo la “lógica de la guerra”, se propusiera “cambiar la correlación de víctimas y victimarios”, sino como expresión de un conflicto ético que interpelaba a la comunidad toda. Así, en una línea convergente con el planteo de Altamirano, Vezzetti reconocía en este un ritual que marcaba un pasaje posible a un nuevo ciclo: una dimensión ética fundacional por saber y conocer la suerte de cada desaparecido para rescatarlo “como ser humano”. Esta interpretación, expuesta en el marco en que los abogados defensores de los militares presionaban a los testigos de los juicios echando sombra sobre su pasado militante, tendía a presentar una idea de las víctimas que subrayaba su inocencia en términos jurídicos y humanitarios pero condenaba su responsabilidad política.

¹⁵ Altamirano, C. (agosto de 1985). Sobre el juicio a las juntas militares. *Punto de Vista*, 24.

¹⁶ Vezzetti, H. (agosto de 1985). El juicio: un ritual de la memoria colectiva. *Punto de Vista*, 24.

El ocaso de la refundación democrática: del combate contra el posibilismo y la amenaza del olvido a una nueva reflexión sobre la memoria

La reversión de la política de juzgamiento a los militares con la sanción de las leyes de punto final y obediencia debida provocó modificaciones en la forma en que la revista orientó sus reflexiones sobre la memoria del pasado reciente.¹⁷ Los acontecimientos de la Semana Santa de 1987, que fueron decisivos en el derrotero que tomó el gobierno de Raúl Alfonsín, marcaron también un nuevo momento en la revista, el cual -en términos generales- estuvo signado por la desilusión ante el agotamiento visible de la intención “refundacional” de la nueva democracia, que la revista había reconocido y alentado entusiastamente desde 1983. Desde distintos diagnósticos, no necesariamente coincidentes respecto de las razones que hicieron posible este giro en el gobierno, los principales referentes de la revista advierten un retroceso de la democracia frente al poder militar y, en consecuencia, un avance de la reivindicación del accionar de las Fuerzas Armadas en la represión. El correlato de ambos es la progresiva emergencia de un discurso del olvido y la reconciliación al que, crecientemente, buscan combatir apelando a la memoria.

Las reflexiones sobre la memoria producidas en este nuevo contexto tuvieron dos características principales, conectadas entre sí. Por un lado, la revista continuó posicionándose frente a los acontecimientos decisivos de la política de impunidad en curso -fundamentalmente a través del rechazo a la sanción de la ley de obediencia debida y a los primeros indultos a militares y exguerrilleros concedidos por Menem en 1989.¹⁸ Por otra parte, entendiendo

¹⁷ Tras la finalización del juicio a las juntas en diciembre de 1985, las presiones de los militares hicieron retroceder las políticas de juzgamiento, logrando la sanción de la ley n.º 23.492/86 que determinó la caducidad de las acciones judiciales contra los militares imputados por violaciones a los derechos humanos (“punto final”) y, tras el levantamiento “carapintada” de sectores del Ejército en la Semana Santa de 1987, la ley n.º 23.521/87, que reconoció amplios alcances al “deber de obediencia” de mando en el interior de las Fuerzas Armadas y de seguridad, deslindando la responsabilidad penal de prácticamente la totalidad de los miembros de dichas fuerzas (“obediencia debida”). Un análisis de las tensiones entre la política de derechos humanos del gobierno de Alfonsín y su reversión en políticas de impunidad motivadas por la presión militar puede hallarse en Acuña y Smulovitz (1995).

¹⁸ El 7 de octubre de 1989 el presidente Carlos Menem sancionó una serie de decretos indultando a 220 militares y 70 civiles, exhortando a la “pacificación” y la “reconciliación nacional”.

que en la disputa por el sentido del pasado se jugaban aspectos fundamentales de la democratización y la perspectiva de futuro, la revista comenzó a desarrollar una reflexión más conceptual sobre la cuestión de la memoria a partir de la incorporación de nuevas referencias teóricas con las que desarmar el discurso del “olvido”. Esta nueva perspectiva, que se fue delineando a la par de los posicionamientos sobre la cuestión de los derechos humanos, anticipa algunos de los tópicos en torno a los cuales se definirá un campo de estudios que emerge hacia el final de la década de los noventa.

El tono de desencanto que caracteriza a esta etapa se ve con claridad en el número 30, correspondiente al décimo aniversario de la revista, aparecido inmediatamente después de la crisis de Semana Santa, a mediados de 1987. En la línea de las intervenciones realizadas en otros momentos clave -como el juicio a las juntas-, la revista pone en discusión la tramitación de la crisis política por parte del gobierno de Alfonsín. Llamativamente, ese número no se inicia con una editorial común, sino que se presentan tres artículos -escritos por Hugo Vezzetti, Hilda Sabato y Beatriz Sarlo- que componen la expresión de rechazo al rumbo político en curso desde distintas lecturas y posiciones. Estas intervenciones parecen unificarse en el tono desencantado y en el rechazo sin atenuantes del discurso del “olvido”, al que perciben como condensación simbólica del retroceso de la causa de los derechos humanos y de la democracia. Al mismo tiempo, exhiben distintas interpretaciones para explicar este retroceso. Las de Vezzetti y Sarlo, que subrayan alternativamente un aspecto moral y un aspecto político de la crisis en curso, merecen ser analizadas con cierto detalle porque expresan las posiciones a nuestro juicio más disímiles.

Vezzetti propone una caracterización de la crisis como declinación del fundamento ético en que se sustenta la democracia, introduciendo una nueva deriva en los argumentos presentados por el grupo respecto al papel simbólico que las políticas de enjuiciamiento a los militares aportaban a la definición de la nueva democracia. En esta línea, sugiere que la sanción de la ley de obediencia debida “viene a clausurar (¿definitivamente?) el ciclo ascendente de reparación ética de la sociedad abierto por la acción de la CONADEP, el *Nunca Más* y el juicio a las juntas militares”. Entiende que ha habido una claudicación del gobierno frente al resurgimiento del partido militar que consiste en una degradación de los fundamentos que ordenaban la refundación ética de la sociedad condensada en la política de juzgamientos; es decir, una

degradación de la teoría de los distintos “niveles de responsabilidad” propuesta por Alfonsín antes de las elecciones de 1983 que, de manera significativa, evita explícitamente impugnar: “No es la figura [de la obediencia debida] misma la que agravia la conciencia ética y política de la ciudadanía”, afirma, “sino la evidencia de una degradación inaceptable en la propuesta inicial de los “niveles de responsabilidad”, como respuesta a la acción de sublevaciones, presiones y amenazas que mostraron nuevamente al poder militar en condiciones de dictar sus condiciones a la República parlamentaria”.¹⁹

Esta caracterización que subraya la “degradación ética” se expresa en una crítica a lo que Vezzetti entiende como la opción “posibilista” en que, a su juicio, ha recaído ahora el gobierno, a la que asocia con los rasgos de “descreimiento”, “escepticismo”, “acomodo a los vientos del poder”, profundamente arraigados en la sociedad argentina. Por otra parte, Vezzetti objeta el “voluntarismo” del discurso de la reconciliación, señalando que niega “la eficacia de la historia y la necesidad de ajustar cuentas con un pasado vivencialmente presente en la memoria de los argentinos”. Al respecto afirma que el pasado como trauma está presente más allá de la intención de olvidar, por ejemplo, en la imagen del chupadero que aparece espectralmente en la figura de los carapintadas que se oponen a la ciudadanía que viva la democracia.

En síntesis, en la interpretación de Vezzetti, la recaída posibilista y el voluntarismo del olvido marcan el fin de un ciclo transformador y constructivo de las nuevas instituciones. Antes que motivar un examen de las tensiones que recorren los acontecimientos fundadores de aquella nueva institucionalidad, la “amenaza del olvido” funciona como un elemento que conduce a percibir en esos acontecimientos “fundamentos morales incuestionables”, al tiempo que –simétricamente- acentúa el carácter negativo intrínseco de lo que concibe como rasgos culturales arraigados de la sociedad argentina.

La intervención de Sarlo articula más explícitamente una crítica política que pone en evidencia las disputas por el poder, distanciándose de este modo de la descripción de una degradación moral sugerida por Vezzetti. Sarlo reprocha al alfonsinismo que no haya tomado el poder de manera más firme en

¹⁹ Consejo de dirección. (julio de 1987). Décimo año, intervención de Hugo Vezzetti. *Punto de Vista*, 30. Una justificación de la teoría de los distintos niveles de responsabilidad propuesta por Alfonsín desde antes de llegar a la presidencia puede encontrarse en el libro publicado por C. Nino, uno de sus principales asesores en el diseño de la política de juzgamiento a los militares (Nino, 1997).

1983, cuando tenía la posibilidad de resolver más rápidamente la cuestión de los juicios mientras los militares estaban algo disgregados. También le objeta que en la coyuntura presente no haya buscado derrotar de forma ejemplificadora a los sublevados. Así, su examen discute abiertamente los fundamentos intrínsecos de la posición alfonsinista, a la que recrimina quedar entrampada en “el discurso de la cadena de mandos”, como también la idea de “reconciliación”. Su intervención subraya la centralidad política de la disputa por el pasado: la exhortación a “no retroceder” apunta a señalar que el capítulo de los años de la dictadura no puede ser escrito por los militares, ya que, si así sucediera, quedarían comprometidos los derechos humanos que son consustanciales a la posibilidad de la democracia (derecho a la vida, integridad del cuerpo, defensa en juicio). En esta línea, Sarlo escribe a continuación en el mismo número de la revista otro artículo -“Los militares y la historia: contra los perros del olvido”- en el que aborda la problemática de la memoria desde la perspectiva de concebir a la literatura y las palabras como testigos de cargo frente al olvido impuesto y la reconciliación. Este artículo inaugura una nueva perspectiva que da el tono a las siguientes intervenciones de la revista frente al avance de las políticas de impunidad.²⁰

En esta dirección anticipada por el artículo de Sarlo, el siguiente conjunto de intervenciones, originadas por los indultos que Menem concedió a militares y exguerrilleros en octubre de 1989, se ubica en un registro algo distinto al hasta aquí transitado, menos atento a analizar las particularidades de la coyuntura política y más volcado a considerar la significación política y cultural de este nuevo retroceso en las reivindicaciones de los derechos humanos y la memoria. Estas intervenciones tienden a afirmar la perspectiva de combate frente al olvido y la reconciliación impuesta que caracteriza a la nueva política hacia el pasado encarada por Carlos Menem, recuperando diversos desarrollos conceptuales a partir de los cuales van articulando una nueva reflexión sobre la memoria. Dentro de estos desarrollos aparecen como centrales dos planteos vinculados, de distintas maneras, al análisis de la experiencia de la *Shoá*: las recientes consideraciones de Habermas sobre el uso público de la historia, planteadas a propósito de su posición crítica frente a

²⁰ Sarlo, B. (julio de 1987) Los militares y la historia: contra los perros del olvido. *Punto de Vista*, 30.

los historiadores alemanes y la mirada de Claude Lanzmann sobre el pasado construida a partir de la interrogación de la materialidad subsistente de la *Shoá*.²¹ Ambas perspectivas dan forma a la discusión sobre el vaciamiento del pasado y la cancelación de las expectativas de futuro, que la revista percibe como rasgos característicos de la nueva etapa menemista.

El tono más estrictamente político de estas intervenciones está marcado por un artículo de José María Gómez que analiza la completa reversión de la política de derechos humanos iniciada seis años antes en términos de los problemas de una “democracia no consolidada”, en abierto rechazo al discurso menemista que propone la “reconciliación” y la “pacificación” como una respuesta pragmática a la necesidad de “consolidar la democracia”. En este sentido, la perspectiva de Gómez subraya la debilidad del sistema democrático, observando la continuidad del predominio del Poder Ejecutivo sobre el Legislativo y el Judicial (rastreado desde muy temprano en el período alfonsinista, en las “instrucciones” a los fiscales), así como la preeminencia creciente en los últimos años de la cuestión militar sobre la de los derechos humanos. Por otra parte, advierte la centralidad de la dimensión simbólica de la inflexión operada por Menem. Gómez subraya la importancia simbólica del indulto, en tanto revierte el significado fundador del informe de la CONADEP y el juicio a las juntas, a los que percibe en términos de “acontecimientos fundadores de comunidad política” de “considerable intensidad ética” que habían logrado establecer un vínculo entre la fundación de un nuevo orden, la indignación ante lo execrable y la práctica concreta de la justicia con sus corolarios de objetividad, veracidad y credibilidad. Un rasgo central del análisis de Gómez está dado porque, en contrapunto con una visión liberal, remarca la significación de los derechos humanos en su aspecto de novedad política.²²

Los otros desarrollos proponen una reflexión que se articula en torno a una crítica del discurso del olvido y la reconciliación propuesto por Menem, en el que, de modo recurrente, se percibe un cambio decisivo en el plano simbólico respecto de las políticas de impunidad de Alfonsín. La memoria comienza a tomar forma

²¹ Estas referencias resultan sugerentes por el papel que la reflexión y, posteriormente, la historiografía sobre la *Shoá* tuvieron en la representación de la historia reciente argentina en términos de “trauma”. Véase Lvovich (2007); Sobre el debate entre Habermas y los historiadores alemanes véase, entre otros, Acha, (1995); Baldwin, (1990).

²² Gómez, J. M. (diciembre de 1989). Eclipse de la memoria, política del olvido: la cuestión de los derechos humanos en una democracia no consolidada. *Punto de Vista*, 36.

como lo contrario de un “olvido” que se identifica con la destrucción simbólica que los indultos expresan respecto del momento inaugural del juzgamiento a los militares. Paralelamente, en forma creciente, el juicio a las juntas es visto como un acontecimiento cuyo papel instituyente positivo es “imposible exagerar”.

La reflexión sobre la memoria incorpora nuevas piezas al análisis para ir componiendo la posición alrededor de un examen del problema del vaciamiento del pasado y de los usos políticos de la historia. Hilda Sabato, desde la preocupación introducida por Habermas acerca del uso público de la historia, retoma los análisis de Tulio Halperín Donghi sobre el revisionismo histórico argentino para mostrar cómo la repatriación de los restos de Rosas realizada por el gobierno menemista articula el “vaciamiento del pasado” con el que se legitima el olvido intencional de la política de indultos.²³ De modo algo más lateral, Sarlo vuelve sobre Lanzmann, autor cuya reflexión sobre la materialidad de la *Shoá* resulta útil para desarmar el vaciamiento de la historia propuesto por la política oficial.²⁴ Finalmente, se reproduce un artículo de John Torpey dedicado a la polémica de Habermas con los historiadores alemanes, publicado originalmente en la *New German Critique* en 1988.²⁵

A las intervenciones producidas en el contexto de los primeros indultos de Menem sigue un período en el que no hay tratamiento explícito del problema de la memoria. La revista no registra intervenciones con motivo de los indultos a los excomandantes de diciembre de 1990 (posiblemente porque el número siguiente recién se publicó en julio de 1991).²⁶

El siguiente grupo de artículos recién se encuentra en el número 49, de agosto de 1994, titulado “Trabajos de la memoria”. En ellos se advierte una problematización distinta de la memoria. La apelación a la memoria se presenta ahora no solamente como contracara del “olvido”, sino en términos de

²³ Sabato, H. (diciembre de 1989). Olvidar la memoria. *Punto de Vista*, 36. Sabato remite especialmente al estudio de Halperín sobre el revisionismo histórico: Halperín Donghi, (1985). Una definición más amplia de la idea de “vaciamiento del pasado” como rasgo característico de una nueva historia oficial emergente en el período democrático, puede hallarse en Halperín Donghi, (1987).

²⁴ Sarlo, B. (diciembre de 1989). La historia contra el olvido. *Punto de Vista*, 36.

²⁵ Torpey, J. (diciembre de 1989). Habermas y los historiadores. *Punto de Vista*, 36.

²⁶ En el número 39, de diciembre de 1990, aparecen unas pocas referencias analíticas acerca del indulto a los excomandantes en un artículo de Sarlo, titulado “Menem”, en el que, subrayando las diferencias en los que respecta a la apertura del debate público, la crítica se focaliza en el estilo político decisionista, pragmático y cínico de Menem. Sarlo, B. (diciembre de 1990). Menem. *Punto de Vista*, 39.

una pregunta más explícita acerca de los modos en que operan los procesos de recuerdo y recuperación de la experiencia del pasado que recoge y reorienta algunos de los desarrollos presentes en artículos previos. Por otra parte, significativamente, en lo que respecta a la problematización del pasado reciente, este nuevo tratamiento de la memoria focaliza su atención ya no solo en el período dictatorial y la problemática de los derechos humanos, sino en la experiencia de radicalización previa, en este caso, a través de un artículo de Carlos Altamirano dedicado a la memoria del Cordobazo.

La memoria en clave de la “responsabilidad colectiva”: la autocrítica generacional como validación de la lectura teleológica del fracaso revolucionario

El tratamiento más explícito de los modos de la memoria que percibimos en las intervenciones publicadas en el número sobre los “Trabajos de la memoria”, de 1994 -particularmente en las de Hugo Vezzetti e Hilda Sabato- recupera en una nueva clave tópicos desarrollados anteriormente.²⁷ Uno de estos es la contraposición más explícita entre los modos de recuperación “simbólica” y “repetitiva” del pasado.

En el caso del planteo de Vezzetti, este tópico se presenta a partir de la figura del retorno espectral del pasado más allá de la imposición del olvido, en el marco de un planteo que identifica el sentido ético de la investigación de la CONADEP y el juicio a las juntas con el modo de representación simbólica deseable para recuperar al pasado. El contexto político más inmediato de esta reflexión es el del uso que los medios de comunicación dieron al caso de la recuperación de la identidad de los hijos del matrimonio de desaparecidos Reggiardo-Tolosa. La crítica de Vezzetti a la operación de los medios de comunicación en torno a este caso destaca el carácter conflictivo de la memoria “como un espacio de lucha y no un registro pacífico del pasado”, para proponer inmediatamente una caracterización de la disputa en la que el olvido sustentado por quienes buscan borrar y falsificar la historia reciente es contrapuesto al *Nunca Más* como contramemoria perfecta de dicha operación. Vezzetti cita como ejemplos prototípicos del modo de

²⁷ Vezzetti, H. (agosto de 1994). La memoria y los muertos. *Punto de Vista*, 49 y Sabato, H. (agosto de 1994). Historia reciente y memoria colectiva. *Punto de Vista*, 49.

representación “simbólica” *La hora de los lápices* (sic) y la emisión del programa de la CONADEP en 1984.²⁸

La tendencia a erigir a la CONADEP y el juicio a las juntas como acontecimientos fundadores cuya importancia simbólica es vista como “imposible de exagerar” se conecta, en el texto de Sabato, con un planteo que examina la cuestión de la “responsabilidad colectiva”. Apelando a la obra de Habermas ya presente en el interés de la revista desde las intervenciones de 1989, Sabato explora la cuestión de la responsabilidad como espacio de indagación de los comportamientos colectivos de la sociedad en el pasado reciente más allá de la contraposición memoria/olvido, que, en su perspectiva, parece tener un correlato con el acontecimiento fundador del juicio y su contracara simbólica, los indultos.

En el caso de Hilda Sabato, este abordaje de la cuestión de la responsabilidad se articula a través de un comentario de las recientes obras de Tulio Halperín Donghi y Luis Alberto Romero sobre la historia argentina contemporánea (Halperín Donghi, 1994; Romero, 1994), a las que la autora presenta como explicaciones históricas “muy complejas” que “arrojan una mirada nada complaciente sobre la sociedad argentina del horror”. Atenta a las distintas interpretaciones propuestas por Halperín Donghi y Romero -que difieren respecto de la consideración de las relaciones entre los problemas estructurales y la violencia- la lectura de Sabato, sin embargo, reúne a ambas obras en la construcción de una problemática común que construye sobre la base de un discurso de la complejidad cuyas contracaras son, a su juicio, las imágenes contrapuestas de la sociedad culpable y la sociedad víctima (como ejemplos de discursos simplistas). Un aspecto fundamental de la construcción de la posición de esta autora reside en el hecho de que esta invocación a

²⁸ Llamativamente, esta idea parece estar en tensión con otros planteos presentados en el mismo número. En su demoleadora crítica al film de Steven Spielberg *La lista de Schindler*, Raúl Beceyro problematiza el borramiento de los asesinatos de los judíos por los nazis en el “cine normal” a partir de un procedimiento de reducción a la situación individual, estableciendo explícitamente una conexión con una operación similar que, a su juicio, realiza Luis Puenzo en *La historia oficial*. Beceyro, R. (agosto de 1994). Los límites. Sobre «La lista de Schindler». *Punto de Vista*, 49. En un registro similar, el artículo de Sarlo publicado en este número piensa también la película de Spielberg como un procedimiento de olvido, contraponiéndolo a *Shoá* de Lanzmann ya analizado en artículos anteriores y a la novela *Los pichiciegos* de Fogwill sobre la experiencia de Malvinas. Sarlo, B. (agosto de 1994). No olvidar la guerra de Malvinas. Sobre cine, literatura e historia. *Punto de Vista*, 49.

la complejidad se fusiona, de un modo no problematizado, con una apelación al recuerdo en primera persona, desde el que erige una nueva lectura en términos de responsabilidad colectiva:

al soslayarse la pregunta acerca de la «responsabilidad colectiva» sobre el pasado de violencia y represión, un aspecto importante de la historia reciente permanece oculto para la memoria. En este punto, el análisis de los historiadores se enlaza con el recuerdo personal: recuerdo las manifestaciones de apoyo masivo a los Montoneros, los aplausos y los gritos de aliento, la aceptación de asesinatos como el del Comisario Villar... Recuerdo el “por algo será” en los años del Proceso, los cartelitos pegados en puertas y ventanas que proclamaban “Los argentinos somos derechos y humanos”, las afirmaciones sobre la campaña antiargentina en el exterior en boca de muchos argentinos... Recuerdo, finalmente, el furor nacionalista durante la guerra de Malvinas, los chistes y las frases chauvinistas como aquélla de “Que venga el principito”, la Plaza de Mayo repleta de entusiastas viviendo a Galtieri (Sábado, agosto de 1994).

Como señalamos anteriormente, la intervención de Carlos Altamirano presenta como aspecto novedoso su focalización en el período previo a la represión dictatorial. En ella, la tematización de la memoria es explícita, y se estructura alrededor de dos cuestiones: el anclaje subjetivo de la memoria y su distinción del modo moderno en que la historia construye su relación con el pasado a partir del establecimiento de una distancia (Koselleck). Así, para Altamirano, la memoria se concibe a partir de un “fondo de sentido que hoy pued(e) llamar mítico” y se revela, en último término, ideológica.

Por otra parte, y algo paradójicamente, la propia memoria individual subjetiva, en la clave de implícita autocrítica generacional, se propone como contrapunto argumentativo del carácter ideológico de la memoria que, en la interpretación del Cordobazo, compele a una actitud cauta. Recordando su experiencia en la ciudad de Córdoba, Altamirano afirma:

Estuve aquí en 1970, para participar de un encuentro de obreros, estudiantes e intelectuales, y recuerdo haber escuchado por sobre el lenguaje estereotipado del discurso de propaganda otro lenguaje, sobre todo en boca de esos obreros que «habían hecho», como decíamos, el Cordobazo.

Era un lenguaje inaudito para mí, que por entonces era militante de uno de los tantos grupos maximalistas (Altamirano, agosto de 1994).

Esta percepción, que se sustenta en la retrospectiva autocrítica y se legitima con el uso de nuevas categorías teóricas -Altamirano asegura recordar lo que posteriormente percibió como expresión de un “lenguaje de clase” en el sentido thompsoniano-, contribuye a construir una interpretación particular del ciclo de radicalización y su derrota. En esta interpretación, con el descubrimiento del ya mencionado “lenguaje de clase” thompsoniano, Altamirano realiza dos operaciones: por un lado, erige una advertencia para reclamar otra izquierda posible, “una izquierda menos hechizada por la aventura del partido armado, menos prisionera del espíritu de dominación, menos entregada a la simplificación de maniqueísmo político”; por otra parte, en consonancia con el sentido negativo de dicha advertencia, afirma la exclusión de una posibilidad histórica, su propio ejercicio es un “ejercicio irrealista de razonamiento contrafáctico”. Con dicha constatación, Altamirano construye, a partir del imperativo de recordar y pensar la experiencia de los setenta, una interpretación teleológica del ciclo de radicalización que se articula ante todo por la certeza de la ausencia de posibilidades:

La verdad es que basta recordar un poco para llegar a la conclusión de que, como quiera que hubiera sido la izquierda, todo conspiraba para ahogar las virtualidades de lo que había nacido el 29 de mayo de 1969. Pensemos, si no, en lo que sobrevolaba alrededor, sea en la enemistad armada que alojaba en su interior el partido que había ganado el gobierno, el peronismo; sea en el Ejército, esperando sobre el fondo de la escena la ocasión para volver a ajustar cuentas, después del humillante final de la “Revolución Argentina”: ¿cómo evitar la certidumbre de que el ascenso de los extremos era fatal?

Frente a esta interpretación de la historia en la que, en palabras de Merleau-Ponty citadas por el autor, “la prescripción envuelve todo, declara inocente al injusto y desestima la apelación de las víctimas”, Altamirano habilita un espacio de memoria solo como recuerdo póstumo del martirio de las víctimas.

La memoria canónica frente a las memorias militantes y las prácticas del “escrache”: el discurso de la “memoria crítica” frente a los relatos “míticos” de los años setenta.

Una serie de acontecimientos que tuvieron lugar a mediados de los años noventa, como la aparición de la agrupación HIJOS, las declaraciones de Adolfo Scilingo y el llamado arrepentimiento del general Balza, reactivaron la discusión acerca del pasado reciente adormecida por la política de “pacificación nacional” impuesta por el gobierno de Menem. Este ciclo, que culmina con la inédita movilización en el año 1996 por el vigésimo aniversario del golpe de Estado, marcó un cambio decisivo en los modos en que la revista continuó desarrollando algunos tópicos que registramos en intervenciones anteriores.²⁹ Este viraje responde en gran medida a la aparición de modos de recuperación del pasado reciente que afloran en relatos testimoniales, así como a los cambios que se registran en las prácticas y consignas de algunos sectores del movimiento de derechos humanos que buscan articular la impugnación del presente menemista, la denuncia del pasado dictatorial y, de distintas maneras, la reivindicación de la militancia setentista.³⁰ En este contexto, cuestiones como la perspectiva de la “autocrítica generacional”, la búsqueda de una representación “simbólica” del pasado frente a la “obsesión repetitiva”, la persistencia del trauma y el examen pospuesto acerca de la “responsabilidad colectiva” tanto por la emergencia de la represión dictatorial como por la violencia política del período previo, tienden a inscribirse progresivamente en las intervenciones de la revista dentro de una nueva configuración de sentido signada por lo que se presenta como la búsqueda de una comprensión distanciada y desmitificadora de los imaginarios revolucionarios de los años setenta.³¹

²⁹ A raíz de la movilización del vigésimo aniversario, la revista publica un artículo firmado por Carlos Altamirano dedicado a Elías Semán, Rubén Kristkausky, Roberto Cristina y Abraham Hochman, desaparecidos en 1978. Altamirano subraya la carencia de una historia pública de la dictadura militar, afirmando que la imposibilidad de articular un relato no es ajena a la complejidad de esa historia, particularmente para el peronismo, debido al papel que sus disputas internas y el gobierno de Isabel Perón tuvieron en el desencadenamiento del golpe de Estado.

³⁰ Sobre la proliferación de la literatura testimonial que reivindica los años 70 a mediados de los noventa y sobre el pasaje de la “figura de la víctima” a la “figura del militante”, véase Oberti y Pittaluga (2006); Pittaluga (2007); Calveiro (2005). Sobre las nuevas estrategias del movimiento de derechos humanos desde mediados de los años 90, véase Jelin (2002).

³¹ Una caracterización sobre las interpretaciones que entienden las narraciones y testimonios reivindicatorios de los 70 en términos de mito puede encontrarse en Dalmaroni (2004) y Rabotnicoff (2009).

El número 55, de agosto de 1996, por ejemplo, propone una relectura “crítica” de la memoria de los años setenta que se centra en la objeción de las interpretaciones propuestas por las producciones testimoniales. El número se inicia con un artículo de Carlos Altamirano destinado a polemizar con la película de David Blaustein, *Cazadores de Utopías*, que propone una historia de la organización Montoneros.³² Uno de los ejes centrales de la intervención de Altamirano es el rechazo a lo que presenta como la “retórica del mito”. Su discusión parte de la aseveración de que el filme no busca constituirse en un vehículo para la reflexión sobre el pasado de los años setenta, en la medida que se trata de “una película de duelo, hecha por ex-Montoneros para ex-Montoneros”. A su juicio, la película no logra escapar del “círculo de la repetición”: al proponer una interpretación desde el interior de la experiencia montonera, construye una perspectiva en la que el pasado sigue presente, bloqueando el trabajo de la diferenciación temporal e imponiendo sus propias categorías.

En un tono similar al propuesto en el artículo de Altamirano, el número 58 de la revista prosigue y profundiza la crítica a las narraciones y testimonios reivindicatorios de la militancia setentista, a través de tres intervenciones que toman por objeto la práctica política y las consignas revolucionarias de los grupos radicalizados.

El breve pero profundo artículo de Oscar Terán presenta la postura más matizada dentro de las que componen el número. El autor retoma una cuestión a su juicio central pero no excluyente de los años setenta: la implementación de un proyecto político revolucionario y vanguardista mediante la violencia armada, cuyo resultado final arrojó una derrota catastrófica de la izquierda en sus casi cien años de existencia. Su propuesta es construir una mirada sobre esa experiencia que articule la comprensión de los hechos y su valoración en términos ético-políticos, dado que el sentido de ese pasado no es inerte. Para Terán ese sentido no puede eludir la asunción de los errores y fracasos, es decir, de su responsabilidad; lo que convierte a los protagonistas de esa época en individuos habitados por ideales pero también por “fallas fatales”.³³

³²Altamirano, C. (agosto de 1996). Montoneros. *Punto de Vista*, 55. Una caracterización sobre el documental *Cazadores de Utopías*, y sobre el debate que el filme disparó en el campo intelectual a partir de su estreno en marzo de 1996, puede encontrarse en González Canosa y Sotelo (2011).

³³Terán, O. (agosto de 1997). Pensar el pasado. *Punto de Vista*, 58.

El segundo artículo, escrito por Sarlo, contrapone las narraciones sobre el pasado que destacan el deseo y la pasión de la política en los setenta con el ejercicio a su juicio previsible y rutinario de la práctica política en un sistema democrático.³⁴ Sarlo realiza una reseña crítica de dos libros que tuvieron una importante repercusión pública -*La Voluntad*, de Martín Caparrós y Eduardo Anguita y *El presidente que no fue*, de Miguel Bonasso- a los que clasifica dentro del género de la “literatura testimonial”. Dicha definición de lo testimonial se configura en torno a lo que Sarlo percibe como una incapacidad para construir una distancia respecto del pasado recuperado: a su juicio, ambos libros narran el pasado reciente con la retórica y los códigos de ese mismo pasado. El libro de Bonasso es fundamentalmente un texto escrito por alguien que formó parte de esa historia y que “se siente autorizado a usar libremente la primera persona”. En este sentido, es un libro que se sitúa en el territorio del mito: su efecto de verosimilitud no radica en las pruebas documentales que aporta, sino en el uso de la primera persona del relato y el “detallismo de los testimonios” que remiten a un “mundo desaparecido” -el de la política revolucionaria setentista basada en un paradigma radical del cambio social- cuyo rasgo político y cultural encuentra representado por un juvenilismo asociado a un sentido de inminencia (“se aproximan grandes cambios que exigen grandes tareas”), en este momento asequible desde una capacidad de construir una distancia con ese pasado de la que los testimonios por definición carecen.

Con argumentos similares a los expuestos por Altamirano en su análisis sobre *Cazadores de Utopías*, Sarlo sostiene que el libro de Bonasso no fue escrito para dar una nueva interpretación sobre los hechos, “sino para reciclar la lectura que se hizo de ellos de manera casi contemporánea a suceder”. En este sentido, el relato es objetivado en el lugar de la reproducción del mito: el mito peronista de “la vuelta de Perón como resultado de una movilización gigantesca, dirigida por la juventud” y el “mito absoluto”, la idea de revolución. Su lugar se concibe en oposición al de una memoria que dé cuenta de lo que “se ha aprendido en las dos últimas décadas”, como “un testimonio, imposible de ser escrito en el 73, que aparece casi un cuarto de siglo después contando las cosas como si se estuviera en ese momento que sucedieron y desde la perspectiva de un protagonista montonero de esos sucesos”; es decir, como un libro de “actualidad pretérita”.

³⁴ Sarlo, B. (agosto de 1997). Cuando la política era joven. *Punto de Vista*, 58.

Estos argumentos en contra del tipo de evocación del pasado que atribuye a Bonasso se conectan de modo explícito con una diferencia política respecto a qué es la democracia y cuáles son sus posibilidades y limitaciones. En el último apartado de su artículo, Sarlo transcribe “una apología del régimen democrático” de Carlos Donolo a partir de la cual sostiene que la democracia es un régimen basado en la mediocridad, sin virtudes que exceden la norma, característica del *pathos* republicano, que se diluye en la rutina. Así, su crítica se orienta hacia quienes, a catorce años de la recuperación de las instituciones democráticas, “han empezado a juzgar esta mediocridad como un falta o falla original”. Sarlo entiende que, frente a una idea épica y vanguardista de la política de los años setenta, este talante moderado de la democracia se vuelve menos tolerable en un país que se ha vuelto más pobre material y simbólicamente. Sin embargo, su actitud comprensiva para las razones que explican este desapego se construye sobre un argumento que erige a la mediocridad que Donolo atribuye a la democracia en un rasgo casi ontológico, fuera de discusión.

Por último, el trabajo de Emilio de Ípola destaca el hiato o ruptura en la transmisión intergeneracional de la memoria, visible para el autor por la vuelta al primer plano de las consignas políticas de los años sesenta y setenta.³⁵ Para De Ípola, esta centralidad tendría una de sus claves en los ochenta, años “en que cuestionamos con creciente vigor el discurso heroico y eufórico de los 60 y su traducción práctica en los 70”. Según su opinión, este cuestionamiento tuvo lugar de un modo fragmentario e insuficiente, lo que impidió una discusión sostenida y productiva entre los intelectuales de izquierda acerca de los años sesenta y setenta. Desde su perspectiva, hubo un rápido reemplazo de ciertos valores y creencias por otros (de la revolución a la democracia), sin que esto supusiera un verdadero debate colectivo. Al igual que la de Sarlo, la interpretación de De Ípola considera el contexto político -caracterizado como “un estado que roza el sinsentido”, de “individualismo”, “insolidaridad” y “apatía”- como factor central para comprender el ascenso de las consignas setentistas.

De este modo, puede percibirse cómo, en respuesta a la aparición de esta nueva literatura testimonial, los años setenta son puestos en un lugar cada vez más central de la reflexión sobre el pasado reciente y la memoria. A través de una crítica a la literatura testimonial a la que se le objeta su reproducción

³⁵De Ípola, E. (agosto de 1997). Un legado trunco. *Punto de Vista*, 58.

repetitiva de los discursos épicos y heroicos de la militancia, los años setenta son contruidos a partir de la explicitación de una distancia que pretende deconstruir en términos de un mito tanto la experiencia revolucionaria como cualquier intento de recuperación de sus sentidos emancipadores en el presente. La perspectiva que se perfila se estructura a partir de la impugnación de las nuevas expresiones artísticas y los discursos políticos reivindicativos de la experiencia setentista o desafiantes de las limitaciones de la democracia realmente existente, a los que se les atribuye -casi por definición- la falla insalvable de reproducir los problemas de los discursos totalizantes o los discursos de tintes “heroicos” o “épicos”. Las interpretaciones que dicen encontrar en los años setenta una promesa o una reserva de posibilidades políticas tienden a presentarse cada vez más monolíticamente como posiciones incapaces de distanciarse críticamente del pasado, como interpretaciones simplistas que, por un camino u otro, recaen en una invocación ritualizada y nostálgica. En este tipo de lecturas, que se ubican en la pretensión de deconstruir el carácter mítico de relatos con cuyo contenido político difieren, la perspectiva de la revisión de la izquierda y la autocrítica generacional presente desde muy temprano en el discurso de *Punto de Vista*, toma una nueva significación en función de un diagnóstico cada vez más pesimista respecto de las posibilidades de la democracia realmente existente. La objetivación del mito sobre los setenta es correlativa a una aceptación cada vez más explícita de un carácter “gris” de la democracia como su rasgo intrínseco.

La anulación de cualquier alternativa política que trascienda esta limitante concepción de la democracia se hace más evidente cuando la crítica a lo que hasta aquí se presentaba como lecturas míticas o de reproducción de las lógicas de los discursos setentistas se orienta por primera vez a impugnar el discurso de agrupaciones de derechos humanos que adoptan nuevas estrategias para visibilizar los legados de la dictadura y las insuficientes o ambiguas respuestas que la democracia pudo ofrecer para revertirlos.

En esta línea, cabe citar un artículo de Hugo Vezzetti, del número 62, titulado *Activismo de la memoria: el ‘escrache’*³⁶. En este artículo fusiona muchos de los tópicos ya presentes en intervenciones anteriores en el marco de una crítica a los modos de la memoria, que aparece ahora totalmente escindida de

³⁶ Vezzetti, H. (diciembre de 1998). Activismo de la memoria: el ‘escrache’. *Punto de Vista*, 62.

los combates contra el olvido. En su intento de “abrir un juicio analítico” de la práctica del “escrache”, Vezzetti aglutina tópicos como la crítica a la literatura testimonial emergente y a la pretensión legitimante de los relatos formulados en primera persona que vimos desarrollarse en las intervenciones previas, con una objeción explícita a la insistencia de los organismos de derechos humanos en articular un discurso de denuncia y castigo respecto de la dictadura militar (a los que, por otra parte, desde una nueva actitud distante, objeta en su intención de legitimarse en la apelación a los lazos familiares).

En el discurso de Vezzetti, estos tópicos se contraponen a lo que concibe como una memoria de vocación pública, sustentada en un fundamento ético, que identifica con los acontecimientos fundadores del informe *Nunca Más* y el juicio a las juntas. La memoria instituida por estos acontecimientos funciona como contrapunto de lo que concibe como la “recaída en la repetición” (en el que incurrirían los organismos de familiares de víctimas del terrorismo estatal); como una “distancia pensada” que se halla en las antípodas de cierto “sentido común izquierdista”, de la mera “acumulación de testimonios” y de los “esquemas de significación ya armados” de grupos y facciones. En último término, se presenta como la antítesis de cualquier otra de las formas de la memoria recuperativa de los idearios de la militancia política revolucionaria, a las que entiende como invocaciones ritualizadas, nostálgicas y complacientes de las experiencias, ideales y luchas de los 70.

Así, esta posición termina construyendo el fundamento ético del *Nunca Más* y el juicio en un absoluto que funciona como parámetro para devaluar formas alternativas de la memoria, como también para impugnar el sentido de nuevas acciones políticas como el escrache: la contraposición elogia que el *Nunca Más* ha logrado simbolizar la experiencia dictatorial sobre el pasado y el futuro precisamente porque articuló un genérico rechazo a la violencia y apeló a la juridicidad para despolitizar la condena a la dictadura.³⁷ El libro *Pasado y presente. Guerra, dictadura y sociedad en la Argentina*, que Vezzetti publicó en 2002, termina de sistematizar esta interpretación. En ella, el rescate

³⁷ Un artículo de Miguel Dalmaroni y Margarita Merbilháa aparecido dos números después objeta, entre otras varias cuestiones, la tendencia de Vezzetti a desestimar las condiciones que hacen posible la emergencia del discurso heroico que identifica con la memoria repetitiva, así como los problemas de su caracterización uniforme de la literatura testimonial. Véase Dalmaroni y Merbilháa (abril de 1999). Memoria social e impunidad: los límites de la democracia. *Punto de Vista*, 63.

del “escenario de la ley” en los términos en que fue defendido por los juristas alfonsinistas que diseñaron la política de juzgamiento a los militares es correlativo a lo que el autor entiende como una “memoria crítica” hacia el pasado. Ambos permiten deconstruir no solo todo intento de recuperación de los proyectos políticos de las militancias de los años setenta -inevitadamente entrampados en la repetición del pasado y su mitologización- sino también el discurso, a su juicio igualmente reductivo, de los militantes de los derechos humanos que insisten en la “culpabilidad” de los militares: en el contexto de la impunidad, la única cuenta pendiente del juzgamiento de los militares es la responsabilidad de la sociedad.

Conclusión

En este trabajo hemos intentado reconstruir los modos en que, a través de distintas intervenciones en los debates públicos, la revista *Punto de Vista* fue dando forma a una temprana reflexión sobre el tópico de la memoria que acabaría colocándose en un lugar reconocible de la discusión pública y el debate académico desde fines de los años noventa. Esta reflexión fue desplegándose a partir de los inicios mismos del régimen democrático mediante intervenciones que encararon la revisión de la izquierda revolucionaria de los años setenta y manifestaron su compromiso con la causa de los derechos humanos que, en combate con la fuerte pervivencia del poder militar y las políticas del olvido impuesto, expresaba un punto decisivo de la agenda de la democratización.

La reflexión propuesta por el núcleo conformado por los principales referentes de la revista partió de cierta homogeneidad de presupuestos. Ello no significa que la publicación no presentara una riqueza de matices registrable en las disímiles lecturas políticas que propuso en distintos momentos críticos como la crisis de la Semana Santa de 1987, pero de alguna manera da cuenta de cierta impermeabilidad de la revista a planteos que se contradicen abiertamente. Esto último es visible tanto respecto de las primeras discusiones sobre la revisión de la izquierda (intercambio Terán-Sazbón) como en los debates sobre la memoria que se plantearían desde fines de los años noventa.

Sobre el trasfondo de esta relativa impermeabilidad del discurso de la revista sobre el pasado reciente, percibimos que hacia mediados de los años noventa se da un vuelco orientado a prestar una atención más explícita a la experiencia de la radicalización política de los años setenta, que marcaría un punto de inflexión en la conformación de una lectura del pasado reciente al

articular cada vez más sistemáticamente el análisis del pasado con un discurso de la “responsabilidad colectiva” orientado a mostrar la inevitabilidad del “fracaso revolucionario” e impugnar toda forma de evocación de ese pasado reciente que encuentre en la experiencia revolucionaria una reserva de sentidos para las posibilidades del presente democrático.

La emergencia de la memoria militante, así como de nuevas estrategias políticas para revertir el gravoso legado dictatorial que se registran desde mediados de los años noventa, parece provocar una reacción que acentúa dicha impermeabilidad de la reflexión: en abierta discusión con los relatos reivindicativos de la militancia setentista y los giros políticos del movimiento de derechos humanos, muchos de los tópicos de interpretaciones forjadas por los intelectuales de la revista en la disputa contra el olvido, al tiempo que adquieren visibilidad, erigen un discurso autoritativo sobre la memoria que se articula en función de una definición cada vez más limitada de las posibilidades de transformación social de la democracia, así como de una progresiva atenuación de los reclamos por un juzgamiento efectivo de los crímenes cometidos por los militares. Desde esta premisa política, la operación crítica del pasado se circunscribe a la autovalidación de una supuesta distancia analítica cuya carencia se construye como evidente en toda mirada o interpretación que proponga otras opciones políticas posibles.

Bibliografía

- Acuña, C. y Smulovitz, C. (1995). Militares en la transición: del gobierno a la subordinación constitucional. En *Juicio, Castigos y memorias. Derechos humanos y justicia en la política argentina*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Acha, O. (1995). El pasado que no pasa: la Historiekerstreit y algunos problemas actuales de la historiografía. *Entrepassados. Revista de historia*, 5(9), 113-139.
- Acha, O. (2012). Dilemas de una violentología. En O. Acha, *Un revisionismo histórico de izquierda y otros ensayos*. Buenos Aires: Herramienta Ediciones.
- Alonso, L. (2007). Sobre la existencia de la historia reciente como disciplina académica. Reflexiones en torno a *Historia reciente. Perspectivas y desafíos de un campo en construcción* de Marina Franco y Florencia Levín. *Prohistoria*, 9(11), 191-204.

- Baldwin, P. (1990). The Historikerstreit in Context. En P. Baldwin (ed.), *Reworking the Past: Hitler, the Holocaust and the Historian's Debate*. Boston: Beacon.
- Brienza, L. (2008). La escritura de la historia del pasado reciente en la Argentina democrática. *Anuario del Centro de Estudios Históricos "Prof. Carlos S. A. Segreti"*, 8(8), 223-241.
- Calveiro, P. (2005). *Política y violencia. Una aproximación a la guerrilla de los años 70*. Buenos Aires: Norma.
- Chama, M. y Sorgentini, H., (2011). Momentos, tendencias e interrogantes de la producción académica sobre la memoria del pasado reciente argentino. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Cuestiones del tiempo presente*.
- Dalmaroni, M. (1997). La moda y la "trampa del sentido común". Sobre la operación Raymond Williams en *Punto de Vista, Orbis Tertius*, 5.
- Dalmaroni, M. (2004). Dictadura, memoria y modos de narrar: *Confinés*, Revista de crítica cultural, H.I.J.O.S. *Revista Iberoamericana*, 70.
- de Diego, José Luis (2001). *¿Quién de nosotros escribirá el Facundo? Intelectuales y escritores en Argentina (1970-1986)*. La Plata: Ediciones Al Margen.
- de Diego, J. L. (2007). La transición democrática: intelectuales y escritores. En A. Camou, M. C. Tortti y A. Viguera, *La Argentina democrática: los años y los libros*. Buenos Aires: Prometeo.
- Franco, M. y Levín F. (2007). El pasado cercano en clave historiográfica. En M. Franco y F. Levín (comps.), *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*. Buenos Aires: Paidós.
- Garbarino, M. (diciembre, 2012). *Sobre las primeras miradas a las organizaciones armadas argentinas: Un contraste entre las perspectivas de Controversia y la historiografía de la "estrategia democrática" de los 80"*. Ponencia presentada en las VII Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata. La Plata.
- González Canosa, M. y Sotelo, L. (2011). Futuros pasados, futuros perdidos. Reconfiguraciones de la memoria de los setenta en la Argentina de los noventa. *Nuevos Mundos Mundos Nuevos, Cuestiones del Tiempo Presente*.
- Halperín Donghi, T. (1985). El revisionismo histórico argentino como visión decadentista de la historia nacional. *Punto de Vista*, 23.

- Halperín Donghi, T. (1987). El presente transforma el pasado: el impacto del reciente terror en la imagen de la historia argentina. En *Ficción y política. La narrativa argentina durante el proceso militar*. Buenos Aires: Alianza.
- Halperín Donghi, T. (1994). *La larga agonía de la Argentina peronista*. Buenos Aires: Ariel.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.
- Lesgart, C. (2006). Luchas por el sentido del pasado y el presente. Notas sobre la reconsideración actual de los años 70 y 80. En H. Quiroga y C. Tcach, *Argentina 1976-2006. Entre la sombra de la dictadura y el futuro de la democracia*. Rosario: Homo Sapiens.
- Lvovich, D. (2007). Historia reciente de pasados traumáticos. De los fascismos y colaboracionismos europeos a la historia de la última dictadura argentina. En M. Franco y F. Levin (comps.), *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción* (pp. 97-124). Buenos Aires: Paidós.
- Nino, C. (1997). *Juicio al mal absoluto. Los fundamentos y la historia del juicio a las juntas del Proceso*. Buenos Aires: Emecé.
- Novaro, M. y Palermo, V. (2004). Introducción. En M. Novaro y V. Palermo (comps.), *La historia reciente. Argentina en democracia*. Buenos Aires: Edhasa.
- Oberti, A. y Pittaluga, R. (2006). *Memorias en montaje. Escrituras de la militancia y pensamiento sobre la historia*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto.
- Patiño, R. (2006). Revistas literarias y culturales argentinas de los '80. *Insula*, 715-716.
- Patiño, R. (2008). Revistas literarias y culturales. En J. Amícola y J. L. de Diego, *La teoría literaria hoy. Conceptos, enfoques, debates* (pp. 145-158). La Plata: Al Margen.
- Pittaluga, R. (2007). Miradas sobre el pasado reciente argentino. Las escrituras en torno a la militancia setentista (1983-2005). En M. Franco y F. Levin (comps.), *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*. Buenos Aires: Paidós.
- Pittaluga, R. (2015). *Sobre lo que hace diferente a la historia reciente. El caso de los estudios sobre la experiencia argentina reciente*. Ponencia presentada en las XV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia, Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco.

- Rabotnikof, N. (2009). Mito político y memoria de la política. En M. Mudrovcic (ed.), *Pasados en conflicto. Representación, mito y memoria* (pp. 122). Buenos Aires: Prometeo.
- Romero, L. A. (1994). *Breve historia contemporánea de Argentina*. Buenos Aires: FCE.
- Sarlo, B. (1999). *Punto de Vista: una revista en dictadura y en democracia*. En S. Sosnowski (ed.), *La cultura de un siglo. América Latina y sus revistas*. Madrid-Buenos Aires: Alianza.
- Sorgentini, H. (2007). Entre la memoria y la historia: reelaboraciones de la narrativa histórica del *Nunca Más* en recientes interpretaciones de la dictadura militar. En A. Camou, M.C. Tortti y A. Viguera. *La Argentina democrática: los años y los libros*. Buenos Aires: Prometeo.
- Vezzetti, H. (2002). *Pasado y presente. Guerra, dictadura y sociedad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Vezzetti, H. (2009). *Sobre la violencia revolucionaria. Memorias y olvidos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Vulcano, L. (2000). Crítica, resistencia y memoria en *Punto de Vista. Revista de Cultura. Orbis Tertius*, 4(7).

Artículos de Punto de Vista

- Consejo de dirección. (abril de 1983). Editorial. *Punto de Vista*, 17.
- Sarlo, B. (agosto de 1984). Una alucinación dispersa en agonía. *Punto de Vista*, 21, 1.
- Terán, O. (abril de 1983). ¿Adiós a la última instancia?. *Punto de Vista*, 17.
- Sazbón, J. (mayo de 1983). Derecho de réplica; una invitación al postmarxismo (Debate). *Punto de Vista*, 19.
- Terán, O. (mayo de 1984). Una polémica postergada: la crisis del marxismo (Debate). *Punto de Vista*, 20.
- AAVV (mayo de 1984). La izquierda: crisis de una cultura política. *Punto de Vista*, 20.
- Altamirano, C. (agosto de 1985). Sobre el juicio a las juntas militares. *Punto de Vista*, 24.
- Vezzetti, H. (agosto de 1985). El juicio: un ritual de la memoria colectiva. *Punto de Vista*, 24.
- Consejo de dirección. (julio de 1987). Décimo año, intervención de Hugo

- Vezzetti. *Punto de Vista*, 30.
- Sarlo, B. (julio de 1987) Los militares y la historia: contra los perros del olvido. *Punto de Vista*, 30.
- Gómez, J. M. (diciembre de 1989). Eclipse de la memoria, política del olvido: la cuestión de los derechos humanos en una democracia no consolidada. *Punto de Vista*, 36.
- Sabato, H. (diciembre de 1989). Olvidar la memoria. *Punto de Vista*, 36.
- Sarlo, B. (diciembre de 1989). La historia contra el olvido. *Punto de Vista*, 36.
- Torpey, J. (diciembre de 1989). Habermas y los historiadores. *Punto de Vista*, 36.
- Sarlo, B. (diciembre de 1990). Menem. *Punto de Vista*, 39.
- Vezzetti, H. (agosto de 1994). La memoria y los muertos. *Punto de Vista*, 49 y Sabato, H. (agosto de 1994). Historia reciente y memoria colectiva. *Punto de Vista*, 49.
- Beceyro, R. (agosto de 1994). Los límites. Sobre “La lista de Schindler”. *Punto de Vista*, 49.
- Sarlo, B. (agosto de 1994). No olvidar la guerra de Malvinas. Sobre cine, literatura e historia. *Punto de Vista*, 49.
- Altamirano, C. (agosto de 1994). Memoria del 69. *Punto de Vista*, 49.
- Altamirano, C. (agosto de 1996). Montoneros. *Punto de Vista*, 55.
- Terán, O. (agosto de 1997). Pensar el pasado. *Punto de Vista*, 58.
- Sarlo, B. (agosto de 1997). Cuando la política era joven. *Punto de Vista*, 58.
- De Ípola, E. (agosto de 1997). Un legado trunco. *Punto de Vista*, 58.
- Vezzetti, H. (diciembre de 1998). Activismo de la memoria: el “escrache”. *Punto de Vista*, 62.
- Dalmaroni, M. y Merbilhaá, M. (abril de 1999). Memoria social e impunidad: los límites de la democracia. *Punto de Vista*, 63.

La memoria como fin de la historia: Una conciencia histórica maniatada

Maximiliano Garbarino

“... todo ocurre como si el recuerdo de las víctimas no pudiera coexistir con el de sus combates, sus conquistas y derrotas”

(Traverso, 2012: 296)

En la actualidad, la relación con el pasado está predominantemente orientada por lo que en forma habitual llamamos “memoria social”; un tipo de memoria que posee una modalidad hegemónica con sus conceptos y presupuestos articulados en una matriz que excede fronteras nacionales. Intentaremos ver cómo esta modalidad predominante de memoria social se articula básicamente alrededor del par víctima-victimario, pero también en la contraposición entre la democracia (en un sentido formal y liberal) y el Mal (totalitario, violento), saturando el pasado con una serie de grandes catástrofes cuya contracara sería la democracia (liberal), una y otra vez atropellada, pero finalmente establecida.

En este artículo plantaremos en qué consiste esta forma predominante de la memoria y las que consideramos como algunas limitaciones derivadas de encorsetar a la conciencia histórica en la “memoria” así entendida. Para ello haremos un recorrido por planteos de origen europeo y luego nos enfocaremos en nuestro país, entendiendo que la matriz memorial se conserva de manera adaptada y trata de pasar por ser la única forma memorial legítima.

Uno de los conceptos que utilizaremos en este camino es el de régimen de memoria al que Emilio Crenzel define como un espacio discursivo marcado por “... aquellas memorias emblemáticas que se tornan hegemónicas en la escena

pública al instaurar a través de prácticas y discursos diversos, los marcos de selección de lo memorable y las claves interpretativas y los estilos narrativos para evocarlo, pensarlo y trasmitirlo” (2008, p. 24).

La idea de “régimen de memoria” no implica ni coherencia (hay lagunas, contradicciones) ni inalterabilidad en el tiempo, sino más bien núcleos relativamente estables de sentido. Estos núcleos son susceptibles de desplazamientos en su interior y de ser tensionados también por otros registros memoriales no hegemónicos, pero conservando durante cierto tiempo su estructura general.

También haremos uso de las nociones de “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativa” formuladas por Reinhart Koselleck (1993). Este autor sostiene que dichas categorías son formales, y como tales no tienen un contenido histórico concreto (como cuando se dice “el pacto de Varsovia”, por ejemplo), sino que son de la índole del par amo-esclavo, relaciones de producción-fuerzas productivas y otras por el estilo. Así, pueden ser usadas más allá de un contenido histórico definido, ya que en realidad *organizan* ese contenido. En el caso de “experiencia y expectativa”, tienen un carácter formal mucho más general y son categorías que se implican mutuamente sin contradicción. De esta manera, la tesis básica que propone Koselleck al respecto sostiene que “la experiencia y la expectativa son dos categorías adecuadas para tematizar el tiempo histórico por entrecruzar el pasado y el futuro” (Koselleck, 1993, p. 334).

Esta tematización implica entonces que tales categorías son metahistóricas, formas vacías, casi como el espacio y el tiempo en la formulación kantiana, que son la condición de posibilidad de la historia, así como su condición de inteligibilidad. La imbricación de pasado y futuro en estas nociones metahistóricas nos da la pauta de que toda reflexión sobre el pasado, siempre hecha desde el presente, tiene una dimensión futura inherente.

Pero lo que centralmente nos va a interesar es que Koselleck sostiene que la relación entre experiencias y expectativas cambia con el tiempo (es decir, son una especie de *a priori* histórico). Así, por ejemplo, durante años se utilizaron las tres formas de gobierno propuestas por Aristóteles -monarquía, aristocracia, democracia y sus formas corruptas- para caracterizar el pasado, el presente y el futuro de una comunidad. Esta teoría de los ciclos y de las combinaciones posibles de estas formas de gobierno duró en la filosofía política al menos hasta Hume, quien las utilizó en sus ensayos políticos hacia la década de 1750. Esta teoría implicaba, entre otras cosas, que el horizonte de expectativas no superaba

la experiencia pasada. Maquiavelo planteó rotundamente la cuestión: “quien quisiera prever el futuro, debía mirar hacia el pasado, pues todas las cosas sobre la tierra han tenido siempre semejanza con las cosas pasadas” (citado por Koselleck, 1993, p. 347). Por tanto, había una ligazón muy fuerte entre experiencias y expectativas: la primera saturaba a la segunda.¹

Esto cambia profundamente en la modernidad ya avanzada y pensada por Kant, a quien le debemos ideas que no remiten a ninguna experiencia anterior como las de “paz perpetua” o “federación de pueblos”. En este momento histórico se asienta la idea de “progreso”, la cual viene a reflejar el creciente exceso de la expectativa ante la experiencia. En este sentido Kant se dedicó a “ordenar todas las objeciones de la experiencia que hablaban en contra de esto, de tal modo que confirmasen la expectativa del progreso” (Koselleck, 1993, p. 347). Esto da cuenta del carácter *a priori*, es decir, del carácter organizador -y dador de sentido- de la experiencia, de estas ideas generales como la de progreso. También podemos mencionar, en el sentido referido, la emergencia de ideas como la de “perfectibilidad” y “aceleración” para indicar nuevas “posibilidades” hasta ese momento inéditas.

Así, la tesis de Koselleck testimonia una creciente separación en la modernidad del par experiencia-expectativa. Pero lo que queremos remarcar es que no solo la expectativa se separó de la experiencia sino que esta última también cobró otra amplitud. El registro experiencial incluso de una sola generación se amplió y diversificó. El desarrollo de la ciencia moderna, el descubrimiento del globo terráqueo, la destrucción del mundo estamental por el avance de la industria y el capital, las revoluciones políticas, entre otros muchos factores, atestiguan esta apertura. La idea central de “progreso” surgida por ese entonces articuló una serie de experiencias parciales en un todo dentro de una dimensión temporal unificable (Koselleck, 1993, p. 346). Por tanto, en las rearticulaciones de la experiencia y la expectativa ninguna sale indemne.

Si seguimos a Paul Ricoeur (2000) en su lectura de Koselleck, llamaremos “conciencia histórica” al modo, históricamente situado, de articulación del espacio de experiencia y el horizonte de expectativas. En consecuencia, podemos decir que la pregunta por la conciencia histórica se plantea en términos de la

¹ En Maquiavelo aparecía la república como la mejor forma de gobierno. Esta era definida como un equilibrio inestable de las formas de gobierno típicas que habían sido descritas por Aristóteles. Sin embargo, su pesimismo respecto de la posibilidad de fundar y sostener una república es casi absoluto.

relación entre el espacio de experiencia y el horizonte de expectativa que mantenemos en la actualidad. Y en principio la pregunta es por las categorías generales que organizan una significación histórica.

Al respecto se puede registrar que hay una experiencia en el siglo XX que parece minimizar por su propio peso otras experiencias pasadas y absorber toda expectativa: son las llamadas grandes masacres organizadas de Occidente -expresión debida a Hannah Arendt-, paradigmáticamente cifradas en el genocidio perpetrado por los nazis.² De a poco, las grandes matanzas del siglo XX, los genocidios, las dictaduras de los 70 en el cono sur, el gulag y otras experiencias, fueron apareciendo como los sucesos centrales del siglo pasado, acompañados además de la emergencia de los testigos, sobrevivientes y disidentes, en su rol de víctimas y atestiguanes de los que ya no están, como elementos centrales para construir nuestra conciencia histórica. Esta, hoy en día, parece tomar el nombre de memoria con toda su carga ética: recordar para no repetir. ¿Qué recordar para no repetir?: las grandes masacres organizadas del siglo XX.

Un régimen transnacional de la memoria

La centralidad del genocidio perpetrado por los nazis para pensar el siglo XX no siempre fue evidente. Al respecto Daniel Lvovich (2007) muestra cómo, hasta los años 60, fue un hecho marginal en la academia, en las manifestaciones culturales y en el discurso político. La soledad (y la falta de recepción) de la primera obra de Primo Levi (1947), el aislamiento intelectual de Adorno o Hilberg lo atestiguan con creces. Posteriormente, ciertos cambios de coyuntura política en Europa y Estados Unidos y reacomodamientos geopolíticos, precedidos por el juicio a Eichmann (1961) y la guerra de los Seis Días (1967), fueron poniendo sobre el tapete este suceso singularmente atroz.³

² La expresión “genocidio perpetrado por los nazis” resalta una acción y un actor. También utilizaremos el nombre *Shoá*. Si bien tiene el problema de significar literalmente “catástrofe” (término que puede sugerir el acaecimiento de un suceso natural), su uso habitual desborda su literalidad.

³ Los “cambios” en la memoria social obedecen seguramente a múltiples factores de distinto peso, imposibles de determinar *a priori*. La coyuntura política sin lugar a dudas tiene un peso específico determinante. Pero el impacto de líneas historiográficas, casos judiciales y artefactos culturales no debe ser olvidado: por ejemplo, muchos autores destacan la serie de TV *Holocausto* como un hecho cultural importante en el caso de EEUU; así como en Francia el film “Le chagrin et la pitié” de Marcel Ophüls, de 1969.

Ahora bien, la emergencia de la *Shoá* como suceso que es necesario recordar y esclarecer fue acompañada por la idea de que este hecho debe ser un prisma para interpelar al pasado. Dice Andreas Huyssen (2007, p. 17): “Es precisamente el surgimiento del Holocausto como tropos universal lo que permite que la memoria del Holocausto se aboque a situaciones específicamente locales, lejanas en términos históricos y diferentes en términos políticos respecto del acontecimiento original”. Es decir, se convierte en hecho paradigmático. Pero este hecho se interpreta de determinadas formas; se instaura una lectura -mejor: un “espectro” de lecturas o régimen de memoria- que se va a constituir en una matriz de interpretación de diversos sucesos del siglo XX.⁴

En las lecturas predominantes de la *Shoá* surge como categoría fuerte la de “víctima”, con la indefensión e inocencia que connota, además de la abstracción: son víctimas, no tienen subjetividad -pasado, ideas, prácticas-, salvo, perversa paradoja, la identidad adjudicada por los victimarios. La cuestión es que la emergencia de las categorías de víctima y de victimario en general se toma de modo que saturan el espacio de representación del pasado. En esta línea, los horrores padecidos y la perversidad de los victimarios llegaron a generar prácticamente un ítem en la industria cultural. Estas representaciones se superponen con otras categorías que organizan ese pasado; ejemplos claros son la categoría de totalitarismo, utilizada en su momento como una fructífera arma en la confrontación ideológica con el comunismo,⁵ que homogeneiza el régimen nazi al régimen comunista; y la idea del Mal radical o absoluto, que ha generado casi un campo problemático en sí misma.

Todo esto se articuló en una visión (política, académica, cultural) en la cual la democracia liberal aparece atacada y maltratada por los totalitarismos de distinto signo, pero que a pesar de eso no cesa de resurgir de las cenizas con la obstinación de lo bueno y verdadero. En este tipo de reconstrucción del pasado se propone una conceptualización general en términos de víctimas y victimarios, que obnubila otros agentes o actores, y en la que la democracia liberal representa no solo el bien y la contraparte del mal

⁴ Así, según el filósofo Emanuel Lévinas, “... todos los muertos... de nuestro siglo político están presentes cuando se habla de Auschwitz” (Cfr. Bernstein, 2005, p. 238).

⁵ Hubo también intentos teóricos serios (para nada incuestionables) de determinarlo como categoría política. El de H. Arendt es el más conocido.

(totalitario) sino que llega a identificarse directamente como el único régimen netamente “político”, negándole el carácter de “político” a todo otro régimen político y social. Es decir, se identifica lo político con la política liberal, ocluyendo otras tradiciones democráticas.⁶

Al respecto podemos citar una obra ya canónica sobre la memoria: la del pensador húngaro, emigrado a Francia, Tzvetan Todorov (2000, 2002), quien indica que la memoria social implica un trabajo de selección de hechos, dado que la memoria no se opone al olvido sino que lo supone. Esta selección de hechos viene asociada a una construcción de sentido orientada hacia una utilización (presente y futura); por lo cual implica tanto una pretensión de fidelidad (respecto de los hechos pasados) como una orientación hacia el presente y el futuro dominada por la “búsqueda del bien” (Todorov, 2002, p. 154). No hay memorias naturalmente buenas o naturalmente malas, se juzgan en función de su utilización política y ética.⁷

Pues bien, Todorov está obligado por sus mismas palabras a confesar su propia idea del sentido del pasado cercano y su orientación política personal. Estas podrían sintetizarse en la concepción de que el siglo XX en Europa fue un largo enfrentamiento entre la democracia y el totalitarismo (Todorov, 2002, p. 18). El fascismo y el comunismo fueron las grandes novedades del siglo XX, el nuevo mal que se abatió sobre las democracias liberales y el hombre en general, y así, “desde este punto de vista, el siglo XX puede ser considerado como un largo paréntesis; el XXI retoma las cosas donde las había dejado el XIX” (Todorov, 2002, p. 18).

Es importante remarcar que si bien para Todorov hay comparaciones entre nazismo y comunismo que revelan diferencias, en lo sustancial, según esta extendida interpretación europea, son regímenes que coinciden en cercenar las libertades individuales, en subsumir lo privado a lo público-político

⁶ C. B. Macpherson (1981) señala la relación conflictiva entre el liberalismo y la democracia en la historia europea, desnaturalizando su pretendida coimplicancia. Para la complejidad histórico-semántica de la idea de de democracia: Greblo (2002) “Democracia. Léxico de política”. Es interesante también el volumen colectivo “Democracia, ¿en qué estado?” (2010), donde se vuelcan reflexiones desde diversas posiciones de izquierda.

⁷ Para ser más precisos: Todorov entiende que hay usos y abusos de la memoria. En el segundo caso se utiliza una memoria que llama “literal”, donde no hay una reflexión sobre el pasado. En el primer caso, se presupone un “trabajo de la memoria”, una reflexión y cierta distancia crítica. Esta reflexión y distancia pueden estar orientadas por una buena o una mala política/ética.

asfixiando al individuo, para lo cual el instrumento máximo y natural es el campo de concentración.⁸ No hay que dejar de resaltar que este tipo de consideraciones que emparejan al régimen nazi con el comunista soviético (y que además desconocen o minimizan la historia propia de cada proceso en su interior) tienen por objetivo básico contraponerlo al régimen liberal democrático (también abstractamente considerado como el imperio legítimo de la Ley, las elecciones libres, las garantías individuales).

También hay que agregar que la concepción político-histórica antedicha tiene su espacio de discusión “interna”. Al respecto podemos mencionar que en la correspondencia que mantuvieron Nolte y Furet -estos insignes de la historiografía conservadora y liberal, respectivamente-, llamaron “estructurales” a este tipo de explicaciones sobre el totalitarismo que mencionamos y las identificaron como provenientes de la teoría política. Para diferenciarse, denominaron a su perspectiva historiográfica “histórico genética” (Furet y Nolte, 1999, p. 26). En sus presupuestos compartidos (según lo acuerdan en su correspondencia) afirman que no hay que descuidar la interrelación entre el fascismo y el comunismo, necesaria para entender sus desarrollos históricos: no se puede pensar uno sin el otro. Pero, más allá de la diferenciación con la teoría “estructural”, aclara Furet que “...la única manera profunda de abordar el estudio de las dos ideologías y de los dos movimientos políticos inéditos que aparecieron a comienzo de nuestro siglo, el comunismo marxista-leninista y el fascismo, en su doble forma italiana y alemana, consiste en tomarlos *juntos*, como las dos caras de una aguda crisis de la democracia liberal, sobrevenida con la guerra de 1914-18” (Furet y Nolte, 1999, p. 51).⁹ Es decir, pese a diferencias de perspectivas (genética o estructural) o matices interpretativos, el consenso indiscutido es que el siglo XX fue una batalla entre el mal totalitario (o su fuerza impulsora: los movimientos comunistas y fascistas) y el liberalismo democrático. Las democracias liberales del siglo XX son aquí entendidas como una “normalidad” brevemente interrumpida por las patologías totalitarias del mal.

⁸ La lista de las características de los regímenes totalitarios varía muy poco de autor a autor. A las nombradas sumemos el control estatal de la economía y la no división de poderes del Estado.

⁹ Nótese que la “crisis” de la democracia liberal aparece como ajena a ella misma, como “sobrevenida”. Las causas de sus fracasos serían ajenas a sí misma. Un balance de ellas, pensando en sus limitaciones para resolver ciertas situaciones políticas y sociales, no es considerado.

Nos detendremos ahora en el título de uno de los libros de Todorov que es de por sí revelador: *Memoria del mal, tentación del bien*. Es central el hecho de que la memoria lo sea del mal. Todo lo que podemos pretender desde el presente, el uso legítimo que le podemos dar al pasado, es el de “no repetirás”. La memoria es del Mal porque el presente, tal y como está en las democracias liberales (y de mercado), es identificado de alguna manera (muchas veces implícita) como lo definitivo.¹⁰ Lo mejor que podemos esperar es no volver al mal. Así es claro que el espacio de experiencia queda dominado por el mal para articularse en una expectativa a futuro agotada por el presente (en tanto se da el bien, todo lo mejorable que se quiera; o en todo caso, se dan las condiciones para ejercerlo) y prevenida contra cualquier tentativa de proyectarse hacia otro bien. Esta “tentación del bien” es la tendencia a hacer el bien según alguna norma que va más allá de lo que define cada individuo. De esta manera, todo movimiento radicalmente igualitarista o emancipador, como queda “demostrado” por las catástrofes humanitarias más dispares histórica y geográficamente, solo puede devenir en el Mal: una forma de totalitarismo o una teocracia laica. En definitiva, la búsqueda del bien que orienta a la memoria únicamente *debe ser* preventiva: no tentarse con el bien.¹¹

Este modelo memorial de lectura del pasado ofrece un lenguaje, modos narrativos, actores y hechos canónicos: víctimas y victimarios, totalitarismo y democracia, un paisaje social saturado de campos de concentración, relatos de teleología histórica (la compulsión inexorable hacia una deriva antihumanitaria del igualitarismo, de los grandes imaginarios emancipadores). El foco memorial puesto en la *Shoá*, o más precisamente, en este tipo *particular* de lecturas del genocidio perpetrado por los nazis, termina funcionando, según el historiador Enzo Traverso (2012: 303), como una especie de “ ‘religión civil’ (en el sentido de Rousseau, como una creencia laica necesaria para la

¹⁰ Este libro de Todorov no es tan citado. Las conferencias publicadas bajo el nombre “Los abusos de la memoria” (2000) son la referencia habitual; aquí Todorov no explicita la contingencia de sus propios valores o su forma de entender la política.

¹¹ Digamos que aunque Todorov no deja explícitamente de quejarse de cualquier lenguaje religioso (específicamente la idea de “demonio” le parece descartable por cristiana), la utilización del vocablo “tentación” tiene reminiscencias bíblicas: esa reluciente y apetitosa manzana, ese deseo que parece hermoso pero cuya satisfacción es una trampa que acarrea el peor de los males.

unidad de la comunidad) [...] puesta al servicio de la sacralización de los valores constitutivos de la democracia liberal”. Claro que este modelo tiene sus adaptaciones, desplazamientos y reacomodos propios de cada país y de cada coyuntura política (internacional y nacional).

En Europa del Este, por ejemplo, el relato antitotalitario es marcadamente anticomunista. Este régimen es considerado como un suceso entre paréntesis -un paréntesis que intenta salvar cierta mal disimulada teleología- en la larga historia que conduce extrañamente desde el pasado monárquico hasta la democracia liberal (Robin, 2012, pp. 121-158). Aquí, la memoria encuentra su “equilibrio” considerando a los ciudadanos de Europa del Este como víctimas del totalitarismo comunista. E incluso se llega a ver a los emprendimientos de memoria orientados por la *Shoá* como una especie de “competidor” (Traverso, 2012, p. 306). Ellos son las víctimas y lo son del comunismo. Seguramente en esta percepción esté en juego, como indica Robin, el hecho de que la mayoría de la población judía exterminada durante la Segunda Guerra haya provenido de estos países. La cuestión es posicionarse como víctimas (diluyendo entonces toda responsabilidad) de un totalitarismo (que no se sabe cómo se sostuvo, ni gracias a quiénes) caído en desgracia por la emergencia de una democracia liberal interrumpida hacia principios del siglo XX. Continuidad que además desdibuja sus propios regímenes fascistas y disuelve la posibilidad de la memoria antifascista (Robin, 2012, pp. 119-158).

De este modelo, con sus elementos, modalidades y relaciones estructurales, vamos a destacar el borramiento de toda idea y práctica emancipadora: las grandes identidades políticas otrora movilizadoras de esperanzas, los grandes ideales a disputarse en todos los ámbitos de la vida social, son desechados por totalitarios y antipolíticos; toda la experiencia organizativa, de luchas, movilización, gobiernos populares, levantamientos, etc., queda ocluida. Así, Jean Baudrillard puede afirmar con nostalgia crítica que en realidad “estamos borrando todo el siglo XX”.¹² De esta manera, el horizonte de expectativas consecuente surge del desvanecimiento de los imaginarios emancipadores. Es decir, el fin de la historia.

¹² Citado por Robin (2012, p. 25).

La formación memorial de la “transición democrática”

A diferencia de Europa, donde costó que su pasado traumático fuese manifiestamente establecido como tal,¹³ en Argentina nuestra memoria histórica estuvo dominada por un fuerte contraste con la última dictadura militar; un recuerdo organizado según los *a priori* que antes marcábamos: la víctima, el Mal y un régimen autoritario (y por tanto no político, siguiendo el esquema del capítulo anterior). En relación con la dicotomía entre democracia liberal y totalitarismo, podemos decir que aquí se reorganiza como *estado de derecho* contra la *violencia* (tanto dictatorial como “subversiva”).¹⁴ La democracia argentina se reinstauró bajo la representación dominante que sostuvo a la “justicia” (entendida como correcta aplicación del derecho) como herramienta trascendente de justificación de cualquier régimen estatal que se pretenda legítimo. Rechazar la dictadura era acompañado de rechazar la violencia política en general, es decir, también a los llamados subversivos. En ese sentido es que dos de los primeros decretos del presidente Raúl Alfonsín (el 157/83 y el 158/83) ordenaban el procesamiento a las cúpulas de las organizaciones subversivas y a los jefes militares: la justicia se constituía como simétrica tanto para el terrorismo subversivo como para la dictadura (Nino, 1997, p. 180). Solo el derecho, según esta idea, puede resolver disputas, y la ley marco, la Constitución, fue erigida de manera cuasi sagrada (Alfonsín recitando en su cierre de campaña el Preámbulo... ¡de 1853!). Por tanto, en la refundación del Estado la contracara de esa exaltación del “imperio de la ley” fue la exclusión radical -la postulación de su otredad negativa- de la violencia.

En la llamada transición democrática se establece de modo predominante un régimen de memoria¹⁵ que estuvo apuntalado por los mencionados decretos del entonces presidente Alfonsín y por toda la “operatoria” *Nunca Más*: el informe de la CONADEP, el programa televisivo que adelantó sus conclusiones (cuyo presentador fue el entonces ministro del Interior Antonio Tróccoli, quien se encargó

¹³ El denominado pasado “traumático” tiene diversas formas de presentarse. En Argentina fue reconocido como tal inmediatamente y fue centro -y lo sigue siendo- del discurso político. En Europa, como veíamos en Lvovich (2007), se tardó años en darle la centralidad que tiene. En España, por ejemplo, no se le otorga -predominantemente- a la dictadura franquista el estatus de “pasado traumático”.

¹⁴ Vezzetti (2002, pp. 25-27; 115).

¹⁵ Recordemos que un “régimen discursivo” es una formación simbólica no necesariamente del todo coherente, que presenta cierta estabilidad pero que no deja de ser tensionada, desplazada, etc., tanto por otros discursos como en el interior de sí misma.

de subrayar la anterioridad –causal- a la dictadura de la violencia guerrillera), la “escenificación” del juicio a las juntas junto a los alegatos del fiscal Strassera. A estos soportes y actos jurídicos, políticos y de inversión de capital simbólico (los “notables” de la CONADEP) se irán sumando artefactos culturales como por ejemplo el documental “La república perdida II” (Miguel Pérez, 1986) y el filme tan visto “La noche de los lápices” (Héctor Olivera, 1986).¹⁶

Es relevante destacar que la CONADEP tuvo una importancia absoluta en la reconstrucción de una verdad histórica y jurídica: mostró que hubo un plan sistemático de desaparición de personas organizado desde el Estado (y no una guerra o unos excesos).¹⁷ Pero el discurso que soportó esta reconstrucción fue un discurso humanitario. Los crímenes de la dictadura se habían ejercido sobre víctimas, sobre individuos indefensos: “Todos, en su mayoría, inocentes de terrorismo o siquiera de pertenecer a los cuadros combatientes de la guerrilla” (Conadep, 1984). En la contraposición tajante que el nuevo orden político democrático trataba de establecer con la dictadura, entonces, no bastaba con probar sus crímenes: estos debían ser crímenes sobre “víctimas”. La operación discursiva que se ejerció para desvincular a las víctimas de su pertenencia política *aparecía* como necesaria por el rechazo estricto a la violencia de cualquier “signo”. Sin esta sutura -que *des*-identifica a las víctimas de la dictadura- no se podía juzgar a la cúpula militar y a la vez mantener la dicotomía violencia-democracia.¹⁸

¹⁶ Vezzetti (2002, p. 107) sostiene respecto del juicio a las juntas la centralidad de la escenificación de la ley, su carácter de “acto” refundador del pacto social, intención confirmada por el filósofo y asesor jurídico de Alfonsín, Carlos Nino (1997); respecto de la CONADEP, su informe y el programa televisivo, es fundamental remitirse a Emilio Crenzel (2008); en relación con el filme de Héctor Olivera, se puede ver Federico Lorenz (2007, pp. 47-76), quien además muestra muy bien cómo el relato que quería ofrecer el sobreviviente Pablo Díaz -que resaltaba la militancia- no encajaba en el marco del “nunca más”. Su “testimonio” fue ignorado, recortado y finalmente autocensurado.

¹⁷ Emilio Crenzel (2008) muestra que la CONADEP fue un cruce tensionado entre una estrategia de gobierno y los organismos de derechos humanos. Así, su informe no solo confrontó con el discurso dictatorial sino que se apartó del discurso oficial (basado en la culpabilidad excluyente de las cúpulas militares y la presencia de “excesos”).

¹⁸ De hecho, en general, la defensa de los represores pasaba por dos argumentos, excluyentes entre sí: aquí no hubo masacre organizada y los desaparecidos eran militantes subversivos (y por tanto, carentes de derechos). Esta “sutura” se abre cíclicamente y deja emerger cuestiones como la de “memoria completa”, el debate de la “responsabilidad de la lucha armada”; también se abre a las “memorias militantes”, a los balances políticos, etc.

El discurso humanitario se fue forjando durante la dictadura por distintos organismos internacionales de derechos humanos y fue confluyendo con los organismos del país, e implicaba una condena a la violencia “venga de donde venga”, dictatorial o “terrorista”, comparándolas.¹⁹ En esa línea se desdibujaron las pertenencias políticas de las víctimas del terrorismo de Estado, en individuos carentes de identidad política (de la militancia que envolvió sus vidas), desvinculándolos así de toda identidad colectiva y transformándolos en individuos sujetos de derechos. Este discurso fue también tomado por familiares y por los mismos exdetenidos desaparecidos: algunos lo hicieron por convicción, otros como una táctica coyuntural. En todo caso, el resultado fue toda una visión liberal del hombre que precisamente fue objeto de la impugnación militante de los años setenta.²⁰

Esta despoliticación de la “víctima” venía necesariamente de la mano de acotar las desapariciones en el tiempo (el tiempo formal de la última dictadura), dejando en la oscuridad o desvinculándola de toda una historia de conflictividad social y política que atravesó tanto períodos dictatoriales como democráticos: una historia de disputas políticas y sociales que implicó a una gran heterogeneidad de actores y hechos. Se estableció con contundencia la llamada “teoría de los dos demonios”, que proponía una visión del pasado cercano predictadura como un momento de extrema violencia y caos (violencia guerrillera y parapolicial). Así, parece ser que en la breve democracia iniciada en el 73 las organizaciones armadas habrían posibilitado (o directamente causado) el golpe del 76, donde se desató la represión ilegal que se descargó mayormente sobre “víctimas”. Este espectáculo fue supuestamente padecido por una aislada e inocente sociedad argentina que sufrió primero el “caos” y luego la dictadura.

La operatoria “nunca más” construyó entonces el sentido del pasado reciente a través de la figura de la víctima indefensa como solamente individuo sujeto de derechos e “inocente de terrorismo”, logrando así inscribir el pa-

¹⁹ Los organismos centrales fueron la Comisión Interamericana de DDHH (OEA), Amnistía Internacional, APDH.

²⁰ Carlos Nino (1997, pp. 195-199) advertía que para que un juicio sea ejemplar -como pretendía ser el juicio a las juntas- la sociedad debe poder identificarse con las víctimas. Y por eso fueron ocluidas sus identidades políticas y sociales. Tener que desvincular a alguien de su identidad, convertirlo en un individuo indefenso, para que sea aceptado como víctima muestra hasta qué punto la dictadura penetró simbólicamente (Calveiro, 1998, p. 136).

sado argentino en la serie de las grandes masacres organizadas de Occidente (Vezzetti, 2002, p. 110). Al inscribirse en esa serie, el caso argentino se alinea con el régimen transnacional de la memoria que presenta a la democracia liberal como la única democracia posible, y a este régimen como el único propiamente político y paradójicamente asentado sobre la primacía del derecho;²¹ ideas que se basan en la exclusión radical del Mal que será encarnado por el nazismo, el comunismo o la violencia (dictatorial o guerrillera).

Para decirlo de otro modo: la refundación democrática argentina se inscribe también en el discurso que empareja democracia con democracia liberal, primacía del derecho, generación de “consensos”; todo esto asentado sobre un “exterior constitutivo” que propone como equivalentes (en su *función* de excluido fundante del discurso) a los representantes del Mal ya nombrados.²²

Cabe destacar también que existe una intelectualidad que se aparta de la “teoría de los dos demonios” pero que comparte los presupuestos políticos refundacionales del alfonsinismo: la contraposición tajante entre democracia (imperio de la ley, generación de “consensos”) y la violencia (el mal).²³ Esta concepción se separa de dicha teoría ya que no propone una causalidad directa entre la violencia guerrillera y la dictadura posterior, aunque sí admite la alta responsabilidad de la violencia revolucionaria (al menos como condición *sine qua non*). También pone de manifiesto la responsabilidad de la “sociedad civil” aunque de manera bastante abstracta, sin distinguir en el interior de esta diversos grupos con diferente capacidad de conducción y responsabilidad. Otro punto de apartamiento es que insisten en la identidad militante de muchos de los desaparecidos, o mejor, en la direccionalidad del aparato represivo hacia la militancia. Claro que lo hacen no para reivindicar algún punto de la antigua militancia o el problema del poder,

²¹ Al respecto dice Greg Granin que las transiciones democráticas en el Cono Sur “ fueron menos una transición que una conversión a una definición particular de democracia”, donde se concibió al Estado “no como el potencial ejecutor de la justicia social, sino como árbitro de las diputas legales y protector de los derechos individuales” (Granin, 2007, pp. 206-7).

²² Esto no significa que, desde este punto de vista, nazismo, dictadura, etc., sean lo mismo. Lo que tienen en común es su “función” discursiva de excluido fundante.

²³ Entre las obras más representativas al respecto podemos citar a Hilb y Lutzky (1984), Oller (1986, 1989), Vezzetti (2002, 2009). Estos autores son quienes optaron por lo que Oberti y Pittaluga llamaron “la estrategia democrática” (2006, pp. 131-149) y Feierstein (2007) denomina “democratismo”.

sino para destacar que esta fue una militancia violenta que debe hacerse cargo de sus crímenes, y no solo de eso, sino de su inherente tendencia “terrorista”, “autoritaria” y “antipolítica” que *no podía terminar bien de ninguna manera*: fieles entonces a la erradicación del “Mal”, venga de donde venga.²⁴

Más allá de que la concepción de la democracia que ostentan es una concepción (ocluyendo tradiciones variadas), de que el “imperio de la ley” no se pregunta qué ley es la que impera, de que el terreno de generación de consensos oscurece que los consensos también se generan por medición de fuerza, y que lo hacen alrededor de disputas de poder,²⁵ propugnan un prisma para mirar el pasado que -como el liberal europeo- impone una imagen de democracia contra el Mal, que acentúa menos el eje víctima-victimario y más la coordinada que frente a la democracia ve una disputa (todo lo desigual que se quiera) entre terrorismos y/o violencias. Casi la podemos llamar “teoría de los dos demonios sofisticada”. Esta visión, además, cae en un fetichismo intelectual de las armas: reduce la conflictividad y complejidad de los actores en nuestra historia a las organizaciones armadas y las fuerzas de seguridad. Así, al guiarse por un rechazo abstracto y de plano hacia la violencia, la descontextualizan a la vez que dejan impensada la conflictividad social: o cae dentro del marco de resolución liberal democrático, o es violencia antipolítica. En paralelo desdibujan la gran transformación de las relaciones sociales que ejerció la dictadura: el objetivo de disciplinamiento social, los objetivos económicos, etc., quedan, en el mejor de los casos, relegados a un segundo lugar. Por supuesto que no da cuenta de que la democracia naciente lo hizo sobre relaciones sociales derivadas de la dictadura.²⁶

²⁴ En contraposición a estas lecturas hay toda una literatura “militante”, muchas veces complaciente, surgida sobre todo a partir de mediados de los noventa. Para una lectura crítica por fuera de la “estrategia democrática” de esta literatura: Pittaluga (2007) y Oberti y Pittaluga (2006). Un balance de la militancia revolucionaria también por fuera de los presupuestos democratistas y para nada complaciente puede verse en Calveiro (2012).

²⁵ La visión liberal de estos intelectuales “olvida” que la política es poder. Ya se tenga una concepción foucaultiana del mismo o, en otro extremo, la clausiana, es claro que no se puede pensar la política sin el poder. “Olvidarlo” no tiene una consecuencia inocente: juega para el *status quo* y para quienes ejercen el poder efectivamente.

²⁶ Pittaluga (2007, p. 128) remarca la “desvinculación entre la postulación de la democracia y las condiciones históricas desde las cuales era construida”.

En fin, en el imaginario de las “masas” el pasado está saturado por víctimas y victimarios (nazis, comunistas, dictadores), por una espectacularización insistente del horror; en la visión sofisticada es la lógica autoritaria (el mal de derecha o izquierda) contra la democracia liberal (de la cual el adjetivo es obliterado por “obvio”).

Recordar (el Mal) para no repetir, o el fin de la historia (otra vez)

No podríamos exagerar la ganancia de la sociedad occidental al focalizarse sobre experiencias extremas de su historia del siglo pasado, experiencias que tranquilamente podrían (como de hecho algunas lo fueron) ser pasadas por alto. Sin embargo, también es menester evaluar, como tratamos de hacer, las oscuridades y omisiones que esta formación memorial predominante arroja sobre un pasado complejo y que además establecen un futuro unidireccional.

Como vimos, la conciencia histórica -hoy saturada por la llamada “memoria”- determina un pasado centrado en víctimas y victimarios, en violencias y catástrofes. Pero como toda conciencia histórica, no se trata únicamente de pasado, solo del espacio de experiencia, sino también de un horizonte de expectativas articulado. Al respecto, sabemos muy bien que la “memoria” viene atada a una deuda con las víctimas, como también a una prescripción solemnizada: recordar para no repetir, nunca más.²⁷ Lo que hay que recordar para no repetir es el mal advenido, mal que queda en estas memorias revuelto en un barro de nazismo, comunismo, dictaduras, violencia trasnochada, donde aparecen como lo “otro” de las democracias liberales. Sintomáticamente, este tipo de pensamiento deja *impensado* el hecho de que todo orden social en su fundación tuvo su “violencia originaria” y que su reproducción se garantiza, entre otras cosas, por una “violencia estructural” (Zizek, 2009; Grüner, 1997). Y como si esto fuera poco, la “otredad negativa” -esa supuesta exclusión radical en la que se ubica la “violencia”- es desplazada hacia todo tipo de situaciones de conflicto antagonista, convirtiéndolas en algo “malo” a ser excluido.²⁸

²⁷ No se trata tampoco de rechazar de plano la idea de “recordar para no repetir”. La cuestión es que esta consigna en su forma actual, solemnizada, se repite de modo acrítico sin cuestionar la forma en que aparece como piedra de toque en un discurso de fin de la historia.

²⁸ Algunos de los problemas que esta “exclusión” del conflicto acarrea pueden verse en Mouffe (2007) y en Rinesi (2013).

Si para Koselleck la modernidad se caracterizaba por el exceso de la expectativa frente a la experiencia (a su vez marcada por el cambio y la aceleración constante), esta memoria nihilista que estamos describiendo nos acerca paradójicamente a una conciencia histórica premoderna: formas puras de sociedad frente a sus formas corruptas (imperio de la ley o totalitarismo en todas sus variantes).²⁹ La construcción de un pasado plagado de catástrofes originadas por proyectos voluntariamente totalitarios (nazismo, dictaduras) o en las derivas “necesariamente” autoritarias de proyectos igualitaristas plantea un horizonte de expectativas donde lo mejor que podemos esperar es no recaer en el Mal. Por tanto, este tipo de memoria lleva a la conciencia histórica a ser una versión más del fin de la historia: o es lo que hay (construido en oposición al Mal del pasado) o el “indefectible” retorno al Mal.

Una versión argentina de esta matriz puede verse actualmente en Claudia Hilb (2013): describe una lógica de la participación militante en función de la revolución (o cualquier cambio profundo y colectivo) que lleva necesariamente hacia un régimen totalitario (de ingeniería social). Reintroduce la “necesidad” como una lógica férrea que se despliega interiormente con el impulso igualitarista, sin analizar nunca las relaciones concretas e históricas en que se han desplegado: siempre hay multiplicidad de actores que compiten y se interrelacionan, decisiones malas o buenas, imprevistos, giros, rupturas.³⁰ Vezzetti (2004) también puede ser leído sintomáticamente desde esta perspectiva cuando, de la mano de Pierre Nora, propone que la memoria tal y como se la entiende predominantemente hoy es una memoria ciudadana, en contraposición a la memoria mitológica o ideológica que caracteriza a las memorias políticas predictadura en Argentina. Memoria ciudadana (actual) versus memoria ideológica: es como si propugnara por el fin de las ideologías. Fin de la historia, fin de las ideologías.³¹ No se trata de no evaluar críticamente las

²⁹ La idea de “memoria nihilista” es deudora de los análisis de la ética predominante fundada en el Mal que realizó Alain Badiou (1995).

³⁰ Cfr. Starcenbaum (2013).

³¹ Citar a Pierre Nora es casi imprescindible en cualquier trabajo sobre la memoria. Vale recordar que José Szabón (2009) lo muestra como parte de la “constelación Furet”: integrante de un grupo de intelectuales que se dedicó a mostrar que la Revolución Francesa tuvo su deriva violenta debido al extremo igualitarismo de algunas facciones; que el comunismo es ilusorio, etc. Señala también cómo intentan imponer una idea de Revolución Francesa (prisma de las revoluciones europeas posteriores) sustraída de todo contenido emancipador.

experiencias militantes, las revoluciones (triumfantes o no), los grandes movimientos políticos de corte emancipador: se trata de que esta forma liberal de hacerlo es *una* de las posibles, pero se presenta como la única legítima.³² La consecuencia de ello es una ciega defensa del orden social y político existente.

En el año 1992 Francis Fukuyama irrumpía con su libro *El fin de la historia y el último hombre*. Si bien hoy se lo evoca como un hecho casi anecdótico, vale la pena recordar con justeza dónde se inscribía su intervención. No negaba a la historia el acaecimiento de hechos y conflictos, sino que ponía de relieve que el único horizonte posible era el de las democracias y mercados liberales y el de un hombre dedicado al consumo y el confort. Si bien es con toda evidencia criticable por una apología del capitalismo que pasa por alto su dinámica inherentemente destructiva y productora de miseria (además de su antropología al menos dudosa), lo cierto es que registró un aire de época saturado de presente: “no podemos imaginarnos un mundo distinto y a la vez mejor”.³³ Posteriormente, un historiador de profesión como Francois Furet pudo afirmar sin problemas que “La idea de una sociedad diferente se volvió casi imposible de pensar [...] estamos condenados a vivir en el mundo en que vivimos” (citado por Traverso, 2012, p. 290).

Este imaginario alguna vez propuesto como inevitable (y deseable) es el que persiste, a veces de modo velado, en la matriz memorial que estamos describiendo. Esta formación discursiva predominante -sea en su versión socialmente más extendida de víctimas, victimarios y sociedades inocentes, o en su modo sofisticado de males absolutos y democracias liberales postuladas como panaceas (modalidades discursivas que se superponen)- comparte la afinidad por una contraposición dura entre pasado y presente que justifica a este último y cierra el horizonte de expectativas. Sus presupuestos políticos, sociales y económicos (el horizonte capitalista es tan “obvio” que ya ni se nombra) e incluso antropológicos son los que hay que poner sobre la mesa. De lo contrario, la experiencia atroz se revela todavía más terrible: se usa de tal modo que no nos deja construir futuros deseables,ocluyendo pasados que también fueron.

³² Sorgentini (2007) expone cómo en Vezzetti y en Novaro y Palermo se justifica desde ópticas epistemológicas completamente diferentes la misma operación que normaliza lo que llamamos “la teoría de los dos demonios sofisticada”, a la vez que se trata de deslegitimar absolutamente cualquier otra memoria o lectura del pasado.

³³ Al respecto seguimos el análisis de Anderson (1992).

Qué pasado para qué futuro

En nuestro país la necesidad de verdad y justicia puso en primer lugar a la memoria y a la exigencia de “nunca más”. La justicia efectiva -en sentido jurídico-, entonces, contribuye a la posibilidad de poder pensar otras memorias abiertas a algo más que no repetir. Para decirlo al revés: sin justicia es muy complicado poder salirse de la atadura verdad-justicia-memoria-nunca más. Pero encaminada la justicia (al menos imaginariamente, como voluntad efectiva), podemos apostar a otra memoria no necesariamente acotada al “nunca más”. Se llamará memoria o conciencia histórica o de otra forma: la cuestión es ampliar la conciencia histórica para que no sea una especie más del género “fin de la historia”. Por cierto, decimos “ampliar”: olvidar el pasado dictatorial no es una opción.

En esta línea, no queremos dejar de decir algo respecto de tejer una relación más abierta entre pasado y futuro. Quizá podamos releer la apelación -tan citada y estudiada- de Walter Benjamin en sus *Tesis sobre el concepto de historia*, a la “redención” en términos no teológicos, sino entendiéndola como una fuerza que se extrae del pasado, de su continuidad o ruptura. Si bien la historia no tiene *sentido* como dirección prefigurada, no deberíamos pasar por alto el hecho de que el recurso al pasado suele funcionar otorgando un *plus de sentido* a las acciones presentes; un plus de sentido en principio de corte moral o ético. Como bien destaca Michael Löwy (2002), las grandes luchas y revoluciones apelan más al pasado que al futuro prometido: eso es algo que entrevió Benjamin.

Este pasado no es tanto de víctimas y victimarios;³⁴ es más bien de vencedores y vencidos, de grupos dominantes y subalternos, de luchas, de pasados cargados de posibilidades y deseos todavía pendientes. En todo caso, esta visión no solo acarrea “fuerza” para actuar, sino que también repone la “acción”, con su incertidumbre, sus opciones, sus consecuencias deseadas e indeseadas... En fin, repone la *acción* y los posibles para la conciencia histórica frente a la “catástrofe”. En la articulación entre pasado y acción (pasada, presente, futura) se juega la tradición de los oprimidos, esa preocupación no solamente benjaminiana que sabe que toda “tradición” es un constructo dinámico.

Es cierto también que hay actualmente una lectura de Hannah Arendt que

³⁴Benjamin es un caso impresionante de readecuación del pasado al horizonte democratista liberal. Se lo santifica como una especie de anticipador del genocidio y del fracaso de las tentativas emancipadoras. Se lo extirpó de su horizonte de expectativa revolucionario: doble “víctima”, pues, del nazismo y del fin de la historia.

pone sobre la mesa las consecuencias siempre imprevisibles de la acción. De aquí algunos autores (Hilb, 2013) parecen inclinarse sobre una cautela excesiva: solo se puede actuar si hay garantías de reversibilidad de la acción. Es curioso: la incertidumbre en la acción política ya fue bien resaltada hace siglos por Maquiavelo, no es novedad.³⁵ Pero más aún, un autor tan leído como denostado -entre otras cosas por “teleológico”- como Merleau-Ponty (1956), en su “Humanismo y terror” (de 1947) enfatizaba la indeterminación y ambigüedad propia de la acción. Sin embargo, sacaba la conclusión contraria: con todos los recaudos necesarios, igual hay que apostar; futuros muy diferentes se juegan en la acción. Cuestión de decisiones e imaginarios y no de razonamientos inapelables.

Hoy en día en nuestras latitudes, después del recorrido sinuoso y no siempre glorioso -más bien lo contrario- de nuestras democracias formales, se perfilan de hecho nuevas concepciones de la democracia (caracterizada como *adversarial*, social, de ampliación de derechos); reaparece la idea de “capitalismo” como una limitación al bienestar general; resurge -reformulado- un lenguaje que reconoce la confrontación, el antagonismo de intereses, el poder y la dominación. Hay toda una apertura del horizonte de expectativas que renueva -de modo incipiente- las experiencias rescatadas: experiencias de luchas, de triunfos, de derrotas, de fracasos, de futuros deseados alcanzados o frustrados pero no por eso totalmente ilegítimos. No es casual entonces que resurjan los paladines del régimen transnacional de la memoria. La disputa por la conciencia histórica está planteada.

Bibliografía

- Anderson, P. (1992). *Los fines de la historia*. Barcelona: Anagrama.
- Badiou, A. (1995). *Batallas Éticas*. Argentina: Nueva Visión.
- Bernstein, R. (2005). *El mal radical*. Buenos Aires: Lilmód.
- Calveiro, P. (1998). *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina*. Buenos Aires: Colihue.
- Calveiro, P. (2012). *Política y/o violencia*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Conadep. (1984). *Nunca Más*. Buenos Aires: Eudeba.
- Crenzel, E. (2008). *La historia política del nunca más*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Feierstein, D. (2007). *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y*

³⁵ Lo que Rinesi (2011) llama la “tragedia de la acción” en Maquiavelo.

- la experiencia argentina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Furet, F. y Nolte, E. (1999). *Fascismo y comunismo*. Madrid: Alianza.
- Granin, G. (2007). Las instrucciones de las grandes catástrofes: comisiones por la verdad, historia nacional y formación del Estado en Argentina, Chile y Guatemala. *Sociohistórica*, 21/22, 205-236.
- Grebo, E. (2002). *Democracia. Léxico de política*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Grüner, E. (1997). *Las formas de la espada. Miserias de la teoría política de la violencia*. Buenos Aires: Colihue.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- Hilb, C. y Lutzky, D. (1984). *La nueva izquierda argentina: 1960 – 1980*. Buenos Aires: CEAL.
- Hilb, C. (2013). *Usos del pasado. Qué hacemos hoy con los setenta*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Huyssen, A. (2007). *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. Buenos Aires: FCE.
- Lvovich, D. (2007). Historia reciente de los pasados traumáticos. De los fascismos y colaboracionismos europeos a la historia de la última dictadura argentina. En M. Franco y F. Levín (Comps.), *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*. Buenos Aires: Paidós.
- Lorenz, F. (2007). *Combates por la memoria*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Löwy, M. (2002). *Walter Benjamin: Aviso de incendio*. Buenos Aires: FCE.
- Macpherson, C. B. (1981). *La democracia liberal y su época*. España: Alianza.
- Merleau-Ponty, M. (1956). *Humanismo y terror*. Buenos Aires: Ediciones Leviatán.
- Mouffe, Ch. (2007). *En torno a lo político*. Buenos Aires: FCE.
- Nino, C. (1997). *Juicio al mal absoluto*. Buenos Aires: Emecé.
- Oberti, A. y Pittaluga, R. (2006). *Memorias en montaje. Escrituras de la militancia y pensamientos sobre la historia*. Buenos Aires: El cielo por asalto.
- Ollier, M. M. (1986). *El fenómeno insurreccional y la cultura política (1969-1973)*. Argentina: CEAL.
- Ollier, M. M. (1989). *Orden, poder, violencia (1968-1973)*. Argentina: CEAL.
- Pittaluga, R. (2007). Miradas sobre el pasado reciente argentino. En M. Franco y F. Levín (Comps.), *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*. Buenos Aires: Paidós.

- Ricoeur, P. (2000). *La memoria, la historia y el olvido*. Buenos Aires: FCE.
- Rinesi, E. (2011). *Política y tragedia. Hamlet entre Maquiavelo y Hobbes*. Buenos Aires: Colihue.
- Rinesi, E. (2013). *Muñecas rusas. Tres lecciones sobre la república, el pueblo y la necesaria falla de todas las cosas*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- Robin, R. (2012). *La memoria saturada*. Buenos Aires: Waldhuter.
- Sazbón, J. (2009). *Nietzsche en Francia*. Bernal: UNQUI Editorial.
- Sorgentini, H. (2007). Entre la memoria y la historia: reelaboraciones de la narrativa histórica del Nunca Más en recientes interpretaciones de la dictadura militar. En A. Camou, M. C. Tortti y A. Viguera (Coords.), *La Argentina democrática: los años y los libros*. Buenos Aires: Prometeo.
- Starckenbaum, M. (2013). Qué hacemos hoy con los setenta: una respuesta a Claudia Hilb. *Sociohistórica*, 31. Recuperado de <http://www.sociohistorica.fahce.unlp.edu.ar/article/view/SHn31a06/3029>
- Todorov, T. (2000). *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.
- Todorov, T. (2002). *Memoria del mal, tentación del bien*. Barcelona: Península.
- Traverso, E. (2012). *La historia como campo de batalla*. Buenos Aires: FCE.
- Vezzetti, H. (2002). *Pasado y presente. Guerra, dictadura y sociedad en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Vezzetti, H. (2004). Conflictos de la memoria en la Argentina. *Lucha armada en Argentina*, 1.
- Vezzetti, H. (2009). *Sobre la violencia revolucionaria*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- AAVV. (2010). *Democracia ¿en qué estado*. Buenos Aires: Prometeo.
- Zizek, S. (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Buenos Aires: Paidós.

POST SCRIPTUM

Conciencia en acto

Alberto Pérez

El presente texto propone una lectura de la noción de *conciencia histórica* que esté ligada al campo de la metodología del conocimiento histórico y que, por lo tanto, permita la recuperación de la complejidad efectiva que tiene este concepto. En pos de ello, pongo en consideración la conexión historia-filosofía para leer desde allí la lógica de ciertos cambios de perspectiva en el tratamiento del conocimiento histórico.

Consideraciones para repensar la conciencia

Desde el desafío estructuralista y sus múltiples consecuencias, la **conciencia** padece un proceso de desgaste en la consideración de las teorizaciones sobre la historia y, de igual modo, en la proyección al ámbito de la investigación en lo que hace a la construcción de objetos de conocimiento.¹ Podría decirse que en la confrontación de Althusser con la herencia de Hegel y -muy especialmente- con la centralidad de la conciencia que la filosofía de la historia hegeliana establecía, esa confrontación puso en jaque la noción misma de conciencia. La batalla estructuralista, por vía de la atención a la lógica estructural, optó por una rejerarquización de la dimensión objetiva a la hora de construir el objeto de conocimiento histórico, convirtiendo así tanto a la conciencia como al sujeto en factores secundarios relegados para la consideración “científica” de la historia, en busca de un nuevo rigor de la exploración histórica.

El modelo de conocimiento histórico estructuralista se propone refundar el

¹ El planteo se concentra en la obra de Althusser por haber sido la más influyente en el campo de la producción histórica, pero en realidad se trata de un complejo estructuralista anterior a este autor y de una derivación posestructuralista posterior a él. Véase Merquior (1989).

materialismo dialéctico concentrándose en las facetas internas de la estructura social, iluminando la perspectiva de la subestructura ideológica desde una reconsideración de la dinámica del conocimiento en la que se ponen en juego, centralmente, las funciones de conocimiento-desconocimiento y se destituye la potencia activa de la conciencia al hacer centro exclusivo en la lógica objetiva de estos campos de conocimiento, tramados exclusivamente en el rigor de sus mecánicas internas. Pensado desde la perspectiva hegeliana significa, básicamente, desplazar el peso de la actividad consciente del sujeto casi con exclusividad al campo de las mediaciones. Esto es, en lugar de considerar la actividad del sujeto en la conceptualización del mundo objetivo, se busca en la lógica del lenguaje la génesis “rigurosa” del universo de sentidos que produce su mecánica interna en cuanto lenguaje. El lenguaje como mediación entre sujeto y objeto se devalúa como producción histórico-social desde la que se construye sentido y se convierte en una lógica objetiva, con márgenes de autonomía relativa y operante que será la cárcel de hierro de la que no se pueden librar ni el sujeto ni sus producciones. En buena medida, las correcciones estructuralistas sobre las nociones hegelianas dan en el blanco, sobre todo en orden a bloquear decididamente el expresivismo romántico que opera en el imaginario teórico hegeliano.

Sin duda el estructuralismo abrió una mirada renovadora desde la cual remodelar los alcances de la autonomía del sujeto, al que ya no es posible seguir sosteniendo con el mismo furor idealista que presentaba la autoconciencia como recinto inviolable para su acción, e igualmente, no se puede sostener que el mundo del espíritu como producción humana sea un espejo transparente del que el sujeto consciente pueda valerse sin reservas. El estructuralismo rompe esa ilusión de autocerteza del sujeto moderno con acertadas precisiones, pero simultáneamente oscurece por completo la capacidad realizadora de la conciencia.

Desde la perspectiva que atañe al sujeto, el resultado de la poética estructuralista es la expropiación de las mediaciones de las que el propio sujeto es productor y que operan contra él mismo convirtiéndolo en un extranjero en su propia tierra. El sujeto resulta ser hablado por el lenguaje; se lo condena a vivir bajo la lógica de un mecanismo objetivo, externo, que lo domina. De este modo, el antihumanismo teórico termina por consolidar la omisión de la agencia del sujeto; así como sucede con el lenguaje, cualquier producción práctica puede ser reducida a un índice de lectura objetivista en el que no se

otorga al sujeto más que las virtudes de portador -*Träger*, en alemán- de ciertas funciones sociales que se consolidarían *a posteriori* en los mecanismos objetivos de un campo específico y, recién allí, producirían la modificación real, específica y significativa a la que debería atenderse en términos científicos para establecer el conocimiento riguroso.

Revisitar el ámbito de la conciencia

Reponer a la conciencia en el terreno del acto supone poder señalar la conexión entre *concebir* y *hacer* como un campo en el que se integra un sujeto productor sin convertir esta conexión en un juego libre de la subjetividad que modela el mundo según su antojo. En esa localización de la conciencia en un contexto significativo y necesario debe desarrollarse una detección empírica del objeto de conocimiento que concebimos como conciencia en acto, ya que de lo contrario, estaríamos retrocediendo de nuevo al escenario idealista para acreditar nuestras perspectivas dogmáticas. Simplemente no se podría sostener una imposición programática de la función activa/productiva de la conciencia; de lo que se trata es de restaurar el campo hermenéutico en el que pensamos a la conciencia y, en ese sentido, además de definir las chances de afirmación de la agencia del sujeto, es fundamental hacer explícito el complejo en el que encontraremos la noción de conciencia. Me atrevo a afirmar que uno de los datos principales que articulan el complejo de la conciencia es el ***modelo de temporalidad histórica*** desde el que operamos.

En primer lugar, podemos entender a la historia-proceso como el flujo histórico social en el que constituimos epistémicamente nuestros objetos de conocimiento; allí encontramos al sujeto -individual o colectivo- que despliega las funciones operativas de la conciencia. La pregunta es, simplemente, si podemos identificar la construcción de productos de conciencia en el proceso mismo de la historia como objeto empírico, si somos capaces de descifrar el proceso de acuñación y desarrollo de las manifestaciones de la conciencia en términos históricos. Hacia esta cuestión es que se vuelve crítico el modelo de temporalidad con el que ordenamos nuestras búsquedas empíricas. Considero que, aunque pueda parecer una trivialidad, hay que reponer la permanente presencia del triple horizonte temporal histórico, esto es: pasado-presente-futuro.

La noción de temporalidad estructural y su desdoblamiento en corte sincrónico y diacrónico tiende a debilitar una idea de temporalidad, podríamos

decir, vivencial, empírica, cotidiana, vulgar, vital, experiencial, etc. Al abandonarse esta temporalidad vivencial en favor de una temporalidad estructural, la conciencia ve esfumarse una de sus dimensiones en la que también opera lo que entendemos como conciencia histórica, a saber, esa vigilancia conceptualizante que toma en cuenta su proyección en el triple horizonte temporal para captar sentido en el flujo del tiempo histórico. El rastreo de series de nuevos significados en los procesos de largo y mediano plazo rescatando las variaciones semánticas es lo que detecta la hermenéutica de Reinhart Koselleck a través de la historia de los conceptos (*Begriffsgeschichte*). En efecto, lo que provoca esta perspectiva es la recolección de una serie de elaboraciones histórico-sociales que se descubren a partir de la tensión entre dos categorías metahistóricas cruciales: *espacio de experiencia* y *horizonte de expectativa*; donde esta segunda categoría pone en consideración una referencia al futuro que es constructora de aspectos de las acciones y que, simultáneamente, amplía el alcance de lo posible haciendo lugar a la contingencia.

Esta es una puerta abierta para entender de qué modo los procesos de transformación materiales de la sociedad son acompañados, complementados, realimentados y promovidos por el impulso disperso de una transformación lexicográfica que puede recopilarse *a posteriori*, mostrando el camino simbólico en el que se construyó socialmente una nueva significación correspondiente a las transformaciones sociales. La historia conceptual que propone Koselleck es una herramienta que permite descifrar la producción de la **conciencia en acto**, es decir, una conciencia que no es abstracta ni meramente subjetiva y que modifica efectivamente la lógica de un presente en formación en términos de nominación de fenómenos y en el desarrollo de conceptos que permiten una lectura del cambio y su modelación. En ese sentido, el conjunto de los aportes historiográficos, de las prácticas de memoria, de las producciones culturales son repertorios de esta **conciencia en acto** en tanto aportan a la historia-proceso una variación renovadora. Sin duda, la obra de Koselleck logra una estimulante conexión entre investigación empírica y reflexión histórica desde la cual concebir la lógica de constitución del ámbito en el que se desenvuelve la conciencia histórica.

Resaltar la temporalidad que supone nuestra visión de la historia es necesario pues la supresión o debilitamiento de alguna de las tres dimensiones de la temporalidad es una puerta abierta para suprimir funciones de la conciencia de

innegable importancia. Si se debilita en la configuración del tiempo histórico del polo del futuro, la conciencia no está necesariamente compelida a articular una lectura crítica del presente; en cambio, la sola noción de “expectativa” pone al sujeto en trance de elección y se abre con ello un espacio de contingencia que puede coagular en cierto modo en el futuro. Como afirma José Sazbón:

diría que la Revolución Francesa no ha terminado. Ya se sabe que la Revolución Francesa tuvo una duración determinada en su momento, pero, “ha terminado” quiere decir que ha terminado la estela de esperanzas, expectativas y promesas que dejó. En mi opinión no es así, o, mejor dicho, depende de nosotros que esté o no terminada, esa es una cuestión de convicciones y posiciones (Sazbón, 2010, p. 181).

Estas elaboraciones reconocen una fuerte presencia de los debates decimonónicos acerca de las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*) y de los desarrollos neokantianos que exploraron la problemática del conocimiento histórico; desde entonces resulta difícil concebir la problemática de la historia sin una referencia a la contingencia y expectativa (Palti, 2001, pp. 28-32).

Igualmente, considerar un pasado como definitivamente cerrado supone la misma mutilación del sentido de temporalidad histórica y de las funciones del sujeto y la conciencia. En la modulación estructuralista, el problema de la ideología está ligado muy especialmente a la dinámica del conocimiento y establece la repetición de un constante presente de reformulación posible sobre las representaciones con el único requisito de un trabajo agregado a los sistemas de representación disponibles. Ahí hay un congelamiento del futuro como dimensión en la que pensar el cambio, y en su lugar se afirma el presente continuo modificable de la representación, en buena medida aleatoria, que desemboca en ulteriores reformulaciones. El concepto de conciencia en acto pone el acento en el pasaje al momento práctico en que se afronta la posibilidad de modificar concreta y efectivamente la sociedad y la historia.

Nos proponemos la búsqueda desde la noción de conciencia en acto de la dimensión intencional de la práctica humana incluyendo una advertencia preliminar. Obviamente, no pretendemos que la sola mención de la intencionalidad explique por completo la lógica y la función de la acción humana en ninguna de sus formas: eso sería recaer en la forma idealista en que se concibe la conciencia. Contra ello proponemos destacar el monto de referencias

contextuales en las que desarrolla su actividad la conciencia: supuestos materiales, contextos históricos, confrontaciones con otras conciencias, aspectos contradictorios de la misma conciencia -individual/colectiva, por ejemplo-, posibilidades objetivas de expresión y concreción, condiciones de escucha y recepción, etc. Intentamos tomar la producción objetiva como originada por el sujeto apoyado en el ámbito de la conciencia y remitido a las complejidades del proceso histórico. A esas producciones del sujeto en el marco de las condiciones circundantes llamamos *conciencia en acto*. A esas producciones entendidas como lenguaje, producción material e instituciones, Hegel las llamó espíritu objetivo, lo cual, sin forzamientos, puede llamarse cultura y que, simultáneamente, supone extender las consideraciones sobre la conciencia a la dimensión práctica, esto es, a la historia-proceso.

Entonces, para no recaer en la concepción idealista de la conciencia hay que permanecer en el terreno rigurosamente histórico, cuidando que los objetos pensados como conciencia en acto sean objetos empíricos de los que podamos detallar con claridad sus condiciones de emergencia. De este modo queremos proceder cuando hablamos de historiografías, prácticas culturales, memoria. Entendemos que este es un camino para explorar la conciencia histórica, interrogando estos ámbitos y dando por supuesta su lógica intencional y la referencia tácita o explícita a un sujeto de algún tipo, individual, colectivo, generacional, social, autotitulado, etc.

Una incursión por la mirada histórica benjaminiana

A continuación, me gustaría proponer un ejercicio de conexión con estas problemáticas que tratamos de focalizar en el concepto de conciencia en acto y, al mismo tiempo, retomar la conexión entre filosofía y conocimiento histórico recorriendo algunos aspectos de la producción de Walter Benjamin, ya que su frondosa producción sobre estos asuntos nos servirá como provocación para pensar en sus intervenciones en el nivel de complejidad que puede desarrollarse desde la conjunción de filosofía e historia.

La obra de Walter Benjamin tiene una serie de particularidades como para ponerla en juego en este contexto, sobre todo por el sostenido recurso al material histórico como campo de articulación para sus conceptualizaciones. Como se sabe, Benjamin fue un agudo e infatigable lector de todo tipo de documentación de época, incluyendo en forma privilegiada su obstinada

lectura de los archivos de la Biblioteca Nacional de Francia, lo que lo coloca en un lugar conscientemente elegido de interacción crítica con la concepción de la historia; en efecto, buena parte de su perspectiva se presenta como una ruptura con el paradigma del llamado positivismo historiográfico de Ranke.

Esta incursión en la interpretación histórica tiene un pulso constante en la producción benjaminiana, tomando una mínima secuencia de producciones que reúne, por ejemplo:

- *El origen del drama barroco alemán* (proyectado en 1916, redactado en 1925), concebido en el marco de la Primera Guerra Mundial, a partir del estudio de un género literario alemán que recoge la impronta de la guerra de los Treinta Años en el campo de la producción dramática y desarrolla una reflexión sobre el siglo XVII en tiempos de una primera etapa capitalista en la que todavía no se terminan de consolidar en forma férrea los vínculos de dominación social.

- *El libro de los pasajes* (en elaboración desde 1927 hasta su muerte en 1940), obra inconclusa sustentada por una inmensa documentación histórica en la que rastrea la aparición de los pasajes en el siglo XIX, galerías comerciales crecidas al calor de los avances de las industrias del hierro y del vidrio, proporcionando un espacio para la entronización de la mercancía en el centro de la dominación social.

- *Sobre el concepto de Historia* -conocido como *Tesis*-; redactado desde principios de 1940, se trata de una reflexión crítica sobre el campo de la historiografía desde el punto de vista materialista.

Partiendo de estas referencias encontramos una producción que, aunque se ubica en el marco del materialismo, procede con método propio haciéndose cargo de la lectura de la complejidad social desde construcciones históricas muy originales. Claramente este es el sello característico de la producción benjaminiana: toma a la historia como la disciplina central de la comprensión de la sociedad a la manera materialista, pero desarrolla su producción desde un paradigma teórico renovado y sorprendente, que no se limita a comprobar una determinación social sino a investigar lo que se construye socialmente como “expresión de la economía en su cultura” (Benjamin, 2005, p. 462); esta excursión en la superestructura del capitalismo le permite recuperar notas fundamentales para captar la fisonomía del formato actual del presente histórico.

I

En *El origen del drama barroco alemán* presenta a la filosofía como comprometida con la construcción de constelaciones. El entramado conceptual del formato “constelación” procede del neokantismo y supone la composición de una trama plural de referencias para caracterizar los fenómenos que se propone tratar; como estrategia cognitiva intenta ampliar el campo de referencias para habilitar una lectura que no esté atrapada en ningún esquematismo explicativo. Aunque hoy se lo suele mirar con extrañeza, el formato “constelación” era corriente para la época en las obras del neokantismo en general, y de la sociología de Simmel y Weber en particular. Esta obra benjaminiana está precedida de un “Prólogo epistemológico” en el que se dedica a fundamentar su método. Benjamin mantiene estos lineamientos metodológicos de su obra inicial al desplegar sus abordajes históricos.

Una manera de acceder a la organización de este complejo de la constelación puede ejemplificarse con el modo en que en *El libro de los pasajes* se modela, acompasadamente, la lectura del horizonte de la objetividad y de la subjetividad para fundirlos en una conexión desde la que se lee un juego histórico de acoples y contradicciones entre el registro sociológico referido al tipo de subjetividad y la lógica de la objetividad, produciendo consecuencias articuladoras del entorno. Lo que se pone en juego en este abordaje es la perspectiva de la **experiencia** como eje vertebrador de todo conocimiento; a partir de la renovación kantiana, la experiencia es un supuesto de posibilidad para el conocimiento. Benjamin opera su construcción concibiendo el problema en términos de la experiencia de lo material.

El fenómeno que provoca la obra sobre los pasajes procede de los quince años posteriores a 1822 en los que se expande en París la construcción de estas estructuras, impulsada por el desarrollo de la industria del hierro, del vidrio y textil. Este complejo de producción material industrial crea una objetividad industrialmente producida que pasa a ser el entorno efectivo de la vida social. Al mismo tiempo, la vida urbana moderna produce la aparición de las multitudes urbanas sobre las que se recortan nuevas fisonomías sociales. Este es entonces el cuadro que reconstruye la investigación benjaminiana, el entramado de subjetividad y objetividad que define esta nueva época.

Naturalmente, como dijimos, hay un ingreso por la superestructura para leer este fenómeno histórico; para este caso la referencia es Baudelaire, verdadero lector de la emergencia de esta constelación. Los pasajes son lugares

destinados a la exposición de la mercancía y la multitud se interna en ellos para divertirse con esta, aunque no podrá comprarla: se trata de una peregrinación ante aquello que esclaviza pero que, también, puede divertir y distraer.

Sin duda, podemos entender este procedimiento como cierta *totalización*, pero no a la manera hegeliana -es decir, al amparo de la cúpula celestial del *espíritu*- sino descubriendo la profunda interacción que articula la constelación y permite descifrar desde el fragmento. En efecto, el pasaje en sí mismo se rescata como evidencia de esa profunda articulación que es la conciencia histórica, *conciencia en acto*, que se expresa en la experiencia histórica donde lo subjetivo y lo objetivo traman el formato de un sueño de progreso prometido que volverá como pesadilla.

Esta es la situación paradójica que dibuja este momento histórico, momento de una conciencia oscilante en la que la multitud se integra al mundo de la mercancía y se dibujan niveles de captación variable e inestable de la situación en la que están los sujetos individuales. La figura del *flâneur*, el paseante, por ejemplo, tramita una conciencia diferenciada ya que puede cobrar conciencia de la situación en la que se encuentra porque, a diferencia de la multitud, se distancia y construye rumbos propios para su conducta. De todos modos, lo que aparece consagrado como referencia es la centralidad de la mercancía y el imperio del intercambio mercantil como lógica de integración social: la circulación de la mercancía es el modelador de las conductas sociales.

En este sentido, Benjamin piensa la elaboración de esta lectura del complejo histórico como prehistoria -*Urgeschichte*- del siglo XIX que permitirá descifrar cómo se continuará el capitalismo en el siglo XX. Cada época sueña su porvenir y el siglo XIX construye la utopía del progreso técnico que mejorará el mundo. Este sueño se convertirá en pesadilla cuando el progreso técnico mate industrialmente en la Primera Guerra Mundial. Benjamin es plenamente consciente de su tarea teórica en estas elaboraciones; es un cazador del “nacimiento de un tipo social” y “de cuánto puede enseñarnos la penetración teórica del objeto de arte, [...] es preciso viajar en las profundidades de especies sociales desaparecidas. Tarea arriesgada que tiene motivos fundados para acometer una sociología consciente de su misión” (Benjamin, 2000).²

² Carta de Benjamin a Horkheimer, fechada en París el 23 de marzo de 1940.

Partiendo del arte de Baudelaire con su detección de la figura del *flâneur* -que entrará en decadencia simultáneamente con el espacio social del pasaje en el que se consuma la experiencia de la materialidad decimonónica- encontramos la matriz de emergencia de una conciencia inestable, ambigua y vinculada a la ensoñación. La tarea productiva de Benjamin es rescatar con su método histórico la interconexión de estos elementos para habilitar la comprensión de la conciencia en su formato histórico específico.

Hay un camino de historización desde el que se capta una conciencia que no es ya el ave de Minerva hegeliana que levanta su vuelo al anochecer para comprender el mundo que ha terminado sino una forma histórica emergida del complejo social, testigo y actor activo del proceso histórico. No es el testigo sabio e impotente del fin de una época: es un formato que está destinado a seguir participando activamente en el entramado de la sociedad venidera; es una fuerza activa y constructora de la experiencia de la materialidad que llevan los individuos colectivamente dentro de la organización material de la sociedad que, como he dicho, se suma al registro de la conciencia en acto.

Esta experiencia social que recupera Benjamin con su tarea constituye un procedimiento en el que la práctica historiadora interpela a la filosofía y reescribe la filosofía de la historia con procedimientos historiográficos: archivo; seriación de la temporalidad en unidades significativas; recopilación intencionada sociológicamente de los fenómenos del pasado; incorporación de estos elementos a la lectura del presente no meramente como indicios sino como momentos de la relación con la materialidad de una época en la corta, mediana y larga duración; sin excluir el monto significativo y articulador que aportan a la lógica de una etapa sus sueños, utopías, anhelos, rechazos y recuperaciones del pasado que cada época acuña y proyecta en el flujo de la experiencia social.

Por supuesto que lo dicho sobre la densa elaboración de *El origen del drama barroco alemán* y lo glosado sobre las más de mil páginas de *El libro de los pasajes* no intenta más que abrir alguna perspectiva de reflexión metodológica sobre la interfase historia-filosofía que, creo, puede ser productiva, pero no satisface de ningún modo la captación de la complejidad que ambas obras despliegan. En lo que sigue trataré, en términos similares, un recorrido sobre las *Tesis*, obra breve pero de una intención programática y teórica de gran alcance.

II

Me propongo plantear una consideración acerca de algunos atributos de la conciencia en los que repasa Benjamin para recomponer las preguntas sobre la escritura de la historia.

Sin duda uno de los ejes fundamentales para abordar los problemas de la historiografía proviene de un trabajo que hasta ahora no hemos mencionado aquí: *El surrealismo, última instantánea de la inteligencia europea*, de 1929 (Benjamin, 1998, pp. 41-62), que abre el mapa de lectura del siglo XX. En efecto, el surrealismo -aunque no solo él- permite retomar la problemática crucial de la experiencia en el nuevo siglo pensándola desde un acceso vinculado a la representación estética; precisamente el surrealismo abre la puerta de un recinto de poderosas proyecciones, el *Bildraum*, el ámbito de la imagen. Por supuesto, vinculado a la prodigiosa elaboración de parte de los artistas surrealistas, pero también a la experiencia subjetiva real y concreta en la producción onírica de los individuos, en la que aparece un relax paralelo a la praxis social productiva regida por la actividad maquina que impone la lógica de la mercancía. A la vez, esta ruptura se hace programa político a partir de la consigna de André Breton del *Manifiesto surrealista* “sumar la fuerza de la ebriedad a la revolución”. Benjamin completa así su cuadro sobre la pobreza de la experiencia incorporando “Un concepto de libertad que no ha habido en Europa desde Bakunin. Los surrealistas lo tienen” (Benjamin, 1998, p. 57).

La imagen en Benjamin pasa a ser una referencia identitaria de la posición metodológica ante la representación del pasado. En *El libro de los pasajes, Das Passagen-Werk*, sostiene la idea de una historia que se ordena por el imperativo de la imagen, que no tiene “nada que contar y todo que mostrar”, una historia narrada desde las imágenes. La noción básica de este procedimiento supone la conexión con el *Bildraum* que es capaz de conectar sentido a partir de la materia de ese relato visual; de hecho, *El libro de los pasajes* es una lectura de los cambios fisonómicos de París que no puede prescindir de la conexión con la imagen. Se trata, también, de la lectura de una larga serie histórica, que Benjamin recopiló siguiendo la evolución tecnológica del tratamiento de la imagen que abarca la emergencia de la fotografía y culminará en el cine; lo que significa la importancia creciente de la imagen y la completa mediación técnica en la obra de arte que genera nuevas épocas en la historia del arte.

III

Ahora quiero considerar solamente algunos aspectos de las *Tesis XII y VI* para incorporarlos a estas preguntas que vengo proponiendo sobre la conciencia, que son relevantes para retratar aspectos nodales de la mirada de Benjamin sobre el conjunto del proceso histórico.

Tesis XII

Necesitamos historia, pero la necesitamos de una manera distinta a como la necesita el holgazán mal criado en el jardín del saber.

(Nietzsche, *Sobre las ventajas e inconvenientes de la historia*)

El sujeto del conocimiento histórico es, por supuesto, la clase oprimida que lucha. En Marx se presenta como la última clase esclavizada, la clase vengadora que lleva hasta el final la tarea de liberación en nombre de las generaciones vencidas. Esta conciencia, que vuelve a cobrar vigencia por breve tiempo en la Liga espartaquista, le ha resultado siempre escandalosa a la socialdemocracia. En tres decenios casi logró apagar el nombre de un Blanqui, cuyo timbre de bronce conmovió al siglo pasado. La socialdemocracia tuvo a bien asignar a la clase obrera el papel de redentora de las generaciones venideras. Con ello seccionaba los nervios de su mejor fuerza. La clase obrera desaprendió en esa escuela tanto el odio cuanto la voluntad de sacrificio. Uno y otra se nutren, en efecto, de la imagen de los abuelos esclavizados, no del ideal de los nietos liberados (Benjamin, 2009, p. 197).

La apertura de la tesis con la cita nietzscheana plantea descarnadamente la cuestión de la función de la historia que desde el presente se requiere; se trata, por supuesto, de la pregunta sobre qué sujeto de conocimiento debe ser interpelado y qué conocimiento histórico debería construir.

Sobre el sujeto del conocimiento histórico Benjamin no deja duda: es “la clase oprimida que lucha”, o más bien, *en tanto que lucha*; solo desde esa posición se convierte en sujeto de conocimiento. Naturalmente que la lucha es el territorio de la práctica y, sin embargo, aquí la clase oprimida se constituye en “sujeto de conocimiento”, lo cual tiene una resonancia teórica antes que práctica. No obstante, la raíz de este planteo está en el vitalismo nietzscheano que rechaza cualquier formato de historia que no sea útil a la vida, entendiendo por ello una historia que habilite la acción (Nietzsche, 1998, p. 26). Es en

ese territorio de la vida protagonizada activamente en el que la historia cobra sentido por su utilidad a partir del primer paso práctico: entrar en lucha.

Benjamin reconstruye desde allí un materialismo que se abre al desplazamiento de la lectura puramente estructural de los sujetos emergidos con exclusividad a partir de la matriz de la crítica de la economía política clásica; este sujeto de conocimiento en lucha no surge del binomio burgueses/proletarios sino de la contradicción opresor/oprimido y abre a la confrontación de vencedores/vencidos; desde estas contradicciones afloran otras referencias cualitativas.

En esta *Tesis* hay, en principio, una crítica muy corrosiva a la socialdemocracia por enarbolar un *ideal* abstracto situándolo en el futuro; este desvío idealista que postula la liberación de la opresión para las futuras generaciones de la clase obrera consagra la aceptación de la opresión del presente. Esta podría ser simplemente una crítica política, pero tiene un costado más grave, pues la posición socialdemócrata supone acreditar el progreso como expectativa segura en la sociedad capitalista.

Benjamin invierte entonces la mirada sobre la temporalidad y conecta al sujeto del conocimiento histórico con el total de las generaciones vencidas, a partir de una relación **ética**. El pasado toma el lugar de la máxima significación y eso es lo que precisamente comprenderá este sujeto del conocimiento. A él le corresponde rescatar ese pasado, *interpretarlo*. Benjamin cambiará radicalmente la lectura de la relación que mantienen las generaciones entre sí en la historia: ya no se trata solo de captar la donación **mecánica** del desarrollo de las fuerzas productivas, que cada nueva generación hace a la siguiente para que así resuelva sus necesidades, tal como lo propone la *Ideología alemana*. Muy lejos de ello, de lo que se trata es de abrir la posibilidad de apropiarse del pasado y rescatar la tradición de los derrotados, y junto con ella, el sufrimiento de todos los muertos en la injusticia. *Interpretar* el pasado es poder caracterizarlo, descubrir la nota esencial que lo define; esto no podría suceder en el vacío del tiempo histórico rankeano -que nos permitiría captar el pasado como auténticamente sucedió-, sino en la textura vital de la historia en la que el presente reproduce la inercia de todo su trascurso, esto es, la dominación de clase sobre clase. Desde allí se lanza el desafío de la comprensión del presente y la lectura histórica debe captar esa nota propia de la totalidad de la experiencia humana, y revertirla. En definitiva, lo que estaría conociendo la clase oprimida en lucha es que estamos todavía en la prehistoria del género humano. Para decirlo en

palabras de Marx y con su deriva a la lectura estructural de la sociedad -y, simultáneamente, rescatando la ferocidad de la enunciación de la metafísica voluntarista nietzscheana que nos propone leer la historia como la confrontación *con el eterno retorno de lo mismo* (Tiedmann, 2012, p. 31)-, un estado de configuración real de la lógica del poder presente, simplemente irracional, en el que cabe solo la aceptación resignada o una intervención activa. En la tensión de esta doble fragua conceptual de lectura estructural y del vitalismo voluntarista se constituye la dialéctica de Benjamin. Ahora bien, en este punto de *suspense* en la tensión de dos paradigmas, Benjamin se distancia muy explícitamente de Marx en un punto que resultará central para su teoría.

En efecto, en *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* dice Marx:

La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando estos aparentan dedicarse precisamente a transformarse y transformar las cosas, a crear **algo nunca visto**, en estas épocas de crisis revolucionaria es precisamente cuando conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado (Marx, 1978, p. 95; el resaltado es mío).

Y más adelante, “La revolución social del siglo XIX no puede sacar su poesía del pasado, sino solamente del porvenir. No puede comenzar su propia tarea antes de despojarse de toda **veneración supersticiosa por el pasado**” (Marx, 1978, p. 97, el resaltado es mío).

Justamente ese mismo colectivo de la “tradición de todas las generaciones muertas” es aquel al que se le adeuda la memoria. En la lógica del cruce pasado/presente Benjamin rescata, entonces, la mediación necesaria de la memoria, *Gedächtnis*, que de ningún modo significa una opresión para la conciencia del presente; al contrario, es el primer requisito para pensar el presente desde el desafío de la historiografía, *-Geschichtssreibung-*, puesto que permite captar la magnitud efectiva de la injusticia, el alcance pavoroso que supone toda la experiencia humana con la “tradición de todas las generaciones muertas” en la injusticia de la dominación; este ya sería un motivo suficiente para acreditar la función positiva de la memoria, pero además hay que incorporar otros aspectos sobre este asunto.

En primer lugar, que el procedimiento de recuperación de esta memoria constituye, efectivamente, una intervención en el presente, y por lo tanto

transforma ese presente al incorporar una referencia para representarnos la magnitud del fenómeno que enfrentamos en la repetición del presente. Además, debemos incorporar el carácter *estrictamente materialista de esta memoria*: se trata de una memoria generacional que opera a través de un recuerdo, *Erinnerung*, de “la *imagen* de los abuelos esclavizados” que se suma al presente representando la contradicción que supone la sostenida *experiencia humana* de la *esclavización*. Esta elaboración constituye, de hecho, un *montaje* que se articula en el *Bildraum*, en aquel espacio en el que se abre una conexión activadora que anida en plena subjetividad individual pero que se encuentra también en la objetividad de la sociedad del presente; basta reparar en la sintaxis visual de las modernas metrópolis que se configuran, a su vez, también como grandes montajes. Esta es una referencia crucial para captar el rumbo de la búsqueda benjaminiana que se completa con *La obra de arte en la época de su reproductividad técnica* (Benjamin, 2003), abriendo la lectura de un campo de experiencia en el que la imagen está en el centro y emerge una producción estética técnicamente mediada: el cine, que establece una interlocución directa con *la masa* y así abre una ruptura en la historia del arte. Aunque no incursionaré específicamente en esta obra, diré que debemos integrarla en la exploración magmática benjaminiana desde la que emerge su captación del rumbo presente de la conciencia histórica, que supone atender al cine como un nuevo y crucial desarrollo en el que debe abrirse una lectura estética, política, social y teórica sobre la configuración de la conciencia en el presente.

Quiero destacar que no estamos ante la concepción de una memoria/herramienta que se maneja con la precisión de un recurso del que es posible fijar exhaustivamente sus consecuencias; diría que la función y naturaleza de la memoria tiene que ver con otra circulación de la dinámica de la sociedad y del pasado. En algún sentido, para Benjamin es fatal la ubicación del presente como único campo de enunciación, y en ese contexto debe incorporarse algo que presenta la *Tesis VI*:

Articular históricamente el pasado no significa “conocerlo como verdaderamente³ ha sido”. Consiste, más bien, en adueñarse de un recuerdo tal y

³ Considero a esta edición de las *Tesis* la mejor y más útil entre las varias que he revisado ya que, además de su traducción al castellano, ofrece los textos originales de Benjamin en alemán y la versión en francés que él mismo tradujo. Anoto aquí, sin embargo, que el término *eigentlich* -traducido aquí como “verdaderamente”- podría traducirse como “auténticamente”, con lo que no estaría en entredicho la relación con el problema de la verdad -en alemán, *Wahrheit*-, expresión que no aparece en el texto original.

como brilla⁴ en el instante de un peligro. Al materialismo le incumbe fijar una imagen del pasado, imagen que se presenta sin avisar al sujeto histórico en el instante de peligro. El peligro amenaza tanto a **la existencia de la tradición** como a quienes la reciben. Para ella y para ellos el peligro es el mismo: prestarse a ser instrumentos de la clase dominante. En cada época hay que esforzarse por arrancar de nuevo la tradición al conformismo que pretende avasallarla. El mesías no viene solo como redentor; también viene como vencedor del Anticristo. El **don de encender en el pasado la chispa de la esperanza** solo le es dado al historiador perfectamente convencido de que ni siquiera los muertos están seguros si el enemigo vence. **Y ese enemigo no ha cesado de vencer** (Benjamin, 2009, p. 113; el resaltado es mío).

Obsérvese que la tradición está siempre amenazada, como asimismo el que la recibe; ese pasado de la tradición es un eterno igual a sí mismo, así la intervención es, en primer lugar, en el pasado, donde se constata la permanente derrota, y luego se la lleva al presente como memoria. Lo que moviliza esta tesis es una visión de la *tradición* en que es diferente de la enunciación de Marx en *El dieciocho brumario*, donde la tradición es simplemente el **conjunto** de las generaciones muertas; en cambio, desde la relación ética entre las generaciones Benjamin concibe la tradición como una trasmisión de memoria que repone la confrontación entre dominados/dominadores, actualizando en cada generación la lucha contra el conformismo y la puja de cada época para reponer la imagen que se le presenta en un momento de peligro. La *memoria* juega esa conexión en la que los muertos son recordados en el presente como factor activador, eminentemente práctico y, a la vez, como salvación de aquello que hubiera quedado en el pasado olvidado quitándole sentido a este y silenciando la injusticia. La *historia*, en cambio, se hace cargo de una tarea teórica, la de *conocer* el pasado. La elaboración benjaminiana propone una noción de historiografía que convierte el acto cognitivo teórico en la participación dentro de un dispositivo social en el que conocer el pasado supone, necesariamente, una práctica que revierte en el presente. En ello hay una nueva perspectiva de la conciencia histórica.

En *El dieciocho brumario* Marx habla de “crear **algo nunca visto**”, que en el contexto es, evidentemente, la revolución social del siglo XIX que debe

⁴Ídem: “aufblitzt”, aquí traducido como “brillar”, significa literalmente “relampaguear”.

extraer su fuerza poética del futuro; en ese punto podemos captar un rumbo de la renovación materialista que está proponiendo Benjamin. Podríamos decir que el autor toma la metáfora visual de la que nos habla esta cita de Marx y la extirpa del futuro para arrastrarla al pasado; en efecto, ese es el modo en que se zambulle en el pasado con la certeza de que allí encontrará, con los procedimientos de su historiografía *-Geschichtssreibung-*, la imagen del pasado capaz **de encender en el pasado la chispa de la esperanza**; desde allí al montaje con el presente para disparar la acción. Eso hizo con *El origen del drama barroco alemán*, *El libro de los pasajes* y por último con las *Tesis*.

En este camino Benjamin le estaría marcando a Marx que en lugar de la **“veneración supersticiosa por el pasado”**, la revolución debería cuidarse de la veneración supersticiosa por el futuro, porque allí anida la trampa de la aceptación de la dominación del presente; ese es el peligro del que advierte todo el tiempo Benjamin: “prestarse a ser instrumentos de la clase dominante”. Se opone férreamente a la idea de progreso y se coloca en una enunciación anarquista, invocando a Blanqui, desde la que defiende, en todo caso, la contradicción que presenta al final de la *Tesis VI*:

El **don de encender en el pasado la chispa de la esperanza** solo le es dado al historiador perfectamente convencido de que ni siquiera los muertos están seguros si el enemigo vence. **Y ese enemigo no ha cesado de vencer.**

El eterno retorno que contemplan las *Tesis* es el de la derrota, pero eso no anula completamente la esperanza: le permite al historiador materialista seguir a la caza de aquella imagen redentora que podría cambiar el presente. Este es el módico movimiento que repone parte de la potencia mesiánica del pasado y que viene a actualizarse como fuerza débil pero actuada en el presente con todo lo que ello supone; por ejemplo, de este modo se abre el campo de la olvidada dimensión de la derrota como objeto de reflexión histórica que abarca completamente el territorio del eterno retorno de lo mismo.

Benjamin, en contra de su condensado pesimismo que da por acreditado aquel eterno retorno nietzscheano, propone la contracara de la noción de *Jetztzeit* -literalmente: tiempo ahora-, una idea que está ligada a la noción de que todo presente está abierto a la transformación redentora, que en todo presente como espacio de enunciación es posible encontrar un punto de fuga que nos conduce a la transformación, al menos, por la tozuda reaparición de

la memoria y su complemento a través de la alianza con los recursos activos de los sujetos del presente.

Sin duda las *Tesis* representan con mayor claridad el diálogo de Benjamin con la conciencia de su tiempo, que está signada por la mengua revolucionaria y el ascenso del nazismo. En esa coyuntura histórica la reflexión benjaminiana no solo diagnostica una época para caracterizar la situación social sino que ordena su producción teórica para no prestarle ningún servicio teórico al nacionalsocialismo; y, sobre todo, Benjamin pone en marcha una lectura sobre la lógica de las conciencias individuales de su época indicando explícitamente a la imagen como vehículo de conexión entre pasado y presente. La centralidad del *Bildraum* como punto de conexión de la imagen redimida del pasado, “imagen dialéctica” la llama Benjamin, ya que nos deja pensar el carácter de esta conciencia visual, lumínica, iluminadora, que enlaza con la referencia de “algo nunca visto” de *El dieciocho brumario* y con las abundantes connotaciones visuales de la *Tesis VI*: “relampaguear”, “imagen”, “instante” -que en alemán es *Augenblick*, literalmente

“parpadeo”-, incluyendo *Augen* que significa ojo, la “chispa” de la esperanza; en fin, una sucesión de referencias completamente visuales.

Consideraciones finales

La búsqueda que propusimos a lo largo de estos desarrollos intentó poner en foco la noción de conciencia histórica para captarla con suficiente amplitud. Como balance al final del recorrido, creo que ilustré suficientemente las razones por las que la *noción de temporalidad* es efectivamente una coordenada principal del campo conceptual de la historia, aunque es muy improbable que pueda llegar a ser completamente dominable por su complejidad. De todos modos, resulta fructífero explorar alternativas de construcción de la misma que nos permiten, al menos, detectar aspectos significativos desde la investigación historiográfica.

Por otro lado, en este recorrido por el pensamiento benjaminiano he tratado de resaltar la caracterización de los desarrollos de la conciencia, que están siempre ligados a la reconstrucción de tramas de *interacciones sociales* específicas; es en ellas que se hacen legibles los procesos sociales por la mediación de *sujetos individuales* que son característicos de una sociedad determinada, en cuanto arquetipos de una etapa económico-social que protagonizan.

Podría decirse, entonces, que hasta aquí el precepto metodológico que aplica Benjamin es una variante del individualismo metodológico de Weber; incluso podríamos anexar la presencia de sensibilidad nietzscheana en Benjamin para acentuar el parentesco teórico entre ambos. Sin embargo, la lectura social benjaminiana de los siglos XIX y XX procede interpretando las *acciones sociales* dentro del ámbito de la circulación de la *mercancía*, en donde detecta aquella mencionada emergencia de nuevos *tipos sociales*.

Esta conexión con la visión crítica de la mercancía es de filiación marxiana y Benjamin la ha recibido directamente de la sociología de Simmel; por esta vía, la *Crítica de la economía política clásica* funciona como lectura de la esfera social en la que interactúan los sujetos individuales. Pero el acento motivacional que impulsa a los sujetos sociales a la acción no proviene, simplemente, de valoraciones irracionales y subjetivas que inyectan sentido en la trama social general a través de la acción -como lo postula a propósito de la ética protestante el propio Weber- sino que, para Benjamin, pesan los efectos estructurales de la lógica de la organización social orientada centralmente a la producción de mercancía. Hay que reparar que, en esta hermenéutica híbrida de la acción con referencia social estructural y elaboración individual activa, comienza a modelarse una peculiar noción de conciencia.

Un punto de partida para caracterizar el complejo de la conciencia histórica puede ser la perspectiva política que modela Benjamin a partir de su proximidad con las posiciones anarquistas; desde allí, podemos acceder a la noción de *iluminación profana* que conecta con una experiencia abierta desde una “inspiración materialista, antropológica” y preñada de referencias políticas arraigadas en un conjunto de sujetos individuales, arrancados de la tipología urbana: “El lector, el pensativo, el que espera, el que callejea son tipos iluminados igual que el consumidor de opio, el soñador, el ebrio. Y sin embargo son profanos” (Benjamin, 1998, p. 59). Estos individuos son portadores de una praxis sin cálculo alguno, sin especulaciones sobre ventajas y beneficios y, a partir de allí, aportan a la sociedad un nuevo sentido de libertad.

Paradójicamente, estos sujetos que sin duda forman parte de los márgenes de la sociedad, son los que efectivamente incurren en una lógica de la acción que va más allá de la pobreza de experiencia que domina en la sociedad mercantil. La búsqueda de aquello *nunca visto*, aquello con lo que Marx convocaba a la poesía del futuro, no era otra cosa que la revolución;

pero en Benjamin no encontramos la casuística de la construcción revolucionaria, producida por la emergencia de un sujeto universal que resolverá la sociedad capitalista en una sociedad nueva, sino la sucesión de generaciones tras generaciones que experimentan la materialidad, padeciendo el eterno retorno de la catástrofe continua. Ese pesimismo es constatado en el transcurso de toda la historia y, en ese contexto, la experiencia de una acción libre sin cálculo es una ruptura práctica y concreta con la sociedad existente. Es una práctica efectiva que debe disfrutarse mientras dure; el verdadero valor de este momento es el de acceder a un modo de experiencia nuevo. Desde sus primeras obras, Benjamin pone como tarea de la *filosofía futura*⁵ la necesidad de ampliar en forma drástica la noción básica del sistema kantiano, que es, justamente, la noción de **experiencia**. Para poder acercarnos de algún modo a esta experiencia debemos entenderla como la **revuelta**, que es la que rompe los límites y ensaya la emergencia real de **lo nunca visto** en la historia. Benjamin, entonces, postula la posibilidad de encender la chispa de la esperanza en el pasado, y así cobra sentido el pasado y el presente es vivificado a través del contagio activador del *Bildraum*.

Aquí hay una condensación de motivos materialistas. Por un lado, el tema del sujeto, y por el otro, el tema de la praxis. Ni sujetos solitarios, ni acciones instantáneas y definitivas que solucionan de un golpe las contradicciones sociales. En cuanto al tema del sujeto, debe señalarse que la *clase social en lucha* es un sujeto clásico de la sociología materialista que está tematizado de una forma particular. Hay, también a la manera clásica, *una clase dominante* que es su contradictor y oponente, pero la contradicción está centrada en la manera en que se *articula históricamente el pasado*, en la representación del pasado, en la reconstrucción del mismo; lisa y llanamente, una confrontación ideológica en la que el campo de batalla es la historiografía –*Geschichtssreibung*–. Sobre la cuestión de la praxis hay que atender a que la revuelta puede ser una emergencia pasajera, cuya continuidad no está garantizada pero que es real y concreta y nos abre una brecha por la que captar otro tiempo posible, fuera de la constante repetición. En cualquier caso, la revuelta es una puerta abierta para la contingencia histórica que transforma el presente en términos

⁵ “permitir la aparición adecuada de una especie nueva y superior de experiencia futura. Así se formula la exigencia principal para la filosofía contemporánea” (Benjamin, 1986, p. 9).

concretos. Esa es la clave desde la que construye sus constelaciones para desarrollar su posición.

Podríamos decir que esta constelación reúne los sujetos clásicos materialistas y la captación de la dinámica de los individuos en la interacción social a la manera weberiana; solo que el ojo benjaminiano capta matices especiales. La clase en lucha entrecruza su praxis intencionada para salvar la tradición de los derrotados con las posiciones de las masas urbanas en las que se detectan individuos que ya viven de hecho una práctica diferenciada de la lógica social capitalista. Ese cuadro complejo es el que aspira a abordar el materialismo benjaminiano con sus constelaciones; de hecho, él mismo es un representante de esa individualidad que modela sin cálculo su acción diferenciándose de la sociedad existente, como sin duda lo demuestra su biografía y, subsecuentemente, la perduración expansiva que sostiene su obra en la disputa ideológica sobre la representación de la historia.

En este contexto ampliado, podemos sopesar más claramente la noción de conciencia benjaminiana de la que venimos hablando; detrás suyo se perfila una conciencia que está enclavada en la contradicción sueño/despertar. Pero sueño ya no significa quietud y pasividad, es ahora un territorio de producción e imaginación, fantasía y libertad. La conciencia benjaminiana postula ese despertar. No se trata tan solo del sueño que cada época pone en marcha y luego se vuelve pesadilla, sino también de la posibilidad de vivir una experiencia libre en nuestro sueño nocturno individual que nos separa de la aceptación de la lógica cotidiana. Del mismo modo, el cine proporciona una experiencia visual muy poderosa y la ofrece a un auditorio colectivo.

Naturalmente, todas estas configuraciones de conciencia tienen la marca de la intermitencia; aunque tengan la capacidad de conectarse con un recuerdo vivificador, que actúa en un instante de peligro, eso no garantiza que se complete un ciclo de acción o de cumplimiento de un objetivo. Allí hay un aspecto claro de la noción de conciencia benjaminiana: esta no apunta a la conexión con un sujeto social autoconsciente que tiene la certeza de su ubicación en la estructura social y sus consecuencias prácticas; al contrario, atiende al alto número de sujetos que habitan las grandes urbes. A ese sujeto que habita el mundo de la mercancía es al que destina Benjamin su mirada, y, desde ese lugar, descifra su formato, busca entender cuál es la lógica posible de comunicación con ese mundo; es allí donde repiensa las chances de un materialismo capaz de

internarse en ese ámbito de las multitudes urbanas sin idealizar la conciencia misma; lo que recoge es el catálogo de las inconstancias de esa conciencia como señales de época. Así, Benjamin **historiza** la conciencia de su época, una pulsión teórica compartida por los frankfurtianos.

Hay, entonces, una teoría política que no prescribe sobre el álgebra de la revolución, sino que constata -en los gránulos desperdigados del escenario histórico de la oscura Europa del fascismo- las chances de retomar el camino a la ruptura con la dominación de clase, a partir de una imagen del pasado que debe ser salvada para el presente por la historiografía de la clase social en lucha: único sujeto capaz de conocer el pasado a través de esa memoria.

Bibliografía

- Benjamin, W. (1986). *Sobre el programa de la filosofía futura*. Barcelona: Planeta- Agostini.
- Benjamin, W. (1998). *Imaginación y sociedad. Iluminaciones I*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (2003). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. México: Ítaca.
- Benjamin, W. (2005). *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
- Benjamin, W. (2009). Sobre el concepto de historia. En M. Reyer Mate, *Medianoche en la historia*. Madrid: Trotta.
- Marx, K. (1978). *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. Moscú: Progreso.
- Merquior, J. G. (1989). *De Praga a París. Crítica del pensamiento estructuralista y posestructuralista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Nietzsche, F. (1998). *Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida*. Córdoba: Alción.
- Palti, E. (2001). Introducción. En R. Koselleck, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona: Paidós.
- Sazbón, J. (2010). ¿Para qué estudiar Revolución Francesa?. En J. Cernadas y D. Lvovich, *¿Historia, para qué? Revisitas a una vieja pregunta*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento ; Prometeo.
- Tiedmann, R. (2012). Introducción. En W. Benjamin, *El París de Baudelaire*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Autores

Yamila Balbuena

Profesora de Historia (FaHCE-UNLP), archivista y diplomada en Estudios Interdisciplinarios de Género (UCES). Se especializa en temas de historia de las mujeres e historiografía feminista. Actualmente está terminando una especialización en Educación, Géneros y Sexualidades. Es docente universitaria en el área de historiografía en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata y en la Universidad Nacional de Quilmes. Es miembro del equipo de investigación sobre “La conciencia histórica en acto. Historiografías, prácticas culturales, memorias”. Ha publicado artículos en revistas nacionales y extranjeras, en publicaciones colectivas y en materiales de divulgación. Trabaja en formación docente de nivel terciario y en otros ámbitos de capacitación. Se desempeña en la extensión universitaria como docente y coordinadora del área de Conocimientos Generales del PEPAM (Programa de Educación Permanente para Adultos Mayores) FaHCE-UNLP.

Mauricio Sergio Chama

Doctorando en Ciencias Sociales (UNLP), Magíster en Ciencias Sociales (FLACSO) y Licenciado en Sociología (UBA). Profesor Adjunto Ordinario de las cátedras de Sociología General y Teoría Social Clásica I de la carrera de Sociología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP), donde también dicta cursos de posgrado en el área de teoría social. Es investigador categoría III del Programa de Incentivos a la Investigación y codirige el proyecto “Aportes para repensar la trayectoria de la nueva izquierda (1955-1976): estrategias, rupturas y reagrupamientos”. Se desempeña como Vicedecano de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UNLP. Publicó diversos artículos en libros y revistas académicas

nacionales y extranjeras en ciencias sociales. Ha compilado, junto con Cristina Tortti y Adrián Celentano, *La nueva izquierda argentina (1955-1976). Socialismo, peronismo y revolución* (Prometeo, 2014).

Pablo Daniel Collado

Licenciado en Historia y doctorando en Historia por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata (FaHCE-UNLP); su proyecto de tesis, dirigido por la Dra. Valeria Manzano, se titula “Experiencias contraculturales en Argentina (1960-1980)”. Se desempeña como docente en la cátedra de Introducción a la Historia de la misma institución y en la de Historia de las ideas y los procesos políticos en América Latina de la Facultad de Periodismo y Comunicación Social (UNLP). Participa en el proyecto de investigación “La conciencia histórica en acto. Historiografías, prácticas culturales, memorias”, acreditado en el marco del Programa de Incentivos.

Clarisa Inés Fernández

Licenciada en Comunicación Social con orientación en Periodismo (Facultad de Periodismo y Comunicación Social de la UNLP), especialista en Producción de textos críticos y difusión mediática de las artes (Instituto Nacional de Arte), Magíster y Doctora en Ciencias Sociales (Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UNLP). Posee una beca posdoctoral del CONICET. Investiga sobre teatro comunitario argentino y políticas culturales. Ha publicado en revistas científicas sobre teatro comunitario, memoria e identidad.

Ayelén Fiebelkorn

Profesora de Historia por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. Se desempeña como Ayudante en la cátedra Historia Argentina II y se dedica a la investigación de temáticas historiográficas y de historia sociocultural argentina del siglo XX. Forma parte del equipo de investigación sobre “La conciencia histórica en acto. Historiografía, prácticas culturales, memorias”.

Maxilmiliano Alberto Garbarino

Profesor de Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata; doctorando en filosofía de la misma institución. Sus temas de investigación están

vinculados a la filosofía de la historia. Es Jefe de Trabajos Prácticos de la materia Introducción a la Filosofía en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UNLP. También se desempeña como profesor titular de la materia Elementos de Filosofía de la carrera de Trabajo Social en el Instituto Universitario Nacional de DDHH Madres de Plaza de Mayo.

Enrique Garguin

Magíster en Historia por la Universidad del Estado de Nueva York en Stony Brook y Profesor y Licenciado en Historia por la Universidad Nacional de La Plata, en cuya Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación se desempeña como docente de Historia de la Historiografía e Historia Argentina. Ha investigado temas referidos a lo político y lo social durante las primeras décadas del siglo XX tales como elecciones y ciudadanía luego de la Ley Sáenz Peña, y las relaciones entre Estado y sindicatos durante los gobiernos radicales. En la actualidad sus estudios están concentrados en la formación histórica de la clase media y la construcción de un imaginario nacional blanco-europeo en la historiografía argentina. Ha publicado, junto con Sergio Visacovsky, *Moralidades, economías e identidades de clase media. Estudios históricos y etnográficos* (Antropofagia, 2009).

Diego Labra

Comenzó sus estudios del Profesorado de Historia en la Universidad Nacional de Mar del Plata, y egresó finalmente de la Universidad Nacional de La Plata. Cursa el Doctorado en Ciencias Sociales en la misma institución, desarrollando una tesis sobre la constitución del mercado editorial moderno en Argentina en el siglo XIX bajo la dirección del profesor Alberto Pérez. Forma parte del equipo de investigación que lleva adelante el proyecto “La conciencia histórica en acto. Historiografía, prácticas culturales, memorias”.

Alberto Aníbal Pérez

Profesor de Filosofía en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE) de la UNLP, institución en la que es profesor titular de Teoría de la Historia y de Teoría Social Clásica II, y donde también dicta cursos de posgrado. Es consejero directivo de la FaHCE en representación del claustro de Profesores y miembro fundador del Centro Interdisciplinario

de Metodología de las Ciencias Sociales. Se desempeña además como director del proyecto de investigación “La conciencia histórica en acto. Historiografías, prácticas culturales, memorias”. Sus investigaciones abordan desde distintas perspectivas las relaciones entre filosofía, teoría social e historia, centrándose en los últimos años en la figura de Walter Benjamin, temas sobre los que ha publicado numerosos artículos tanto en la Argentina como en el extranjero.

Sebastián Turner

Profesor de Historia por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UNLP. Actualmente se desempeña como docente en el área metodológica del Departamento de Historia de la misma universidad. Participa del proyecto “La conciencia histórica en acto. Historiografía, prácticas culturales, memorias”, indagando la obra de Pierre Quiroule en particular, y el pensamiento anarquista, en general.

Hernán Sorgentini

Profesor de Historia (FaHCE-UNLP) y Master of Arts in History (Stony Brook University). Es profesor Adjunto Ordinario de Introducción a la Historia (UNLP) y profesor de la materia Historia y Memoria de la Maestría en Historia y Memoria (FaHCE-UNLP). Ha publicado varios artículos en revistas especializadas sobre la historiografía marxista británica y la obra de E. P. Thompson; aspectos teóricos de la relación memoria-historia; las políticas de la memoria en Argentina y América Latina y la constitución del campo de estudios sobre la memoria del pasado reciente argentino. Integra el proyecto “La conciencia histórica en acto. Historiografías, prácticas culturales, memorias” y dirige el proyecto PPID-UNLP “La conformación del campo de estudios sobre la memoria del pasado reciente argentino: debates políticos e interpretaciones históricas”.

Marcelo Starcenbaum

Profesor de Historia por la Universidad Nacional de La Plata. Se desempeña como docente de la cátedra Introducción a la Historia en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UNLP. Es integrante del proyecto de investigación “La conciencia histórica en acto. Historiografía, prácticas culturales, memorias” y está concluyendo su tesis doctoral acerca de la recepción de la obra de Louis Althusser en Argentina.

El presente libro aborda la conciencia histórica como práctica de sujetos situados en contextos históricos definidos. Es el resultado del trabajo de un equipo de investigación que ha venido trabajando bajo la dirección de Alberto Pérez y constituye la primera elaboración y presentación en conjunto de sus investigaciones y se concentra precisamente en lo que se considera su principal aporte colectivo: adentrarse en los debates acerca de la conciencia histórica entendiéndola como actividad práctica, como conciencia en acto. Concebirla como conciencia en acto y, por lo tanto, susceptible de ser indagada empíricamente, es precisamente una de las conclusiones a que nos llevó la reflexión colectiva y, al mismo tiempo, un hilo conductor de los distintos trabajos que componen el volumen. De este modo, el libro en su conjunto investiga la conciencia histórica en acto, pero lo hace desde distintos recortes temáticos: la producción historiográfica como espacio de formulación de conciencia histórica en que distintas nociones de estructura, sujeto y proceso interactúan de manera explícita; debates intelectuales y prácticas culturales en los que se ponen en juego, en ocasiones implícitamente, formas diversas de articular pasado, presente y futuro; las controversias en torno a la memoria social del pasado reciente de radicalización política y represión dictatorial. En conjunto, se pone en foco la siempre compleja conexión entre historia y filosofía para leer desde allí la lógica de ciertos cambios de perspectiva en el tratamiento del conocimiento histórico que construyen los sujetos. Y si bien no de manera excluyente, también decidimos privilegiar la mirada sobre las formas que adquiere el pasado en la sociedad argentina, analizando ciertos momentos que resultan claves en la construcción de una conciencia de nación; intervenciones cuestionadoras de los sentidos hegemónicos de sujeto, proceso histórico e identidad nacional; debates y controversias, en fin, como espacios y prácticas de reescritura de la historia nacional.



Estudios/Investigaciones, 61

ISBN 978-950-34-1524-5