

# el y otras rebeldías

**Antología I**  
Cátedra Libre Ernesto Che Guevara

Compiladores y editores

Nilda Redondo  
Alejandro Urioste  
Eduardo Matta  
Diana Moro  
Daniela Melchor



El Che y otras rebeldías: antología / Nilda Susana Redondo ... [et.al.]. - 1a ed. -  
Santa Rosa : Universidad Nacional de La Pampa. Facultad de Ciencias Humanas,  
2013.  
334 p. ; 18x25 cm.  
ISBN 978-950-863-191-6

1. Estudios Sociales. I. Redondo, Nilda Susana  
CDD 303

Fecha de catalogación: 22/02/2013

## **Universidad Nacional de La Pampa**

Rector: Cr. Sergio Baudino  
Vice-Rector: Mg. Hugo Alfonso

## **Facultad de Ciencias Humanas**

Decano: Lic. Sergio Maluendres  
Vice-Decana: Mg. Liliana Campagno

## **EdUNLPam**

Director de Editorial: Rodolfo D. Rodríguez

Febrero de 2013, Santa Rosa, La Pampa

**Diseño y arte de tapa:** Alejandro Urioste

**Imagen de tapa:** pintura Mural de Jimena Cabello y Darío Eyheramonho (fragmentos) realizado para los 40 años de la muerte del Che, en Santa Rosa, La Pampa. 17 mts (ancho) x 3,8 mts (alto)

**Diseño y diagramación interior:** Ramiro M. Rodríguez Carámbula

Impreso en Argentina  
ISBN: 978-950-863-191-6  
Cumplido con lo que marca la ley 11.723  
EdUNLPam - Año 2013  
Cnel. Gil 353 PB - CP L6300DUG  
SANTA ROSA - La Pampa - Argentina

*Agradecemos a  
Gabriela Esteves y  
Bruno Mondino*



1. Introducción .....	9
2. Entrevista a Luis Mattini.....	14
Entrevista a Sebastián Scolnik .....	21
TEORÍAS DE LA EMANCIPACIÓN DESDE EL PRESENTE	
3. Rubén Dri: “Carlos Marx: Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844” .....	31
4. Miguel Mazzeo: “ José Carlos Mariátegui” .....	53
5. Horacio González: “Tercer Mundo y Globalización: de Sartre a Toni Negri” .....	79
6. Alejandro Urioste: “Antonio Negri y el largo 68 italiano” .....	115
PRAXIS VITAL, ARTE E INSURGENCIAS EN LAS DECADAS DEL 60 Y 70	
7. Luis Mattini: “La influencia del Che en la Argentina” .....	135
8. Nilda Redondo :“El guevarismo en Argentina” .....	153
9. Nilda Redondo: “La insurgencia” .....	179
10. Nilda Redondo, Edgar Morisoli: “Presentación de la obra de Roberto Santoro” .....	199
VIEJAS CADENAS, NUEVAS REBELDÍAS	
11. Luis Mattini: “Sujeto y trabajo” .....	211
12. Sebastián Scolnik: “La hora de las comunas” .....	233
13. Sonia Sánchez: “La deconstrucción del lenguaje fiolo” .....	257
ESTADO CONTRAINSURGENTE Y TERRORISTA. GENOCIDIOS	
14. Andrés Kremer:“La historia y el presente de la Doctrina de la Seguridad Nacional” .....	283

15. Alejandro Urioste: “El enemigo interno. De la Doctrina de la Seguridad Nacional al Código Penal” .....	299
16. Nilda Redondo: “Peñaloza y la Doctrina de la Seguridad Nacional” .....	317
LO QUE HICIMOS	
Listado de Conferencias, Charlas, Seminarios, Talleres y actividades artísticas desarrollas entre 1998 y 2012 .....	323
LOS AUTORES .....	331

Cuando comenzamos con la Cátedra del Che se cumplían 30 años del asesinato de Ernesto Che Guevara. Nosotros estábamos en una búsqueda político-teórica debido a que habían estallado —y seguramente habíamos ayudado también a ello— todas nuestras orgánicas militantes. Además, había sido una militancia muy practicista, carente de reflexión teórica; se hacía un culto del hacer y se despreciaba a quienes buscaban en la teoría o pedían detenerse un poco a pensar y escribir. Veníamos de esa agitada y desoladora militancia de los noventa que nos dejó hastiados y vacíos.

Sin embargo no era del todo así; ni nosotros lo éramos, ni tampoco toda la militancia política había tenido esa impronta devastadora. De hecho, hubo corrientes subterráneas o grupos invisibles o aislados que habían seguido remando a contracorriente. ¿A contracorriente de qué? Del silencio y la ignorancia respecto de los debates pendientes debido al corte abrupto impuesto por el genocidio; del miedo a hablar —tan solo pronunciar un nombre: violencia—; del populismo timorato y paternalista; de pensar que las revoluciones se hacen solo en las calles, en las marchas y con megáfono; de pensar que es mejor ocupar los cargos porque si no los ocupan otros, y no mediar allí con ningún principio ético. De esos fantasmas tan materiales veníamos.

Si bien nuestra militancia se reconocía a sí misma de izquierda, no sabíamos nada del pasado reciente, de la multiplicidad y riqueza de las nuevas izquierdas argentinas; de los intelectuales y artistas que habían pensado y producido tanto arte y tanta palabra justa; no habíamos leído cabalmente a Marx, a Lenin, a Gramsci, a Mariátegui, a Benjamin; tampoco a Sartre. No habíamos leído a Walsh, a Conti, a Urondo, a Santoro, a Bustos; tampoco a Cortázar de los *Años de alambradas culturales*. No conocíamos *Los traidores* de Raymundo Gleyser, ni teníamos la menor

idea de la experiencia de *Tucumán Arde*, tan ligada al mayo del 68 francés como al Cordobazo del 69 argentino.

Nosotros habíamos logrado sí ser persistentes en una lucha que venía de lo profundo de nuestro cercano tiempo: la de las Madres de Plaza de Mayo y de los movimientos por los Derechos Humanos. Además, a los golpes, habíamos mantenido una convicción respecto de las formas organizativas: ser respetuosos de la democracia de base. ¡Cuántos dolores de cabeza nos habíamos llevado por insistir en esta antigua mirada tan descalificada como “basista”! Traíamos otro legado importante, desde un tiempo lejano: que no era bueno alienarse al poder; y además estábamos convencidos de que pelear por espacios era poco conducente, sobre todo, cuando no hay una maduración colectiva respecto del qué hacer a favor de nuestras causas utópicas, emancipatorias.

Entonces tomamos contacto, o mejor decir: nos encontramos con Luis Mattini, Rubén Dri y el grupo El Mate de la Universidad de Buenos Aires. Luis, el último secretario general del PRT-ERP; Rubén, con su fundamental experiencia de la Teología de la Liberación y el Peronismo de Base con sus FAP. El Mate, un grupo de inteligentes jóvenes guevaristas que con persistencia y amplitud habían instalado la cátedra Che Guevara en la UBA. Tomamos sus programas inicialmente y luego los fuimos modificando a medida que crecimos nosotros mismos.

Pero también tomamos sus experiencias, eso que nos contaron y que no estaba escrito. Los viejos nos transmitieron algo que no habían transmitido los sobrevivientes del terrorismo de Estado en las décadas del ochenta y durante los años noventa, salvo honrosas excepciones como la del mismo Mattini con su *Hombres y mujeres del PRT* y Horacio Verbistky con *Rodolfo Walsh y La Prensa Clandestina*. Y esa experiencia contada era una de las maneras de quebrar la intención genocida porque volvía a armar los vínculos entre los comunes. Así, a los rostros en blanco de la lucha por “con vida los llevaron con vida los queremos”, comenzamos a ponerles nombres y apellidos de los que pensaron, lucharon, reunieron, concitaron, supieron soñar despiertos y hacer otra patria, una patria otra que nos contuviera verdaderamente.

Leímos al Che Guevara: “El Socialismo y el hombre en Cuba”; lo vimos humanista afirmando que el comunismo en un plano únicamente material sin la creación de un hombre nuevo, de otra subjetividad, de otra emancipada aspiración, no sirve.

Leímos a John William Cooke, ese silenciado intelectual de la lucha popular y la revolución: sus reflexiones acerca de la violencia y su rechazo visceral a la burocracia sindical y partidaria.

Leímos a Toni Negri y mucho anduvimos con sus contrapoderes. Conocimos no solo ni tanto el Negri de *Imperio* sino el Negri del Poder Obrero italiano de los setenta. Ese Negri que hablaba de irse de los sindicatos y de los partidos porque había que irse del trabajo; liberarse del trabajo, la forma de opresión, alienación y explotación del sistema capitalista.

Las vertientes de la Nueva Izquierda de la Argentina estuvieron en algunas de sus expresiones más conspicuas: El PRT-ERP, el Peronismo de Base y las FAP; las FAR; Montoneros; los maoísmos; el trotskismo, en particular del que fuera maestro de Luis Mattini: Silvio Frondizi, quien ya maduro integrara el FAS en nombre del PRT. Cobró significación en nosotros por qué había habido necesidad de constituir una *nueva* izquierda. En qué adormecimiento —en el mejor de los casos— habían caído las viejas izquierdas, stalinistas o no, como para haber quedado del lado de la oligarquía y de la burguesía con tal de oponerse al peronismo o a la revolución del ahora— tiempo radiante.

Comprendimos “el instante de peligro” en que se hallaron todas esas generaciones, el tiempo vertical que las atravesó y las llevó a pensar que ese era el momento. Y probablemente lo haya sido.

Vimos que los solos discursos racionales del lenguaje político no habían sido ni eran suficientes para abarcar la total inmensidad de la vida nueva que se estaba creando y que creábamos. Pero lo aprendimos con las diversas vertientes del cine, la plástica, el teatro, la poesía y la novela que nos abordó y al hacerlo tiró por tierra las verdades reveladas del arte por el arte con su impronta descalificante del arte comprometido.

El arte es “el terreno de la pura libertad” decía Conti, pero agregaba: en toda América Latina los poetas, artistas e intelectuales están incorporándose al campo revolucionario y se arman para defenderlo si es necesario. Y él estuvo dispuesto a ello. Fue del PRT como Gleyser, Bustos y Santoro. Gelman, por su parte, se preguntó insistentemente de dónde salen las palabras al pensar en la obra de Walsh, Conti y Urondo. Ninguno de ellos hizo arte de panfleto; renegaron de ello y del populismo, del seguidismo al gusto instalado entre las mayorías; todos ellos crearon profundamente una obra que hasta ahora está acallada. Eso comenzamos a ver en la Cátedra del Che.

Buscábamos preguntas —no respuestas— respecto de nuestra sociedad contemporánea porque los espacios de debate estaban esmirriados, repetitivos y secarios, salvo momentos particulares como el 19 y 20 de diciembre del 2001 o el verano antiautoritario de 2008 en Santa Rosa. Anduvimos así analizando las experiencias de contrapoder y así leímos al Negri contemporáneo y a Paolo Virno;

analizamos los movimientos de los campesinos actuales, a la luz de *Los de la tierra* de Pancho Ferrara y su recuperación de las Ligas Agrarias del Litoral en los años de 1970.

Siempre entre el pasado y el presente, nuestra mirada es estrábica seriamente: de los sansimonianos de Flora Tristán, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* de Engels y los *Manuscritos económico-filosóficos* de Carlos Marx a “Dos, tres muchos Vietnam, esa es la consigna” del cordobés de mirada jodida: el CHE.

A la búsqueda teórica la hicimos entre la oralidad y la escritura; entre el adentro y el afuera, entre la Universidad y todas las producciones de la memoria histórica y la experiencia política que no tienen nombre, es decir, no han sido nombradas, clasificadas y estampilladas. Es que el movimiento permanente no puede ser atrapado pero sí mirado con mirada fluida, con pensamiento en ciernes; ahí donde queremos estar presentes. Por eso, en nombre del pensamiento es que estamos en la Universidad. Y lo reivindicamos. Porque las Universidades han dado y deben dar mucho al gran movimiento popular de Argentina y América Latina, aunque las burocracias, como hacen en los partidos, en los sindicatos, y en el Estado, insistan en taponarlas. Y si quieren, decimos que esta tradición nos viene del reformismo de 1918, ese que tanto en Argentina como en el Perú gritó trabajo obrero estudiantil y rechazó los aranceles. Ese movimiento que pensó que las Universidades debían ser espacios para la liberación, la libertad y la emancipación.

La historia de la cátedra se divide en dos: antes y después del 2001. Anunciábamos el 2001 y pudimos ver y pensar acerca de ese fenómeno que invirtió los términos del triunfo neoliberal menemista y frepasista. Así como la emergencia del zapatismo el 1° de enero de 1994 nos hizo recuperar la confianza en la capacidad de reacción del movimiento popular en América Latina, el “que se vayan todos” a nosotros no nos dio espanto sino que más bien nos conmovió. Era el agua salvando los diques. Era una luz para preguntarse y preguntarse. Por otro lado, en el mundo ese multitudinario despliegue fue reconocido como un *crack* del sistema de dominación capitalista. Por lo menos, obligó al Estado y a las clases dominantes a virar sus formas de dominación. En este trajín, incorporamos reflexiones respecto de los llamados nuevos movimientos sociales y así aparecieron los Ferrara, las Sonia Sánchez, los Scolnik de Situaciones, los Mattini de Contrapoder. Nosotros mismos actuando en la microinsurrección local que logró por primera vez que un intendente electo por el voto popular fuera destituido por ser de la derecha de la “mano dura”, luego de una jolgoriosa y persistente protesta inorgánica y profunda.

Por todo esto, la cátedra es y no es una cátedra.

Además, porque volanteamos cada una de nuestras charlas-debates, talleres y conferencias; pegamos carteles con brocha gorda; hicimos invitaciones personales de cartón y virtuales; desarrollamos una campaña de prensa cada vez que organizamos una de las innumerables actividades que en estos años hemos pergeñado.

Es y no es una cátedra porque trabajamos como lo hacían los militantes de los setenta: sin cobrar; y nos enorgullecemos de ello.

Es trabajo voluntario como quería el Che.

**Nilda Redondo**  
Directora de la Cátedra Libre  
“Ernesto Che Guevara”

## Entrevista con Luis Mattini

En 1997/98 al conmemorarse los 30 años del asesinato del Che en Bolivia hubo cierto auge respecto de la recuperación de la figura de Guevara, muy iconizada por algunos partidos de izquierda pero sin reflexión respecto de su pensamiento. De modo que en varias UUNN se crearon cátedras libres con un programa que profundizaba en el pensamiento y en el legado del Che, en Argentina y en América Latina. Evidentemente, no se agota la explicación de esta emergencia en la efeméride sino que había una necesidad de debate, de búsqueda ¿Cómo recordás ese proceso y qué evaluación hacés de esos momentos?

No hay una línea única en eso. Una cosa fue lo que nosotros, el grupo llamado El Mate, y algunos viejos amigos de los setentas hicimos y cuyo modelo fue recogido por La Pampa, o sea hacer de ese aniversario un pretexto para crear un foro de discusión buscando el futuro, hacer una revisión crítica del pasado reciente para tratar de comprender la época actual. Otra cosa fue lo que hizo cierta izquierda ligada al PC, que descubrió a Guevara en los años ochenta y pretendió imitarnos creando una serie de Cátedras libres, una de ellas en la sede de Madres de Plaza de Mayo, para pulir el bronce de Guevara, inspirados por el modelo cubano en esa materia, se transformaron en mausoleos.

Aquí en La Pampa, copiamos un modelo de programa que nos permitió comenzar. Vos fuiste el lazo con ese primer programa ¿Cómo se elaboró? ¿A qué debates, de ese momento, obedecía?

La crítica al foquismo era el tema remanido de toda la izquierda tradicional, tanto stalinistas como trotskistas y las circunstancias de la muerte de Gue-

vara fue tomada como prueba de razón. Ese tema nos llevó de inmediato a tener claro que detrás de la “fórmula” foquista había una intención de hacer la revolución “a pesar de...”; porque la motivación no estaba dada por una supuesta conciencia de servir a una ley trascendente de la historia, sino por el deseo de la inmanencia, de sentir propia la bofetada en el rostro ajeno. Logramos ver que, en todo caso, el foco guerrillero solo era una táctica concreta en un momento concreto. Y lo fuimos elaborando los “viejos” con la novedosa visión de jóvenes muy creativos.

Para nosotros la puesta en marcha de la cátedra en la facultad, obedecía también a una búsqueda, dado que veníamos de romper con varias formas institucionales de la política (el partido, el sindicato) y con ciertas zonas donde nos expresábamos políticamente (lo electoral, lo reivindicativo, la lucha contra la burocracia y con la patronal al mismo tiempo, es decir, veníamos un poco cascoteados). Desde la cátedra pudimos debatir y reflexionar y fue un escenario donde se expusieron diversos instrumentos de pensamiento. En ese largo período, desde fines de los 90 hasta hoy, hubo algunos puntos de inflexión respecto a cómo pensar la situación política y social en Argentina y de ruptura con formas de militancia que veníamos experimentando ¿Cómo te parece que se expresan esas rupturas o puntos de inflexión?

En primer lugar se rompe la idea de la “Toma del Poder” porque se concluye que el poder no es “tomable”; no es un edificio sino una relación social. Se descarta la idea de partido porque el partido era el instrumento para tomar el poder. Luego se reconsidera la política al darle una nueva dimensión. Ya esto es suficiente para dar vuelta todo el pensamiento en las distintas disciplinas sociales y ese nuevo enfoque estuvo presente en esas cátedras y dejaron interesantes conclusiones para ir elaborando una nueva teoría social, por así llamarla.

Los sucesos del 2001, en gran medida, expresaron ese quiebre. Incluso se definió el 2001 como la antipolítica ¿Vos qué pensás, qué carácter político tuvo ese movimiento, de qué manera era política?

A mí me parece que no, que es lo contrario, que el 2001 intentó ser realmente la política en serio. La política salió de los comités, salió de la burocracia, salió para ser tomada por la gente, o sea, la política consistió en intentar administrar, por así decirlo, la sociedad, pero no administrarla en el sentido burocrático sino decidir los caminos de la sociedad. Fue el momento más politizado en Argentina. Eso rompió con un esquema: la organización política, los partidos políticos,

las instituciones políticas que para mí es lo que trajo la crisis y, de alguna manera, fue lo que intentó romper el Che unas cuantas décadas antes, también lo del Che fue eso. Después no pasó más nada, primero porque no puede ser eterno, tiene que tener un momento de cierre; además, porque las organizaciones políticas, sobre todo las de izquierda, pretendieron cooptarlo para tomar el poder. Algunos creyeron que iban a tomar el poder, pero se trataba de lo contrario. El poder era hacer la revolución sin tomar el poder. Y en eso hay un paralelo con el intento del Che, cuando el Che rompe con las instituciones políticas y utiliza el instrumento guerrilla. La guerrilla fue circunstancial, hoy en día podría ser otra cosa. A mí me parece que podríamos pensar más teóricamente esa situación del 2001 al vincularla con la diferencia entre la trascendencia y la inmanencia, como decía antes. Yo creo que la izquierda, en general, nosotros nos hemos movido históricamente con el concepto de trascendencia. La trascendencia cuasi-religiosa, hegeliana era nuestro horizonte. Pero como práctica, nosotros hicimos la inmanencia; la práctica del Che fue la inmanencia, fue intervenir en directo, correr la suerte del agredido.

¿Cómo te parece que incidieron esas experiencias y sus elaboraciones con el proceso de pensamiento expresado en la cátedra? Para nosotros la cátedra fue, bien o mal, un puente, un contacto entre una experiencia muy amplia y muy diversa de unas décadas atrás y un momento donde la política parecía haber finalizado; había finalizado la historia. Desde que comenzamos con la cátedra, segunda mitad de la década de los 90 por la cátedra del Che en La Pampa pasaron más de 3000 personas, la mayoría de ellas probablemente, jamás habría oído hablar de las experiencias políticas intensas anteriores, ni sospechaban que fueran tantas y tan diversas. Una de las puntas de lanza de ese puente fue tu libro *Hombres y mujeres PRT-ERP*, entre otras ¿Cómo pensás que se dio ese nuevo recontar la experiencia desde un nuevo momento, no solamente en el caso de PRT sino en el caso de las otras experiencias políticas armadas o no armadas, dado que, en gran medida, el genocidio como práctica social, entre otras consecuencias, consideró el pasado revolucionario como un bloque único que no se podía penetrar. Una de las cosas que rompe la cátedra del Che es esa. Me gustaría que hicieras alguna reflexión al respecto.

En relación con eso, yo no me conformo con una explicación simplista de que la dictadura ocultó todo. A eso habría que agregarle qué pasó con los protagonistas de la época. Se discute si hubo 30.000 desaparecidos u 8.000 desapareci-

dos. El único que dijo una cosa sensata fue Jorge Luis Borges: “uno es suficiente”. No importa cuántos. Si aceptamos la cifra caprichosa de 30.000, al menos son 200.000 (esta es una cifra caprichosa mía) los sobrevivientes, entre exiliados, presos, gente que pudo zafar, que se fue a otra provincia ¿dónde está toda la gente que actuó en esa época? Por supuesto que no era la mayoría de la población del país, pero 200.000 es una cifra muy grande. Esos 200.000 no hablaron durante todo un largo período, incluso muchos presos salieron en libertad, casi te diría temerosos. Si se trataba del temor por la suerte física, yo lo comprendo. Yo me refiero a algo mucho más delicado y sutil que es una cantidad de gente que no es que haya sido convencida por el discurso del enemigo, pero siente que alguna cagada habíamos hecho y entonces no quiso hablar de vergüenza: “sí, yo estuve preso pero hubo errores cometidos”. Hablando de los errores cometidos, en mi libro *Hombres y Mujeres...* yo los admito y son para discutir. Sin embargo, hay una especie de arrepentimiento y toda esa gente se calló la boca durante mucho, mucho tiempo. Recuerdo una anécdota; sucedió luego del gobierno de Alfonsín, ya se estaba recuperado el sistema institucional, pero nadie hablaba abiertamente, nadie decía yo era fulano, yo hice esto, todo el mundo hablaba de las macanas de la dictadura pero todos habían sido “demócratas” y me acuerdo que un amigo cuenta que regresa a Paraná, luego del exilio y lo invitan a una charla, Se presenta como militante del PRT. Dice que fue un bombazo.

Cuando escribí el libro *Hombres y Mujeres...*, algunos compañeros me decían que no podía decir esas cosas. En ese momento, pensé que era temor, pero hoy creo que no, porque de alguna manera el discurso dominante impregnó a una parte de la militancia de la idea de que lo que hicimos es vergonzante, o que fue cosa de muchachos; entonces durante mucho tiempo, los sobrevivientes no hablaron del tema o no pudieron hablar del tema. Además estaba toda la vieja izquierda aún reprochándonos lo que había pasado y entonces empiezan a ocupar un espacio que nunca les había interesado. El Partido Comunista, por ejemplo, nunca se ocupó de Guevara y ahora es el más grande guevarista de la historia. No sé si conocen la novela de Sigal, *El día que maté a mi padre*, es genial, ahí pinta de cuerpo entero lo que pasó con el Che Guevara en el Partido Comunista cuando Patricio Etchegaray aparece planteando: “nos hemos equivocado, no era Lenin, era el Che Guevara”, entonces llama al secretario y dice “andá al comité central, traé las obras del Che Guevara. —¿Qué pide compañero? —Las obras del Che Guevara... —Pero no sabe compañero que no tenemos eso, está prohibido en el partido... —¿Cómo?, bueno tomá —le da dinero— Andá a la calle Corrientes y compralas”. Así, pasaron a ser ellos los guevaristas y los otros se quedaron.

**¿Qué te parece qué pasó en ese terreno con el peronismo revolucionario?**

Con el peronismo revolucionario siempre tuvimos dificultades para caracterizarlo. Yo siempre pienso en una expresión de Cachito El Kadri que decía más o menos así: “Nosotros éramos muchachos peronistas y luchamos para que volviera Perón y considerábamos que el gobierno de Perón era lo mejor que tuvo la Argentina y que el regreso de Perón significaba el regreso al “Estado de Bienestar” (él no usaba esa palabra) y por lo tanto luchábamos para que regresara Perón, pero un día nos dimos cuenta de que para que Perón regresara había que hacer una revolución y, por eso, nos hicimos revolucionarios”. Me parece que eso define al peronismo revolucionario. Habría que preguntarse qué les pasó a ellos cuando regresó Perón. El argumento que plantean y que lo decía el mismo Cachito El Kadri, el más sincero de todos, era: “cuando el viejo vino no lo dejamos gobernar porque estábamos queriendo transformar a un Perón en revolucionario”. A mí me parece que para caracterizar el peronismo revolucionario bien vale una definición tomada de Silvio Frondizi, quien dijo que el peronismo no era fascismo sino la burguesía nacional, bonapartismo, la burguesía que se pone por encima de las clases e intenta ser una realización nacional por la vía burguesa, cuyo fundamental apoyo es la clase obrera y esta logra mejores condiciones, etc., pero no es revolucionario; no es revolucionario en el sentido socialista del término, es revolucionario pero no en el sentido de clase, es un movimiento burgués. A mí me parece que el peronismo revolucionario no pudo resolver eso, es decir, quedó entrampado, tanto es así que hoy en día son, en cierto sentido, los que están gobernando y no se puede decir que este sea un gobierno socialista revolucionario, puede ser un buen o un mal gobierno pero es un gobierno burgués de un país burgués —y uso esta palabra como categoría, no como insulto.

**Burguesía nacional como categoría casi no se utiliza por antigua, sin embargo se ha cifrado esperanzas en ella ¿cómo ves esa cuestión?**

Entramos en otro terreno; creo que se terminó el mito, que en una época de desarrollo capitalista podría ser que hubiere una burguesía nacional frente al imperialismo; un capital nacional que podía estar afectado por el capital imperial, etc., pero me parece que hoy eso desapareció porque, al menos yo adhiero a la tesis de Toni Negri, hoy el imperialismo es imperio, por lo tanto la burguesía nacional argentina sería Amalita Fortabat (aunque murió), Bunge Born, todos estos son parte del imperio, para mí, Obama es hoy un sirviente de ellos, un empleado, o sea, EE.UU tiene el papel de policía pero ya no es la nación imperialista sino que el imperio está en el mundo. Aquí podría haber una pequeña burguesía producti-

va, las pymes, etc., pero eso no es una clase nacional, no constituye un poder. Las burguesías nacionales ya no existen; el concepto para mí está agotado.

**En un artículo tuyo, el primero que publicamos nosotros con el nombre de “El pensamiento político del Che”, a fines de la década del 90, planteás que de los muchos errores cometidos, el peor de todos fue no ser lo suficientemente subversivos ¿Hoy sigue siendo necesario ser subversivo? En ese caso, ¿en qué consistiría hoy esa subversión?**

Sí claro, no se puede dejar de ser subversivo. Creo que lo principal es subvertir el discurso dominante. Mi amigo Carlos Gabetta lo manifestaba en un artículo brillante: “así como en Europa están los indignados, acá me encuentro con los resignados” y yo creo que el discurso de la subversión pasa por superar la resignación; hay un discurso de resignación que dice “este es el país que hay, es lo que tenemos, más que esto no se puede” y yo creo que no, que hay que seguir buscando. Esto siempre me hace acordar a un discurso de Fidel Castro, cuando era santo de mi devoción, respecto a Puerto Rico, porque allí se hace el plebiscito y gana por inmensa mayoría seguir siendo parte de EE.UU, y Fidel dice mientras haya un portorriqueño que quiera seguir siéndolo, yo lo apoyo, entonces yo digo, mientras haya un explotado, un oprimido, yo me subvierto, no me convengo de esta idea “bueno esperá, ya llegaremos”.

**La vinculación y hasta la igualación entre los términos políticos y los económicos, ya presentes en la década del 90 y aún hoy ese discurso ha sido comprado por la izquierda ¿Cuál sería la línea de fuga que nos lleve al viejo sueño de la libertad?**

Me parece que hay una vieja cosa que hay que romper, que el marxismo ha heredado, no sé bien de dónde, que es que el socialismo es heredero directo del capitalismo, o sea que tiene que haber una acumulación previa del capitalismo, si no hay suficiente para repartir no hay condiciones. Hay una expresión de Lenin por allí, que dice “la democracia desarrollada es la forma superior para llegar al socialismo”, en su tesis sobre el imperialismo, pero después todo eso se transformó en que la eficiencia económica eran los bienes materiales y se diluyó la idea de que el capitalismo produce o crea una cantidad de “necesidades” que no son necesarias. Hoy día sería subversivo intentar la creación de una nueva forma de vivir. ¿Qué formas? Desurbanizar, descentralizar. Antes creíamos que la vida en la ciudad era una vida superior, que la centralización significaba mayor eficiencia y en consecuencia, cuando más grande fuese una escuela, mejor; hoy sabemos que no, que hay una medida adecuada para todo y hay que buscarla. Otra forma sería

regular el consumo y no me refiero a medidas burocráticas, todo lo contrario: el que necesita un automóvil que lo tenga, pero el que no lo necesita que no lo tenga; no podemos tener todos un automóvil, y así. Para discutir la nueva sociedad, la emancipación y la libertad hay que discutir una nueva forma de vivir. De hecho, el capitalismo nos ha condenado a formas de vida que van contra la libertad y hay que revisarlas.

## Entrevista con Sebastián Scolnik

En 1997/98 al conmemorarse los 30 años del asesinato del Che en Bolivia hubo cierto auge respecto de la recuperación de la figura de Guevara, muy iconizada por algunos partidos de izquierda pero sin reflexión respecto de su pensamiento. De modo que en varias UUNN se crearon cátedras libres con un programa que profundizaba en el pensamiento y en el legado del Che, en Argentina y en América Latina. Evidentemente, no se agota la explicación de esta emergencia en la efeméride sino que había una necesidad de debate, de búsqueda ¿Cómo recordás tu participación en ese proceso y qué evaluación hacés de esos momentos?

En aquel entonces formaba parte de la agrupación El Mate que desarrollaba una actividad política en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Para el aniversario de los 30 años de la muerte del Che considerábamos muy problemática la situación en la que iba a comenzar a hablarse de su biografía y de su legado, en clave de los modos de percibir –y prescribir– la política de los noventa. Por un lado, una corriente centro-progresista, en México representada por Jorge Castañeda, autor del libro *La Utopía desarmada* y, en Argentina, por el Frepaso, obraba como lo “otro” del neoliberalismo duro pero que, en la práctica, no hacía otra cosa que suscribir el “Consenso de Washington” como determinación de las posibilidades políticas para América Latina. Se trataba, en definitiva, de una adhesión al modelo democrático representativo que restringía el campo de lo posible a la delegación de las potencias políticas populares, y a una concepción política que buscaba corregir las “degradaciones” (como la corrupción) consideradas consecuencias no deseadas del nuevo orden mundial. Ese progresismo fue el cómplice del juego

democrático restringido que sobrevino a la caída del Muro de Berlín, elemento clave para la estigmatización de las luchas sociales y las resistencias al modelo de despojo neoliberal. Para esta corriente, la figura del Che era una pieza de museo, completamente anacrónica y hasta peligrosa como ejemplo. Podían rescatarse sus “ideales”, pero sus concepciones y prácticas correspondían a otro mundo que había que dejar atrás. Por otro lado, estaba “la iglesia” de la izquierda que, en las diferentes corrientes que adherían a la figura del Che, no hacía otra cosa que espejarse y proponer su figura como una pieza sacra a la que había que emular, en sus concepciones y sus prácticas.

Para nosotros, el contexto de los treinta años significaba un momento muy importante para discutir los setenta. No solo porque había que desarrollar una posición que reivindicase las luchas pasadas frente a los apologetas de la nueva globalización sino porque también nosotros mismos, como generación que participaba de las luchas incipientes de resistencia, necesitábamos hacernos preguntas claves y también, desde ya, ajustar nuestras propias cuentas con los setenta: ¿Qué significa la figura del Che en el contexto presente? ¿Qué es la política luego de la derrota y la reconversión mundial? ¿Es el partido el modo organizativo apto para la etapa que vivimos? ¿Sigue en pie la idea de vanguardia que sustentó la política revolucionaria moderna? ¿Cuál es la crítica necesaria a la democracia representativa y a la representación en general? ¿Cómo se puede ser fiel a los que lucharon antes si necesariamente nuestro camino es otro? ¿Es posible hacer una distinción tan marcada entre “lo social” y “lo político”? ¿Qué nuevas formas de politicidad asumen las luchas de nuestros días? ¿Qué está queriendo decir el zapatismo cuando sostiene que el cambio social no pasa por la toma del poder? Estas fueron algunas de las preguntas clave que nos acompañaron en los años de las cátedras libres. Y fue realmente una experiencia extraordinaria no solo por la presencia de públicos desbordantes donde quiera que se hicieran, en barrios o colegios o universidades de todo el país, sino también porque, en su proliferación, las cátedras mostraban un modo colectivo y organizativo que configuró, junto a tantas otras experiencias, lo que luego se iba a ver de modo masivo y contundente en los acontecimientos de 2001 y sus ramificaciones posteriores.

Cada vez que se habla de los noventa, se lo hace despectivamente, o se lo reconoce como una negatividad pura (neoliberalismo, saqueo, corrupción, pobreza, etc.), y se elide todo este campo de experimentación política de pequeños colectivos, cuyos aprendizajes y experiencias se vieron luego expresados en la emergencia de los movimientos sociales y en las jornadas destituyentes de 2001.

¿Cómo deviene el grupo El Mate al colectivo Situaciones? ¿Cuál fue el proceso de pensamiento? ¿Qué incidencia tuvieron las elaboraciones teóricas de los 60 /70?

A partir del año 2000, éramos un grupo grande en El Mate, incluso fuera de la Universidad. En un pequeño grupo comenzamos a hacer algunos balances de la experiencia que veníamos desarrollando y a formularnos algunas preguntas que iban más por el lado de la experimentación. Concretamente nos parecía que, a partir de 1996, con los veinte años del golpe y el surgimiento de HIJOS, comenzaba una etapa nueva que estaba teñida por la emergencia de esta nueva generación en la escena política, por las puebladas y piquetes en el interior del país, por el nacimiento de los nuevos movimientos sociales en el conurbano, por las experiencias de educación y contracultura que se comenzaban a gestar por todas partes, por los movimientos campesinos y las prácticas de economía alternativa que, por entonces, comenzaban a vislumbrarse. Nos parecía que, para conectar en profundidad con toda esta trama social y colectiva, había que dejar de lado cierta subjetividad militante que impedía entrar en un espacio de transversalidad y resonancia con todo este archipiélago heterogéneo de situaciones. Ya no alcanzaba con “defender la educación pública” cuando por todos lados surgían experiencias de otro tipo de educación que no hacían sino cuestionar la educación pública tal y como existía. Lo mismo para la salud. También, recuerdo, las discusiones que teníamos con los militantes que juzgaban todo por la “incidencia” de un grupo en la totalidad social, de un modo más bien cuantitativo. Por ejemplo: campesinos e indígenas eran cosa de México o Brasil y no de la Argentina donde “no existen”. Miradas de este tipo impedían, por ejemplo, reconocer la existencia de un movimiento campesino en Santiago del Estero que funcionaba desde 1990. En definitiva, en la mirada militante, siempre preocupada por “articular” todo para medirlo con la vara del poder, había algo que desconocía profundamente la intensidad de las prácticas políticas que se desplegaban en esos años. Por eso, en 2001 todos nos quedamos con la boca abierta; porque esas intensidades devienen de manera impredecible. Por eso, con un pequeño grupo de afinidad, formamos Situaciones, un poco con la idea de que había otras perspectivas que era necesario elaborar colectivamente. Y este pequeño grupo nos permitió movernos más ligeramente, sin tener que administrar “acumulaciones”, identidades, “opiniones”, consensos, etc. De hecho, teníamos un pequeño lema interno: “mínimo de poder, máximo de potencia”.

Cuando formamos Situaciones no sabíamos bien qué hacer. Pero sí teníamos una práctica acumulada de discusión y edición. Por ello, empezamos a trabajar en unos cuadernillos: con HIJOS, discutimos la potencia del Escrahe como innova-

dora forma de condena social; con los Tupamaros, pensamos acerca de la relación entre organización política y trabajo de base, y entre el cambio social y la ocupación del Estado; con el Movimiento Campesino de Santiago del Estero, problematizamos la experiencia organizativa y difundimos sus logros; con el Movimiento de Trabajadores Desocupados de Solano, trabajamos alrededor de las imágenes de cambio social que se iban produciendo a partir de una lucha autónoma, etc. Los llamamos *Situaciones* en homenaje a los cuadernos de Sartre. Ese gesto, más tarde, sin saberlo, nos dio el nombre al Colectivo.

También comenzamos a trabajar en esos años con Creciendo Juntos, una experiencia educativa en la localidad de Moreno (Buenos Aires) con quienes elaborábamos ideas muy sugerentes acerca de la educación cuando abandona los lugares tradicionales de la pedagogía (incluso la educación popular) y se adentra en un proceso guiado por la incertidumbre respecto al proceso educativo en sí, cuando este ya no responde a ninguna de las coordenadas heredadas de su función formal.

Para nosotros, fueron experiencias muy fuertes. Trabajábamos en talleres a lo largo del tiempo en una investigación sin objeto ni finalidad, y además de habernos visto conmovidos por todo lo que vivimos, pudimos desarrollar una figura que, aún cuando deba ser revisada permanentemente, nos abrió a una imaginación política muy productiva: la investigación militante (que no se deja regir por los criterios de la academia ni por las formas de la política tradicional). Este trabajo —consistente en desarrollar una escucha muy profunda y un proceso de conceptualización colectiva, sin autor— nos llevó en cada experiencia a producir hipótesis prácticas. Ya no Situaciones, claro, sino esos talleres que funcionaban como laboratorios políticos y que participaban de un diálogo mucho más amplio, con otras prácticas. Se trataba, en definitiva, de elaborar esas hipótesis concretas sobre qué es la política cuando ya no hay ningún modelo a seguir y aquí nuevamente el gesto de continuidad con las décadas precedentes: para hacer lo que ellas hicieron, una experimentación política radical, es necesario inventar las propias reglas y procedimientos, las formas organizativas y expresivas, lenguajes e imágenes propios. En fin, todo proceso político requiere de esta innovación que se desmarca de sus antecesores desplegando una nueva imaginación política. Por eso, todo diálogo entre generaciones (la generación no es un fenómeno etario sino una elaboración de los problemas de una época) es necesariamente una discontinuidad: siempre atentos a los 60 y 70, pero concentrados en la situación concreta que vivíamos. Para eso, no había formas preexistentes, solo intuiciones que buscaban en cualquier episodio precedente o reordenaban ideas y teorías que circulaban por ahí, elementos que eran reelaborados según las exigencias prácticas de la propia situación.

**¿Qué aportes considerarás centrales provenientes de los vínculos con colectivos militantes e intelectuales de otros países de América Latina, de Estados Unidos y de Europa?**

De América Latina, la enorme capacidad de invención de un protagonismo social difuso y extendido que, a veces, desplegó puntos de visibilidad más altos (en estallidos sociales o puebladas) y otras tantas se desarrolló en el anonimato como verdadera cocina de prácticas y conceptos. En América Latina, desde el zapatismo para acá, se ha dado un extraordinario y radical proceso de invención popular cuya excepcionalidad, a diferencia del “estado de excepción permanente” que se da a nivel global, estuvo tramada desde abajo, en la resistencia a las políticas de ajuste y expropiación y en la creación de nuevos dispositivos de lucha y organización. Diría que, en América Latina, la relación entre teoría y práctica es más fluida, más libre y salvaje. De Europa y Estados Unidos rescato una producción teórica muy inspiradora, una capacidad para armar redes militantes y difundir experiencias, enorme. Sería, de todas maneras, un poco arbitrario y absurdo separar “geográficamente” puesto que los puntos de cercanía o lejanía tienen que ver más con el desarrollo de vínculos productivos que con “pertenencias” regionales. De hecho, suele haber más distancias con los vecinos inmediatos que con quienes nos encontramos en distintas formas de trabajo. Con todo, creo que los aportes que han hecho los intelectuales que provienen de la tradición operarista italiana han sido clave en los últimos años para pensar las dinámicas del nuevo capitalismo mundial y las luchas. Los aportes de los colectivos españoles, como Spai en Blank, o el colectivo editorial Traficantes de Sueños, han sido decisivos en el intercambio y la mutua colaboración. Las Mujeres Creando nos han permitido problematizar un feminismo práctico que la mayoría de las veces se pierde en retóricas universalistas. También los amigos del Kilombo Intergaláctico en Estados Unidos, la Casa de Ondas en México u otros tantos compañeros por todos lados que, individual o colectivamente, son fuente permanente de intercambios y elaboraciones comunes.

**¿Cuáles son los criterios para seleccionar los autores y textos a traducir y publicar por “Tinta Limón”?**

Tinta Limón se define a sí misma como una editorial militante. Por lo tanto, sus criterios editoriales no están regidos ni por las exigencias del mercado ni por la necesidad del sostenimiento económico. Ninguno de nosotros vive de esta tarea, por lo tanto nos tomamos la libertad de editar de acuerdo a nuestras necesidades o criterios y no de acuerdo a calendarios derivados de las necesidades de reproducción económica. Hay una cierta línea editorial que tiene que ver con

la investigación práctica y el punto en el que esta se encuentre. Cuando el trabajo entra en un *impasse*, o en una situación de dispersión, esta línea pierde fuerza respecto a las otras con las que convive: los libros más teóricos que editamos o traducimos por curiosidad, por afinidad o por saber de antemano que se trata de un abordaje que nos permite problematizar distintas situaciones en las que estamos inmersos. En definitiva, se trata de un acople entre textos que refieren más a la experiencia práctica inmediata y textos teóricos que permiten aportar perspectivas sugerentes para situaciones concretas. Cuando las prácticas se estancan o se repiten a sí mismas, aparece la teoría para elaborar esos atascos, mientras que cuando la experimentación crea nuevas dimensiones, la teoría precisa reelaborarse. Pero, en todo caso, la actividad editorial es muy selectiva. Pues no somos editores en el sentido clásico del término, ni siquiera una editorial que edita libros. Más bien vamos trazando redes, con mayor o menor grado de ritmo y extensión, y de acuerdo a ese pulso vamos editando. Nos interesa la problematización que puedan despertar los libros como un medio para el intercambio y el pensamiento; razón por la cual, tratamos de hacer una operación de lectura propia de cada texto y agregarle algo nuestro que nos haya provocado o que estimule un nuevo diálogo con quien lo ha escrito.

### **¿Qué lugar ocupan, según la concepción de ustedes, en el pensamiento radical la ficción y el arte?**

Esta es una pregunta bien difícil. En principio estaría tentado con decir que ninguno. Considerados como tales, es decir, como esferas específicas o “disciplinarias”, creo que ninguno. No siempre se piensa, y cuando se lo hace, el pensamiento rehúye todas las clasificaciones. Se piensa por necesidad y no por libre arbitrio de la conciencia. La creación es hija de esa necesidad, se ve forzada por ella, por un problema acuciante que nos violenta a encontrar nuevas relaciones entre las cosas. El pensamiento tiene algo de artístico (la forma en la que se expresa), algo de conceptual (su dimensión filosófica), algo de fabulación (su capacidad de anticipar los devenires), algo de diagramático (su capacidad de trazar relaciones entre las cosas), algo de delirante (ve a través de las cosas), algo de salvaje (no admite las regulaciones exteriores y procede con violencia sobre lo dado). Digamos que un proceso de pensamiento está atravesado por todas estas dimensiones. Sin embargo, hay que poder distinguir todo esto de los simulacros contemporáneos con los que procede el mercado y las modas. Hoy, el arte, la literatura, la filosofía y la política son convocadas por una enorme maquinaria de producción de imágenes de reconocimiento y felicidad que se traga todas las invenciones puerilizando el acto

creativo. El pensamiento desgarrador, violento, deshace nuestra propia consistencia, nuestro Yo. No es un fetiche ni una jerga a la moda para caer bien parado en el mercado de los kioscos del capitalismo multicultural. Pensar es creer en la Vida y no en sus criaturas que sobreactúan una falsa intensidad apta para consumo ciudadano. Se piensa contra uno mismo. Pensar, en definitiva, significa forjar una nueva imagen de lo que es el pensamiento y se lo hace más allá de lo que antes pudo ser considerado un pensamiento radical.



# Teorías de la emancipación desde el presente

- **Rubén Dri.** *Carlos Marx: Manuscritos económico-filosóficos de 1844*
  - **Miguel Mazzeo.** *José Carlos Mariátegui*
- **Horacio González.** *Tercer Mundo y Globalización: de Sartre a Toni Negri*
  - **Alejandro Urioste.** *Antonio Negri y el largo 68 italiano*



# Carlos Marx: manuscritos económico-filosóficos de 1844<sup>1</sup>

## Introducción

Alejandro Urioste

En esta nueva actividad de la cátedra del Che presentamos a Rubén Dri quien nos va a analizar los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 de Carlos Marx; en este libro se concentra la atención en el hombre enajenado de sí mismo, de su trabajo y de la naturaleza. Se trata del texto que expresa un pensamiento fundante de un marxismo humanista y antidogmático.

Ochenta y ocho años ocultos (la primera edición alemana aparece en Leipzig en 1932, la primera en castellano en México, 1939), los *Manuscritos...* asoman en un momento en que la construcción de la “base material” del socialismo en la URSS y la línea irradiada a los partidos comunistas empezaba a regirse por los hechos económicos, el realismo socialista, el materialismo dialéctico, la visión positivista de la historia y de las relaciones sociales. En fin, la recta vía de la Historia que, lucha de clases mediante, culminaría sin ninguna duda en la sociedad comunista, empezando por los países desarrollados, a los cuales seguirían los demás una vez atravesada la etapa democrático-burguesa de su desarrollo.

Por la misma época también salen a la luz otros escritos tempranos de Carlos Marx. En 1927 se conoció la *Crítica de la filosofía hegeliana del Derecho Político*, escrito entre 1841 y 1843; en 1932, la versión alemana de los *Manuscritos económico filosóficos de 1844* y *La ideología alemana*. También se conocieron con gran retraso la *Introducción de 1857* y los *Elementos de la Crítica de la Economía Política*.

---

1 Conferencia de Rubén Dri en la Cátedra Libre “Ernesto Che Guevara” de la Facultad de Ciencias Humanas, UNLPam el 19 de mayo de 2000.

De tal manera que, en la posguerra, se instala un debate cuyos antagonistas serían el Marx joven filósofo humanista de los *Manuscritos* y el Marx maduro científico materialista de *El Capital*.

Desde su cárcel italiana, Antonio Gramsci (sus *Cuadernos de la cárcel* también se publican décadas después de escritos) empieza a echar luz sobre estas cuestiones a la vez que José Carlos Mariátegui en el Perú de los veinte, imposible lector de los *Manuscritos* y de Gramsci, comienza a pensar desde América Latina el hombre y la revolución.

No por casualidad los *Manuscritos*... son retomados por el Che, obviamente no solo en el sentido en que los menciona en sus escritos, discursos y entrevistas, sino fundamentalmente porque la revolución cubana como proceso histórico lo instala nuevamente en la realidad recién creada del socialismo en un país cuya “etapa” no era la históricamente apropiada según los dogmas al uso. Y lo instala sobre todo en el subjetivo revolucionario de América Latina.

“El socialismo económico sin la moral comunista no me interesa. Luchamos contra la miseria, pero al mismo tiempo contra la enajenación. Marx se preocupaba tanto de los hechos económicos como de su repercusión en el espíritu. Llamaba a esto *hechos de conciencia*”, dirá el Che en un reportaje a *L'Express*.

En la Argentina de los años sesenta, en medio de las crecientes luchas que abrían una perspectiva revolucionaria, son releídos los *Manuscritos* y son tomados como aportes al debate sobre las tareas para avanzar en ella, entre otros, por John William Cooke. Dice en *Bases para una política cultural revolucionaria* (*La rosa blindada*, Año I N°6, octubre de 1965):

En la sociedad capitalista la actividad humana se ordena en torno a una organización que escapa a su control porque las categorías de la economía burguesa (cambio, valor, mercancía, dinero, capital, etc.) no revelan sino que ocultan la naturaleza social de la producción y las relaciones reales entre los miembros de la comunidad. Las estructuras sociales, fruto de la acción de los hombres, adquieren autonomía con respecto a ellas y se desenvuelven de acuerdo a sus propias leyes internas. Todas las formas sociales parecen tener una existencia *natural*, más allá de la voluntad humana; el Estado, el Derecho, la moral, las ideologías aparecen envueltas en resplandores de eternidad. (...) (171).

El análisis minucioso, penetrante, frío, objetivo, severo, del modo capitalista de producción buscaba no un registro de leyes como categorías científicas con un fin en sí mismas, sino desentrañar relaciones humanas escondidas tras las mallas de convivencia fetichizada y las explicaciones de

las ideologías mistificantes. El humanista de los *Manuscritos* cumple la tarea científica que él mismo define como una rebelión del hombre real contra las estructuras que lo oprimen, buscando tomar conciencia de una enajenación y de las condiciones para eliminarla.

La praxis revolucionaria; desalienante por definición alcanza superaciones cualitativas por el esclarecimiento teórico (172).

Hoy, cuando aún en la fragmentación de nuestra sociedad, los caminos del pensamiento único vuelven a chocar con nuevas rebeldías, cuando debemos pensar el presente desde nuevas prácticas revolucionarias, los *Manuscritos* de Marx siguen siendo imprescindibles.

## El humanismo revolucionario

Rubén Dri

Me referiré al humanismo revolucionario del Che y lo voy a centrar precisamente en torno a un texto fundamental de este humanismo como son los *Manuscritos económicos filosóficos* de Marx. Pero antes una pequeña introducción.

El Che Guevara en 1964, cuando se estaba discutiendo en Cuba el programa económico, antes de comenzar a trazar cuál es el proyecto económico, cita en la revista *Nuestra Industria*, precisamente los *Manuscritos...* y agrega un comentario, dice: “ese gran monumento que es *El Capital*, que ha estado escrito en un estilo muy científico, ha hecho olvidar el humanismo que hay detrás”, que hay como trasfondo.

Por eso es tan importante volver a leer los *Manuscritos*. Porque sin ese humanismo, no se entiende qué es lo que Marx quería con esta obra que es *El Capital*. Por lo cual tratar los *Manuscritos* es tratar una de las fuentes fundamentales del humanismo del Che Guevara.

Humanismo que alimentaba parte de su práctica humanista, se alimentaba de lecturas humanistas muy vastas y profundas como Hegel, Rousseau, los *Manuscritos* de Marx, todos los escritores humanistas formaban parte de su lectura.

Es bueno situar estos *Manuscritos* en la evolución del pensamiento de Marx. Los *Manuscritos* son de 1844. Marx tenía una formación hegeliana, cuando digo formación hegeliana no quiere decir que él no conociese la filosofía, él había estudiado, se había alimentado con los grandes pensadores filosóficos, pero la orientación era claramente hegeliana.

En 1843, cuando tuvo la experiencia de no poder entrar en la Universidad como profesor porque sufre la represión del Estado prusiano, pierde el trabajo

como periodista también por esa represión del Estado, ahí entra en crisis la concepción puramente hegeliana que tenía en ese momento y se retira, entonces, a repensarse y este repensamiento comienza con una crítica de la filosofía del derecho de Hegel, o sea con una crítica de la filosofía política de Hegel.

Esto lo realiza en 1843, en Alemania y de ahí pasa a Francia y allí se conecta con los centros obreros y con las grandes discusiones que había en Francia en ese momento; había una gran agitación de los sectores obreros y de los grupos socialistas.

Allí va reelaborando su pensamiento. Comienza a estudiar economía y a repensarla con la filosofía de la que él estaba impregnado y como resultado de este trabajo, en 1844, surgen, entre otros, dos grandes escritos: uno es los *Manuscritos económico-filosóficos* y otro, los *Manuscritos de París*, que son menos conocidos y no hay muchas traducciones, no hay muchas ediciones castellanas. Hay una buena edición que sacó la editorial Era de México. Estos son escritos menores con respecto a los *Manuscritos económico-filosóficos* pero también son muy interesantes y muy profundos.

## Puntos de partida

Al primer manuscrito, a partir de una serie de consideraciones sobre la economía y de críticas que va haciendo a los economistas burgueses, lo culmina con una reflexión sobre esta creación del ser humano que es el trabajo y sobre las alienaciones que se producen en el capitalismo. En el segundo manuscrito, el tema central es la propiedad privada, que a su vez está en todos los manuscritos, pero este segundo manuscrito está muy destrozado.

El tercer manuscrito, que está mejor conservado, tiene una serie de temas centrales como: el tema de la contradicción, la diferencia que hay entre oposición y contradicción que es fundamental para poder interpretar como es la dialéctica en el capitalismo. El tema del comunismo. El tema de la creación y de la intersubjetividad que ya viene de Hegel. El tema de la propiedad privada y del sentido del tener. El tema de la independencia y la autocreación y el tema del retorno a las cavernas que si hubiese conocido el neoliberalismo, hubiese visto cómo realmente todo esto que él reflexionó se ha venido cumpliendo.

Dice Carlos Marx en *Manuscritos económico-filosóficos*:

Su dogma fundamental es la autorrenunciación, la renuncia a la vida y a todas las necesidades del hombre. Cuanto menos comas y bebas, cuantos

menos libros leas, menos vayas al teatro, al baile y a la taberna, mientras menos pienses, ames, teorices, cantes, pintes, hagas versos, más *ahorrarás*, mayor será tu tesoro, que no comerán la polilla ni el polvo, mayor será tu *capital*. Cuanto menos *seas* tú, cuanto menos exteriorices tu vida, más *tendrás*, mayor será tu vida *enajenada*, más esencia enajenada acumularás. Todo lo que el economista te arrebatara en cuanto a vida y humanidad te lo repone en *dinero* y en *riqueza*, y cuanto no puedes tú lo puede tu dinero: este puede comer, beber, ir al baile y al teatro, gozar del arte, de la erudición, de los monumentos históricos y el poder político, puede viajar y *puede* conseguirte todo eso a ti; puede comprar todo eso, es la verdadera *capacidad*. Pero, pudiendo todo eso, no *puede* hacer otra cosa que crearse a sí mismo, comprarse a sí mismo, pues todo lo demás es su siervo, y quien tiene al señor tiene también al siervo y no necesita del suyo. Todas las pasiones y toda la actividad tienen, por tanto, que disolverse en la *avaricia*. El obrero solo tiene derecho a disponer de lo necesario para querer vivir, y solo tiene derecho a querer vivir para tener (1984:134-135)

¿Cuál es el fundamento filosófico, o dónde arranca esta reflexión que va a hacer Marx en estos escritos?

Hay una reflexión filosófica muy profunda que tiene que ver con un momento de la dialéctica que Hegel plantea en la *Fenomenología del Espíritu*. Hegel plantea en un momento de su dialéctica, que para que se forme el sujeto, él lo denomina autoconciencia, se necesita el mutuo reconocimiento de un sujeto a otro sujeto, es decir, de una autoconciencia a otra autoconciencia. El sujeto no surge si no hay reconocimiento y esto es un aporte fundamental a la concepción del sujeto y nosotros lo podemos experimentar muy bien desde el bebé en adelante.

El bebé comienza su lucha por el reconocimiento desde que sale del vientre materno. Nosotros queremos ser reconocidos, pero solamente somos sujetos en la medida en que reconocemos y se nos reconoce como tales. Sobre esto tenemos que reflexionar mucho porque, precisamente nuestra sociedad no nos quiere reconocer como sujetos, nos objetualiza. Pero en esta lucha por el reconocimiento, la lucha crea esta diferencia entre el señor y el siervo, el amo y el esclavo, que hay que verlas como categorías de la relación entre los sujetos. Y la salida, Hegel dice, no está por el lado del señor, por el lado del amo, porque esa relación no es humanizante, esa relación es deshumanizante porque el señor no puede ser reconocido como sujeto, sino como señor y a su vez ser reconocido no por un sujeto sino por alguien a quien él ha objetualizado, es decir por alguien que no se reconoce como sujeto, entonces la salida no está por el señor, sino que va a estar por el lado del siervo o del esclavo.

Pero va a haber una salida que va a ser por el costado porque el esclavo o el siervo al trabajar la naturaleza crea la cultura, o sea crea el objeto y crea el mundo en el cual él comienza a reconocerse. Una creación que es colectiva, una creación que es intersubjetiva.

Entonces comienza a reconocerse en esta creación, en este mundo que él crea y al crear el mundo se crea a sí mismo. Y este cocrear, a su vez es un co-reconocerse. Y ahí entonces abandona la categoría de siervo, para reconocerse como autoconciencia, dice Hegel, nosotros decimos como sujeto (después Hegel también dice como sujeto).

O sea, nos reconocemos como sujetos en un mundo que creamos y a su vez, en el cual nos reconocemos porque ese mundo es como el espejo en el que nosotros nos vemos. Después Lacan y todos los que siguen van a tomar por asalto a Hegel sin decirlo y hablarán del espejo, etc... pero de hecho esta es la concepción hegeliana: la concepción del sujeto que se crea al crear. A su vez en esta autocreación, crear es una co-creación en la cual nos reconocemos mutuamente. Una sociedad liberada es una sociedad en la cual los sujetos pueden reconocerse mutuamente, pueden crearse. Esta reflexión hegeliana que yo supersinteticé, que espero que esté clara, en todo caso después podemos hablar sobre eso, le impresionó mucho a Marx.

Marx comienza a trabajar los *Manuscritos* a partir de esto, con las lecturas que él vino haciendo de los economistas burgueses como por ejemplo Adam Smith, David Ricardo, etc., y toma como centro de su reflexión al trabajo que es la creación. Él tenía la idea de publicar esto pero quedó simplemente en manuscritos que iba escribiendo a medida que él iba reflexionando y cuando se redescubren, aparecen tres manuscritos, de los cuales el segundo está casi completamente perdido. Yo voy a tomar de los tres manuscritos los que me parecen que son los temas centrales para ver cuál es este humanismo que alimentaba el pensamiento y la práctica de Marx y que alimentaba todo el pensamiento y la práctica del Che Guevara.

Marx está de acuerdo con Hegel en que en el ser humano, el sujeto se autocrea, es decir nosotros no somos sujetos sino que nos hacemos sujetos. Nosotros somos un subjetualizarnos, es decir, nos creamos, nos creamos al crear, pero el crearnos a su vez es crear por eso la ruptura que se produce siempre con la familia cuando aparece el sujeto, es la ruptura que se produce con la objetualidad porque, hasta que el sujeto comience a decidir, está objetualizado.

Toda la tarea del sujeto es continuamente desobjetualizarse pero nunca lo puede hacer plenamente porque si no desaparecería; el sujeto necesita la objetualidad para afirmarse, pero a la vez necesita romperla para ser sujeto. Por eso Hegel

trabaja con las categorías de aceleración y de reposo, es decir hay momentos que en la dialéctica, el sujeto se acelera pero luego tiene que reposar. Gramsci, que lo interpretaba a esto con metáforas de la guerra para explicar la política, hablaba de guerra de movimiento y guerra de posición.

La guerra de movimiento es la aceleración de la dialéctica, el sujeto que se pone dinámico, en cambio en la guerra de posición es el sujeto que reposa. Pero nunca es el reposo porque reposar es ralentar el movimiento. Para decirlo con otro ejemplo, en una revolución no todo es agitación, no todo es lucha agitativa y rápida. Debe haber momento de reposo que es a su vez momento de institucionalización. Eso tiene que dotarse de una estructura. Esto es una objetualización, que a su vez hay que romperla, hay que romperla en la medida en que el sujeto lo necesita para afirmarse como sujeto. Entonces estos son tiempos distintos.

Marx está de acuerdo con esto, pero dice lo que Hegel no analiza en la *Fenomenología*, aunque sí tiene en cuenta algunas de estas cosas en la *Filosofía del Derecho*, es la alienación que se produce en el acto de creación del ser humano que es el trabajo.

Marx analiza en el primero de los *Manuscritos* cuatro alienaciones o la alienación en cuatro niveles distintos: la que se produce en el producto del trabajo, la que produce en el acto mismo del trabajo, la que se produce con respecto al ser genérico, al ser humano y la que se produce con respecto a los otros hombres.

Estas cuatro alienaciones que son alienaciones simultáneas, que se dan al mismo tiempo, se dan en el acto mismo en que el ser humano crea y al crearse se crea o sea en el acto mismo del trabajo.

## El capital como sujeto

La primera alienación es con respecto al producto del trabajo. Marx dice: el objeto que el trabajo produce se enfrenta a él como un ser extraño, como un poder independiente del productor, es decir, el trabajador, y al hablar del trabajador no tenemos que pensar solamente en el proletario o en el trabajador de la industria, todos en este sentido somos creadores, no podemos dejar de ser creadores; cuando dejamos de ser creadores nos objetualizamos y es cuando nos aburrimos.

El ser sujeto es crear. Pero en el capitalismo sucede que en acto mismo de crear vamos creando un producto que se transforma en un poder extraño, es decir se transforma en un sujeto. El sujeto que crea, crea un sujeto, como un sujeto extraño que termina dominándolo, por lo cual Marx dice que el acto de realización, que es el acto del trabajo, el acto de la creación, se transforma en desrealización.

Es decir, en lugar de realizarnos en ese acto nos desrealizamos, porque creamos ese sujeto que nos domina. El acto de objetivación se transforma en pérdida del objeto. Este es un concepto muy importante, el sujeto no se ve, no se siente, no se huele, es decir, no se capta por los sentidos.

Yo no veo aquí ningún sujeto, ustedes tampoco ven ningún sujeto. Un grupo de obreros no es un sujeto. Es sujeto cuando se pone como sujeto, cuando se hace sujeto y se hace sujeto obrando, decidiendo. Entonces yo conozco que es sujeto en la medida en que obra, en que hace, en que decide, en sus efectos, ahí lo conozco como sujeto. Entonces ahí yo me objetivo.

Al sujeto, como es la negación del objeto, no se lo ve, para verse tiene que objetivarse, por eso es que se lo reconoce en el otro, tiene que objetivarse. Se lo reconoce en el mundo que crea. Si no se objetiva no se reconoce como sujeto.

Pero qué sucede cuando en aquello que se objetiva, que es el producto, se transforma en el sujeto que lo domina, o sea, se transforma en el capital. El capital que comienza a actuar como un verdadero sujeto. Por eso es que Marx va a poder trabajar en *El Capital* al capital como sujeto, por eso lo puede trabajar dialécticamente, porque la dialéctica es propia del sujeto. A su vez, en este acto de la creación, en este acto del trabajo, la apropiación se transforma en extrañación o extrañamiento o desapropiación.

El acto de la creación es apropiación, la propiedad surge del trabajo o sea en la medida en que yo creo, creo de crear, yo me apropio y esa es la propiedad. Ahora bien: qué sucede en el capitalismo; precisamente que la apropiación es desapropiación, porque lo que yo creo se lo apropia el otro, o sea el capital.

Fíjense ustedes cómo este sujeto ha crecido en forma monstruosa, porque en la época de Marx, todavía nos encontrábamos con un capitalismo industrial, un capitalismo todavía creativo. Ese capital industrial se transformó en capital financiero, capital especulativo y actualmente, capital virtual. Ese sujeto virtual que nos domina, basta apretar unos botones y ese sujeto anda por sobre nuestras cabezas aterrándonos.

Bajan las bolsas, suben las bolsas, cómo anda la bolsa, cómo anda en Hong Kong. Es el sujeto que nos domina completamente. Pero esto proviene de la misma estructura del capital, de la misma esencia del capital. Por eso es que el capitalismo es totalmente perverso. No se lo puede bautizar, no hay humanización posible del capital, el capital no puede humanizarse en la medida en que es inhumano por esencia.

Un gran capitalista como Soros dice que en este momento el sistema es muy favorable al capital financiero, es libre de ir allí donde obtenga mejores recompen-

sas, o sea se habla del capital como del sujeto, el sujeto va donde tiene mejores recompensa, claro está, va donde quiere, lo que a su vez, dice, ha conducido al rápido crecimiento de mercados financieros globales.

Y esto ha llevado a la fetichización del mercado, que se ha convertido en un verdadero fetiche, en un verdadero dios que nadie puede tocar absolutamente. Hay mucho que pensar sobre este primer nivel de alienación que se da en mismo acto de la creación.

El segundo nivel de la alienación es más profundo, porque la alienación, o sea la destrucción del ser humano se da en el acto mismo de la creación del ser humano, en el acto mismo del trabajo. Marx dice que el extrañamiento no se muestra solo en el resultado, sino en el acto de la producción o de la creación, dentro de la actividad productiva misma.

Aquí la perversión llega a la médula misma del sujeto, del ser humano, porque el ser humano es pura creación, es puro crearse, crearse creando y la creación misma es la que es distorsionada, porque esa creación se transforma en una creación extraña. Un trabajo extraño que no me pertenece.

Ese trabajo, dice Marx, se transforma en un trabajo externo, no es mío, en un trabajo forzado —soy forzado a hacerlo—, en un autosacrificio, —en algo que no es mío—. Es aquí cuando no nos gusta trabajar. Esta ideología que se nos quiere inculcar, que no nos gusta trabajar, que no queremos trabajar es la mentira más grande de la ideología capitalista, porque no nos gusta trabajar en aquello en que nosotros no nos realizamos. No nos gusta hacer aquello que realmente no es nuestro, pero nadie puede estar sin trabajar.

A todo el mundo le gusta crear, si lo pudiese hacer, porque eso forma parte de nuestra esencia, lo que pasa es que en el capitalismo esto se transforma en algo que va en contra de nosotros y por lo tanto le escapamos a eso. Pero basta que lo pensemos un poco, unas vacaciones largas, por ejemplo aburren a todo el mundo, uno quiere volver al trabajo, quiere volver a crear. No se puede estar sin crear y las vacaciones bien entendidas tienen que ser creativas, creativas de otra manera, el juego es creativo. La creatividad es lo que nos constituye esencialmente y en la medida en que el trabajo se transforma en un juego, la creatividad será alegre y será plenamente realizadora.

Y en esto es en lo que el Che Guevara pensaba mucho, quería por ejemplo que a la zafra se fuese en grupo y se cantase, se fuese cantando, como una fiesta, que debiera ser una fiesta, pero naturalmente, a esto hay que pensarlo en otro tipo de sociedad.

La tercera alienación o enajenación del trabajo de la que nos habla Marx es la enajenación con respecto al ser genérico. Marx dice que el hombre es un ser genérico, no solo porque en la teoría y en la práctica tomó como objeto suyo el género, tanto el suyo propio como el de las demás cosas, sino también porque se relaciona consigo mismo como el género actual, viviente, porque se relaciona consigo mismo como un ser universal y por eso libre.

El ser genérico es el ser universal. El ser universal abarca no solamente a los seres humanos sino también a la naturaleza. Nosotros teóricamente estamos abiertos, es decir, nuestra razón se abre a la universalidad, por lo tanto nosotros nos manejamos con la universalidad. Pero prácticamente también porque en la naturaleza nosotros intervenimos, nosotros creamos un mundo nuevo, creamos un mundo universal y solamente somos libres como seres universales.

Para este concepto de libertad nosotros somos más libres cuanto más universales. Es un concepto muy importante y tiene una larga tradición: ya se encuentra en cierta manera en Rousseau, está más desarrollado en Hegel y Marx lo hace plenamente en el contexto social, real.

Pensemos esto: cuanto más provincianos somos, cuanto más cerrados, somos menos libres. Es decir, cuando podemos romper ese círculo pequeño, por ejemplo de la familia, de la tribu, etc. somos más libres. El universalizarse es liberarse.

¿Qué es lo que hace el capitalismo? ¿Qué es lo que hace el trabajo en el capitalismo? Nos quita la universalidad de la naturaleza, la convierte en propiedad privada. Y esa propiedad privada la hacemos nosotros con el trabajo alienado.

¿Qué es la propiedad? Marx trabaja mucho sobre ese concepto. Cuando nosotros hablamos de propiedad parece que hablamos de una cosa, porque nuestro pensamiento sigue siendo en gran parte objetual, subjetual, no dialéctico. De hecho, ¿qué es la propiedad? La propiedad es el producto de la creación, es el producto del trabajo.

Fíjense ustedes, si hubiera un ser humano solo en la Tierra, no habría propiedad privada. La propiedad se valoriza precisamente por el trabajo y el trabajo alienado crea propiedad alienada. Se reproduce y se agranda la propiedad como alienada a medida que se aumenta el trabajo alienado.

Fíjense ustedes cómo cada vez la propiedad va siendo cada vez más, más inmensa en manos de unos pocos y la naturaleza se va destruyendo más, o sea nuestro ser genérico, nuestro ser universal se va destruyendo. Tenemos una naturaleza que va siendo enemiga nuestra, no el ámbito natural donde nosotros necesariamente vivimos.

Aquí Marx trabaja con esta cuestión del ser genérico, con estos tres conceptos. Hay un desdoblamiento del ser humano, del sujeto en cuanto conciencia, hay un desdoblamiento en la acción y a su vez el ser humano o el sujeto se autocontempla en el mundo creado por él y con esta alienación no puede contemplarse en ese mundo. Ese mundo le devuelve una imagen completamente distorsionada. En la conciencia siempre hay un desdoblamiento porque yo siempre soy yo mismo en mi ser otro, yo siempre soy otro que yo mismo.

Este es el desdoblamiento continuo que yo produzco. Y esa es la autoconciencia, porque si no sería solamente conciencia. Por ejemplo tiene solamente conciencia, no tiene este desdoblamiento. Yo soy yo continuamente en mi ser otro, continuamente soy otro que yo mismo. Pero en la medida en que yo me creo a mí mismo, ese otro que soy yo mismo, soy yo mismo. Es decir, continuamente se supera el desdoblamiento. El momento del desdoblamiento es un momento creativo, yo no puedo crear sin este desdoblamiento. Entonces en mi conciencia se va produciendo eso y se va produciendo en la acción.

En la medida en que yo hago algo, yo desdoble mi ser en eso que yo hago. Pero en la medida en que eso que yo hago es momento mío, yo me supero. Yo me supero como artista, me supero como filósofo. Al superarme como artista, como filósofo, me supero como sujeto, como ser humano. En la medida en que estas actividades no han sido alienadas.

En cambio en la medida en que estas actividades son alienadas esta superación no se logra y yo quedo entonces desdoblado, quedo entonces desrealizado, como dice Marx. A su vez para ser sujeto yo me tengo que contemplar en el mundo que creo. Cuando este mundo se me roba, yo no me puedo contemplar en ese mundo. Mi imagen queda completamente distorsionada, no nos reconocemos en el mundo y ya no nos estamos reconociendo en este mundo. Este mundo ya no es más nuestro.

No se puede terminar estas reflexiones con respecto al ser genérico sin hablar de la terrible destrucción que se está haciendo de la naturaleza, pero hay que entender cuál es el fundamento de esto. Para el capitalismo, la naturaleza es capital en potencia, esto no es por la maldad de un capitalista o de un determinado sujeto, es porque está en la lógica del capital. La lógica del capital exige, por ejemplo, que el espacio verde se transforme en un shopping o se transforme en algo que produzca capital, si no ¿qué hace el espacio verde?, es pérdida.

Yo puedo considerar el espacio verde a partir del ser humano, ahí está la cuestión del humanismo. Si yo no lo considero a partir del sujeto, lo considero a partir del capital, eso tiene que rendir fruto y para rendir fruto tengo que destruir-

lo y así se han destruido los bosques chaqueños y se siguen destruyendo bosques y todos los espacios verdes porque tienen que ser capital en acto porque de lo contrario eso es pérdida y por lo tanto tenemos una alienación con la naturaleza.

Y la naturaleza es nuestro ser inorgánico, dice Marx, siguiendo a Hegel. ¿Por qué? Porque aquí está mi ser orgánico, es mi organismo, pero a su vez mi organismo está formado por todo este inorgánico. Ser inorgánico, con respecto a mi organismo pero que forma parte, que es un momento esencial de mi realización como sujeto. Este ser inorgánico es el que estamos perdiendo. Y toda la naturaleza se va transformando cada vez más en propiedad privada.

## Comprar y vender

*...Persiguiendo la quimera de realizar el socialismo con la ayuda de las armas melladas que nos legara el capitalismo (la mercancía como célula económica, la rentabilidad, el interés material individual como palanca, etcétera), se puede llegar a un callejón sin salida. Y se arriba allí tras recorrer una larga distancia en la que los caminos se entrecruzan muchas veces y donde es difícil percibir el momento en que se equivocó la ruta. Entre tanto, la base económica adaptada ha hecho su trabajo de zapa sobre el desarrollo de la conciencia. Para construir el comunismo, simultáneamente con la base material, hay que hacer al hombre nuevo.*

*De allí que sea tan importante elegir correctamente el instrumento de movilización de las masas. Ese instrumento debe ser de índole moral, fundamentalmente, sin olvidar una correcta utilización del estímulo material, sobre todo de naturaleza social (1999:148).*

“El socialismo y el hombre en Cuba”

Ernesto Che Guevara

La cuarta alienación a la que se refiere Marx es la del hombre con respecto al hombre. Pero esto se produce en el mismo acto del trabajo, en el mismo acto de la creación. La enajenación del hombre y en general toda relación del hombre consigo mismo solo encuentra realización y expresión verdadera en la relación que el hombre establece con el otro.

Recuerden la lucha por el reconocimiento, el mutuo reconocimiento del que hablaba Hegel. Yo me realizo solamente en comunidad y de esto tenemos muchas experiencias, o sea ¿cuándo nos sentimos bien nosotros? Por ejemplo cuando tenemos una linda relación, en un banquete, en una comunidad, en un grupo, etc. ahí nos sentimos plenamente, porque ahí nos reconocemos como sujetos y no nos estamos reconociendo como parcialidades sino como sujetos que nos comunicamos.

En la relación con el trabajo alienado, dice Marx, cada hombre considera pues a los demás según la medida y la relación en la que él se encuentra consigo mismo, en cuanto trabajador. O sea se encuentra en una relación alienada y por lo tanto también esta relación es alienada, él mismo se está produciendo como mercancía y también la relación con los otros termina siendo una relación de mercancía.

No solamente se produce mercancía, sino que el mismo sujeto se transforma en mercancía, entonces todo se compra y se vende. Ya estamos llegando a la culminación de esto. En esta sociedad neoliberal, la cuestión es ser eficiente, la cuestión es poder comprar y vender y ya nos transformamos no en trabajadores sino en consumistas, es decir, consumistas en cuanto a concepción. Hay una cantidad de gente que no puede consumir, pero son consumistas. Todo se transforma en mercancía, se pierden los valores fundamentales del ser humano.

“De la misma manera —dice Marx— que hace de su producción su desrealización y su castigo; de su propio producto su pérdida, un producto que no le pertenece y así también crea el dominio de quien no produce sobre la producción y el producto. Al enajenarse de su propia actividad, posesiona al extraño de la actividad que no le es propia.”

Es decir posesiona al capitalista de la actividad que no le es propia. “La propiedad privada es causa y consecuencia del trabajo enajenado”. Yo creo que esto es fundamental porque nosotros solemos tener la concepción de que la propiedad es una cosa, es un objeto o es un espacio, o es un lugar. Pero la propiedad es nada más que producto del trabajo enajenado o sea es el trabajo el que produce la propiedad. Entonces un trabajo colectivo produce propiedad colectiva, de manera que la emancipación de los trabajadores, dice Marx, será la emancipación de la humanidad.

## La propiedad

Quisiera pasar ahora al tercer manuscrito, salto el segundo porque sigue trabajando la propiedad privada y está muy destrozado. En el Tercer Manuscrito tenemos varias cosas muy importantes.

Hay un primer tema tratado por Marx que es el tema de la oposición y de la contradicción. Marx dice: “La oposición entre carencia de propiedad y propiedad es una oposición todavía indiferente, no captada aún en su relación activa, en su conexión interna, no captada aún como contradicción, mientras no se la comprenda como la oposición de trabajo y capital.” El concepto acá es la distinción

fundamental entre oposición y contradicción, que sobre esto suele haber mucha confusión.

Marx lo aclara: si yo contrapongo el no trabajador al trabajador, o sea al capitalista como no trabajador o el no trabajo al trabajo, ahí yo estoy en una oposición, no en una contradicción. Hay contradicción solamente en el seno de una totalidad y la totalidad siempre es el sujeto. Entonces entre trabajo y capital sí hay contradicción, porque ahí hay una totalidad, porque no hay trabajo sin capital, ni capital sin trabajo y además la contradicción siempre es activa.

El capital pone el trabajo, el trabajo pone el capital. Entonces, dos objetos heterogéneos que chocan entre sí son opuestos, no contradictorios. La contradicción siempre se da en el seno subjetual, por ejemplo, en una sociedad o en una clase social. En una clase social, en la medida en que se constituye como clase, pero tiene que constituirse como clase, se activa como clase, ahí sí entonces se da la contradicción. Se da la contradicción en el seno del sujeto y solamente a partir de la contradicción se puede dar la superación.

Este es un tema central porque la contradicción se da en mí como sujeto particular continuamente. Me voy desarrollando a través de las contradicciones que se van superando, y lo mismo pasa con el sujeto social. La meta fundamental de la creación del ser humano debe ser la creación de una sociedad donde los seres humanos puedan realizarse plenamente y estos textos son los que reproduce textualmente el Che Guevara en el artículo aparecido en *Nuestra Industria*, de 1964.

Y esa sociedad en la que los seres humanos pueden realizarse plenamente es lo que Marx llama el comunismo. Marx dice “el comunismo finalmente es la expresión positiva de la propiedad privada superada, es en primer lugar la propiedad privada general”, es decir, no es la falta de propiedad, es, al contrario, la apropiación ahora sí real de la naturaleza.

Es la apropiación real que se puede hacer colectivamente. “...el comunismo como superación positiva de la propiedad privada en cuanto a autoextrañamiento del hombre...” o sea, el comunismo debe ser la superación del autoextrañamiento del hombre, el autoextrañamiento del hombre en la propiedad privada. La superación de la propiedad privada es la superación del autoextrañamiento, es decir que aquí se recupera al ser humano como ser humano.

Entonces “...el comunismo como superación positiva de la propiedad privada en cuanto a autoextrañamiento del hombre...” y por ello como apropiación real de la esencia humana por y para el hombre. O sea, aquí es cuando el ser humano puede apropiarse realmente de su propia esencia. Es decir, puede ser plenamente sujeto.

Ser sujeto es apropiarse plenamente de su esencia. Por ello como retorno del hombre para sí en cuanto hombre social, es decir humano, como retorno del hombre para sí.

Nosotros continuamente nos escindimos y nos superamos, es decir, cuando ustedes por ejemplo deciden hacer algo, en ese momento se particularizan, en ese momento, se escinden de la conciencia, se escinden en la acción, pero a su vez esa escisión es una superación, se da al mismo tiempo. Esto es propiamente la dialéctica.

En el capitalismo, este retorno al ser humano es el que no se le permite, por eso es que siempre hay un retorno incompleto y distorsionado. Yo hago una acción y no me veo ahí, no se produce el retorno. En cambio en una sociedad donde el trabajo esté liberado, donde la acción sea libre, entonces en lo que yo hago me veo a mí mismo, lo que yo hago retorna. Es un momento esencial de mí hacerme como sujeto.

Por eso Marx dice: "...por ello como retorno del hombre para sí en cuanto hombre social, es decir humano..." Es decir, el hombre humano es el hombre social, el hombre social es el hombre humano, ya no el individualista, no el individuo como individuo.

Nosotros somos plenamente seres humanos en la medida en que somos plenamente sociales. Este era el concepto roussoniano, por eso el contrato social que crea la voluntad general, porque somos plenamente libres cuando somos plenamente sociales y cuando somos plenamente sociales somos plenos y por lo tanto libres.

Estos pensamientos se encarnaron muy profundamente en el Che Guevara. Todo el texto "El Socialismo y el hombre en Cuba", precisamente tiene estos conceptos. Por lo tanto, retorno pleno, consciente y efectuado dentro de toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente. Ninguno de estos conceptos hay que dejarlos caer. "Un retorno pleno consciente efectuado dentro de toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente".

Todos estos grandes humanistas como Marx, el Che Guevara, Mariátegui, etc. recogían todos los valores de la evolución humana. Recogían todo lo valioso de los grandes pensadores. No se quedaban encerrados, diciendo Marx tiene la última palabra, Marx dijo todo. Marx no puede decir todo, nadie lo puede decir todo. Marx recogió realmente todo este gran pensamiento y esta creación de la humanidad y ahora nosotros también tenemos que abrirnos y recoger esta gran riqueza y el ser humano va a ser más rico cuando sea capaz de superar todo esto, de recogerlo.

Por eso aquí está pensado el comunismo como la plena realización del ser humano y la plena realización del ser humano no es una cosa que se realiza ahora, comprende toda la historia. Por eso este comunismo es como completo naturalismo igual humanismo. Como completo humanismo igual naturalismo. Humanismo y naturalismo porque es la plena reconciliación con la naturaleza, con mi naturaleza, con la naturaleza humana.

Es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre. Esto que en el capitalismo era alienación con respecto a la naturaleza, se reconquista la naturaleza, con respecto al hombre también, se reconquista la relación fraterna del hombre con el hombre. La solución definitiva del conflicto entre esencia y existencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género.

Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución. La concepción del comunismo es la realización del ser humano como ser humano y si el comunismo no responde a eso, no sirve. El Che Guevara decía, socialismo sin ética, para qué lo quiero. No se trata simplemente de la superación de las clases sociales o del problema económico que es esencial. Se trata de un nuevo ser humano, del ser humano que se recupera plenamente como ser humano y entonces puede expresarse con toda libertad y puede crear, puede crear arte, puede crear juego, etc. Todos estos pensamientos están en Marx y están en el Che Guevara. Dice el Che en 1965, en “El socialismo y el hombre en Cuba” (carta al periodista Carlos Quijano del semanario *Marcha* de Montevideo)

...En la sociedad capitalista, el hombre está dirigido por un frío ordenamiento que, habitualmente, escapa al dominio de su comprensión. El ejemplar humano, enajenado, tiene un invisible cordón umbilical que lo liga a la sociedad en su conjunto: la ley del valor. Ella actúa en todos los aspectos de su vida, va modelando su camino y su destino.

Las leyes del capitalismo, invisibles para el común de las gentes y ciegas, actúan sobre el individuo sin que este se percate. Solo ve la amplitud de un horizonte que aparece infinito. Así lo presenta la propaganda capitalista que pretende extraer del caso Rockefeller –verídico o no– una lección sobre las posibilidades de éxito. La miseria que es necesario acumular para que surja un ejemplo así y la suma de ruindades que conlleva una fortuna de esa magnitud no aparecen en el cuadro y no siempre es posible a las fuerzas populares aclarar estos conceptos. (...)

De todos modos, se muestra el camino con escollos que, aparentemente, un individuo con las cualidades necesarias, puede superar para llegar a

la meta. El premio se avizora en la lejanía; el camino es solitario. Además, en una carrera de lobos solamente se puede llegar sobre el fracaso de otros (1999: 146).

## Las condiciones

Aquí en este tercer manuscrito insiste Marx también en la autocreación y en la intersubjetividad, en el ser humano como autocreador, como intersubjetivo y se adelanta a algo que va a plantear en la tercera tesis sobre Feuerbach: Así como es la sociedad misma la que produce al hombre en cuanto hombre, así también es producida por él. “*Así como el hombre hace a las circunstancias, las circunstancias hacen al hombre y el educador también debe ser educado*”

Es decir, educador-educando es una relación dialéctica, es una mutua educación. Esta cuestión del hombre y las circunstancias también es esencial y se expresa a su vez también como condiciones objetivas y condiciones subjetivas. O como sujeto-objeto.

De hecho en esta lógica hay una concepción hegeliana. Hegel escribe primero la *Fenomenología del Espíritu* en la que va planteando pedagógicamente la marcha del sujeto hacia el objeto, hasta darse cuenta que eran una totalidad, que no hay sujeto sin objeto y que no hay objeto sin sujeto, que forman una totalidad y por lo tanto trata de desarrollar en la lógica la dialéctica de esa totalidad sujeto-objeto.

Marx lo toma criticando la abstracción, lo pone en la sociedad y dice: el objeto son las circunstancias, luego van a ser las condiciones objetivas y el sujeto, el ser humano o el hombre, que después van a ser las condiciones subjetivas.

Nosotros muchas veces separamos esto en forma totalmente adialéctica y decimos están las condiciones subjetivas y no están las objetivas, como si dijésemos hay un sujeto pero no hay objeto. No, si hay sujeto, hay objeto. Por lo tanto las condiciones subjetivas y las condiciones objetivas son una totalidad.

El problema es ver en qué momento se encuentra esa totalidad dialéctica. Esto sí es fundamental, porque a partir de eso yo me puedo preguntar qué debo hacer, qué puedo hacer en este momento.

¿Qué significa ser revolucionario hoy? Y no hay que tenerle miedo a las palabras, hay que ser revolucionario, la revolución es fundamental en el ser humano, pero ¿qué significa serlo hoy? No es lo mismo que en la década del '60 o del '70, porque esta totalidad, estas condiciones objetivas no son las mismas, son distintas y yo ahí no tengo que confundirme.

Si yo mantengo los mismos slogans que en la década del '70 me confundo completamente porque esta ha variado, ha producido cambios muy importantes y por lo tanto yo tengo que comprender esto, a ver qué tipo de práctica yo debo hacer hoy.

Está muy bien que yo siga hablando contra el FMI y contra la banca mundial, esos son grandes enemigos, pero si mi política se basa en esa lucha, yo llevo a todos a la impotencia, a la derrota porque vemos al enemigo tan grande allá que no tenemos cómo derrotarlo. Entonces mientras mantengo ese horizonte, tengo que plantear qué es lo que corresponde hacer hoy para que realmente vayamos saliendo de la objetualización donde nos han sumido, nos vayamos constituyendo como sujetos, vayamos cobrando potencia y podamos dar entonces batallas ganables y no batallas donde siempre seamos perdedores.

## Todos los sentidos

El otro aspecto fundamental es la estupidización que produce en nosotros el capitalismo, o sea la cuestión de la propiedad privada y el sentido del tener. Este tema está muy unido al concepto del hombre nuevo que plantea el Che Guevara.

Dice Marx: “la propiedad privada nos ha hecho estúpidos y unilaterales. En lugar de todos los sentidos físicos y espirituales, ha aparecido así la simple enajenación de todos estos sentidos, el sentido del tener...”. El ser humano tenía que ser reducido a esta absoluta pobreza para que pudiera alumbrar su riqueza interior. La superación de la propiedad privada es por ello la emancipación plena de todos los sentidos y cualidades humanas.

El capitalismo nos ha llevado a que lo único importante que nos constituye como sujetos, es el tener y el único sentido es el tener, es el acumular. El que no tiene, no es; se estupidizan absolutamente los verdaderos sentidos humanos. El recuperarse el ser humano como ser humano es recuperar sus sentidos, que la belleza vuelva a ser belleza, que podamos contemplar un paisaje sin pensar que es capital en potencia, que podamos crear belleza, crear un mundo nuevo, que nuevamente haya experiencias que valoricen nuestra existencia, que no sea todo para comprar y vender, que no sea solamente el tener, que la riqueza del ser humano como ser humano pueda realizarse plenamente.

Y este es el tema del Hombre Nuevo. Un hombre nuevo es un hombre más pleno. Un hombre nuevo no es una creación mágica, no va a venir en un momento determinado como se piensa a veces: —“ah! cuando venga la revolución vamos a tener el hombre nuevo”—. Parece que hubo revoluciones y no vino el hombre

nuevo. El hombre nuevo es el hombre que está en nosotros y la mujer nueva, la mujer que está en nosotros, que nosotros tenemos que desarrollar, porque nosotros somos una dialéctica de egoísmo y altruismo, de amor a sí mismo y de amor a los otros. Solamente que en el capitalismo se desarrolla unilateralmente el egoísmo, se distorsiona completamente al ser humano. Esto lo expresaba Rousseau, diciendo: en realidad el amor a sí mismos, si se desarrolla plenamente se desarrolla como amor a los otros, solamente que el capitalismo, (la sociedad civil él decía) ha distorsionado el amor a sí mismo y lo convirtió en egoísmo y entonces el otro pasa a ser mi enemigo.

Ya el otro no es el que me potencia como sujeto en esta relación intersubjetiva y por lo tanto me hace más pleno y más libre, sino que el otro es aquel que coarta mi libertad. Esta es la concepción plenamente neoliberal. Mi libertad está acá y allí donde comienza la del otro termina la mía, pero no puede pensar en una sociedad en la cual los sujetos puedan coactuar, se crea un espacio de libertad mucho más grande porque se potencia el ser humano.

La libertad va acompañada con la potencia, con la subjetualización. Por ejemplo, si yo no me potencié como pensador o como lector, no soy libre de leer. La libertad de leer me la da la potencia de leer.

La libertad de crear algo, me la da precisamente la capacidad de hacerlo, en la medida en que crean mejores relaciones humanas se crea mucha más potencia y se crea por lo tanto un sujeto mucho más libre, un ser independiente.

## Los dogmas

El nombre de socialismo nace en una determinada etapa histórica, el marxismo nace en una determinada etapa histórica, pero la lucha por el comunismo, por una sociedad totalmente fraterna en la que el ser humano se realice, es tan antigua como la historia humana y no va a morir hasta que el ser humano no se resigne a morir, el problema es qué nos corresponde hacer en esta etapa.

Por eso hemos trabajado Marx. De ninguna manera creo que el marxismo murió, que murió el pensamiento de Marx, lo que yo creo es que a esto hay que repensarlo, que esto tiene que servir para que repensemos nuestra realidad, como él la repensó porque de lo contrario lo matamos, cuando se dogmatiza se mata y lo que hace la religión cuando dogmatiza mata proyectos que han sido totalmente creativos.

Cuando por ejemplo se proclama a Jesús como el hijo de Dios, cuando se lo proclamó, se lo proclamó en el nivel del símbolo. Símbolo que significaba que el

Hijo de Dios era el pobre, era Jesús y no el emperador romano y entonces ahí tenía una gran riqueza que la entendió muy bien el Che Guevara, cuando dijo “te quiero porque me enseñaste que el hombre es Dios”. Entonces a nivel del símbolo tiene un significado riquísimo, cuando se lo conceptualiza y se lo dogmatiza se mata el símbolo, se mata esta riqueza y se la transforma en algo alienante. Lo mismo hacemos cuando tomamos a Marx y lo dogmatizamos, lo matamos, y matamos ese pensamiento que ya no sirve para crear.

## El sentido humano

Pero particularmente en el trabajo, si el trabajo está dominado por el capitalismo...

Ahí hay un momento de objetualización que a veces no se puede escapar. Hay determinados escapes cuando podés sindicalizarte, podés luchar por algo, pero hay un proceso de objetualización del que no podés escapar, entonces vas a buscar otros momentos de subjetualización. Esto es así hasta que esto se pueda transformar.

En el capitalismo siempre tenemos esos momentos pero tenemos otros, en los cuales nos sentimos creativos, eso es lo que el Che Guevara planteaba como el trabajo voluntario. Fíjense qué es esto. Yo aquí me siento sujeto, como creo que se sienten ustedes, porque aquí estamos creando, la misma reflexión es una creación.

Esto lo queremos hacer y nadie nos paga, no ganamos nada. Esto vale más que un trabajo obligado, porque aquí siento que me plenifico, que soy yo. Eso es lo que tenemos que hacer, darle sentido político, lo que no significa quitarle el sentido humano o el sentido de la realización del sujeto.

El trabajo político debe ser un trabajo que uno haga con alma, como militante, porque es ahí donde uno también decide, uno tiene que decidir. En cambio, cuando la relación que se da en los grupos se organiza en torno a un líder o los líderes son siempre los mismos; los mismos que mandan y los mismos obedecen, ahí hay una objetualización .

Naturalmente que tiene que haber una organización, tiene que haber liderazgo, pero eso no significa que tenga que haber una perpetuación, ni significan mandos. Yo pienso que cómo se construye el poder tiene que ver con cómo se construye el hombre nuevo y la mujer nueva.

## Bibliografía

- COOKE, John William. “Bases para una política cultural revolucionaria” *La rosa blindada. Una pasión de los 60*. Néstor Kohan (Comp) Buenos Aires: La Rosa Blindada, 1999.161-175.
- GUEVARA, Ernesto “Che”. “El socialismo y el hombre en Cuba” *La rosa blindada. Una pasión de los 60*. Néstor Kohan (Comp) Buenos Aires: La Rosa Blindada, 1999.143-159.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*. Madrid: FCE, 1985.
- MARX, Carlos. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. México: Grijalbo. 1984.
- ROUSSEAU, Juan Jacobo. *El Contrato Social*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1978.

# José Carlos Mariátegui<sup>2</sup>

## Mariátegui y nuestro tiempo

Miguel Mazzeo

En primer lugar quería aclarar desde dónde nos aproximamos a la obra y al pensamiento de José Carlos Mariátegui. Yo creo –como Benedetto Croce– que toda historia es historia contemporánea. Nunca se va al pasado por una necesidad de comprender ese pasado en sí mismo, por un interés puramente historiográfico. Lo que uno quiere comprender cuando va al pasado es el presente, busca en el pasado herramientas, signos, para entender el presente (y para cambiarlo). A mí y al grupo de compañeros y compañeras que comenzamos a interesarnos por la figura de Mariátegui nos pasó esto: íbamos a Mariátegui para encontrar algunas respuestas para este, nuestro tiempo, y también para vislumbrar algunas esperanzas de cara al futuro, no nos movían inquietudes académicas ni buscábamos una receta. El presente condiciona, determina nuestra lectura del pasado, nuestra visión de Mariátegui. Y este no es un presente grato para nosotros, es un presente bastante difícil para cualquiera que sueñe con cambiar esta sociedad, esta realidad.

Este es un presente signado por la hegemonía de una cultura que podríamos llamar neoliberal. Una cultura que se puede caracterizar partiendo de muchos aspectos, pero yo tomaría solamente uno, posiblemente el más importante: una concepción naturalista de la realidad, del mundo, de la vida. Decimos naturalista en el sentido de que se ha impuesto una visión de la realidad como algo “dado”, que no se puede modificar. Como si la realidad fuera el resultado de procesos

---

2 Conferencia en la Cátedra Libre Ernesto Che Guevara de la Facultad de Ciencias Humanas, UNLPam el 7 de abril de 2000.

“naturales”: “lo que es no puede ser de otra manera”. Nosotros queremos resaltar el hecho de que la realidad es el resultado de la historia. Y si es el resultado de la historia, es el resultado de la acción de los hombres y las mujeres y, por lo tanto, puede modificarse. Tanto Mariátegui como el Ernesto Che Guevara partieron de esta concepción. En ningún momento tuvieron un atisbo de esta visión naturalista, su concepción era profundamente histórica.

Otra circunstancia que nos impone el presente, y que es insoslayable a la hora de discutir a Mariátegui, se relaciona con un debate que se instaló con fuerza hace más de diez años en la Argentina y en el mundo, me refiero al debate sobre la denominada crisis del marxismo.

Yo quería señalar un par de cosas con respecto a este tema.

Primero, no concibo un marxismo que no esté permanentemente en crisis. El marxismo *tiene* que estar en crisis, la crisis es algo lógico para el marxismo, porque en su ADN está la necesidad de dar respuestas revolucionarias a situaciones que son distintas y que además están cambiando constantemente. Existe una mala costumbre en el campo de la izquierda: se elaboran teorías, estrategias, tácticas, para determinadas realidades que, indefectiblemente, se van a modificar. Luego se pretende que esas teorías, estrategias y tácticas queden fijas de una vez y para siempre y que se puedan aplicar en todo tiempo y lugar. Toda filosofía de la emancipación está obligada a asumir esa tensión, tiene que ser permanentemente creativa, la pereza es reaccionaria.

En segundo lugar yo creo que lo que se suele denominar crisis del marxismo tiene que ver principalmente con la crisis de algunos de sus referentes históricos del siglo XX, fundamentalmente la clase obrera —que fue un referente clave durante casi todo el siglo y en buena parte del mundo— y, hacia las décadas del 50 y del 60, los movimientos de liberación nacional en América Latina, en Asia y en África. A fines de los 80 y principios de los 90 estos referentes entran en crisis. Yo creo que la crisis de estos referentes no implica una crisis del marxismo como concepción básica, como visión del mundo de los explotados y los oprimidos, como filosofía de la emancipación humana. En realidad, lo que debemos hacer es empezar a pensar en nuevos referentes históricos, en nuevos sujetos sociales, políticos y culturales y, a partir de sus luchas y proyectos, hacer crecer el marxismo y las filosofías emancipatorias. Yo no digo que la clase obrera deje de ser un sujeto revolucionario, en un sentido real y potencial, pero creo que no es conveniente sobreestimarla como agente sin analizar sus actuales características y las consecuencias de su heterogeneidad cada vez mayor. Estoy convencido de que va a compartir su rango de agente transformador con diversos sectores de las clases subalternas.

Entonces, si uno considera que la tarea del hoy pasa por pensar un marxismo con nuevos referentes y por la incorporación de las experiencias de los nuevos sujetos sociales, la obra de Mariátegui, su pensamiento, adquieren una enorme vigencia.

Mariátegui piensa, por ejemplo, en una revolución socialista en un país donde no había clase obrera, o, en todo caso, donde había una incipiente clase obrera de carácter semiartesanal. Piensa en una revolución con un sujeto social que no era el sujeto social clásico del socialismo científico, del marxismo eurocéntrico.

En el marco de la tradición marxista eurocéntrica, si había un lugar (y, por cierto, había varios) en América Latina donde era imposible y poco recomendable pensar el socialismo, ese lugar era el Perú. Con esto quiero decir que la elaboración teórica de Mariátegui implicó un esfuerzo creativo importantísimo.

## Mariátegui en el contexto de la tradición revolucionaria en América Latina

¿Cómo ubicamos a Mariátegui en el contexto de la tradición revolucionaria en América Latina?

Yo suelo basarme en una periodización que propone Michael Löwy. Löwy habla de tres momentos, de tres períodos. Cada período coincide con una caracterización peculiar del proceso revolucionario por parte de las fuerzas y organizaciones de la izquierda revolucionaria.

El primer período es el que va de 1920 a 1935. En este período la izquierda más radical en el continente plantea que la revolución debe ser antiimperialista y socialista. La figura intelectual más importante de este período es Mariátegui, y el acontecimiento más importante es la insurrección salvadoreña de 1932. En toda América Latina se concibe la revolución como socialista y antiimperialista, no hay etapas intermedias.

El segundo período se extiende desde 1930 a 1959, el año de la revolución cubana. En este período la revolución ya no se concibe como socialista y antiimperialista, sino como democrático-burguesa. Esta concepción establecía que un país periférico, un país dependiente o semi-dependiente, antes de pensar en el socialismo, antes de encarar las tareas orientadas a la construcción del socialismo, se debía pasar obligadamente por una etapa de desarrollo capitalista y debían concretarse un conjunto de avances democráticos. Este es un período caracterizado por la hegemonía de las concepciones estalinistas, por la influencia de las concepciones de la Internacional Comunista (en un primer momento, sobre todo la década del 30).

Por supuesto, todo este período también se caracteriza por un silencio total sobre la figura de Mariátegui. Durante este período el “mariateguismo” o el “amautismo” es sinónimo de “desviación”, de concepciones “erradas y confusas”, de visiones “pequeño-burguesas” de la realidad, etc. Sobre todo, esto fue así en los años 30. En los años 40 ya se ensayan las primeras recuperaciones de la figura de Mariátegui en clave estalinista. Recuperaciones que lo recortan, lo tergiversan y, sobre todo, lo momifican.

El año 1959 es un punto de inflexión. Se produce la Revolución Cubana. La Revolución Cubana vuelve a instalar en toda América Latina y en el mundo periférico la idea de que la revolución podía y debía ser socialista y antiimperialista a la vez. ¿Cuál es la figura política, ideológica, y hasta “simbólica” –diríamos– de esta tercera etapa? Sin lugar a dudas: el Che. Como se puede apreciar, hay un vínculo muy estrecho entre las concepciones dominantes durante el primer y el tercer período.

Hasta aquí llega la periodización propuesta por Löwy. Yo creo que habría que empezar a hablar de un cuarto período a partir de mediados de la década del 90. La experiencia cubana –considero– sigue siendo un proceso abierto, pero a partir de la experiencia de los zapatistas en Chiapas, y de la experiencia de los Trabajadores Rurales Sin Tierra de Brasil, se puede pensar en la apertura de un nuevo período de la tradición revolucionaria del continente que, vale decir, no solamente incluye al marxismo. Si algo enseñó la Revolución Cubana es que las tradiciones emancipatorias no marxistas (viejas o nuevas) deben ser apropiadas por la revolución, por eso Martí es el gran prócer cubano.

Se abre una cuarta etapa decíamos, porque, dejando de lado lo anecdótico, se producen rupturas muy grandes a partir de las experiencias que mencionábamos. Por supuesto, las periodizaciones siempre se hacen después, cuando pasa el tiempo, cuando hay una cierta distancia histórica. Es difícil hacerlas “en caliente”, cuando los procesos se vienen desarrollando y uno no sabe cómo van a terminar o en que van a derivar. Pero desde ya, considero que en estas experiencias existen aristas que están en radical ruptura con los algunos de los modos del socialismo de este siglo XX que ya se termina, una ruptura con las clásicas concepciones del desarrollo económico (la burda asociación del socialismo con el desarrollo de las fuerzas productivas), el sujeto, la vanguardia, entre otras.

Cuando el subcomandante Marcos dice que hay que mandar obedeciendo, cuando dice que el objetivo no es la toma del poder, cuando los zapatistas dicen que ellos solamente hacen “tajos para que la sociedad civil se asome”, ahí hay una ruptura, por ejemplo. Incluso el lenguaje político del zapatismo es un lenguaje

novedoso, hay una ruptura con el viejo lenguaje de la izquierda que era (y en muchos casos sigue siendo) un lenguaje esquizofrénico, que interpela al sujeto como si fuera una cosa, una piedra. Tanto en los zapatistas como en los Sin Tierra podemos ver unas formas de comunicación diferentes, unos fundamentos filosóficos y antropológicos distintos.

Ya no es el sujeto “clase” definido a partir del lugar que ocupa en la estructura productiva. Entran variables étnicas, variables de género, variables culturales e identitarias.

En otro orden de cosas, en el caso de los Sin Tierra, si bien se plantean el horizonte de la transformación de la sociedad en su totalidad, no dejan de transformarla en el día a día, con cada paso que dan. Van creando la nueva sociedad en los marcos de la vieja sociedad. No convocan a las personas a vivir una sociedad justa, libre e igualitaria una vez tomado el aparato del Estado. Van creando esa sociedad “aquí y ahora”. Hoy, si uno visita un campamento de los Sin Tierra va a encontrar un mundo distinto.

Entonces, en este período que se abre, volvemos a Mariátegui y nos encontramos con viejos saberes teóricos, con métodos, o simplemente con gestos cognitivos y políticos, absolutamente aptos –si encontramos la mejor forma de resignificarlos– para pensar nuestro tiempo en clave emancipadora. Mariátegui está más vigente que nunca.

## Mariátegui: vida y obra

Mariátegui nace en Moquegua, una pequeña ciudad al sur de Lima, en 1894. Nace el 14 de junio, el mismo día que el Che (que nació un 14 de junio de 1928). No creo en combinaciones astrales, simplemente señalo la coincidencia. Es también la fecha de la Reforma Universitaria, un acontecimiento que tendrá influencias políticas determinantes en la generación de Mariátegui. Vale recordar que la Reforma del 18 tuvo, posiblemente, mayores repercusiones políticas en el resto de América Latina: en Cuba, en México, en Perú, que en su epicentro argentino.

De muy joven Mariátegui empieza a trabajar de alcanza-rejones, es decir era el muchachito que en las viejas imprentas llevaba las cajas donde se ponían los tipos móviles. Se familiariza desde muy joven con el trabajo periodístico. Siendo aún adolescente comienza a publicar: crónicas, artículos, etc. Escribe sobre moda, turf, etc. También será cronista parlamentario. Adquiere cierta fama como poeta. Vale decir que los poemas de Mariátegui tienen una impronta religiosa muy marcada, una carga espiritual muy fuerte. En Mariátegui hay un componente de religio-

sidad que se percibe muy claramente en su juventud y que, resignificada en una clave más “laica”, se mantiene con los años. Muchos tópicos de esta época juvenil tendrán una continuidad, más allá de que Mariátegui, refiriéndose a esos años y sus producciones iniciales, hablará de su “prehistoria”.

En 1918, apenas unos meses después de la Revolución Rusa, Mariátegui es tildado por la prensa conservadora de “bolchesviki”. Es prácticamente la primera vez que se acusa a alguien en el Perú de simpatizar con el proceso revolucionario ruso. Mariátegui se hace cargo del calificativo, que, por supuesto, tenía connotaciones agresivas, descalificatorias. Dice: sí, soy “bolchesviki”.

Para el año 1918 Mariátegui había tenido alguna relación con grupos anarquistas, con trabajadores urbanos y con intelectuales libertarios como Raúl González Prada, también con sectores que infructuosamente habían intentado crear un Partido Socialista. Ya manifestaba inquietudes políticas vagamente socialistas, pero no era para nada un intelectual formado en el marxismo.

Un año después, en 1919, viaja a Europa. El proceso que hace aquí es fundamental. Mariátegui dirá años más tarde: “en Europa descubrí América”, “en Europa hice mi mejor aprendizaje”. Llega a Europa en un momento muy particular, en una coyuntura histórica densa, riquísima. Si bien recorre diferentes países pasa la mayor parte del tiempo en Italia. Italia es fundamental en la formación ideológico-política de Mariátegui. Italia, tan diferente y tan parecida al Perú en algunos aspectos derivados de su condición de naciones periféricas y estructuralmente poco integradas. También dirá: “en Italia desposé una mujer y algunas ideas”. Efectivamente, su mujer Ana Chiappe era italiana y las ideas eran aquellas que lo acercaron al marxismo revolucionario.

Mariátegui es testigo de las Jornadas Rojas de Turín, protagonizadas por la clase obrera del norte de Italia. Ve bien de cerca la experiencia de los consejos de fábrica, de los consejos obreros, con su propuesta del control obrero de la producción, y sobre todo, con su idea de un socialismo fundado en los consejos, una forma de democracia socialista concreta. Como decíamos, un momento muy particular. También asiste al reflujo del movimiento de masas y al ascenso del fascismo.

Va estar presente en el Congreso de Livorno en el que se funda el Partido Comunista Italiano (PCI). Con seguridad estuvo a metros de Antonio Gramsci, intelectual cuya obra jamás conoció, porque se publica muchísimo tiempo después de la muerte de Mariátegui, y con el que tantas afinidades tiene.

El marxismo de Mariátegui tendrá la impronta de la tradición político-cultural italiana. Y aquel marxismo italiano era un marxismo muy particular que

gestó una figura como Gramsci cuando en esa época prevalecía en Europa un marxismo que priorizaba las estructuras sobre los sujetos, un marxismo economicista, determinista y positivista. El marxismo italiano se irá configurando como un marxismo de fuerte signo antieconomicista, antideterminista y humanista.

Un primer exponente de este marxismo italiano fue Antonio Labriola, quien influye en Mariátegui, como también influyen otros intelectuales no marxistas como Piero Gobetti, e incluso un intelectual liberal como Benedetto Croce. Por supuesto, en Italia conoce la obra de Georges Sorel, un autor francés, teórico del “sindicalismo revolucionario”, de gran influencia en el medio italiano. Es decir, en Italia Mariátegui toma contacto con un marxismo muy rico, muy creativo, no un marxismo de manual, dogmático.

Cuando regresa a Perú, en el año 1923, Mariátegui inicia una labor, casi podríamos decir, desafortunada. No para un instante. Va a decir de sí mismo: “Soy una flecha lanzada en busca de su destino”. Tal vez toma conciencia de que no va a vivir muchos años. Mariátegui arrastra una enfermedad desde niño, una osteomielitis que derivó en la amputación de una pierna en 1924. Su inmensa labor será desarrollada desde una incómoda silla de ruedas. Es casi un contrahecho, casi siempre enfermo, pero siempre trabajando. Quiero rescatar esto, porque toda una línea de interpretación que se desarrolla después de su muerte, plantea que Mariátegui era “solo” un intelectual brillante pero limitado políticamente por una silla de ruedas. Y yo quiero rescatar a Mariátegui como político y organizador, con silla de ruedas y todo.

Porque Mariátegui era básicamente un político pero de un tipo muy especial, claro. Era un revolucionario, un creador de una nueva hegemonía y no un “administrador progresista” de lo dado. Cuando regresa al Perú, además de producir la mejor parte su obra escrita, se suma a organizaciones vinculadas al movimiento indigenista, es decir, orienta su actividad a la organización del campesinado indígena; participa de la creación de la Central de Trabajadores Peruana y del Partido Socialista. En 1926 funda la revista *Amauta*, que va a expresar lo más avanzado de la cultura de su época. También, en su casa de la calle Washington Izquierda, en Lima, organizará tertulias donde reúne a intelectuales y a trabajadores. Es decir, inicia una actividad que es fundamentalmente política y organizativa además de intelectual.

Hacia el año 1925, podemos decir que Mariátegui se libera de algunas taras eurocéntricas que aún conservaba. Sus planteos adquieren una connotación fuertemente indoamericana. El tema indígena se convierte en la preocupación central. En el 1928 publica los *“Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana”*.

na”. Seguramente es su obra principal, aunque hay otros trabajos de Mariátegui que considero muy importantes. Algunos fueron confeccionados como libros por el propio Mariátegui, tal el caso de *La escena contemporánea*, publicado en 1925 y *Defensa del Marxismo* (este último publicado después de su muerte pero organizado por él como libro); y otros que fueron compilados después de su muerte por sus familiares: *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, *Peruanicemos al Perú*, *Política e ideología*, *La novela y la vida*, *Cartas de Italia*, *El artística y la Época*, *Temas de Nuestra América*, *Temas de Educación*, *Figuras y aspectos de la vida mundial*, entre otros.

En el año 1928 también se realiza el VI Congreso de la Internacional Comunista. Y aquí comienzan las tensiones con la Internacional. En este congreso, la Internacional muestra una gran preocupación por América Latina. La Internacional Comunista (Tercera Internacional) había sido fundada por Lenin, Trotsky y los revolucionarios rusos poco tiempo después de la Revolución de Octubre de 1917. Fue pensada como una organización orientada a favorecer la revolución mundial. Inicialmente la atención está puesta en Europa, sobre todo en Alemania. Cuando se percibe que la revolución no se va a producir en Alemania ni en los países centrales, la Internacional comienza a orientar su interés hacia otras regiones. Ya en el II Congreso toma el tema de Asia, China principalmente. América Latina durante mucho tiempo fue marginal para los intereses de la Internacional.

Se dice que en el VI Congreso la Internacional “descubre” América. En esa línea decide realizar el Primer Congreso de la Sección Sudamericana en Buenos Aires. ¿Por qué en Buenos Aires? Porque de cara a la concepción eurocéntrica de la Internacional, si había un lugar en América Latina donde la revolución era más factible, ese lugar era en Buenos Aires. ¿Por qué? Porque era una sociedad más moderna, más desarrollada, “más europea”, más blanca.

Nadie, desde esa concepción, se imaginaba una revolución en un país de indios, de negros, de mestizos. Lamentablemente la tendencia de la Internacional, que después se impuso en los partidos comunistas de América Latina, llevaba a negar la realidad de nuestros países. A negarla por “incómoda”, a negarla por india, por negra, por mestiza. Este era el “problema” de América Latina. En Buenos Aires se expresaba el país más “blanco”, lo más parecido a Europa.

Existía toda una concepción evolucionista y positivista que llevaba a ver la realidad de América Latina como un límite, como una tara de cara a la concreción de un proceso histórico ideal (y ajeno). No como algo que había que transformar desde su interior. Esta será una diferencia grande entre Mariátegui y la Internacional.

La Internacional, fiel a lo que había resuelto en el I Congreso de 1919, presiona a los partidos del continente que adherían o simpatizaban con la Revolución Rusa para que asuman el rótulo de partidos comunistas. Desde 1918 hasta 1928 se habían constituido prácticamente en todo el mundo los partidos comunistas. En la Argentina ya desde 1918 había un Partido Socialista Internacional, luego Partido Comunista. Y así en casi todos los países de América Latina. Pero hacia 1929 había un Partido Socialista que no era precisamente reformista, que adhería a la Tercera Internacional pero que no quería cambiar de nombre, y este era el Partido Socialista del Perú. No es casual entonces que cuando se realiza la Conferencia de Buenos Aires, Perú es el último país en ser invitado, y que los delegados peruanos en Buenos Aires tendrán que dar un duro debate. Un poco más adelante vamos a ver por qué Mariátegui se negaba a crear un Partido Comunista.

Ya hacia 1929, pero sobre todo a principios del 1930, después de la Conferencia de Buenos Aires, Mariátegui siente que su posición en el Partido Socialista del Perú está siendo minada, que hay presiones muy fuertes en favor de la adopción a rajatabla de la línea de la Internacional. Mariátegui percibe que está aislado dentro de su propio partido, que su posición favorable a la autonomía y la descentralización del partido respecto de cualquier organismo externo comenzaba a ser minoritaria.

Entonces Mariátegui decide trasladarse a Buenos Aires. Los motivos son varios, desde personales hasta políticos. Los personales: quería colocarse una pierna ortopédica, además la represión no le permitía desarrollar sus actividades en Perú ni ganarse el sustento diario. Los políticos: además del aislamiento al que hacíamos alusión, Mariátegui consideraba que desde Buenos Aires —que en esa época era una especie de caja de resonancia de lo que pasaba en el continente— su prédica iba a lograr mayor repercusiones.

Si alguien quería ejercer una influencia intelectual, política, en toda América Latina, el lugar que garantizaba esa repercusión, sobre todo en los años 20, era Buenos Aires. Mariátegui tenía además una relación muy estrecha con algunos círculos intelectuales en la Argentina.

Mariátegui no puede concretar este viaje porque muere en abril de 1930. Tenía 36 años. Un mes después de la muerte de Mariátegui, en la chacra de un tal Peves, en Santa Eulalia, se funda el Partido Comunista del Perú. Y se inicia un proceso de “desmariateguización” del partido comunista peruano. La primera reivindicación de la figura de Mariátegui desde la tradición comunista peruana recién se va a hacer en los años 40. Presentará un Mariátegui irreal, un estalinista *avant la lettre*.

## Mariátegui y la Internacional Comunista

Yo me voy a centrar en la polémica que se da entre Mariátegui y la Internacional Comunista. Voy a partir de un libro maravilloso de Alberto Flores Galindo, *La agonía de Mariátegui*. Voy a desarrollar algunos aspectos de este desencuentro entre dos visiones, un desencuentro que sin duda fue trágico para la tradición revolucionaria en el continente. Lo importante es ver que en esta polémica se dirimen aspectos que no son menores, son fundamentales.

La polémica entre Mariátegui y la Internacional es una polémica entre el marxismo y la nación. Es una polémica entre arte de vanguardia e indigenismo. Polos que Mariátegui articuló como pocos en la historia de América Latina. También es una polémica entre heterodoxia y dogmatismo. Entre un partido que trata de dar cuenta de un sujeto social amplio, heterogéneo y contradictorio, y un partido que en realidad, más que aportar a una causa, se confunde con la causa misma.

Vayamos a la polémica de Mariátegui y la Internacional. Debemos decir que esta relación no empieza del todo bien. La primera vez que el gobierno peruano identifica “el problema del comunismo” es en 1927. Desde el gobierno de Augusto Leguía se comienza a hablar de una “conspiración comunista”. Los diarios decían que esta tenía como epicentro “la casa del lisiado Mariátegui”. Después de esta acusación, Mariátegui es encarcelado. Muchas figuras empiezan a enviar telegramas de solidaridad. Entre ellos Manuel Ugarte, Waldo Frank, José Vasconcelos, Alfredo Palacios, Gabriela Mistral, Miguel de Unamuno, y hasta el mismísimo Leopoldo Lugones. Ninguno de ellos era miembro de un partido comunista, es más: algunos eran abiertamente anticomunistas. La Internacional y los partidos ligados a ella no dicen absolutamente nada mientras Mariátegui está preso. Como decíamos, la relación no empieza del todo bien.

Hoy, viendo a la distancia la polémica entre el peruano y la Internacional uno coincide espontáneamente con Mariátegui, pero en aquellos años no era un tema sencillo. Para cualquier militante de izquierda, no estar en la Internacional era una cosa imposible de digerir. En la década de 1920 era una institución prestigiosa, era un referente de primer orden para cualquier socialista revolucionario del planeta. Por lo tanto, esta relación conflictiva resultaba poco feliz para Mariátegui.

Y además Mariátegui da una discusión en otro frente. También discute con el APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana), que había sido concebida como un movimiento de opinión para toda América Latina. Incluso después se pensó como un partido latinoamericano. El APRA fue creado por Víctor Raúl

Haya de la Torre en México, en 1924. Mariátegui fue uno de los miembros del APRA, como así también el cubano Julio Antonio Mella. Pero hacia el año 1926, Mariátegui y Haya de la Torre empiezan a tener diferencias que se irán incrementando en los años subsiguientes. La polémica se va a resolver recién en el 1928 y Mariátegui va a romper con Haya de la Torre por razones que, de alguna manera, son similares a las que generaron los cortocircuitos con la Internacional.

Esto tiene que ver con dos “desviaciones” que padeció el movimiento popular en América Latina por aquellos años. A una de ellas podríamos denominarla “exotismo” y a la otra “eurocentrismo”.

El exotismo se caracterizaba por exagerar la particularidad de América Latina. Es decir, consideraba que la realidad de América Latina era impenetrable para cualquier pensamiento universal, y que cualquier corriente de ideas nacida fuera de América Latina no podía ser aplicada a nuestra realidad.

La otra concepción planteaba todo lo contrario, es decir un traslado a-crítico de las concepciones gestadas en Europa a nuestras realidades. Mariátegui fue acusado de las dos cosas: de exotista, y de europeísta, y en realidad polemizó con las dos, porque no era ni una cosa ni la otra. Propone una dialéctica entre lo universal y lo particular.

Estas dos concepciones, que tenían puntos de partida totalmente diferentes, coincidían en un punto fundamental: ambas consideraban que en América Latina no había condiciones para una revolución socialista. Ambas concepciones planteaban que para que en América pueda formularse y desarrollarse un proyecto revolucionario hacía falta agotar una “etapa” de desarrollo capitalista. Mariátegui confrontará con ambas concepciones, para él, en América Latina, sí había condiciones para el socialismo, y en el Perú posiblemente más que en otros países.

Para Mariátegui, la tradición indígena, en particular la tradición comunitaria del campesino-indígena, no era un límite, sino un elemento funcional al socialismo. Porque, dirá Mariátegui, en la sociedad indígena hay “elementos de socialismo práctico”. Y esto para la cultura de izquierda de la época era un escándalo. Este esfuerzo creativo iba directamente en contra del sentido común eurocéntrico de la época. Para la tradición europeísta la comunidad campesina indígena era una rémora, era algo que frenaba el desarrollo, un signo del atraso. Mariátegui convierte esas condiciones en punto de partida para un proyecto revolucionario, enraizado, latinoamericano. Esto ha dado pie para hablar del “romanticismo” de Mariátegui.

Asomándonos a otras concepciones sobre este tema, en la Argentina, por ejemplo, el doctor Juan B. Justo planteó la “solución final”, para el caso de los

indios. Hay un suceso que involucra a José Ingenieros, también una figura importante del socialismo en la Argentina a quien Mariátegui admiraba. Dos jóvenes peruanos exiliados, uno de ellos Eudocio Ravines, futuro secretario general del Partido Comunista del Perú, (luego devenido fanático anticomunista y funcionario de la CIA), van a visitar en Buenos Aires a José Ingenieros que, para la época, era todo un referente intelectual de la izquierda latinoamericana. Ingenieros los recibe amistosamente. En un momento de la charla los jóvenes peruanos le preguntan cuál cree él que es la solución para el Perú. Ingenieros, que tenía puesta una bata, se la quita, queda totalmente desnudo, y les dice: –“Raza blanca, hijos, raza blanca”.

Es obvio que una tradición socialista con esta visión del mundo, con esta percepción de la realidad latinoamericana, estaba totalmente inhibida para dirigir cualquier proceso de cambio (por lo menos en este costado del planeta). Y esta tradición pesaba muchísimo en toda América Latina y también en el Perú. El tema indígena por primera vez va a ser colocado en el lugar que corresponde a partir de la obra de Mariátegui. Corrientes liberales anteriores y posteriores a Mariátegui plantearon que el “problema del indio” era un problema de educación e higiene. Es decir: un indio educado y limpio podía integrarse a la sociedad moderna, y así dejaba de ser un problema. Mariátegui dirá: “el problema del indio es el problema de la tierra”. Cuando él habla del proletariado no lo hace en los términos clásicos, es decir no piensa en el proletariado modelo: inglés, alemán o el de San Petersburgo. Es la clase obrera peruana y también el campesino, es decir, el indio. Una definición amplia.

Mariátegui consideraba que el indio, cuando asumiera la idea y el proyecto socialista, se entregaría a ellos con un fervor que no iba a poder ser imitado ni por el obrero más consciente e ilustrado de Europa. Aquí entran a jugar muchos elementos que algunos caracterizan como pre-políticos o no políticos, como por ejemplo el tema del mito. Mariátegui ve en el mito un elemento de movilización de masas, porque entre otras cosas está viendo al sujeto tal cual es. El indio vive en el mito. El mito explica sus relaciones cotidianas, sus relaciones sociales. Mariátegui recupera el mito porque está dando cuenta de ese sujeto y, además, porque está pensando en los elementos ideológicos necesarios para la creación de una voluntad colectiva nacional-popular. Por supuesto, todos estos elementos eran motivo de discusiones muy fuertes con la Internacional.

Vayamos a lo que yo llamo –basándome en Flores Galindo– las siete estaciones del desencuentro entre Mariátegui y la Internacional.

Si bien América Latina comenzaba a cobrar relevancia para la Internacional, por sus condiciones, el Perú no era precisamente uno de los países política-

mente más atractivos. Además era uno de los pocos países del continente que no tenía un partido comunista, tenía un partido socialista y para colmo de males dirigido por un intelectual. No llama la atención el hecho de que los peruanos hayan sido invitados a último momento para participar de la Conferencia de Buenos Aires en 1929.

Pero el primer desencuentro se produce en 1928, antes de la Conferencia de Buenos Aires. Se realiza el IV Congreso de la Profintern (Sindical Roja) en Baku. Mariátegui está de acuerdo en que participen dos delegados, Armando Bazán, médico; y Julio Portocarrero, obrero textil. Siempre que hubo que elegir delegados para participar en foros, congresos o reuniones, Mariátegui propició la combinación de obreros con intelectuales.

Estos delegados recordarán, años más tarde, que siempre que Mariátegui presentaba un documento lo sometía a la discusión, y en muchos casos, era elaborado conjuntamente. En este Congreso de la Sindical Roja de 1928, algunos delegados de la Internacional impulsan la firma de un documento que condenaba a Andrés Nin. Andrés Nin era un dirigente obrero español ligado a lo que en esa época se llamaba oposición de izquierda, que luego va a decantar principalmente en el trotskismo, aunque Andrés Nin era en realidad un marxista independiente. Era, además, el fundador del POUM (Partido Obrero de Unificación Marxista), un partido que va a tener una actuación importante durante la Guerra Civil Española. Si vieron la película “Tierra y Libertad” de Ken Loach, habrán visto el enfrentamiento entre anarquistas, POUM y comunistas. Ya en esos años se iniciaba en la Unión Soviética el proceso que iba a terminar en la consolidación del poder de Stalin y la condena de Trotsky. Los delegados peruanos no van a aceptar firmar este documento en contra de Andrés Nin y la oposición de izquierda.

Si se leen las actas del Congreso de la Sindical Roja, lo que se puede percibir es que lo que les preocupaba a los representantes de la Internacional, lo que no toleraban, no era tanto que no firmaran el documento, sino la actitud independiente de estos hombres que, encima, eran peruanos. Precisamente si algo caracteriza al Partido Socialista del Perú en la época en que Mariátegui era secretario general, es la autonomía.

También en este Congreso se insiste en que los peruanos condenen al APRA de Haya de la Torre, cosa a la que también se niegan. Se niegan porque están en pleno proceso de discusión. De hecho la ruptura entre Mariátegui y el APRA se produce pocos meses después. Pero en este Congreso la discusión estaba abierta y los peruanos se niegan a una condena ordenada desde arriba y desde afuera. Otro punto de discordia: algunos miembros de la Internacional propiciaban el retorno

de Julio A. Mella a América Latina, sin atender a cuestiones de seguridad. Finalmente Mella regresa y es asesinado en México por los agentes del dictador cubano Machado.

La segunda estación del desencuentro se produce en Buenos Aires. Portocarrero contó años después que ni bien llegan con Pesce a Buenos Aires son aislados, marginados, hasta en los más pequeños detalles. Para la Conferencia de Buenos Aires Mariátegui elabora dos documentos, los dos para mí fundamentales: “El problema de las razas en América” y “Punto de vista antiimperialista”.

El que lleva la voz cantante en la conferencia y es más incisivo con Mariátegui y los delegados peruanos es Victorio Codovilla.

Se suscita una discusión en torno a la región de Tacna y Arica, que eran dos regiones que estaban en el límite entre Chile y Perú, una zona en litigio desde la Guerra del Pacífico. La Internacional, a través de Codovilla, proponía un plebiscito por contralor obrero en esa zona. En esos mismos momentos, Rodolfo Ghioldi, otra figura del Partido Comunista Argentino planteaba la necesidad de construir nacionalidades en distintas regiones de América Latina, en relación al “problema” de las razas. Es decir la nación quechua, la nación aymara, la nación mapuche, etc. Esto, para Mariátegui, era lisa y llanamente una barbaridad, porque justamente estaba pensando en un proceso de integración a la nación de las distintas etnias, conjuntamente con un proceso que implicaba la construcción del socialismo. En Mariátegui la consolidación de la nación y el socialismo eran procesos paralelos. Entonces, la propuesta de Mariátegui consistía en un proyecto integrador, diametralmente opuesto a la posición de Partido Comunista que era fragmentador. Por supuesto no coinciden. Además, Mariátegui y los delegados peruanos van a insistir en la consigna de la unidad latinoamericana, entonces, si se apoyaba el plebiscito por contralor obrero justamente iban a favorecer la prédica ultranacionalista de los dos gobiernos.

El tercer punto de desencuentro, de alguna manera, lo constituye la principal obra de Mariátegui, los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. En un momento, fuera de las instancias de deliberación, en una especie de intervalo, Hugo Pesce le entrega a Codovilla un ejemplar de los *Siete ensayos...* Codovilla dice que es un trabajo menor, producto de un intelectual pequeño-burgués, y que el mejor trabajo sobre el Perú era un opúsculo de Ricardo Martínez de la Torre que hablaba de la clase obrera en el año 1919.

Lo único que no objetaba Codovilla era la palabra “Siete”, pero “ensayos” y “de la realidad peruana” era el colmo. Porque si hay una “línea correcta” no puede haber “ensayos”. El género ensayo era cuestionado por los funcionarios de la Internacional como un género pequeño-burgués. Si hay una línea correcta que es

la de la Internacional, ¿para qué hace falta un “ensayo”? Y ¿qué es eso de “interpretación de la realidad peruana”, de ponerse a pensar y a discutir sobre la realidad peruana, si la Internacional ya dijo que Perú es un país semicolonial y punto?

Los puntos cuarto y quinto de la polémica están relacionados con la cuestión del imperialismo. En la caracterización del imperialismo otra vez no coinciden Mariátegui y la Internacional. La Internacional decía que el imperialismo mantenía el feudalismo en América Latina. Caracterizaba que en América había un modo de producción feudal. Por lo tanto la tarea era hacer la revolución democrático-burguesa, la revolución capitalista. Mariátegui plantea que si bien el imperialismo no favorece el desarrollo de nuestras sociedades, de nuestras economías; tampoco mantiene la feudalidad.

Lo que favorece el imperialismo es el desarrollo del capitalismo, pero no cualquier desarrollo capitalista. Un capitalismo atrasado, deformado, dependiente. Por lo tanto, lo único que puede garantizar un cambio radical, lo que puede propiciar formas económicas y sociales armónicas, es una revolución socialista. Concretamente: solo una revolución socialista puede realizar las tareas democrático-burguesas que en teoría debía realizar la burguesía, ligadas al desarrollo económico, a la integración, a la construcción de la nación. Mariátegui veía que la burguesía peruana, estructuralmente y por su *pathos*, por su mentalidad, jamás iba a conducir un proceso nacionalista y antiimperialista.

Consideraba Mariátegui que no había posibilidades de un nacionalismo burgués en el Perú. Solo la revolución socialista podía resolver estas tareas. Para él, el único país en el cual había probabilidades de que la burguesía jugara un rol antiimperialista era la Argentina.

Otro punto fundamental, posiblemente el más árido en la polémica con la Internacional, la sexta estación del desencuentro, fue la cuestión del Partido. Los reglamentos establecían que para ser parte de la Internacional había que constituirse como Partido Comunista. Si Mariátegui sospechaba que adherirse en ese grado a la Internacional era perder totalmente la autonomía, tenía razón, porque lo que estaba pasando y lo que va a pasar después lo va a demostrar.

Mariátegui se negaba a formar un Partido Comunista porque, y esto es lo más importante desde mi punto de vista, tenía una concepción del partido diferente a la de la Internacional. Para Mariátegui el partido aparecía como el resultado de un proceso de acumulación social, de desarrollo de conciencia, de desarrollo de organización. Un partido podía llegar a tener sentido si se desarrollaba en paralelo a esos procesos. El partido era pensado como el resultado o la expresión de un proceso histórico y, al mismo tiempo, como una construcción colectiva y enraizada.

La Internacional concebía al partido como la condición del proceso. Es decir: ¿cómo va a haber revolución si no hay Partido Comunista? Esto dicho con todo respeto a los militantes del Partido Comunista que –supongo– siguen discutiendo esto ahora. Retomando, esta concepción confundía el hecho de aportar a una causa con ser la causa misma. Esta situación llevó a que los partidos comunistas se alejaran de muchos procesos de masas de contenidos revolucionarios o de proyecciones revolucionarias. La Internacional no transige en este punto. Los delegados peruanos, entonces, van a tener que negociar. Se va a empezar a hablar del núcleo comunista y la fachada externa del Partido Socialista. En realidad esto solamente fue una estrategia de Portocarrero para destrabar la discusión, porque estaba empantanada, y para Mariátegui seguía siendo importante participar en la Internacional. Muchos dijeron, basándose en esta cuestión, que la teoría del partido de Mariátegui era la teoría del partido de las matrushkas (esas muñecas rusas, que encierran sucesivamente una más pequeña dentro de cada una de ellas). Esta posición, insisto, tenía el fin de destrabar la discusión.

En un primer momento, en los partidos comunistas de América Latina, las figuras con más peso político son dirigentes sociales, sindicales, o intelectuales. Es decir, personas que tienen una historia previa y están asociadas a una práctica. Es el caso de los fundadores de los partidos comunistas en toda América Latina. Farabundo Martí, en el Salvador; Recabarren, en Chile; Prestes, en Brasil; Mariátegui, etc.

En un segundo momento, a partir de la década del 30, a partir de la muerte de Mariátegui, las figuras con más peso son personas formadas en el microclima del aparato. Ya no son dirigentes sociales, son burócratas, gente de partido. Eudocio Ravines, el que reemplaza a Mariátegui al frente del partido que inmediatamente después de su muerte se va a llamar comunista es un hombre de estas características. Un hombre formado en Moscú, como Codovilla y tantos otros más.

También se decía que la denominación “Partido Socialista”, como se llamaba el partido de Mariátegui, estaba asociada a la tradición reformista, a todo lo que la III Internacional condenaba. Yo les voy a leer el programa del Partido Socialista Peruano del año 1928, que se lee en la Conferencia de Buenos Aires, la misma a la que venimos haciendo referencia:

#### Programa del Partido Socialista del Perú (1928)

1. Expropiación sin indemnización de los latifundios. Entrega de una parte a los ayllus o comunidades de campesinos indígenas prestando todo el contingente de la técnica agrícola moderna. Repartición del resto entre los colonos, arrendatarios y yanaconas.

2. Confiscación de las empresas extranjeras, minas, industrias, bancos; y de las empresas más importantes de la burguesía nacional.
3. Desconocimiento de la deuda del Estado y liquidación de todo control por parte del imperialismo.
4. Jornadas de ocho horas en la ciudad y en las dependencias agrícolas del Estado y abolición de toda forma de servidumbre y semiesclavitud.
5. Armamento inmediato de todos los obreros y campesinos. Transformación del ejército y la policía en milicia obrera y campesina.
6. Instauración de municipios obreros, campesinos y soldados en lugar de la dominación de los grandes propietarios y de la iglesia.

Si este era un programa “reformista”, sinceramente no se me ocurre cuál podía llegar a ser un programa revolucionario.

En su punto 6º, el programa propiciaba la creación de “municipios obreros”. La Internacional decía: ¿por qué no soviets? Los peruanos decían que los municipios tienen una historia, una tradición en el Perú. Lo que sacan a relucir los peruanos en la discusión es la realidad peruana. Frente a un modelo universalizado, frente a un conjunto de recetas, los peruanos insisten en el análisis concreto de la situación concreta.

Y llegamos a la séptima estación del desencuentro, que es la estación de la conspiración. Cuando Codovilla se da cuenta de que no va a lograr integrar fácilmente a los peruanos y a Mariátegui a la lógica de la Internacional, empieza a conspirar. Le propone a Portocarrero reemplazar directamente a Mariátegui, es decir fundar otro partido y obtener reconocimiento inmediato por parte de la Internacional. Portocarrero se niega. De todos modos, la conspiración no fue necesaria porque Mariátegui muere muy poco tiempo después. Ya dentro de su partido había tendencias muy fuertes que querían orientarlo a los intereses y la línea de la Internacional. Inmediatamente después de la muerte de Mariátegui se funda el Partido Comunista Peruano y Eudocio Ravines se convierte en su primer secretario general. Este es un personaje siniestro, fanático anticomunista a partir de la década del 50. Un dato: en el año 30 Ravines era considerado, incluso por el propio Mariátegui, como uno de los mejores cuadros políticos de la izquierda del Perú.

Después, como ya dijimos, después de la muerte de Mariátegui, viene este período de “desmariateguización”, luego una recuperación tergiversada de su figura por el estalinismo y también por el aprismo. Hasta que la Revolución Cubana lo reinstala. Vale decir: Mariátegui fue reinstalado en el debate teórico y político no por un intelectual que escribió sobre él, sino por un proceso de lucha, que creo

yo es la única manera de recuperar la vigencia de un pensador, de un militante revolucionario.

Con Mariátegui, con el Che, la revolución, el socialismo, el marxismo, salen de los cenáculos, de las aulas, de los bares y se instala definitivamente en los barrios, en las fábricas, en las rutas.

## Mariátegui y el Che

Tanto Mariátegui como el Che entendieron el marxismo como un canon de interpretación de la realidad y guía para la praxis, como inspiración crítica más allá de cualquier coagulación doctrinaria. Para ninguno de los dos el marxismo era un dogma. Si esa inspiración crítica coagulaba en doctrina, se convertía en un dogma, perdía el carácter de crítica. Decía Mariátegui: “El marxismo, donde se ha mostrado revolucionario, vale decir, donde ha sido marxismo, no ha obedecido nunca a un determinismo pasivo y rígido”. También decía: “el marxismo en cada país, en cada pueblo, opera y acciona sobre el medio”.

Decía el Che:

El marxismo es solamente una guía para la acción. Se han descubierto grandes verdades fundamentales, y a partir de ellas, utilizando el materialismo dialéctico como arma, se va interpretando la realidad en cada lugar del mundo. Por eso ninguna construcción será igual. Todas tendrán características peculiares propias de su formación.

Ambos compartían la misma concepción de la praxis y la acción basada en el reconocimiento del contenido heroico de la ideología. Decía Mariátegui que “el socialismo no podía ser la consecuencia automática de una bancarrota” y propuso su célebre y maravillosa “fórmula”: “ni calco ni copia, creación heroica”.

Crear que el socialismo vendrá inexorablemente porque está en el sentido de la historia, es una concepción determinista que condena a la pasividad y al reformismo. Afirmaba Mariátegui: “El socialismo tenía que ser el resultado de un tenaz y esforzado trabajo de ascensión”.

El Che, por su parte decía que:

Nosotros, socialistas, somos más libres porque somos más plenos, somos más plenos por ser más libres. El esqueleto de nuestra libertad completa está formado, falta la sustancia proteica y el ropaje. Los crearemos. Nuestro sacrificio es consciente, cuota para pagar la libertad que construimos. El camino es largo y desconocido en parte. Conocemos nuestras limitaciones.

Haremos el hombre del siglo XXI. Nosotros mismos. Nos forjaremos en la acción cotidiana creando un hombre nuevo.

Mariátegui y el Che entendían la revolución como un acto creativo, había que inventar. El “ni calco ni copia, sino creación heroica” de Mariátegui se inscribe en una tradición revolucionaria americana que puede verse en Simón Rodríguez, maestro de Bolívar, que decía: “O inventamos o erramos”, tradición que continúa con Martí, por ejemplo, cuando decía que “Crear es la palabra de pase de nuestra generación”; y que es retomada por el Che cuando afirmaba: “Observar, aprender, pensar, no copiar a nadie, y después empezar a caminar”, o cuando decía que “una juventud que no crea es una anomalía”. Todos, efectivamente, entendían la revolución como el acto creativo por excelencia.

Decía Mariátegui: “Una revolución continúa la tradición del pueblo”, en el sentido de que es una energía creadora de cosas e ideales, que incorpora definitivamente a esa tradición enriqueciéndola y acrecentándola”

Mariátegui y el Che fueron críticos tenaces de las concepciones mecanicistas.

Si nos inspiramos en Mariátegui y en el Che, la revolución debería ser entendida como un proceso tendiente a la liberación integral de los seres humanos que recibe su empuje del espíritu de rebelión de los pueblos y del rechazo a las doctrinas anquilosadas. A partir de ellos el socialismo no debería entenderse como la teoría para la práctica, o el plan prolijo, sino como la utopía concreta anhelada por la humanidad.

## Fragmentos del debate

**Pregunta:** *Quería que ampliaras la anécdota de José Ingenieros y los jóvenes peruanos que lo entrevistaron.*

**Mazzeo:** Bueno, esa anécdota tiene una enorme carga simbólica. Cuando estos militantes peruanos le preguntan a Ingenieros –que es en los años 20 un referente de la izquierda a nivel continental– cuál es la solución para el Perú, Ingenieros se saca la bata y les dice: “raza blanca, hijos, raza blanca”. En toda la izquierda en América Latina, en algunos países más que en otros, hubo una base ideológica que la tiñó durante mucho tiempo, que fue el positivismo. En nuestro caso fue la ideología de la burguesía agraria terrateniente y logró influencia en amplios sectores de la sociedad. Sobre esa matriz ideológica positivista y eurocéntrica se desarrollará la izquierda argentina.

No es casual que Mariátegui haya sido peruano. Si hubo un país de América Latina en el cual no hubo un peso determinante de la tradición positivista, ese

país fue el Perú. La cultura de las élites dominantes en el Perú en la década del 20 seguía el ritmo que marcaba la iglesia católica y el pensamiento más conservador. El Estado no asumió el credo liberal y positivista.

Uno puede pensar que en esto como una limitación, pero para el pensamiento revolucionario de América Latina, esto terminó siendo una ventaja.

El socialismo en muchos lugares de América Latina tuvo una matriz científica, etnocéntrica y europea. Por ejemplo, cuando planteaba el tema del sujeto revolucionario tendía a idealizar un sujeto ajeno a la propia realidad. Pensaba, por ejemplo, que mientras en América Latina hubiera “razas inferiores”, o “pueblos primitivos”, o “bárbaros”, el socialismo era inviable. Porque el socialismo, además, desde el punto de vista de la cultura se presentaba como el avance más importante al que había llegado el pensamiento del hombre.

**Pregunta:** *Vos habías dicho que en esta etapa, concretamente en el movimiento zapatista, había cuestionamientos muy fuertes del concepto de vanguardia. Quería que expresaras cuál es la relación que establecés entre el concepto de la vanguardia desde Mariátegui y estos movimientos político-sociales como el zapatismo, el “mandar obedeciendo”, etc.*

**Mazzeo:** Por las dudas aclaremos que yo no estoy cuestionando el concepto de vanguardia. En todo caso me gustaría reformularlo, pensar una vanguardia distinta a lo que se suele entender por vanguardia. Una vanguardia que asuma un lugar más dialéctico. Es decir, que esté predispuesta a crecer y aprender al calor del movimiento popular. No que vaya a imponer. No que se autoasigne funciones de dirección por ser la portadora de un supuesto saber político. Y este es un poco el caso de los zapatistas. Cuando Marcos dice: “Llegamos con nuestra ideología y nuestra ideología salió bastante abollada a partir del contacto con la realidad campesina”, está señalando que en Chiapas había una vanguardia, pero que tuvo la capacidad de asumir un lugar distinto y de aprender al calor del movimiento social. “Fuimos vencidos por las comunidades”, dice Marcos.

Yo pienso en una vanguardia en este sentido. No que se “inserte” en el movimiento popular con un modelo preconcebido. Incluso el modelo de nueva sociedad, pienso yo, debe surgir al calor del movimiento real, no ser impuesto por un grupo de esclarecidos. Yo no voy a caer en el antiintelectualismo, no quiero que se me malinterprete, pero casi estoy convencido de que un proceso de luchas, en la conciencia de sus protagonistas pesa más que la mejor biblioteca marxista. Mi biblioteca es bastante nutrida, por otra parte, pero el contacto con alguna experiencia de lucha me enriqueció tanto como mi biblioteca.

## El mito (fragmento de *Volver a Mariátegui* de Miguel Mazzeo)

El mito en Mariátegui asume dos dimensiones entrelazadas. La primera se asemeja a la concepción de Gianbaptista Vico y su idea de la fábula como *vera narratio*, la otra se acerca al planteo de Ernst Cassirer (*Filosofía de las formas simbólicas*, 1925). El mito reviste desde estas perspectivas una forma espiritual autónoma, independiente del intelecto. Su fundamento es estrictamente emotivo y sentimental. Estas dimensiones del mito aparecen en Mariátegui, por ejemplo, cuando desarrolla el tema de la crisis de la civilización occidental (del capitalismo y de la burguesía), crisis constatada a partir de la “ausencia de mito”. Dice Mariátegui: “Lo que más neta y claramente diferencia en esta época a la burguesía y al proletariado es el mito. La burguesía no tiene ya mito alguno. Se ha vuelto incrédula, escéptica, nihilista...”, y agrega: “la crisis de la civilización burguesa apareció evidente desde el instante en que esta civilización constató su carencia de un mito”.

Estas dimensiones, también se hacen presentes, cuando Mariátegui apela a un marxismo “sentido”, que asume la forma y los roles de una religión laica, o que se vivifica a partir de una fe. Según Mariátegui: “el materialismo socialista encierra todas las posibilidades de ascensión espiritual, ética y filosófica. Y nunca nos sentirnos más rabiosa y eficaz y religiosamente idealistas que al asentar bien la idea y los pies sobre la materia”.

Mariátegui conjuga determinismo (no mecanicista) con voluntarismo. Como afirma Salomón Lipp, Mariátegui “no desconoce el carácter científico del marxismo; admite al mismo tiempo el elemento religioso y espiritual del movimiento revolucionario...”

El recurso a lo mítico, la utilización política de lo “irracional” ha sido una actitud típica de los regímenes totalitarios, pero en el caso de estos, lo verdaderamente irracional eran los fines (además de los medios). En José Carlos Mariátegui la manipulación del mito obedece a fines racionales: la redención económica, social y moral de las masas indígenas oprimidas y la construcción de un orden social justo. Lo irracional, al concebirse como instrumento funcional a estos fines se torna racional. La “idealización” de los tiempos del inca se relaciona con esta dimensión. Sostenía al respecto que: “dejando aparte las razones doctrinales, considero este factor incontable y concreto que da un carácter peculiar a nuestro problema agrario: la supervivencia de la comunidad, y de elementos de socialismo práctico en la agricultura y vida indígenas”.

Mariátegui no dice *socialismo*, dice *elementos de socialismo práctico*, entendidos como prácticas comunitarias arraigadas, un tipo de solidaridad y una

visión del mundo no occidental. Mariátegui además no proponía la restauración del “comunismo incaico”; decía: “no creo en la obra taumatúrgica de los incas”.

La función del mito, entonces, es bien clara: crear una “fantasía concreta que opere sobre un pueblo disperso y pulverizado para suscitar y organizar su voluntad colectiva”. Como sostiene Aricó: “...porque en el Perú se trataba de organizar precisamente un gran movimiento nacional y popular capaz de crear una tradición integrada moderna y socialista, la necesidad de operar en el interior de una fuerza social histórica e ideológicamente situada se convertía en un problema político de primer orden”.

Para Eduardo Galeano (...) “los mitos indígenas, claves de identidad de la más antigua memoria americana, perpetúan los sueños de los vencidos, perdidos sueños, sueños desaparecidos, y los devuelven a la historia viva: vienen de la historia, y a la historia van (...) Los mitos son elementos que viven y actúan, son parte de la experiencia de vida, son hechos culturales. El mito es un elemento constitutivo de las capas más sensibles de la conciencia colectiva y el imaginario popular”.

Pero el mito es controvertido, puede ser positivo, cuando moviliza y ejemplifica, cuando –al decir de Gramsci– suscita y organiza la voluntad colectiva del pueblo-nación, cuando remite a experiencias, costumbres y tradiciones combativas; pero también puede ser negativo y reaccionario, cuando deforma las virtudes, exagerándolas, y cuando deforma los conceptos, dogmatizándolos.(...)

[Fragmentos de *Volver a Mariátegui*, de Miguel Mazzeo. Cap. 6: *El mito, Mariátegui y Cooke*. Pág 71-74. Editorial del Centro de estudios J.C. Mariátegui, Buenos Aires, 1995.]

### José Carlos Mariátegui: “Heterodoxia de la tradición”

(artículo publicado en *El Mundial*, Lima, noviembre de 1927)

He escrito al final de mi artículo “La reivindicación de Jorge Manrique”: Con su poesía tiene que ver la tradición, pero no los tradicionalistas. Porque la tradición es, contra lo que desean los tradicionalistas, viva y móvil. La crean los que la niegan para renovarla y enriquecerla. La matan los que la quieren muerta y fija, prolongación de un pasado en un presente sin fuerza, para incorporar en ella su espíritu y para meter en ella su sangre.

Estas palabras merecen ser solícitamente recalculadas y explicadas. Desde que las he escrito, me siento convidado a estrenar una tesis revolucionaria de la tradición. Hablo, claro está, de la tradición entendida como patrimonio y continuidad histórica.

¿Es cierto que los revolucionados la reniegan y la repudian en bloque? Esto es lo que pretenden quienes se contentan con la gratuita fórmula: revolucionarios iconoclastas. Pero, ¿no son más que iconoclastas los revolucionarios? Cuando Marinetti invitaba a Italia a vender sus museos y sus monumentos, quería solo afirmar la potencia creadora de su patria, demasiado oprimida por el peso de un pasado abrumadoramente glorioso. Habría sido absurdo tomar al pie de la letra su vehemente extremismo. Toda doctrina revolucionaria actúa sobre la realidad por medio de negaciones intransigentes que no es posible comprender sino interpretándolas en su papel dialéctico.

Los verdaderos revolucionarios, no proceden nunca como si la historia empezara con ellos. Saben que representan fuerzas históricas, cuya realidad no les permite complacerse con la ultraísta ilusión verbal de inaugurar todas las cosas. Marx extrajo del estudio completo de la economía burguesa, sus principios de política socialista. Toda la experiencia industrial y financiera del capitalismo, está en su doctrina anticapitalista. Proudhon, de quien todos conocen la frase iconoclasta, mas no la obra prolija, cimentó sus ideales en un arduo análisis de las instituciones y costumbres sociales, examinando desde sus raíces hasta el suelo y el aire de que se nutrieron.

Y Sorel, en quien Marx y Proudhon se reconcilian, se mostró profundamente preocupado no solo de la formación de la conciencia jurídica del proletariado, sino de la influencia de la organización familiar y de sus estímulos morales, así en el mecanismo de la producción como en el entero equilibrio social.

No hay que identificar a la tradición con los tradicionalistas. El tradicionalismo —no me refiero a la doctrina filosófica sino a una actitud política o sentimental que se resuelve invariablemente en mero conservatismo— es, en verdad, el mayor enemigo de la tradición. Porque se obstina interesadamente en definirla como un conjunto de reliquias inertes y símbolos extintos. Y en compendiarla en una receta escueta y única.

La tradición, en tanto, se caracteriza precisamente por su resistencia a dejarse aprehender en una fórmula hermética. Como resultando de una serie de experiencias, esto es, de sucesivas transformaciones de la realidad bajo la acción de un ideal que la supera consultándola y la modela obedeciéndola, la tradición es heterogénea y contradictoria en sus componentes. Para reducirla a un concepto único, es preciso contentarse con su esencia, renunciando a sus diversas cristalizaciones.

Los monarquistas franceses construyen toda su doctrina, sobre la creencia de que la tradición de Francia, es fundamentalmente aristocrática y monárquica, idea concebible únicamente por gentes enteramente hip-

notizadas por la imagen de la Francia de Carlo Magno. René Johannet, reaccionario también, pero de otra estirpe, sostiene que la tradición de Francia es absolutamente burguesa y que la nobleza, en la que depositan su recalcitrante esperanza Maurras y sus amigos, está descartada como clase dirigente desde que, para subsistir, ha tenido que aburguesarse. Pero el cimiento social de Francia son sus familias campesinas, su artesonado laborioso. Está averiguado el papel de los descamisados en el período determinante de la revolución burguesa. De manera que si en la praxis del socialismo francés entrara la declamación nacionalista, el proletariado de Francia podría también descubrirle a su país, sin demasiada fatiga, una cuantiosa tradición obrera

Lo que esto nos revela es que la tradición aparece particularmente invocada, y aún ficticiamente acaparada, por los menos aptos para recrearla. De lo cual nadie debe asombrarse. El pasadista tiene siempre el paradójico destino de entender el pasado muy inferiormente al futurista. La facultad de pensar la historia y la facultad de hacerla o crearla, se identifican.

El revolucionario, tiene del pasado una imagen un poco subjetiva acaso, pero animada y viviente, mientras que el pasadista es incapaz de representárselo en su inquietud y su fluencia. Quien no puede imaginar el futuro, tampoco puede, por lo general, imaginar el pasado.

No existe, pues, un conflicto real entre el revolucionario y la tradición, sino para los que conciben la tradición como un museo o una momia. El conflicto es efectivo solo con el tradicionalismo. Los revolucionarios encarnan la voluntad de la sociedad de no petrificarse en un estadio, de no inmovilizarse en una actitud. A veces la sociedad pierde esta voluntad creadora, paralizada por una sensación de acabamiento o desencanto. Pero entonces se constata, inexorablemente, su envejecimiento y su decadencia.

La tradición de esta época, la están haciendo los que parecen a veces negar, iconoclastas, toda tradición. De ellos, es, por lo menos, la parte activa. Sin ellos, la sociedad acusaría el abandono o la abdicación de la voluntad de vivir renovándose y superándose incesantemente.

Maurice Barrés legó a sus discípulos una definición algo fúnebre de la Patria. "La Patria es la tierra y los muertos". Barrés mismo era un hombre de aire fúnebre y mortuario, que, según Valle Inclán, semejava físicamente un cuervo mojado. Pero las generaciones post-bélicas están frente al dilema de enterrar con los despojos de Barrés su pensamiento de «paysan» solitario dominado por el culto excesivo del suelo Y de sus difuntos o de resignarse a ser enterrada ella misma después de haber sobrevivido sin un pensamiento propio nutrido de su sangre y de su esperanza. Idéntica en su situación ante el tradicionalismo.

**José Carlos Mariátegui: prólogo a  
*Tempestad en los Andes*, de Valcárcel.**

Citado en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928)

La fe en el resurgimiento indígena no proviene de un proceso de “occidentalización” material de la tierra quechua. No es la civilización, no es el alfabeto del blanco, lo que levanta el alma del indio. Es el mito, es la idea de la revolución socialista. La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria. El mismo mito, la misma idea, son agentes decisivos del despertar de otros viejos pueblos, de otras viejas razas en colapso: hindúes, chinos, etc. La historia universal tiende hoy como nunca a regirse por el mismo cuadrante. ¿Por qué ha de ser el pueblo incaico que construyó el más desarrollado y armónico sistema comunista, el único insensible a la emoción mundial? La consanguinidad del movimiento indigenista con las corrientes revolucionarias mundiales es demasiado evidente para que precise documentarla. Ya he dicho ya que he llegado al entendimiento y la valorización justa de lo indígena por la vía del socialismo (...).

La reivindicación indígena carece de concreción histórica mientras se mantiene en el plano filosófico o cultural. Para adquirir corporeidad, realidad, necesita convertirse en reivindicación económica y política. El socialismo nos ha enseñado a plantear el problema indígena en nuevos términos.

## Bibliografía

- FLORES GALINDO, Alberto, *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*, Lima, desco-Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, 1982. Ver también en: Flores Galindo, Alberto, *Obras completas*, tomo II, Lima, Fundación Andina/SUR Casa de Estudios del Socialismo, 1994.
- LÖWY, Michael, *El marxismo en América Latina (de 1909 a nuestros días)*, México, Era, 1982.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. *Escritos Juveniles (la edad de piedra)*. 8 volúmenes, Lima: Empresa Editora Amauta, 1987-1992. Prólogo, compilación y notas de Alberto Tauro.
- \_\_\_\_\_, *Defensa del marxismo. Polémica revolucionaria*, Lima: Empresa Editora Amauta, 1987.

- \_\_\_\_\_, *Figuras y aspectos de la vida mundial. I (1923-1925)*, Lima: Empresa Editora Amauta, 1987.
- \_\_\_\_\_, *Figuras y aspectos de la vida mundial. II (1926-1928)*, Lima: Empresa Editora Amauta, 1987.
- \_\_\_\_\_, *Figuras y aspectos de la vida mundial. III (1929-1930)*, Lima: Empresa Editora Amauta, 1987.
- \_\_\_\_\_, *Cartas de Italia*, Lima: Empresa Editora Amauta, 1986.
- \_\_\_\_\_, *Correspondencia*, Tomos I y II, Lima: Empresa Editora Amauta, 1984. Introducción, compilación y notas de Antonio Melis.
- \_\_\_\_\_, *La escena contemporánea*, Lima: Empresa Editora Amauta, 1982.
- \_\_\_\_\_, *La novela y la vida. Siegfried y el profesor Canela. Ensayos sintéticos. Reportajes y encuestas*, Lima: Empresa Editora Amauta, 1982.
- \_\_\_\_\_, *Peruanicemos al Perú*, Empresa Editora Amauta: Lima, 1981.
- \_\_\_\_\_, *El artista y la época*, Lima: Empresa Editora Amauta, 1980.
- \_\_\_\_\_, *Signos y obras*, Lima: Empresa Editora Amauta, 1980.
- \_\_\_\_\_, *Temas de educación*, Lima: Empresa Editora Amauta, 1980.
- \_\_\_\_\_, *Temas de Nuestra América*, Lima: Empresa Editora Amauta, 1980.
- \_\_\_\_\_, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, México: Serie Popular Era, 1979.
- \_\_\_\_\_, *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Lima: Empresa Editora Amauta, 1959.
- \_\_\_\_\_, *Historia de la crisis mundial. Conferencias (años 1923 y 1924)*, Lima: Empresa Editora Amauta, 1959.
- \_\_\_\_\_, *Ideología y política*, Lima: Empresa Editora Amauta, 1979.
- MAZZEO, Miguel, “Mariátegui y el Che: El cambio en la noción de la revolución y el socialismo”, en: revista *América Libre*, N° 11, Buenos Aires, julio de 1997.
- \_\_\_\_\_, *Volver a Mariátegui*, Buenos Aires: Ediciones del Centro de Estudios Universitarios José Carlos Mariátegui, 1995.
- \_\_\_\_\_, “Volver a Mariátegui”, en: AA.VV., *Mariátegui. Historia y presente del Marxismo en América Latina*, Buenos Aires: Ediciones del Centro de Estudios Universitarios José Carlos Mariátegui, 1995.

# Tercer mundo y globalización: de Sartre a Toni Negri<sup>3</sup>

Horacio González

Me invitaron a hablar sobre Sartre; pero soy responsable de haberle agregado al título de la charla no sé si la palabra globalización, que no me gusta; pero le agregué el nombre de Toni Negri. Pensé que eso podía ayudarnos a imaginar un recorrido de la teoría política contemporánea en el último medio siglo y revisar el catálogo de lecturas que todos hicimos, nuestra generación, los lectores argentinos que atravesaron los distintos avatares de la historia política argentina y, de alguna manera, señalar también qué estamos leyendo ahora. No puedo imaginar necesariamente que somos lectores tan veleidosos, que sustituimos con mucha facilidad una lectura por otra; pero, de alguna manera, hay programas de lecturas en los que incidimos relativamente poco y, por supuesto, está la lectura del vasto catálogo de lecturas argentinas que no son nada desdeñables, por el contrario; pero los programas de nuestras bibliografías, nuestros propios libros, el conjunto de nuestras citas, nuestra vocación intelectual y los estilos que esa vocación intelectual va asumiendo, sin duda, pertenecen a un elenco de invitaciones de lecturas, a un conjunto de estímulos que pertenecen a decisiones bibliográficas que no son necesariamente las que nosotros tomamos y que tampoco son, por esto mismo, necesariamente dignas de ser apartada de nuestro interés de lectores, por el contrario, en el caso de Sartre, todos lo leímos con verdadero interés, lo leímos al compás de los problemas argentinos y lo leímos a través de traductores y de escritores argentinos que recibieron una innegable influencia de Sartre; escritores y cuentistas, ensayistas y novelistas de los años 60. Sartre ha dejado una marca muy fuerte en la historia política argentina, en la historia de la cultura argentina. Hay una respiración

---

3 Conferencia en la Cátedra Libre Ernesto Che Guevara de la Facultad de Ciencias Humanas, UNLPam el 27 de septiembre de 2002.

sartreana en autores muy importantes y en algunos que no admitirían fácilmente tener ese resuello sartreano. Digo respiración para no decir necesariamente huellas literales tan estrictas. Esa impronta sin duda existe. A lo largo de esta conversación voy a tratar de recordarlos. Por alguna razón que no es una razón misteriosa pero que a veces se nos impone a nosotros con el sello de cierta virulencia, de cierta prepotencia incluso, un programa de lectura muy vasto y muy complejo y muy estimulante sale de circulación y entra otro. Hay una famosa foto de las movilizaciones en París de los años 60 donde se lo ve a Michel Foucault hablando con un megáfono; es una actividad impetuosa. Es una actividad del uso público de la palabra a través de un medio técnico de amplificación y es un filósofo el que está hablando. En un segundo plano, detrás se lo ve a Sartre. Se trata de las grandes movilizaciones estudiantiles de aquel año, 1968. Para un autor francés, también nada desdeñable, Ranciere que hace un estudio de esa foto, un estudio muy interesante, ese es el momento de pasaje de la influencia de Sartre a Foucault. Un problema para la indagación es qué puede marcar una foto; en qué momento de ese flujo amorfo de la realidad, una foto está en condiciones de aprehender y de tomar con su fuerte visibilidad, no necesariamente transparente, ese momento de transposición. Para Ranciere ese momento, donde Foucault es quien tiene el megáfono, es el que está hablando, es el que se dirige al espacio público y Sartre, de alguna manera, resignadamente en un segundo plano, marca ese momento que nosotros no vimos, ¿quién determinó ese momento, quien fue ese Dios misterioso, ese Dios de las bibliografías; ese demiurgo de los textos que establece el pasaje de una época cuyo corazón bibliográfico lleva el nombre de Sartre a otra época cuyos estímulos de lectura van a llevar el nombre del otro o de los otros? Bueno, a esos pasajes nosotros los hemos visto, también fuimos lectores que vivimos esa mutación y no la vivimos como una catástrofe, sino como una forma natural, como que la vida va escribiendo sucesivos capítulos, apilando temas unos sobre otros, olvidando los anteriores, revolviendo el pasado como si fuera una hojarasca ya desdeñable o mortecina y llamando, como llama la vida, al usufructo de las novedades. De todas maneras, el relato de estas grandes modificaciones en los programas de lectura no nos encuentra en la situación de poder intervenir en ella de una manera más autónoma. Ese es un dilema general de la cultura argentina que han sentido desde Echeverría a David Viñas, por mencionar apenas un ciclo importante de la lectura argentina, en la carne viva de nuestras propias percusiones bibliográficas; de modo que esto, de ninguna manera, descarta la gran averiguación que hay que hacer en torno a las propias decisiones que hay que tomar sobre la bibliografía, incluso de la bibliografía proveniente de los ámbitos donde muy severamente de

una manera sutilmente crítica se están pensando los grandes dilemas de lo humano, de la configuración de lo humano, de la opresión, de la emancipación, como dice Alejandro.<sup>4</sup> Esa palabra también forma parte de un programa de lecturas renovado de los últimos veinte años, porque antes se decía liberación, etc. Por eso me pareció que en este cambio de paradigma (la palabra paradigma también forma parte del cambio de paradigma) de Sartre a Toni Negri, esto es de *La crítica de la razón dialéctica*, un libro de 1962 a *Imperio* de Toni Negri con Michel Hart, un libro de hace pocos años, recién traducido y que ha generado una polémica en la Argentina, nos permite ver como transcurren este tipo de decisiones que se van sucediendo como quien va recorriendo las hojas de un libro, pero es un recorrido más tormentoso, como si un arquetipo se disolviera en el regazo de otro, lo que supone efectivamente decisiones políticas, supone esa relación no siempre fácilmente distinguible, fácilmente identificable, puesto que es el motivo de nuestros desvelos intelectuales: la relación entre el mundo histórico y el mundo textual. Entonces, me parece que esta reflexión y hecha aquí en La Pampa, por otro lado, nombre que de alguna manera es la metonimia de la Argentina, no deja de ser sugestiva para mí, es decir, estamos reflexionando en un lugar cuyas consecuencias lingüísticas darían a suponer que la revisión primigenia que estaríamos haciendo es la del acervo argentino, estamos reflexionando sobre el acervo universal de la cultura o sobre el archivo de la cultura crítica contemporánea que nos lleva a debatir precisamente cómo son las relaciones de sujeción, qué es el sujeto o qué es el otro, es decir, nos lleva en el lenguaje a invocar y revivir un ámbito lingüístico que pertenece estrictamente al modo en que habló Sartre y después al modo en que se está hablando en estos momentos de las cuestiones referidas al debate entre imperio e imperialismo. Por eso quiero decir una cosa más sobre qué significa hablar, qué significa escribir. No debemos interpretarlo de otra manera que el lugar donde se revela nuestra potencialidad como sujetos y si queremos decirlo de forma más trivial, somos personas del modo en que nuestros textos lo exponen y nuestros textos no son necesariamente aquellos que se escriben con los signos de la literatura, cualquiera que sea, sino que son textos que tienen signos que, a veces, obedecen al denso mundo de gestualidad, la densa selva de gestualidad que nos acompaña. Desde eso hasta los textos que efectivamente escribimos, como profesores, como militantes políticos, aun como personas que llenamos un formulario, cualquiera que sea la forma, revelamos ahí la textualidad, esa manera del habla escrita o del

---

4 Se refiere a Alejandro Urioste, quien hizo la presentación de Horacio González al momento de comenzar la conferencia.

habla que nos define como usuarios parlantes de una existencia, nos define en lo que somos y al mismo tiempo coloca lo que somos sobre cierta condición, sobre ciertas condiciones de un enigma. En ese sentido, no hay ninguna filosofía, cualquiera que haya sido su tema, que no haya insistido una y otra vez sobre algo que, aunque no declarado le es inherente, cómo se habla, quién soy cuando empleo tal o cual enunciado; quién soy y qué revelo ser en el momento en que pongo esos enunciados con tal o cual inflexión y cuando acudo en mi régimen de citas, cuando acudo en mis emblemas, en mis blasones bibliográficos a tal o cual anaquel de la cultura. Esto, en nuestra expresión hablada, en nuestra expresión ceremonial o en nuestra expresión coloquial o en las expresiones habituales que, de alguna manera, articula lo ceremonial cuando se da clase o en lo coloquial cuando el habla adquiere el tono inmediato y empírico de la familiaridad y del implícito y de lo tácito y de lo no dicho. Preguntarnos quienes somos en ese momento forma parte del corazón mismo de filosofías como la de Sartre y es lo que no forma parte del corazón mismo de filosofías como la de Toni Negri, cuya herencia filosófica es otra. Es una herencia filosófica que, de alguna manera, se corre muy pesadamente, en un gesto quizás excesivamente brusco, de casi un siglo y medio de tradición dialéctica de la filosofía occidental; es una filosofía muy aventurada, muy desafiante respecto a correr ese denso cortinado que había trazado en todos los programas bibliográficos y en el lenguaje político y en el lenguaje comunicacional toda la tradición dialéctica. Estamos en el centro mismo de un dilema muy grave desde el punto de vista del sujeto político y de nuestras propias decisiones personales. Muchas veces, puesto que esto que parece un tema bastante alejado de la vida cotidiana, debemos demostrar que no lo es porque si no, nuestra situación sería la de personas que estaríamos hablando con los libros sobre la mesa (entre paréntesis ahora voy a poner libros sobre la mesa; después de tantos años de dar clase no quiero dejar de decir que me produce cierta perturbación seguir viviendo en un mundo de gestos bibliográficos. No sé si será la última vez que lo haga, no creo que sea así: pero pienso que alguna vez va a ser la última, que voy a hablar finalmente sin libros y quizás sin anotaciones también) Quisiera también que estos problemas libresco obedezcan a la idea de libro que tienen filósofos como Antonio Gramsci: “los libros son vivientes”; los libros organizan o se entremeten, se entrometen en formas de vida. Los libros son formas de vida, son formas vivientes porque son formas hablantes y ningún tema de los que estamos convocando deja de estar presente, aunque sea de la manera más remota, de la forma más remota que podamos imaginar, en un extremo de la línea en los medios de comunicación, en la pregunta de un periodista, es decir, si insistimos en suponer que el mundo quebradizo de la

cultura es un mundo que tiene una unidad interna, no por oculta e invisible, menos eficaz en sus procedimientos, esa unidad interna puede descubrirse desde la última exposición soez del habla de los medios de comunicación hasta las teorías filosóficas más sutiles. Si esto es posible podríamos admitir que el mundo de la cultura, el mundo del habla, el mundo conversacional no pertenece a una unidad verificable y visible en la vida de las personas por lo tanto cambiaría el problema y admitiríamos que hay irreductiblemente culturas altas y culturas bajas y no somos los mismos cuando hablamos en forma soez o cuando hablamos con la oscuridad soez de nuestras posibilidades lingüísticas que están siempre a nuestro alcance y cuando estamos obligados a elaborar o a exponer nuestro pensamiento en los términos más civiles y articulados de la dicción del profesor, del sacerdote, del político y por qué no, del locutor de televisión.

Bueno, dicho esto voy a pasar a esta escena. Es una escena primordial. Hay que subir los libros sobre la mesa. Soy yo el que se va a agachar porque todavía nadie inventó el libro viviente al cual me he referido: serían libros que subirían solos a la mesa. ¿Ustedes han visto alguna vez eso? Entonces, hay que agacharse, prueba de sumisión que los libros festejan y una pequeña humillación de los profesores. ¿Ustedes sintieron este momento humillante, no?

El segundo momento es tratar de encontrar y que no se pierda ni el hilo de la exposición, ni lo que los retóricos de la Antigüedad llamaban, Quintiliano llamaba, “captatio benevolentia”.

Entonces, aquel que se sintió captado en su benevolencia, puesto que benevolentemente concede la atención puede sentirse irritado por una búsqueda en una valija, en un valijín. He traído libros de Sartre, son ediciones de otras épocas, de los años 60, de la vieja editorial Losada. Son libros que ya no se editan. La editorial Losada sigue existiendo muy penosamente. Son una historia muy viva de la editoria-riación en la Argentina. Estas son las famosas *Situaciones* que el público filosófico y político de Argentina leía con avidez; son las *Situacions* de Sartre, son los artículos de *Los tiempos modernos*, es una de las grandes revistas de la historia de la filosofía del siglo XX. En la Argentina, algunos grupos literarios como el grupo *Contorno* intentaron, de alguna manera, reproducir (lo menciono anticipadamente porque a él me voy a referir después).

Entonces quería hacer el siguiente ejercicio para presentar de qué modo hoy me parece a mí, que nunca fui un lector muy aplicado de Sartre, que lo terminé de leer ahora en La Pampa, en el bar de la esquina. Por otro lado, aproveché estas dos horitas, en el bar de la esquina mientras escuchaba a la dueña del bar y a una señora hablando de cosas irreproducibles, realmente. Me pareció que era un pequeño

homenaje... El tema era por qué no me quieren... No es exactamente así el tema de Sartre: “Por qué ella con menos disposiciones que las mías está en una familia y a mí no me quieren”, decía una señora a otra que creo que es la dueña del bar por la situación que tenía en la caja o una persona muy cercana al bar porque estaba muy cerca de la caja. Debe de ser la dueña porque nadie está cerca de la caja sin ser el dueño del lugar. Disculpen esta digresión medio absurda y no es el absurdo de Camus o de Sartre.

Hacía tiempo que no lo leía, más bien hacía años que no lo leía pero Sartre no ha desaparecido enteramente de las lecturas, tanto no ha desaparecido que Toni Negri percibe que debe seguir debatiendo con Sartre, por eso vamos a terminar esta charla, esperemos que lleguemos hasta ahí, viendo las 20 páginas o menos pero son páginas bastante relevantes que en *Imperio* Negri le dedica a la teoría del colonialismo de Sartre; porque, de alguna manera, percibe que debe discutir con la última gran teoría del colonialismo, desplegada por las izquierdas europeas de las que Sartre no se puede decir que no haya tenido un protagonismo esencial. Entonces en esta relectura que intenté hacer me pareció que tenía que tratar de ver de qué modo Sartre debatía con dos grandes contendientes contra los cuales siempre debatió Sartre: el pensamiento místico, el pensamiento del éxtasis, el pensamiento del arrebatado iluminado por el cual aquel que se atribuye los dones de un profeta se considera en condiciones eximias para entregar una verdad que adquiere las características de una revelación. Es el debate que, en 1943, un poco antes de que terminara la guerra —Sartre debate en medio de la guerra, muchos no han reivindicado eso; mientras Camus y otros tenían vinculaciones con el movimiento de la resistencia— es el debate con George Bataille. Los lectores de Bataille son lectores más silenciosos, Sartre exige una lectura de batalla, Sartre influyó en obras como las de Sebrelli: *Eva Perón ¿Aventurera o militante?*. Aventureros y militantes eran categorías de Sartre. Una parte de la literatura de Viñas, incluso la última obra de teatro de Viñas sobre Rodolfo Walsh tiene un sesgo sartreano muy evidente. Tiene más estridencia la presencia de Sartre; la de Bataille no, siempre tuvo lectores silenciosos y no cambiaron, porque no hubo un cambio de escenario con la lectura de Bataille. Quizá aquí no haya lectores de Bataille o quizá, sí. Son lectores más secretos, no fueron lectores ni profusos, ni lectores que se expresaran a través de adhesiones públicas y no eran lectores que participaran de grandes polémicas precisamente porque el tipo de escritura, el tipo de ejercicio de la escritura y de reflexión del yo en Bataille era una reflexión sobre el don, es decir, una reflexión que implicaba e invocaba la idea de lo sagrado en la vida de las personas. Yo, por ejemplo, siempre fui lector de Bataille y no era mi lectura principal pero siempre lo seguí leyendo de una

manera u otra. Escucho la palabra Bataille, la escucho como quien escucha la transmisión de un partido de fútbol donde juega su equipo, la escucha con una atención perseverante. Sartre ataca a Bataille de una forma muy drástica en 1943, percibe su pensamiento místico, de raíz trágica que hay que cuestionar en nombre de un pensamiento existencial y de raíz dialéctica. Entonces, me parece que se puede contrastar ese Sartre con el que ahora va a aparecer. Basta con que meta la mano en la valija y aparece otro Sartre. Este también de editorial Losada, *La crítica de la razón dialéctica*, de 1963, veinte años después, es una crítica demoledora al marxismo burocrático. Si hubiera una fisicalidad de los libros, si los libros tuvieran capacidad de dicción según el lugar que ocupan en la mesa, aquí tenemos la crítica a lo que Sartre percibe como la derecha mística: Bataille, pobre Bataille. Y aquí lo que percibe como la izquierda burocrática: el partido comunista francés, los que defienden la intervención soviética en Hungría, que había ocurrido antes pero todavía estaban presentes los ecos de esa gran revolución en el mundo comunista europeo que fue la intervención soviética en Hungría. Entonces Sartre en *La crítica de la razón dialéctica* quiere restituir en el marxismo la frescura de la dialéctica, sin abandonar la idea del existencialismo, es decir, la idea de que hay una capacidad del vivir humano que toma el drama de las cuestiones en situación, como dice Sartre, como singularidades que siempre están en derecho y en condiciones de interrogar a la totalidad; a la totalidad del mundo histórico y acusa justamente a este marxismo burocrático de construir una totalidad sin capacidad interrogativa de su propia singularidad; dice: “esa totalidad de verdades fundamentales, pero abstractas”. Entonces esta densísima investigación que realmente remueve los cimientos de las ciencias sociales; libros fascinantes, lo pude comprobar acá en el bar de la esquina, que llaman La Pampa, creo. Una lectura fascinante, me comprometo a volver a leerla, porque creo que acá se ha producido una gran injusticia con este libro de Sartre; es el último gran libro escrito después de Hegel, en nombre de la gran revisión dialéctica y con este gran tema. Ahora no estaba atacando a un sacerdote laico, como era George Bataille, cuyo sacerdocio pasaba por el erotismo, pasaba por la investigación de la mirada, insinuando los grandes temas que siempre permanecerían. Bataille nunca estuvo demasiado, pero nunca se fue del todo; en cambio, Sartre estuvo demasiado y se retiró en un drástico mutis por el foro.

Bueno, esta es la crítica al místico, esta es la crítica a los burócratas. Entre una y otra crítica está este gran desempeño de Sartre que podemos acompañarlo con una pequeña recordación de su propio fraseo, puesto que en Sartre hay un fraseo imaginativo y mucho más que eso la idea de la exposición verbal, la idea de la elocución, la idea de que la estructura de la verbalización forma parte de la exis-

tencia. Sartre determina definiendo ese tema y para trazar por último lo que podría ser el fin del itinerario que podemos recorrer aquí, abordaremos el gran tema: el colonialismo en Sartre. La idea del colono, la idea de qué se establece en el vínculo de conocimiento y en el vínculo de adulación y en la secreta dialéctica del amo y el esclavo que se da entre colonialistas y colonizados, se expresa en términos de estructuras verbales. Ese es finalmente el gran tema de Sartre que se abre a la hora de Fanon. Este libro contemporáneo del prólogo sobre el cual creo que Alejandro ya les habló, *Los condenados de la tierra*. Un libro tan impresionante que también Toni Negri y Michel Hart (es un profesor de la Universidad de Duke, la universidad de la izquierda norteamericana) toman en el desarrollo de *Imperio*. Un libro muy complejo *Imperio*, porque es la crítica a la dialéctica de un militante italiano como Toni Negri, muy relevante. Hay muchas críticas poco relevantes a un libro muy relevante con el cual no necesariamente tenemos que estar de acuerdo; quiero decir, que también es mi caso, no creo que sirva para pensar la Argentina pero es una maquinaria retórica, como ellos mismos dicen, de gran complejidad. No se la puede refutar apretando un botón que diga refutation y sale una refutación, me parece que le tenemos que dedicar más tiempo a la lectura de ese libro. Es una argumentación fina la de Toni Negri al sacar toda la batería del ser dialéctico del juego (un poco las consecuencias de la filosofía de Althusser y Deleuze, son estas). Con mucha precisión dialoga con los últimos que, en nombre de la tradición dialéctica asociada a la fenomenología, es decir, al conocimiento del mundo a través una intencionalidad definen el ser en términos de una gran violencia, como es el caso de Frantz Fanon. Pues bien, Toni Negri percibe que debe debatir también con Fanon y lo hace de una manera muy precisa en *Imperio*, de modo que *Imperio* surge de un debate con Sartre y Fanon, en gran medida, porque es una especie de “suma teológica” del siglo XX. Es un libro de fuerte capacidad polémica, está decisiva e incuestionable en el marco de la filosofía de Deleuze; la filosofía de los flujos permanentes, de los lazos que se recrean y se entrelazan como una maquinaria de deseo permanente; también es una fuerte apuesta de lenguaje. Si uno hablase así en la universidad argentina, si muchos hablásemos así se produciría un enrarecimiento en la dicción, me parece. Como de alguna manera se había producido con la dicción sartreana que, no obstante, permanece más abierta. Entonces a Fanon lo pongo aquí en esta pila, porque el prólogo de Sartre es, como recordarán, muy importante tanto que es un prólogo lleno de querellas. La mujer de Fanon lo sacó de circulación a propósito de opiniones de Sartre sobre el conflicto en el Medio Oriente ya en esa época.<sup>5</sup> Luego se

---

<sup>5</sup> *Los condenados de la tierra* se publicó en 1961, por primera vez, luego de la muerte de Fanon.

vuelve a publicar con este prólogo que trata justamente de la estructura global del mundo y de la praxis. ¿Quién debe escuchar? Los europeos; ¿Quién debe hablar? Los colonizados ¿Quién se debe recrear a través de la charla del otro, con el otro como problema? Los colonizados y los colonizadores. Al desaparecer ese vínculo y transferirse toda la relación a un mundo emancipado, entonces la estructura de esta formulación es una estructura de quién escucha: “Escucha, escucha europeo, estos hombres están hablando”. Hay una escena de hombres colonizados: ¿qué están diciendo? ¿Te atañe o no te atañe? Eso es Sartre, filosofía de fuerte legibilidad; no hay que olvidar sus obras de teatro, sus novelas, etc.

Esto me lleva a una segunda intromisión en la valija, que es *La náusea*. La voy a poner en el medio. Les aseguro que este chiste no lo había preparado... Los libros son objetos irrisorios ya. Uno tiene alumnos que hacen monografías poniendo www. ¿Quién sabe de dónde sacan las cosas? ¿Existe eso? Y sacan libros inverosímiles, a lo mejor libros escritos en Alaska sobre Sartre y se cita aquí en Argentina, así que permítanme esta pobre humorada de poner libros sobre la mesa. Esta es *La náusea*, edición popular.

¿Ustedes saben que un presidente argentino refutó *La náusea*, no?

¿Quién puede ser? “La comunidad organizada” el discurso que lee Perón en un congreso de filosofía en Mendoza es una refutación de *La náusea*. Muy atrevido porque imagina que el ser que se está rebelando en *La náusea*, es decir, el asco por el mundo que lleva al conocimiento, en el no saberse quién soy, en el no saber quién soy, en el acto de mi repudio al mundo y en el modo en que me siento repudiado por él, era algo que perturbaba a ese gran contemporáneo del existencialismo que es el peronismo.

Me parece que no hubo muchos presidentes, por ejemplo el presidente de Francia no se dedicó a refutar el existencialismo sin serlo, era más bien un partidario de Voltaire, De Gaulle. Pero un presidente de un remoto país extraño, este país, lo refutó. La idea de la náusea no era muy apropiado para pensar el sujeto político, además el vómito no es nada interesante. Pero se refiere exactamente al vómito porque el vómito es un espectáculo de lo interior en lo exterior que produce una sensación de angustia e incerteza del mundo. A nadie le gusta vomitar y no le gusta ver que se vomite porque, de alguna manera, es una fuerte alteración del modo de circulación de la materia. Entonces, Sartre percibe eso y escribe esta fantástica novela que también descubrí en el bar de la esquina, porque son cosas que yo había leído hace veinte años. En fin, todos somos viejos lectores. Y leer es volver a leer, a diferencia de cómo piensa la universidad argentina o por lo menos algunos: hay personajes que piensan que la universidad repite sus temas, en fin hay

personas que quieren cambiar los planes de estudio para evitar las repeticiones, no es ese el problema de los planes de estudio; hay muchísimos más problemas. Las buenas repeticiones, por ejemplo el *Dieciocho Brumario*, que recordaba Alejandro, uno lo puede leer de forma inagotable. Se descubren cosas, la densidad de los planos articulados que tiene ese texto, tan magnífica que ojalá se pueda repetir. Las repeticiones de las lecturas es el juego interpretativo que tiene la Universidad; es el drama hermenéutico de la Universidad, por llamarlo pomposamente. De modo que está mal querer reformar los planes por esa vía, por lo menos. Reformular de otro modo más imaginativo.

Lo curioso es que la tradición de izquierda, renovada en la Argentina, está diciendo estas cosas y es una tradición de izquierda tan respetable en la tradición que esgrime como necesitada de afinar su perspectiva sobre qué y cómo quiere reformar los planes de estudio. Esto lo digo porque estamos entre personas interesadas en seguir en la universidad pública y defenderla.

Bueno, esta es *La náusea*; la pongo en el medio porque, por esa cualidad un poco desagradable que tiene la expresión, supone una operación de reconocimiento y de autorreconocimiento a ciertas potencialidades oscuras que pertenecen a la conciencia intencional, como diría Sartre. Y en ese sentido, *La náusea* es una forma de revelación y reconocimiento de quién soy en relación a los otros. En ese sentido, me parece que sin *La náusea* es muy difícil comprender tanto al Sartre que cuestiona al misticismo de Bataille como el Sartre que se aproxima al marxismo, sin abandonar el existencialismo, es decir, sin abandonar la náusea. Por eso también tenemos que decir, qué extraña la cultura argentina que tomó mucho de Sartre, que impregna de Sartre la vida política de muchas figuras del escenario político argentino, como John William Cooke, quien no es exactamente un sartreano pero la idea del hecho maldito lo acerca a Sartre y a Baudelaire. Baudelaire es un personaje de Sartre como de John William Cooke y sin embargo pertenece al drama de un movimiento político que percibe la lejanía de estos problemas. Es decir, en los años 50 y 60 en Argentina, hay una escisión de la cual nos tenemos que hacer cargo para no reproducir. Escisión entre el modo en que la vida política argentina oficial consigue reconocer cómo está procediendo la filosofía más viva que tiene el mundo y parte de la política que se da en el seno de ese mismo movimiento, en los alrededores y periferias de ese movimiento, que al contrario tiene un fuerte reconocimiento acerca de esas tendencias filosóficas, sin necesidad de estar leyéndolas de una manera persistente o literal.

Entonces si podemos trazar este cuadro acerca de qué modo elabora Sartre su idea de sujeto, quién es este sujeto, qué es finalmente la subjetividad de la cual

tanto se habla hoy, de una manera, a veces, no siempre interesante. Vivimos en un momento de subjetivización de la subjetividad, eso es de a algún modo el existencialismo que le reclamaba a su primo hermano especialista en el trastocamiento de las estructuras: el marxismo; le reclamaba el descenso al “nido de víboras”, expresión de la que hablábamos esta tarde; es una expresión con la cual León Rozichner, de algún modo, sella en la filosofía argentina (creo que esa frase le pertenece, por eso es muy recordable), sella la idea de qué es una subjetividad. Una subjetividad es algo anómalo y contrapuesto al modo en que las estructuras políticas, económicas, sociales querrían que cada sujeto reporte literalmente a ellas. El “nido de víboras” es la forma aliteral o no literal, anómala contradictoria y oscura de responder siempre, en cualquier sistema que sea a esas estructuras de un sistema. Decir “nido de víboras” es una fuerte metáfora porque presupone el reconocimiento de la náusea también; es otra forma de decir la náusea. Ven de qué modo el canje de conceptos: náusea por nido de víboras, al elegir la víbora, se apela a una forma muy espectacular de denostar aquella subjetividad que en la tradición cristiana, en la tradición marxista, en la tradición épica, en la tradición heroica es una forma de la subjetividad que se quiere a sí misma a la manera del héroe hegeliano que se quiere a sí mismo y tiene el orgullo de ser culpable; tiene un gran carácter y es él un gran carácter porque su honra es ser culpable y, justamente, su paso máximo de dignidad es ser culpable, no quiere que lo disculpen; es Edipo que hace lo que hace y toma justicia por su propia mano, sobre su propio cuerpo porque eso es lo que alimenta la subjetividad de su honra. Es la idea heroica griega del héroe. El existencialismo debate con el “nido de víboras” sobre esa idea clásica del héroe y discute con la idea cristiana del héroe. Las víboras forman parte constitutiva del despegue de un sujeto en el mundo, de modo tal que la épica, la heroicidad, etc. deben de pasar a formar parte de los momentos oscuros de la conciencia. Los remito, nada más como vicio cinematográfico a una gran película existencialista “Cenizas y diamantes”, de los años 50 de Andrzej Wajda. Remito precisamente a esta película porque el héroe trágico y existencialista al mismo tiempo, es un héroe de la derecha polaca; nos revela hasta qué punto el existencialismo, con su prédica, su texto, su literatura (en Polonia tuvo una presencia enorme, incluso hasta hoy, diría) el existencialismo está presente en esa película, no en la izquierda sino en el alma desgarrada de un integrante de la derecha polaca. Veán de qué modo el existencialismo relativizaba las separaciones clásicas de izquierda y derecha. En Argentina Oscar Masotta, figura muy relevante de la crítica literaria o del psicoanálisis, había terminado de escribir su poderoso libro sobre Roberto Arlt y ya imagina, como existencialista casi reduplicado del existencialismo de París (una

vez lo vi a Oscar Masotta, en mi barrio, un barrio alejado de la ciudad de Buenos Aires vestido a la manera parisina y con un libro en el bolsillo del saco, y se dejaba ver las palabras *Le temps modernes*. Uno de los que leía la revista de Sartre en Buenos Aires). Masotta dice: “hay que arrebatarse a la derecha los grandes temas: el destino, por ejemplo”. Eso llevaría el nombre de un marxismo renovado. La izquierda no se había aventurado al nido de víboras, a arrebatarse a la derecha los grandes temas con los cuales refructificar y revivir el alma batalladora de las izquierdas, desconocedoras de su propio nido de víboras. Wajda, Masotta pertenecen al mismo espíritu de época, las mismas lecturas de estas filosofías como la de Sartre que llevaba la cuestión a la invención del idioma en *El ser y la nada* o en *La crítica de la razón dialéctica* que provocó a un gran pensador francés como Levi Strauss que destroza este libro en su *Pensamiento salvaje*, que es un hermoso libro de un poder letal contra *La crítica de la razón dialéctica*. Levi Strauss tiene cien años y está en París mirando una piedra, porque es la forma perfecta del tiempo, según dice. Esto tiene que ver con la idea de que la refutación a *La crítica de la razón dialéctica* es una refutación a la idea misma de tiempo. Es fascinante Levi Strauss, una lectura que nunca se abandona; en él vive Sartre refutado. Pobre Sartre se murió haciendo orín sobre un sofá. Eso lo dice la señora, El Castor, a quien le dedica buena parte de sus libros, Simone de Beauvoir. *La náusea* está dedicada al Castor, hoy lo recordaba. Y en la ceremonia del adiós escribe algo extraño, dice: “se orinaba en el sillón”. De alguna manera, el existencialismo tenía que demostrar en la muerte de Sartre por la vía de Simone de Beauvoir que no tenía ese momento del nido de víboras: “el orín sobre el sillón” por parte de Sartre. Y, también probablemente, concretar alguna pequeña vendetta personal porque es un poco gratuito decir de alguien de la edad de Sartre antes de su muerte que se orinaba sobre el sillón, pero lo recuerdo con jocosidad porque no creo que haya que recordar estas escenas de una manera ni triste, ni perturbada.

Entonces veamos cómo actuaron estos libros ante mí, a ver si tengo algo más (...) Esta es la parte argentina de la valija, el gabinete argentino. Bueno no, este es *Imperio*. No sé, ustedes lo habrán comprado, lo habrán leído. Es la poderosa edición de Paidós, Paidós España, tapa negra, etc.

Bueno un poco de Martínez Estrada, que no es existencialista, es un amargado, pero no por existencialista, simplemente amargado. Un hombre de la pampa... Pero vamos a ver cómo actúa en él esta idea de lectura también. Es urgente releer a Martínez Estrada, en Argentina. Y Marechal que es lo que tenía a mano. Una obra tan gorda para sacar una frasecita. Obviamente, no es un existencialista pero el libro *Adán Buenosaires* es del mismo año que *La náusea*. Solamente para

hacer un ejercicio al que la coetaneidad nos ayuda, es decir, un libro de un año a otro año como si los años fueran esa fuerza ignota, que hacen que permanezcan en nuestras consideraciones cronológicas.

Bueno con estos materiales (vamos tratar de abrirlos, también porque es difícil decidir si esto es una clase, ¿cómo me contrataron acá? ¿Conferencista, charlista? Puede pasar por una clase, pero son herencias laicas de la misa, evidentemente. No hay que asustarse por esto.

Cada uno recuerda a sus profesores, yo recuerdo a uno que tenía el libro y leía y comentaba largamente y era muy bueno haciendo eso; otros exponen sin libro; otros hacen este desperdicio nauseoso. No siempre hay que hacerlo y espero que si les disgusta lo toleren porque los libros tienen una carga muy fuerte en la vida de las personas. Uno sale a la calle con un libro, es una decisión. Salir a la calle ya es una decisión: si llueve uno sale o no sale con el paraguas. Como decía Macedonio Fernández, con un paraguas/bastón se llega más rápido a los lugares, con el bastón enarbolado, se llega más pronto con la punta a la vereda de enfrente, pero con los libros, no si se llevan debajo del brazo. Es un contacto inicial, cuando no sabemos nada de una persona, los libros tienen esa gran fuerza difícil de definir. Las personas saludan y después miran qué se está leyendo y se mira con pudor, porque también es, de alguna forma, una intromisión, pero no mirar nada es como si uno fuera con una flor en el ojal enorme, entonces hay una mala mirada. Algunos libros son como esa flor con ese aparatito escondido en el bolsillo que al apretarse...son libros que se llevan ostentosamente, pero forman parte de una marca del ser, de una opción dramática de salir a la calle. Si uno lo hace porque es profesor, bueno; pero si ... Aunque también son elecciones y al dar la clase, lo mismo. Disculpen esas reflexiones sobre la clase, en definitiva soy profesor de largos años de universidad pública. Dirán que sería más interesante pensar sobre ecología, transformación de la sociedad y socialización de los medios de producción; sin duda, creo que eso es interesante, pero perdónenme la reflexión sobre las prácticas del profesor que constituye un sujeto político, por otro lado. Constituye el lenguaje, de modo que también me parece primordial.

Abrimos rápidamente los dos artículos de *Situaciones*: el nuevo místico. Es duro Sartre con Bataille! Y escribe Bataille, según Sartre un tipo de ensayo que llama ensayo mártir, interesante la expresión: “ensayo mártir”. Quiere hacernos saber cuánto está llagado, de qué modo está doliente, de qué modo él sufre el peso del mundo. Bueno todos conocemos personas así. El que leyó a Bataille sabe que Bataille es muy sutil, pero todos conocemos el pesado de nuestro barrio al que el mundo le parece insoportable y lleva la carga y la llaga de la humanidad él solo, es

una persona insoportable. Sartre lo trata, de alguna manera, así. Ciertas páginas de la *Experiencia interior*, es un libro de Bataille de los años 40, con su desorden radiante, con su simbolismo apasionado, en un tono de predicación profética parecen salidas de la voluntad de poder. El señor Bataille ha pasado muy cerca del surrealismo y nadie ha cultivado tanto como los surrealistas el género del “ensayo mártir”. Sartre dice: “es un sobreviviente –Sartre era muy mordaz– ¿de qué ha sobrevivido? De la muerte de Dios”, es un sobreviviente de la muerte de Dios. Ha hecho sentir la originalidad de un lenguaje que tiene un tono constantemente desdenoso, claro: el lector no ha llegado a descubrir las cosas que ha descubierto él. Él está en lo alto y nosotros abajo. Eso es muy molesto: cuando sentimos al pontífice con su homilía. La manera crítica de David Viñas está puesta aquí, cuando David Viñas construye su gran universo, digamos las grandes escenas de su crítica: el mundo de lo alto, los dioses, de dónde emana la orden, etc. y el mundo plebeyo, el mundo soez, el mundo innoble, etc. es este juego cuya determinación tiene una fuerte raíz libertaria en Viñas y en Sartre también: es la condena de aquel que se arroga en un mundo alto, el mundo celestial para hablar de una manera tal que aparentemente solo quiere contar cuáles son los daños de su subjetividad, pero en eso está produciendo una sutil incorporación a un problema de dominio. Ahí está también imponiendo formas de sujeción. Eso dice Sartre de Bataille, a quien nadie le había dicho eso. Hay hombres a los que se les puede llamar sobrevivientes: han perdido temprano un padre, un hermano, un amigo, un ser querido y su vida triste no es otra cosa que el día siguiente de esa muerte. El señor Bataille sobrevivió a la muerte de Dios: una gran mordacidad, una gran sutileza, la de Sartre, menos que Borges y menos dañoso que Borges. Por otro lado, Sartre quiere decir en un dialecto francés, sastre.

Para Sartre, como para Bataille, como para Kierkegaard, para Jaspers, hay conflictos sin solución. De la trinidad hegeliana suprime el momento de la síntesis y sustituye la visión dialéctica del mundo por una visión trágica o para hablar en su lenguaje, dramática. Bueno este es el Sartre, para no seguir demasiado, que ya está pasando a una visión dialéctica, poquito tiempo después va a escribir *El ser y la nada* que es un estudio formidable, difícil, sigue siendo difícil leer *El ser y la nada*. La nada es un gusano que horada el ser y ahí tiene formidables escenas de la relación cotidiana, la relación amorosa en un bar, la mala fe, lo inerte que retomará en *La crítica de la razón dialéctica*; qué es la práctica inerte, qué es la burocracia en la vida de las personas; qué es el momento que se trasciende, pero bajo la forma de lo inerte. Bataille, que es un trascendentalista, nos dice que trasciende en una verdad divinizada en su propia persona y no está simplemente haciendo pasar lo

inerte con un lenguaje edulcorado de alguien que aprendió el diálogo trascendental pero impostado y colocado desde el exterior en su propio lenguaje. Por eso aquí hay una cuestión interesante que es origen de nuestras vidas. Quiénes somos en nuestras vidas. Para volver a citar a Macedonio Fernández, sería fácil resolverlo a la manera de Macedonio Fernández, que dice que “el mundo y yo nacimos el 1° de junio de 1874”. Una frase muy contundente que supone que no había nada detrás de mí. Si mi partida de nacimiento es la partida de nacimiento del mundo, queda dispensada de análisis la guerra franco prusiana, Bartolomé Mitre, Mariano Moreno y la invención del pararrayos. Incluso la invención del bastón, habría que ver si queda dispensado, también, puesto que el mundo nació, en esta perfecta jugada idealista, cuando nací yo. Eso supone una comodidad, pero también una incomodidad porque implica cargar irónicamente con la creación del mundo en la vida de las personas. Bataille dice que “el hombre es engendrado por el barro”. Bataille tiene su lado sacerdotal, evidentemente y su pensamiento es una especie de extremación del cristianismo, vinculado al mal. Para Bataille el nido de víboras es cristiano, eso es lo interesante. No como el cristianismo edulcorado, más prístino. El dulce cristianismo de la sonrisa virginal querrá suponer que la conciencia está siempre preparada y se ofrece y se abre al bien, mientras que en Bataille, el nido de víboras está en el cristianismo. Si surge del barro, se trataría del producto de una de las tantas combinaciones posibles de los elementos naturales. Combinación muy improbable, como se sabe, lo mismo que es muy improbable que al rodar por el suelo unos cubos marcados con letras queden dispuestos de un modo que formen la palabra anticonstitucional, era el chiste de Sartre. Si tiramos un montón de letras, difícil que salga la palabra anticonstitucional, ballotage, las palabras difíciles. De modo tal que del barro generado de tal manera, amasado de tal manera surge el hombre.

Ahora sigue Bataille “una posibilidad única decidió la posibilidad de este yo que soy yo. Por último se dio la improbabilidad disparatada del único ser sin el cual para mí nada existiría”. Soy yo, pero yo soy un disparate. Muchos años después Foucault que es el que tenía el megáfono en esa escena que conté, también dirá lo mismo. Invocando a Nietzsche, en una frase que no se sabe dónde la escribió Nietzsche: el origen es un disparate, si hay un origen es un disparate. No dice como Macedonio que nació con él, pero dice que si lo hay es un disparate. La idea de que es un disparate, un azar, una combinación de juego de dados, que combinó mi vida, de una manera improbable, esa improbabilidad soy yo, yo soy un disparate. Para Sartre ése es un disparate, porque detrás de ese disparate, dice Sartre, hay una línea científicista. Por eso, lo interesante de esta visión que a Sartre se le

ocurre que es trágica porque Bataille (Bataille quiere decir batalla, si uno traduce se desnudan algunas cosas: Jorgito Batalla, miren si se llamara así, como el presidente de Uruguay que se llama igual). Esa tragedia de George Bataille que hace que la vida sea un disparate por una combinación azarosa, dice Sartre que supone que haya algo antes, que haya naturaleza, por su lógica de probabilidades ¿quién combinó eso? La remisión a la naturaleza, a la cosa, que va a ser el tema de Sartre, la cosificación de la vida, en un lejano eco, que no tan lejano de Marx, el fetichismo de la mercancía, ahí dice: finalmente tenemos a este hombre trágico, que nos muestra sus llagas, como Jesucristo en el calvario, cargando su cruz, este hombre finalmente es un cientificista. Ese es el modelo poliuniversal muy poderoso, para el 43, un mundo en guerra, es un modelo poderosísimo. Entre nosotros, Borges con *El arte de injuriar* y Viñas, que son esos modelos polémicos; personajes un tanto desagradables, también. En Francia hay muchos, Bataille es uno muy polémico pero hay otros, Sartre se las agarra con Camus, después de haberlo elogiado, diez años después, la ruptura. Sartre con Merleau-Ponty otra ruptura, después de haber hecho juntos esa famosa revista y finalmente Sartre con Levi Strauss. Son grandes polémicas que, de algún modo, mantienen viva una cultura. Pienso en polémicas mucho más oscuras, las que tenemos nosotros hoy y las que tuvimos en el pasado, mucho más oscuras y mucho más desgarradoras que terminan muchas veces en catástrofes personales, en rupturas de grupos. Pero estos son grandes modelos polémicos que solo se consiguen con grandes textos. Como diríamos en Argentina, hace pelota a alguien pero con un gran despliegue argumental. Y ni más ni menos que con una figura que era muy leída y que sigue siendo muy leído Bataille, como Blanchot. Incluso Sartre se da el lujo de compararlo con Blanchot que también debe de tener como cien años, no se sabe dónde vive. Solo hay una fotografía de él cuando tenía 30 años, o sea, eternamente joven en una fotografía y que es una persona que influye decisivamente en la crítica literaria de todo el mundo, que siempre se lo leyó, nunca se lo dejó de leer y que nunca se lo dejará de leer por muchas décadas más. De modo que Sartre se atreve a atacar ese macizo de la cultura mística, laica, pascaliana francesa. Son los grandes herederos de Pascal, finalmente. Hay que atreverse a atacar eso. Y con *La náusea* –leo una partecita del mundo en náusea, de Roquetin, el personaje que va a una biblioteca, estudia, investiga. Es bueno leerlo con los profesores porque es un modelo de investigación de la vida de otro. ¿Yo puedo investigar la vida de otro? ¿Puedo saber algo, por ejemplo, de esas dos personas que estaban en el coloquio de la esquina que les dije, presuntamente sabían de la vida del otro y parecía que no había obstáculos para saber de la vida del otro. ¿Por qué a mí me fue mal, no tengo familia? (Si se ponen

a escuchar en un bar cosas) Y ella que es más mala que yo se jacta de tener una familia. No quiero ponerlos tristes pero hace menos de una hora en el bar de la esquina, alguien estaba diciendo esto. Tal vez la conocen a esa persona. Entonces estos son los temas de Sartre. ¿Se puede saber de una vida? Sartre, después de dar muchas vueltas al asunto, esto involucra una investigación histórica, involucra una vida pasada, de la cual solo quedan papeles cenicientos. ¿Es posible saber de una vida? Dice sí pero después de pensarlo mucho. Cuando escribe uno de sus últimos libros sobre Baudelaire, precisamente dice que sí es posible saber de una vida pero hay que tener un método, hay que saber leer esos textos que quedan amarillentos. Es posible conocer a otro. Esa es la teoría de Sartre, es posible que conozcamos al otro. Con *La náusea* comienza ese problema. Hay que recordar que Borges escribe en 1930 *Evaristo Carrriego*, en Borges está el problema del otro en forma brusca que le hizo muy rendidor; miren qué idea tan simple. Sartre se evita decir que el otro era él; el otro es una serie infinita que me amenaza; me amenaza a través de la serialidad y si lo reconquisté, reconquisté una subjetividad y una forma de emancipación. El otro es un dilema serial que aparece en la cola del colectivo como ahora vamos a ver. En la simple cola del colectivo. Sartre en *La crítica a razón dialéctica* dice imaginemos una cola en un punto cualquiera de París (Nombra la esquina de su casa). Usa la cola del colectivo para introducir la idea de grupo y de la praxis. No lee a Lenin, aunque también lo lee: él analiza la cola del colectivo, por eso hay que pensar el impacto que tuvo en todo el mundo; renovaba la filosofía, escribía grandes obras de teatro con este tema. Las decisiones éticas que desgarraban a las personas en términos de que esta es la decisión que debo tomar yo aquí. Esta decisión me hace libre o no. Por eso Oscar Masotta cuando debate cómo hay que hablar en Argentina, con un profesor que se llamaba Vocos Lescano (para colmo) cómo había que emplear el “vos” en las novelas, le dice: “Vocos Lescano, usted no sabe nada”. Empleamos el vos no de una forma interesante como él dice que lo emplea Murena en una novela, lo empleamos porque no podemos dejar de hablar de vos. Esa es nuestra libertad, dice Masotta. Somos libres al decir “vos”. Surge como una categoría intrínseca de nuestra subjetividad. Bueno, era Sartre debatiendo sobre el idioma de los argentinos. Sartre estaba en todos.

*La náusea* es interesante porque Roquetin trata de interpretar la vida, en una biblioteca tratando de investigar. Me había olvidado de decirles lo que Borges dice de Carrriego: no se puede conocer a un hombre, esto que voy a hacer al escribir su biografía es absurdo; un hombre no puede imaginar de qué modo es la vida de otro hombre, haciendo una biografía de él, por lo tanto yo voy a hacer un imposible, dice Borges. Lo resuelve con ironía ficcionalizada de una biografía que finalmente

le permite la invención de escena, citando el modo de proceder del cine a través del montaje. No era posible hacer la biografía de Carriego y heme aquí a mí escribiéndola. Bueno no es el problema del existencialismo de Sartre, en Borges el otro era él, por lo tanto si Evaristo Carriego también era él, consigue hacer la biografía de Carriego desplazando sutilmente las filigranas internas de la conciencia de quien escribía la biografía. Algo parecido dice Sartre con su idea de la subjetividad, solo que aparece el drama de la duda de Roquetin. ¿El personaje que investiga finalmente, será él mismo? “Comienzo a creer que nunca se puede probar nada –dice Roquetin– esta es una hipótesis juiciosa que implican los hechos, pero veo también que dependen de mí que son simplemente una manera de verificar mis conocimientos”. Lo que dicen los otros es la duda en Sartre. En Borges no hay ninguna duda, decía que el otro era él. Lo de Evaristo Carriego, dice que es absurdo. Qué absurdo que alguien quiera escribir la vida de otro hombre; cómo vamos a conocer eso; son proyecciones del otro.

Sartre manifiesta la duda de si esto que estoy escribiendo no proviene de mis propios conocimientos. Una chispa que viene del lado de M. de Robellón, del siglo XVIII, personaje que está investigando. “Había una chispa del lento, perezoso, fatigado; los hechos se acomodan al orden que yo quiero darles”; pero esto sigue siendo exterior a ellos. Está el poema de Sartre “La exterioridad” frente a la construcción de la conciencia de su propio nido de víboras o lo que sea pero es exterioridad. Acá todo es exterior, los hechos de una vida:

Tengo la impresión de hacer un trabajo puramente imaginativo. Además estoy seguro que los personajes de una novela parecerán más verdaderos y serían más agradables –tenía la idea de escribir una novela– entonces me dio la náusea. Me dejé caer en el asiento, ni siquiera sabía dónde estaba, veía girar lentamente los colores a mi alrededor, tenía ganas de vomitar y desde entonces la náusea no me abandona, me posee, es un nido de víboras pero el mundo está en estado nauseoso.

Bueno nos vamos a privar, porque se hace muy largo, de la famosa descripción del guijarro, de la naturaleza; cómo afecta la naturaleza a esa conciencia. Es una fenomenal investigación de carácter existencial con las armas de la fenomenología que ya lo había llevado a Sartre a escribir *El ser y la nada* que es la novela contemporánea. Al mismo tiempo, en Argentina esta es la visión de la conciencia que despierta al mundo, nauseosa, que tiene Marechal, con su personaje Adán Buenosayres. Por otro lado, hay un ligero parecido entre estas dos novelas: *Adán Buenosayres* son cuadernos reproducidos por alguien que los encuentra. También

*La náusea* son cuadernos encontrados. Hay un juego en que alguien encuentra un manuscrito incompleto.

Desde hacía tiempo, dos maneras de angustias se alternaban en sus despertares —en Adán *Buenosaires*— o bien sentía la impresión indecible de abrir los ojos sobre un mundo extraño, cuyas formas, hasta la de su cuerpo le resultaban tan absurdas que lo sumían de pronto en un pavor de antiguas metamorfosis o bien daba en este mundo como en un bazar de objetos manoseados hasta la desesperación.

Muy interesante, no olviden la herencia de Macedonio Fernández aquí: cuando uno abre los ojos es como si el mundo naciera con él, en Macedonio Fernández y en Marechal, también. Entonces “el mundo en que despierto está deformado o mi cuerpo tiene formas tan absurdas que me sumen de pronto en un pavor de antigua metamorfosis”. Bueno esto es también un mundo alegórico de raíz cristiana, pero está cercano, en *La náusea* dice angustia, pero no la pronuncia enteramente dentro de un mundo filosófico. Digo esto simplemente porque es una reflexión que no puede sernos carente de interés para nosotros. Es decir, leemos demasiado en ecos y tenemos que saber qué hacer con los ecos; podemos autonomizar más nuestras lecturas políticas y culturales, poéticas si es que aun es posible hacerlo en la universidad y a veces sería posible hacerlo fuera de la universidad. El problema es que la universidad está regida por fórmulas de lectura que provocan menos el sentimiento de autonomizar las lecturas. Los programas de lectura, el flujo de los subsidios, los pocos que hay, el modo en que el intercambio de citas se va produciendo están restringiendo cada vez más el margen de autonomía. Por eso, es probable que un periodista lúcido, un poeta en desvarío o personas desvinculadas al mundo profesional del conocimiento puedan estar más cercanos a esto que estamos refiriéndonos como la autonomización de los programas de lectura que la propia universidad. También es este un momento grave para el país porque si imaginamos cierta recuperación para el país, la universidad tendrá algo que ver en sus prácticas cotidianas.

Veamos cómo procede este libro *La crítica de la razón dialéctica*, del cual tomo apenas una frasecita; un libro muy poderoso. Es el volumen uno. Sartre pensaba escribir cuatro, escribió dos nada más. En el prólogo “Cuestiones de método” está esa famosa frase que dije: “el marxismo dice verdades fundamentales pero abstractas; falta entonces colocar el gusano de la nada”. Es el gusano de la existencia, en el marxismo. Pero vamos a ver que ciertos marxistas de la época como Lukacs, que Sartre no estima porque Lukacs toma la iniciativa de cuestionar a Sartre, cuando ya estaba

cercano al stalinismo, se le ocurre decir, en medio del debate de la filosofía francesa, que Sartre expresa la dialéctica de la naturaleza, que es un filósofo burgués; un filósofo de las clases burguesas, etc. Esto lo dice Lukacs quien ya había escrito *El asalto a la razón*, dedicado al ejército rojo. ¡Hay que dedicarle un libro a un ejército! Es un libro que demuestra que toda la filosofía francesa coadyuva y fundamenta el irracionalismo alemán y Heidegger, a quien Sartre estimaba, dice que Faulkner es el novelista que noveliza el tiempo de Heidegger. El tiempo quebradizo, de napas prácticamente superpuestas, el tiempo angustiante de Heidegger estaba novelizado en el sistema desesperante del fraseo de Faulkner. Eso piensa Sartre, o sea, la revolución en la novela contemporánea provenía de un famosísimo libro de la filosofía contemporánea: *El ser y el tiempo*. Sí, Lukacs tiene los elementos para comprender a Heidegger, pero no lo comprenderá porque tendría que leerlo, captarle el sentido de sus frases, una tras otra y eso que yo sepa no hay un marxista que sea capaz de hacerlo. Es un libro citado muy equívocamente frente al marxismo; es un libro escrito a partir del *Dieciocho Brumario*. A partir de Marx está escrita *La crítica de la razón dialéctica*, pero debate con el partido comunista francés, con la Unión Soviética, con los tanques del ejército que habían invadido Hungría, que finalmente era el mismo ejército al que Lukacs le había dedicado uno de sus libros más poderosos.

Lo que quiero referir aquí es el concepto de cómo entender una frase: qué es leer. Vamos a dedicar lo que queda de esta exposición a revisar qué es leer y cómo situar al lector, porque en Sartre hay una operación de lectura, como dicen los semiólogos hoy. La palabra operación no me gusta pero a veces uno habla por impregnación; pero bueno seríamos un tanto mal educados si no habláramos con cierta impregnación porque no podríamos inventar todos los días palabras nuevas y al costo muy alto de que nos consideren, como se decía en la década del cincuenta una especie de “petiteros” (ya sé que no se dice más petitero), personas que buscan ser tan originales que al final no se les entiende, por eso tenemos que hablar con cierta superposición con la trama cultural de nuestra época y, al mismo tiempo, tenemos que cuidar los estereotipos que aparecen en nuestro lenguaje, bajo capa presunta de originalidad. Entonces el problema de cómo se implanta la frase, cómo me revelo en el discurso, también supone emplear palabras como operación, etc. que compartimos con la policía federal argentina, con la bonaerense y con los semiólogos y con los políticos. Es una palabra que retrata una época. Operación que es el sinónimo de la palabra trucho, por otro lado. Es el verdadero sinónimo de la palabra trucho. Es una palabra “trucha” que aparece como palabra oficial puesto que los diarios titulan “tal cosa trucha”. Entonces todas esas revulsiones se hallan en el corazón secreto de la lengua, en el corazón delictivo de la lengua.

Miren esto es emocionante porque extracta cuestiones de filosofía, ejército, marxismo, existencialismo y psicoanálisis. Sartre, que fue siempre anti psicoanalítico, hace un gesto hacia el psicoanálisis. También quiere incorporar una suerte de psicoanálisis existencial, sin inconsciente, con napas internas de la conciencia pero sin inconsciente. Aventura de Sartre, y un marxismo como un marxismo de singularidades. El Marxismo empieza aquí “Hay un grupo de personas en la plaza Saint Germain que esperan el autobús en la parada delante de la iglesia”. El famosísimo ejemplo, así como en *El ser y la nada* está el famosísimo ejemplo de la pareja: él le toma la mano a ella y ella la abandona, porque ella piensa ¿qué voy a hacer acá? ¿Cuál es mi decisión? Supongo que las cosas ahora se harán de otro modo pero en los 30 o en los 40 cuando Sartre imagina esta escena, ella piensa: si dejo la mano puede llegarse a pensar algo que no quiero ser, pero si la saco, rompo el delicioso encanto de este momento. Entonces ella deja la mano (es el ejemplo del bar, es la primera cita romántica, de ahí saca Sartre *El ser y la nada*) Ella deja la mano a la manera de una mera facticidad, dice Sartre. Ella deja la mano muerta. Como si dijera, te doy la mano, sí, te la di, pero está muerta. De ahí saca la idea del ser y la nada: se la dejó bajo la forma del ser pero había una nada en ese dejar la mano. Y acá está la parada del ómnibus, la serialidad; estas son ya las próximas 60 páginas: el subir al ómnibus y el modo de sociedad, de grupalidad, de serialidad que son exámenes sobre la idea de serie muy superiores a mi juicio a los que después hará Foucault. La idea de arqueología se basa en gran medida en la idea de serie. Cuando se escucha a Viñas decir serie, serialidad, está acá. Está acá de una manera que leída hoy asombra que una práctica política, una práctica social y el modo en que han de constituirse las solidaridades políticas, surge en este subir al ómnibus. Muy poderosa es esta idea de la praxis, quiere refundar la praxis, o sea, quiere reescribir *El dieciocho brumario*, como Walter Benjamin lo quiso reescribir también, solo que a contrapelo de Marx con el pasado donde estaban los gemidos de los muertos. Este lo quiere reescribir con la idea de las praxis en la historia; son todas reescrituras de *El dieciocho brumario* de Marx. La idea de la cual quiere escapar Sartre es la idea de lo práctico inerte, es decir, la mera serialidad de un cuerpo atrás de otro. El otro serial. Después analizará en un programa de radio, los escuchas de la radio; un fantástico análisis de la radio, complejísimo, pero leído atentamente reformula los programas de las carreras de ciencias de la comunicación, me parece. Complejísimo y profundísimo análisis de cómo se constituye el grupo imaginario a través de los mismos escuchas de la radio. La idea del otro aquí es alguien que soy yo mismo que peleo contra mí mismo. Tiene una complejidad mucho mayor que la idea que le sirve a Borges para trazar la idea de un destino. La cifra breve del destino en Borges es el otro trastocado en

mí y viceversa pero Borges no va más allá de eso, solo que con un lenguaje injurioso, con la injuria como retórica interna en su lenguaje, construye una catedral que no siempre es fácil pensar hasta hoy, por eso es tan fascinante y tan política la lectura de Borges. Por eso Sartre mismo, el otro es el otro fenómeno ideológico, la conciencia extendida, creadora de vivencias temporales y en ese sentido todo esto nos lleva también a la constitución de un lector, de cómo leer estos textos, de cómo la lectura debe llevarnos a suponer que somos libres en la manera del habla, por eso para terminar con *La crítica de la razón dialéctica* vamos a abriarnos ya al problema del colonialismo y terminar con Toni Negri que deshace la cuestión colonial a la manera de Frantz Fanon para colocar la cuestión de imperio y multitud. Ahora vamos a ver y a tratar de entender cómo en uno de los debates contemporáneos está detrás la sombra de Sartre y de Fanon, en esta gran experiencia de escritura, vuelvo a decir, para mí inadecuada para entender los asuntos políticos de la Argentina, como las que hace Toni Negri. Pero quiero decir también que es muy interesante desde el punto de vista de la polémica, no considero que se lo pueda refutar así a la manera de Tusan, tres pases mágicos, para poner un nuestro delicioso ejemplo.

Ahora vamos a ver cómo procede la cuestión colonial; cómo actúan los colonialistas. Esto es el final del primer volumen de la *Crítica de la razón dialéctica*, contemporánea a Fanon, a la guerra de Argelia. Ustedes saben la gran polémica de Sartre con Camus, polémica fundamental. Camus es un argelino y Sartre no es argelino pero apoya el Frente de Liberación Nacional, de Fanon, con las críticas que hace Fanon a la constitución de la nación burguesa; la nación que sustituiría las diferencias de clase, etc. pero Camus cuestiona la violencia y es argelino; defiende un sector pacifista del Frente de Liberación Nacional. Es una polémica contemporánea a este libro. Camus percibe que la lucha de Argelia va a terminar en un fundamentalismo religioso o en manos de la Unión Soviética. Camus era anticomunista y Sartre no era anticomunista. Hacía advertencias al partido comunista pero Sartre no era un anticomunista, era alguien que dialogaba en términos críticos con los partidos comunistas de todo el mundo y con preocupaciones tomadas de la ética de las izquierdas; pero el caso de Camus no era así, por eso la gran ruptura sucede en el 62 con la independencia de Argelia, puesto que Camus creía en una independencia asociada a Francia a través de un sector reformista del Frente de Liberación Nacional. Sartre, como ustedes saben, sostiene muy vehementemente la causa de la independencia argelina. Todos sus ejemplos de colonialismo ocurren en Argelia. Otro ejemplo de época es que las películas sobre Argelia tienen un tono fanoniano, entre ellas, la película *Queimada* que muchos recordarán con la gran actuación de Marlon Brando. Pontecorvo, el director que pertenece a la izquierda italiana, hacía

películas fanonianas como *La batalla de Argel*. *Queimada* era un modelo de lucha nacional con un héroe medio hegeliano al que otro le daba la libertad, ese era Marlon Brando, un espía inglés. Película muy interesante.

Bueno esto sería un poco el mundo histórico en que se escriben estos libros. Y esta es la definición del colono, del colonialista: “Tienen a priori la estructura de un colectivo, han constituido el otro como una piedra, dicen los colonialistas por lo tanto el colonizado no tiene vida, solo que no pueden llevar hasta las últimas consecuencias de extraer la vida del colonizado y convertirlo enteramente en una piedra a-histórica, en otro absolutizado y abstracto”, porque si no la propia relación colonizado, colonizador caería. “Tienen a priori la estructura de un colectivo y cuando dos colonos en su conversación” –sobre la conversación quiero llamar la atención: finalmente la filosofía, la novela, la literatura en definitiva surgen de una estructura conversacional– “en su conversación pretenden intercambiar estas ideas, en realidad no hacen más que reactualizarlas una tras otra en tanto que representan la razón serial en su aspecto particular, es decir cada vez que hablan los colonos entre sí, cosifican la conversación; por lo tanto no hacen más que reproducirla. La forma de la conversación reproduce el tono de la dominación, la forma de la dominación”. Cuestión esencial para nosotros los hablantes, cualquier tipo de habla; qué relación de dominación producimos en el habla. Ese es un tema central que aparece, en el existencialismo de Sartre, en el existencialismo marxistizado de Sartre: la conversación como capaz de vehiculizarse en términos de dominación.

“Actúan contra el otro, construyen el otro colonizado como un imperativo categórico (...) de donde tenemos este extraño lazo mágico de la selva virgen de la serialidad” –la selva virgen de la serialidad, de la serie– intento realizar al otro, es decir de hacerme más sordo, más despiadado, más negativo en cuanto a las reivindicaciones del indígena de lo que exigiría mi plantación, como mi interés propio” –Cuando realizo al otro, de algún modo lo pienso según lo que extraigo de mi alteridad, de una manera más despiadada, este concepto de alteridad es la serialidad vista por el otro. La alteridad es el otro, el alter, que siempre se despliega amenazando la figura anterior y desarrollándola de una manera lineal como la cola del colectivo que impide constituir la praxis histórica. Esta es la búsqueda de la praxis histórica y la disolución de la relación colonizado-colonizador. “Se comprende entonces que las ideas racistas, en tanto estructuras de la opinión colectiva de los colonos sean conductas petrificadas, petrificadas desde el primer día que se manifiestan como imperativos en el marco del otro que yo tengo que realizar”. Bueno esta idea del imperativo categórico como un otro, etc., la idea de la petrificación, la cosificación, son todos temas del marxismo.

Por último en la relación colono-colonizado encontramos la manera ideal del discurso mucho antes de la década del 60, los años en que reinan los estudios del discurso. En Argentina como siempre las cosas llegan después y también se van mucho después, se sigue con el análisis del discurso trivializando de alguna manera la reflexión literaria, me parece. En Sartre esto está de una forma más viva, historizado el discurso. “En realidad encontramos aquí un modo real y universal del discurso, en tanto que el discurso es designación práctica inerte del campo práctico inerte”. O sea, el discurso actúa en paralelismo al campo cosificado en que yo he convertido a la sociedad o al otro. El discurso también habla así; el discurso tiene como su punto de partida a un ya saber, un ya creer que sabe, por lo tanto cómo es el saber real; es la gran aventura del conocimiento. La respuesta es no sabemos cómo es el saber real porque si lo supiéramos también estaríamos produciendo esa entidad llamada cosificación.

“Estas estructuras verbales son instrumentos reales de pensamiento en cuanto se quiere pensar el mundo de la actividad pasiva y de la pasividad activa. Basta con que una práctica directa y organizada y un grupos de individuos vaya a buscarlas en su ser práctico inerte para utilizarlas como tiene que ser a título de reemplazante de las cosas”.

¿Qué reemplaza la cosa? una palabra cosificada ¿Qué es la palabra cosificada? El modo en que efectivamente domino en el mundo tan real de las cosas. “Y estas estructuras verbales en tanto que nadie las ha inventado, en tanto que son el lenguaje organizado comportándose como actividad pasiva en el medio de la alteridad son en un colectivo, el colectivo mismo, es decir, objeto común en tanto que colectivo, como idea material del ser del hombre”.<sup>6</sup>

Para resumir esta idea: cuando hablo en este nivel es lo mismo que decir que los niños de los barrios pobres necesitan sol, que este automóvil necesita gasolina,

---

<sup>6</sup> El párrafo completo comentado es el siguiente: “En realidad, encontramos aquí un modo real y universal del discurso, en tanto que el discurso es designación práctico-inerte del campo práctico-inerte. Estas estructuras verbales son instrumentos reales de pensamiento en cuanto se quiere pensar el mundo de la actividad pasiva y de la pasividad activa; basta con que una práctica directa y organizada (de un individuo o de un grupo) vaya a buscarlas *en su ser práctico-inerte* para utilizarlas, como tiene que ser, a título de reemplazantes de las cosas. Y estas estructuras verbales en tanto que nadie las ha inventado, en tanto que son el lenguaje organizándose como actividad pasiva en el medio de la alteridad, son, en un colectivo, ese colectivo mismo, es decir, el objeto común en tanto que se produce (con las acciones reales de cada uno) como idea material del ser del hombre o el individuo actuando en tanto que actúa o habla como Otro en el medio de la impotencia serial. Estas estructuraciones verbales (esquemas prácticos para construir una serie indeterminada de frases) se caracterizan por la negativa rigurosa a distinguir al agente en cualquier nivel como miembro de la serie (o a los agentes) y al objeto como produciendo a los hombres como sus productos (...)” (*La crítica de la razón dialéctica* 488-489).

que esta habitación necesita una buena pasada de escoba, que Francia necesita hijos, es decir, sería el modo de hablar donde se transmite esa idea de la alteridad inerte. Entonces se transmite una idea de dominación. Repito, lo planteo de una manera trivial. Como ven acá el modo en que está construida la frase es un modo complejo. Un poco hay una influencia del jazz aquí. Sartre, al igual que Camus y al igual que toda la filosofía de la época, como los cuentos de Cortázar, coexisten con los grandes maestros del jazz. Un tipo de exposición con tipos de variaciones, en términos de musicalidad en la expresión de obstinado, de ritornellos, etc. que a pesar de que la dialéctica lo permite menos que la filosofía al estilo de Deleuze que son filosofías de la fuga del concepto, de los flujos permanentes de los conceptos que se van diluyendo y anudándose de una manera inesperada. A pesar de eso, hay una escucha de jazz aquí. Hay un sistema de variaciones y de subordinaciones y reinterpretaciones de un motivo anterior que recuerda mucho al jazz, por eso también leer esto supone una cierta estructura de musicalidad que no es que haya que obtener de ningún lado, de alguna manera la tenemos y por presuponer que no la tenemos, por ahí nos intimidamos frente a este tipo de lecturas configuradas como la de Sartre.

Por esta misma época escribe algo mucho más legible que este tratado de filosofía, que exige cierto cuidado en la lectura, y es el prólogo a *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon. Esta es una de las ediciones conocidas (muestra el libro). Acá también la dominación sale de una estructura de conversación (la palabra estructura molesta acá, lo digo simplemente para facilitar las cosas, por la forma en que hemos desgastado esa palabra que, por lo demás, tiene una impetuosidad a veces desaconsejable. Si uno dice “estructura” en una clase se tolera, en fin; en un cumpleaños de 15, menos, pero si en un cumpleaños de 15 no se tolera también es un alerta eso, respecto del uso de palabras que pueden hundir una forma de conocimiento).

“Europeos abran este libro, penetren en él —es una fuerte pragmática del lenguaje— Después de dar algunos pasos en la oscuridad, verán a algunos extranjeros reunidos en torno al fuego, acérquense, escuchen”.

Antes en *La crítica a la razón dialéctica* son los dominadores, el colonizado habla, se acerca al filósofo y escucha como están hablando con la cosa, haciendo de los hombres cosas. Es Marx pero escrito por Sartre. No necesita decir que es marxista, él reescribe a Marx. Eso es lo emocionante de Sartre. Es alguien que lo reescribe desde adentro. Y acá invita al europeo que escuche a los colonizados:

“discuten la suerte que reservan a las agencias de ustedes, a los mercenarios que las defienden”. Este es un Sartre terrible, un Sartre que defiende la violencia, en fin, es un Sartre desacostumbrado, también.

Quizá estos extranjeros se den cuenta de su presencia, pero seguirán hablando entre sí, sin tan siquiera bajar la voz. Esa indiferencia hiere en lo más hondo: sus padres, criaturas de sombra, criaturas de ustedes, eran almas muertas, ustedes les dispensaban la luz, no hablaban sino a ustedes y nadie se ocupaba de responder a esos zombis. Los hijos, en cambio, los ignoran: los ilumina y los calienta un fuego que no es el de ustedes, que a distancia respetable se sentirán furtivos, nocturnos, estremecidos

Son los europeos, la gran tradición del Partenón, debilitados frente a la comprensión de estos colonizados: “a cada quien su turno; en esas tinieblas de donde va a surgir otra aurora, los zombis son ustedes”.

Se invierte la relación dominador-dominado, la dialéctica de la descolonización que Toni Negri va a cuestionar, dice ahora hay que retirar la dialéctica, el Imperio es una red donde cada acción en un punto afecta todo lo demás, en términos de estas dos grandes maquinarias que son Imperio y Multitud como ahora rápidamente vamos a ver.

Sigue la conversación, sigue de un modo tal que el europeo le pregunta al que le dice que escuche ¿Y por qué tengo que escuchar esto que me afecta? “Escucha esto” le dice el tercero que es el escritor, un poco como Maquiavelo es el tercero entre el príncipe y el pueblo. Escucha esto porque de ti está hablando y si lo escuchas alguna vez también va a ser tu redención y te quitará aquella raíz de lo inhumano en que has convertido tu vida. Es un humanismo radical; es el Marx hablando como un humanista radical. Entonces ¿Por qué lo voy a leer? dice este receptor imaginario. Porque es una forma de redimirte. Fanon revela a sus camaradas la solidaridad de los metropolitanos con sus agentes coloniales. Tengan el valor de leerlo, ustedes (la gente de París) Dice: no estás pero sí, ese ejército colonial actúa en tu nombre, también, así que tenés que leerlo.

Tengan el valor de leerlo: porque les hará avergonzarse y la vergüenza, como ha dicho Marx, es un sentimiento revolucionario. Como ustedes ven, tampoco yo puedo desprenderme de la ilusión subjetiva. Yo también les digo: “Todo está perdido, a menos que...” Como europeo, me apodero del libro de un enemigo y lo convierto en un medio para curar a Europa. Aprovechenlo

Ven lo que hace Sartre, “aprovéchenlo” le habla a un tercero. En la frase anterior habla en primera persona, “yo como europeo”. Él, a su vez, debe aprender del libro que Fanon escribe. El prologuista del libro debe aprender... Resulta curioso hasta qué punto, si pensamos en las denuncias de la tortura en Argentina, etc. el papel de Sábato tan cuestionable, en muchos sentidos y en otros no. Todo un debate, desde el 55, las primeras torturas graves que hubo en la Argentina, luego del golpe militar y ha habido otras en el 30, otras en el gobierno de Perón, pero estas fueron más masivas. Cuando Sábato denuncia, renuncia a la dirección del diario que la revolución libertadora golpista le había conferido, lo hace con Camus. Lo hace citando a Camus. A Camus de Argelia, es decir, ni la violencia de un lado, ni del otro. Lo que después escribe en su Prólogo al *Nunca más*, viene de Camus, porque es un poco la teoría de que hay dos fuerzas que reciclan y realimentan mutuamente su violencia extrema y la vida intelectual supone la denuncia a esas fuerzas, después se llamó demonios, etc. pero es un dilema ético de gran significación. Sábato cuando empieza su intervención cuando la tortura en las comisarías de la revolución libertadora, renuncia a la dirección del órgano oficial. *El Mundo Argentino*, se llamaba, lo hace citando a Camus y su intervención contra la violencia de los paracaidistas franceses en Argelia y del Frente de Liberación Nacional argelino. Camus había publicado *El túnel* de Sábato en 1947. Sábato publica una de sus novelas en Gallimard y el lector que recomienda su publicación se llamaba, ni más ni menos que Albert Camus, quien ya hacía 10 años había escrito *El extranjero*, y que se le ocurre que Sábato tenía una cierta noción de la idea de extranjería con esa novela. Veán también cómo repercutía Camus en el Río de La Plata, en el debate de cómo había sido recibida esta lectura, Sartre y Camus en Argentina.

Veo aquí (es el pecado del profesor) la *Antología* de Martínez Estrada, ¿por qué *Antología*? Porque Martínez Estrada tiene su explicitación de lo real en la idea de que hay que pensar amargadamente o que el amargo piensa, es decir, piensa premonitoriamente, proféticamente, sin ser Bataille, en realidad es un profeta que no tiene la idea de la revelación del yo. Es un profeta que actúa desde una estructura moral alegórica. Su literatura es complejísima; es una de las más altas literaturas escrita en Argentina indudablemente. Pero cuestionado por el aparato de la ciencia, por las ciencias sociales, etc., siempre vio con preocupación que sus libros, tan decisivos, influyeran menos de lo que él soberbiamente pensaba, entonces cuando sale Fanon a ser leído en Argentina, Martínez Estrada imagina que *Radiografía de La Pampa*, un libro muy anterior de él, por lo menos 20 años antes, del 37, casi 30 años antes, es un antecedente de Fanon. Miren a dónde llegó Martínez Estrada y propone el mismo tema, por eso. No es sartreano ni mucho menos, pero es un

teórico de la lectura, quizá el más interesante teórico de la lectura en Argentina. El *Sarmiento* de Martínez Estrada es un gran tratado sobre la lectura, sobre qué significa leer: “Los lectores argentinos de la Historia Argentina estaban en este caso de no entender el texto de la realidad, de no entender su propia biografía, de no conocerse a sí mismos como si jamás se hubieran mirado al espejo”.<sup>7</sup>

Entonces, esto él lo escribe con su experiencia cubana, Che Guevara de por medio. Esto lo escribe con la visión de Guevara de por medio, él está en Cuba cuando escribe esto. Por eso Fanon. Él va a Cuba y se siente un poco invalidado con esos libros. Los suyos tan influyentes, menos de lo que él pensaba, pero los quiere rescatar con una relectura de los años 60: “Exactamente como el lector español peninsular, el lector americano o español continental no está capacitado para leer la historia auténtica de España ni la de los países hispanoamericanos”.

La lectura es un acto de desgarramiento, de revelación de náusea, de revisión de la vida de las personas: “La historia blanca les parece leyenda negra. Dice Frantz Fanon que el individuo colonizado tiene una mentalidad distinta a la del individuo colonizador”.

Resume rápido a Frantz Fanon pero revela cómo Martínez Estrada en su teoría de la lectura toma, de algún modo, un Fanon visto por Sartre que sí hace de Fanon una teoría de la lectura politizada, es decir, la constitución política de un lector. Vemos cómo Martínez Estrada en Argentina, que no tiene nada que ver con Sartre, indudablemente, sus fórmulas de escritura, son fórmulas de anatema y de profecía. Además son fórmulas muy exigentes. De todas maneras, con su teoría de la lectura tiene una modernidad hasta hoy, que no tienen otros semiólogos, ni tienen otros escritores, teóricos de lo social, etc. que pasan por alto la verdadera residencia interna de la frase social que es el modo en que leo, el modo en que me revelo cuando hablo.

---

7 Martínez Estrada, Ezequiel. “Prólogo inútil”. *Antología* (todas las citas de este autor pertenecen a este título). El párrafo completo de donde se extrae la cita: “Exactamente como el lector español peninsular, el lector americano o español continental no está capacitado para leer la historia auténtica de España ni la de los países hispanoamericanos. La historia blanca les parece leyenda negra. Dice Frantz Fanon que el individuo colonizado tiene una mentalidad distinta a la del individuo colonizador. No pueden trocarlo, pero el colonizado puede adquirir mentalidad de colonizador. Esta sencilla y grande verdad explica por qué los mismos pueblos que padecen de la expoliación, de la violencia y de otras formas atávicas de vida colonial, rechazan la verdad que pudiera favorecerlos; es decir, como leemos en los últimos capítulos de *Los condenados de la tierra*, de Fanon, en ellos se produce una forma de psicosis colectiva que les hace rechazar cualquier tratamiento que pudiera restituirles la salud. Se niegan a ser liberados, redimidos, rescatados; y el hecho del rechazo de mí pócima es un dato más de que no disfrutamos de mucha salud”.

Para terminar, ahora sí lo anunciado, veamos *Imperio*, es un libro complejísimo, pero no porque no se entienda, se puede leer bien. Es un libro que relee todo el siglo XX, todas las filosofías del siglo XX, disputa con Sartre, ese es el motivo por el cual lo trajimos acá, para ver cómo producía este cambio de paradigma (nuevamente es una palabra equívoca, hay que emplearla solamente tres veces por semana, y yo ya liquidé mi cuota con esta última; los más ambiciosos dicen tres veces por mes hasta que finalmente desaparezca).

Es un libro escrito con Foucault y con Deleuze. Somos de aquí, hemos leído estos libros. Estos libros figuran en los suplementos culturales, en los locutores de televisión, las locutoras, Teté Custarot, no sé. Mirta Legrand cita a Lacan en Argentina. De modo que no podemos dejar de suponer que esto interviene en la formulación de nuestra lengua, que hay que constituir con menos citas, con más autonomía como digo, porque el motivo de esta charla es cómo constituimos una lengua autónoma, en Argentina, que haga las veces de lengua movilizadora a la altura de los acontecimientos que sacuden al país, un país por otro lado en disgregación, de modo que esta es una cuestión vital para todos nosotros. Podemos hacer este mismo ejercicio con otros libros de la tradición argentina. Pero esta tradición que es también de algún modo argentina porque los argentinos se ha apropiado de ella, vale también para este examen que es un auto-examen.

*Imperio* es un libro escrito con gran despliegue, pretende sacar de circulación la dialéctica, personalmente no me parece adecuado ese intento pero no se lo puede discutir a la ligera, es un libro que exige una lectura que a veces no tenemos tiempo de hacer, en un régimen de discusión habitual. “El boomerang de la alteridad”, dice. Lo resume rápidamente, es porque Sartre emplea la expresión “boomerang” cuando se diluye la relación colonizador-colonizado. El colonizador de tanto hablar en su residencia como objeto al colonizado, finalmente el boomerang de esa conversación se vuelve contra ellos, ¿Dónde? en la conversación que es el “Prólogo” a *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon. Ahí ¿Quiénes conversan? Los colonizados que son los que van a redimir a la humanidad, haciendo desaparecer a la manera del proletario que, en su triunfo hace desaparecer a sí mismo y a todas las relaciones de explotación. Bueno esa dialéctica es una dialéctica que Sartre llama “boomerang” y Toni Negri la va a cuestionar diciendo: sin embargo, nos interesa (a mí y a Hart) el modo en que Fanon, no Sartre, pero sí el Sartre del Prólogo a Fanon lleva la cuestión del boomerang a su politicidad extrema, es decir, a la cuestión de la violencia que en este libro no niegan de ninguna manera. Después vamos a ver de qué modo complejo interviene el tema de la violencia en este libro. Entonces después de seguir muy atentamente la evolución de la relación

Sartre-Fanon, en *Imperio*, lo que hacen es, lo que hacen Negri y Hart, la nueva pareja, ¿no? Porque Hart es norteamericano, es como el argelino de Toni Negri, que es un italiano cuya formación filosófica es francesa, entonces de algún modo es una pareja parecida a la de Sartre-Fanon.

Para un pensador como Fanon la referencia a Hegel –el amo y el esclavo– sugiere que el amo puede alcanzar una forma hueca de reconocimiento. Es el esclavo, a través de la lucha de vida o muerte, quien posee el potencial para avanzar hasta la plena conciencia. La dialéctica debe implicar movimiento, pero esta dialéctica de la identidad soberana europea recayó en una cosificación.

También cuestiona a la dialéctica como cosificada: “La dialéctica fallida sugiere la posibilidad de una dialéctica auténtica que a través de la negativa haga avanzar la historia”.

“Dialéctica”, vaya a saber a qué llaman dialéctica. Es un libro impreciso en cuanto a su terminología; la proponen de una manera negativa que a veces llaman “denegación” y luego el ejemplo que ponen es *Bartleby el escribiente* de Herman Melville: “prefería no hacerlo”; la actitud denegatoria, esa es la actitud del migrante, la actitud del exiliado, la actitud de esquivar y de vaciamiento de las estructuras de poder. Aquí Atilio Boron escribió un libro, a mi juicio muy apresurado, es un libro de refutación nada banal a esta proposición de Toni Negri diciendo que ningún poder cae por la actividad de los migrantes, de los exiliados, de los denigratorios, de los escribientes que como Bartleby, preferirían no hacerlo... Basta pensar en la frontera mexicana para saber lo que es un migrante en el medio de la coerción de los grandes poderes mundiales. Por eso mismo, estas críticas me parecen todas pertinentes, todas. A lo que voy es a que estas refutaciones muchas veces, no consiguen desentrañar (el caso de Boron es una) la profunda estructura retórica que tiene este libro y nuestras discusiones, en gran medida, son retóricas porque hacen a la constitución de sujeto y constituyen nuestra vida política, constituyen la eficacia de la vida política. De modo que no podemos pasarnos sin estas discusiones.

En el “boomerang de la alteridad” Toni Negri (Esto debe estar escrito por Toni Negri, está escrito con mucha delicadeza; aunque no se distingue quien escribió qué, es una interesante forma de escritura entre dos).

El momento de la negatividad es situado como el primer paso necesario en una transición hacia el objetivo final de una sociedad sin razas que reconoce la igualdad, la libertad y la humanidad común de todos. Pese a

la coherencia de esta lógica dialéctica de las políticas culturales Sartreanas, la estrategia propuesta nos parece completamente ilusoria. La fuerza de la dialéctica, que en manos del poder colonial mistifica la realidad del mundo colonial, es adoptada nuevamente como parte de un proyecto anticolonial, como si la dialéctica fuera ella misma la forma real del movimiento de la historia. Sin embargo, la realidad y la historia no son dialécticas, y ninguna gimnasia retórica idealista puede hacerlas entrar en un orden dialéctico.

No obstante, la estrategia de la negatividad, el momento del boomerang, que propone Fanon, no Sartre, es lo que ellos aceptan.

En un capítulo siguiente formulan la idea del regalo envenenado de la liberación nacional. ¿Por qué? Porque la posición de Sartre-Fanon llevaba a construir Estados nacionales y la liberación nacional como regalo envenenado es un camino desviado de las luchas sociales contra la globalización que tienen que ser necesariamente globalizadas y que se hacen bajo el imperio de la multitud. “La multitud sofoca e inhibe al imperio y el imperio de la multitud es lo que finalmente reconstituye la trama de la vida.” Y para terminar, ¿cómo se hace esto? Porque uno podría preguntar. Esta crítica a Sartre, a la anterior teoría del colonialismo y del anticolonialismo, al hombre en situación que es la totalidad abstracta de Marx, vista en la cola del ómnibus, es decir, en mi vida cotidiana, en mi vida familiar, en el partido político, en la manifestación, en la sentimentalidad, en las formas subjetivas y objetivas del habla, ahí es donde quiere ver Sartre las luchas sociales e incluso las luchas de clases. Este libro cuestiona esto. Es un libro que está en el centro de cierto debate, que no sacude a la humanidad, pero es un debate intelectual de cierta relevancia en el mundo. ¿Qué es lo que propone? Y lo que propone deja serias dudas. A mí no me deja solo dudas, podría decir que no serviría para pensar la Argentina, pero como ejercicio de reflexión como construcción de una gran catedral de enunciados que permiten una discusión muy interesante, evidentemente este libro tiene una gran capacidad revulsiva puesto que si se anima a discutir esta gran obra de Sartre que va desde la crítica a la mística, la crítica a Marx, al modo en que emplea la frase Lukacs, que parte de una escena en un bar, de una escena en un colectivo, en fin, lo que pobremente les pude decir aquí, dado que no consideramos sus obras de teatro. Sartre construye un cierto idioma de la lucha política argentina. Les digo nuevamente, yo creo que en John William Cook el hecho maldito proviene de cierta influencia, muy indirecta que ejerce Sartre sobre él, a quien por otro lado, conoce en los años 50,

en Viena, en un congreso de filosofía. De modo que se puede decir que involucra a un cierto tipo de dicción en la Argentina. Entonces lo que me parece que es interesante en este libro es que no tiene ningún empacho de decir cosas como las que vamos a leer para finalizar que es de qué modo se relacionan “imperio” y “multitud”, que son dos maquinarias contrapuestas, las dos son maquinarias y emplea la noción de máquina que la toma de Deleuze: máquinas de deseo, las dos. Uno no sale a la calle con esta terminología, es como salir a la calle con un saco colorado, corbata marrón y a la edad de uno peinado con la gomina para arriba como hacen muchos chicos que se ven por la calle. Decir “máquina de deseo” suena a ese tipo de indumentaria. Este libro está lleno de esa indumentaria idiomática tomada de “la filosofía del deseo” de Deleuze y Guattari. Es un libro foucaultiano y deleuziano, se puede ver con bronca pero esas palabras están incrustadas en nuestra realidad política. Después uno escucha a la diputada Carrió y por lo menos la mitad de estas palabras las dice en televisión. Un exceso o lo que sea pero, de alguna manera, están presentes en la forma en que se constituye el horizonte lingüístico de la política argentina; tema que tenemos que examinar, porque es nuestro lenguaje que también está constituido así.

Veamos cómo sucumbiría el imperio, cómo se establece la relación entre multitud e imperio. Es una poética. La multitud, ¿dónde está? ¿Quiénes son?, ¿son la gente que va por la calle, los de la fábrica Brukman? ¿Quiénes son? ¿Son los reclamos del 19 y 20 de diciembre? Son eso y mucho más que eso y menos que eso también. Son las formas del deseo. Todo esto es muy cuestionable pero ese es el idioma que se está hablando pero están hablando de los mismo temas que se hablaba antes. Veamos la teoría del susurro que está presente aquí. La exposición tal como se viene desarrollando dice lo siguiente: hay luchas, hay obstaculización a la globalización, entonces el imperio percibe las luchas, tiene antenas por todos lados, no nombra esas luchas. En primer lugar, la primera lección enseña que para que el proceso de globalización capitalista pueda continuar es necesario que esas luchas no se repitan. La manera imperialista anterior, la teoría imperialista anterior, que este libro cuestiona porque sustituye la idea imperialista de un estado centralizador, exportador de capitales, etc., con una maquinaria que se apodera en términos simultáneos de todos los puntos del universo. El concepto de imperio es una red, en cambio imperialismo supone una centralización estatal y la idea misma de Estado. El cambio es radical y uno podría tener mil motivos para criticarlo. Entonces, ¿qué haría el imperio cuando ve luchas. En primer lugar, la tentación sería actuar como el imperialismo: la CIA, la policía federal, los servicios de inteligencia, etc. la segunda lección,

[...] para que el proceso de globalización capitalista pueda continuar es necesario que esas luchas no se repitan. No obstante tales contiendas tienen su propio peso, su propia entidad específica y además son inherentes a los procedimientos y desarrollos del poder imperial. Entonces esas luchas finalmente al poder imperial le interesan: cercan y sostienen los procesos de globalización mismo.

Los cercan, obvio; pero también los sostienen, ya no es tan obvio. Este es el cambio que introduce esta teoría. Cómo una lucha, al mismo tiempo que cerca al poder imperial, lo va a sostener. Ahí está la tesis, borgeana por otro lado, acá hay un rumor borgeano muy fuerte, la afinidad selectiva, secreta, la afinidad interior del otro que era él. Acá, en vez del otro infinito sartreano que revierte sobre mí como forma de dominación hay otro que era él. “El otro era yo” como decía Borges. Bueno esto es así acá, porque por la vía de Deleuze y de Foucault viene ese Borges. La responsabilidad de Borges es muy grande acá. No es una broma esto; Borges leído por el aparato de la lectura francesa. No se olviden que en *Las palabras y las cosas* Foucault dice este libro viene de la risa que me provocó leer a Borges, etc. y acá hay un mecanismo de la risa también y Sartre ¿qué hace? Cuestiona la risa de Bataille: “Usted me dice que se ríe y se ríe, yo francamente leo lo que usted escribe y me parece un amargado”, dice Sartre.

Bueno, cercan y sostienen al imperio las luchas y acá viene el concepto de susurro: “el poder imperial susurra los nombres de las luchas con intención de inducirlas a la pasividad como por encanto para construir una imagen confusa de esos movimientos, pero fundamentalmente para descubrir qué procesos de globalización son posible y cuáles no”.

Miren qué interesante esto porque el susurro no son solo los servicios secretos, etc. (la CIA no susurra, uno no imagina a los agentes de la CIA susurrando), susurro son los medios de comunicación, susurran, pronuncian los nombres: Avellaneda, Estación Avellaneda, Cutralcó, son susurros y de ahí se selecciona; a eso apunta esta teoría. ¿Quién pronuncia los nombres? La teoría del nombre. En Sartre, la teoría del habla más que del nombre. Susurra esos nombres y va seleccionando y va viendo qué se puede extraer de ahí porque son puntos donde se marcan necesidades. Uno diría, ¿en dónde el imperio es así? ¿Van a bombardear Bagdad y susurran? ¿La federal susurra? ¿La bonaerense susurra? Es muy difícil aceptar esto en el marco de la política argentina. Está pensado para otra distribución y otro sentido de lo planetario, evidentemente. Es fácil refutar esto, pero no nos debe ser fácil abandonar esta lectura porque es una lectura muy interesante. La idea de que

el poder imperial susurra los nombres porque acá viene el mecanismo del aprendizaje: construye una imagen confusa de esos movimientos para reprimirlos, pero descubrir cuáles procesos de la globalización son posibles y cuáles no. Esos movimientos son como habilitaciones y un poco en Marx está eso, también. *El dieciocho Brumario* decía eso: ciertas luchas que se dan antes de tiempo permiten aprendizajes mutuos. Eso hace crecer la técnica. Está en Sorel también; en Gramsci, también está que la lucha redonda en beneficios técnicos y viceversa.

Dicen en *Imperio*: “De esta manera contradictoria y paradójica –la paradoja es la figura retórica central en Deleuze– los procesos imperiales de globalización asumen la existencia de estos acontecimientos, los reconocen no solo como límites, sino también como oportunidad de afinar los propios instrumentos del imperio.” (Claro, en la teoría del imperialismo es obvio, cómo no van a ser límite, mandan la bonaerense, en el peor y en el mejor de los casos).

Entonces las luchas son oportunidades para que el imperio vaya afinando porque ha susurrado esos nombres, se interesa y por momentos parece que los deja actuar, aprende de ellos. “Los procesos de la globalización no existirían o se detendrían por completo si esas explosiones de la multitud que alcanzan inmediatamente los niveles del poder imperial no los frustraran –otra vez la paradoja, obviamente los frustran– y los impulsaran constantemente”. Esto no es tan obvio: la multitud frustra y al mismo tiempo impulsa al imperio. Ven cómo se va entrelazando esta tesis.

Entonces para terminar, si bien no me parece viable que se pueda construir política en Argentina a partir de este libro, sí me parece viable que se quiera construir un marco de pensamiento a partir de toda la filosofía, incluso de todo lo que se quiso abandonar como Sartre y Fanon y todo el esfuerzo discursivo con que está escrito este libro y el esfuerzo que significa sustituir la dialéctica con la paradoja y el imperio y la multitud como dos conceptos de gran complejidad con una terminología totalmente nueva.

Lo que quiero destacar, estas formas lexicales, el modo en que hablamos, las intervenciones escritas, verbales del denso aparato de la lengua y de la documentación que producimos a diario: parciales, finales, correcciones, panfletos, documentación política o llenado de formularios, toda esa densa documentación que producimos, esta discusión nos atañe muy inmediatamente porque no hace más que dejarnos suponer, como en Sartre y en Fanon, qué formas de dominación llevan las formas del habla. Toda la teoría lingüística contemporánea no dice otra cosa y las formas de la reflexión sobre las mutaciones internas de las formas de dominio, de las formas de hegemonía también suponen construcciones retóricas. En-

tonces por qué imaginarnos fuera de la retórica. Al decir basta de retórica estamos conjurando un demonio y, al mismo tiempo, estamos aceptando que está presente en nuestras propias vidas, nuestras formas de hablar, nuestras formas de elegir lo que decimos y de constituirnos como proyectos subjetivos/ objetivos, proyectos existenciales a través de algo que apenas intuimos oscuramente que lo hacemos a través de nuestras formas de habla. ¿Por qué lo intuimos oscuramente? Porque no podría ser de otra manera. Tampoco podemos ser los analistas transparentes de nuestra propia posición en el mundo. Eso quizás no sería posible nunca y en ese drama tan interesante se van debatiendo nuestras vidas.

## Bibliografía

- BATAILLE, George. *Experiencia interior*. Madrid: Taurus, 1986.
- CAMUS, Albert. *El extranjero*. Santiago de Chile: Andrés Bello, 1990.
- DELEUZE, Gilles y GUATARI, Félix. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pretextos, 2000.
- FANON, Frantz. *Los condenados de la tierra*. México: FCE, 2001.
- FERNÁNDEZ, Macedonio. *Museo de la Novela de la Eterna*. Buenos Aires: Corregidor, 1975.
- FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- HEIDEGGER, Martín. El ser y el tiempo. [1927] Edición electrónica de [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl) Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.
- GONZÁLEZ, Horacio. “Oscar Masotta, la teoría del sí mismo”. *Oscar Masotta. Lecturas críticas*. Buenos Aires: Atuel / Anáfora, 2000.
- LUKÁCS, George. *El asalto a la razón*. Barcelona: Grijalbo, 1969.
- MARECHAL, Leopoldo. *Adanbuenosaires*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1968.
- MARTÍNEZ ESTRADA, Ezequiel. “Prólogo inútil”. *Antología*. México: FCE, 1964: 7-19.

- \_\_\_\_\_. *Radiografía de La Pampa*. Buenos Aires: Losada, 1953.
- \_\_\_\_\_. *Sarmiento*. Buenos Aires: Sudamericana, 1969.
- MARX, Carlos. *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Carlos Marx y Federico Engels, *Obras escogidas en tres tomos*. Moscú: Progreso, Moscú 1981, Tomo I. Edición Digital: la [Red Vasca Roja](#); 1997.
- MASSOTA, Oscar. *Sexo y traición en Roberto Arlt*. Buenos Aires: Centro Editor América Latina, 1982.
- \_\_\_\_\_. “Denuncia sin testigo”. *Contorno*, n°3, septiembre de 1954.
- MELVILLE, Herman. *Bartleby el escribiente*. México: Plaza & Janés, 1999.
- NEGRI, Antonio y HARDT, Michel. *Imperio*. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- ROZITCHNER, León. “La izquierda sin sujeto”. *Pensamiento Crítico*, 12 (enero 1968): 151-184.
- SÁBATO, Ernesto. *El túnel*. Madrid: Cátedra, 2000.
- SARTRE, Jean Paul. *¿Qué es la Literatura?* Traducción Aurora Bernárdez Buenos Aires: Losada, 1972.
- \_\_\_\_\_. *El existencialismo es un humanismo* Traducción Manuel Lamana Buenos Aires: Losada, 1998.
- \_\_\_\_\_. *El ser y la nada Ensayo de ontología fenomenológica* Traducción Juan Valmar. Buenos Aires: Losada, 1966.
- \_\_\_\_\_. *La crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Losada: 1963.
- \_\_\_\_\_. *La náusea*. Traducción Aurora Bernárdez. Buenos Aires: Losada, 1947.
- \_\_\_\_\_. *Situaciones*. Buenos Aires: Losada, 1975.
- SEBRELI, Juan José. *Eva Perón ¿Aventurera o militante?* Buenos Aires: Siglo XX, 1966.

# Antonio Negri y el largo 68 italiano<sup>8</sup>

Alejandro Urioste

## Para comenzar

Ya casi estamos cerrando el ciclo de este año en nuestra cátedra “Ernesto Che Guevara”, en este espacio que hemos querido darnos para el debate del pensamiento emancipador, un espacio autónomo del Estado, de los partidos, de las empresas.

Este año justamente hemos abordado algunos temas vinculados con algunas experiencias de rupturas que, como suele suceder cuando son verdaderas, han operado simultáneamente contra el dominio del capital y hacia el interior de las tradiciones revolucionarias.

En este contexto, sin duda, está el guevarismo en América Latina. Ustedes recordarán que hemos hablado puntualmente de todo lo que encerraban los debates del Che con los economistas marxistas, el modo en que el Che expresaba su rechazo a la ley del valor como monolito indestructible.

Por alguna razón que está vinculada con este enfoque y con la multiplicidad de experiencias que se desplegaron en ese período, hablamos de *el lado de acá* –las luchas de América Latina–, y de *el lado de allá* –Mayo del 68 y el movimiento italiano de Autonomía– que es el tema que hoy nos ocupa.

Esta vez vamos a seguir el rastro de una experiencia emancipatoria, una revuelta, un intento, un ensayo histórico contra el capital que, sin duda, dejó huellas profundas, caminos irreversibles tanto para el movimiento emancipador como para el capitalismo.

---

8 Conferencia en la Cátedra Libre Ernesto Che Guevara de la Facultad de Ciencias Humanas, UNLPam el 11 de noviembre de 2004.

También tenemos que decir que este es un movimiento cuyo ciclo se ha cerrado. Hoy vamos a hablar de ya viejas historias. No para tomar ejemplo, no para coquetear con una novedosa filosofía de moda, mucho menos para descubrir una “línea política”. De la construcción de la nueva subjetividad que está transitando este presente se encargan trabajosamente los sujetos que la portan, que se debaten, gozan y sufren con ella a cuestas, no Antonio Negri, ni la filosofía, ni la economía política.

Comencemos con una constatación: la revuelta italiana de los setenta nos resulta casi desconocida; en primer lugar, porque fue prácticamente contemporánea de nuestra revuelta, de nuestro ensayo contra el capital, de nuestro Cordobazo, de nuestro guevarismo, de nuestra Villa Constitución; en segundo lugar, porque en la experiencia “del lado de allá” nos vamos a encontrar, como es natural, con otras formas de la rebeldía, con algunos presupuestos, con algunos puntos de partida, que no eran parte del orden del día en los movimientos insurgentes de América Latina, aunque formen parte de la misma oleada de luchas que hizo tambalear el dispositivo práctico y las mistificaciones teóricas que de alguna manera desde los años treinta venían “funcionando”.

Finalmente, debemos decir que la curiosidad que nos lleva a rastrear la experiencia del movimiento italiano, de alguna manera, ha sido llamada, ha sido convocada, por este particular presente que han entretejido los que se llamaron —a falta de mejor nombre— movimientos sociales en Argentina.

Desde mediados de los noventa, estas experiencias vienen cargando de preguntas el presente, en especial después de la insurrección del 19 y 20 de diciembre de 2001.

Allí donde los sectores establecidos de la política ven pura negatividad, nos gustaría —y de hecho lo venimos haciendo en la Cátedra del Che, también un emergente de los noventa— profundizar en su entramado resistente y creativo. Esto vendría a ser lo contrario del intento de dar formato conocido y apropiado, de “formatear” lo que se visualiza como hostil, como incomprendible.

Pensamos que las experiencias sociales y políticas no se pueden meter a las patadas bajo la alfombra del Manifiesto Comunista o del nacionalismo popular o simplemente del Código Penal. De manera tal que, como sujetos fieles a los acontecimientos que los marcan, estaríamos también dispuestos a revisar la incumbencia exclusiva de la filosofía política inglesa y francesa del siglo XVIII —con la impronta del nacionalismo popular y algo de la vulgata marxista— como campo de categorías predominantes para pensar los procesos sociales y políticos de la Argentina.

## El prisionero piensa en la revuelta

Ya vimos cómo mayo de 1968 expresa con fuerza la irrupción de nuevas subjetividades, de antagonismos de nuevo tipo en el seno del capitalismo maduro, de la sociedad industrial. Vimos el nacimiento de una potente y duradera radicalidad política y social.

Alguien ha llamado “el 68 italiano” a este período que vamos a ver. Efectivamente, en el largo 68 italiano, que abarcaría el período 1968-1977, vamos a constatar la puesta en movimiento de un agitado laboratorio social donde estas rupturas serán sometidas a prueba. En este movimiento, que produjo en miles y miles de obreros, estudiantes, jóvenes y mujeres la práctica cotidiana y palpable de la libertad, constataremos también la importancia de la figura del *militante-investigador*.

Gran parte de sus escritos referidos a la última etapa del movimiento, fueron escritos en prisión. Otra vez, como con Antonio Gramsci, salvando las diferencias inabarcables que los separan, nos encontramos en Italia con un lúcido prisionero que escribe desde la cárcel, que piensa desde la cárcel, que vuelve una y otra vez a pensar sobre lo recorrido y a plantearse, como proponían los compañeros, qué hacer con lo que hicimos.

### ¿Quién es este prisionero?

Antonio Negri nació en Padua, en la región del Véneto, en 1933. A los 23 años se graduó en Filosofía con una tesis sobre el historicismo alemán. Estudió dos años en el Instituto Benedetto Croce, en Nápoles. En 1959, muy joven para los tiempos de la Universidad italiana, ganó la Cátedra de Filosofía del Derecho en Padua. Debió permanecer como ayudante hasta 1967, a pesar de que en su facultad Norberto Bobbio, Eugenio Curiel, y Enrico Opocher habían organizado la resistencia contra los alemanes, porque la mayor parte de la Universidad de esa ciudad notoriamente católica, estaba mayoritariamente en manos de los fascistas. Otra de las excepciones era la Facultad de Neuropsiquiatría, donde escondían partisanos disfrazándolos de enfermos mentales. Por esta época se casa (no por la iglesia, escándalo en la universidad). Nace su hija en 1964, su hijo en 1967.

En torno a Negri y su cátedra se nuclean estudiantes e investigadores: entre otros, Sergio Bologna, Luciano Ferrari Bravo, María Rosa Dalla Costa. El Instituto de Ciencias Políticas se volvió un punto de reunión y de referencia nacional e internacional.

Unida a su actividad académica, Negri despliega una intensa militancia política. En 1959 fue electo concejal por el PSI (Partido Socialista Italiano) y editó el periódico del partido de la sección de Padua, *Il progresso Veneto*. En 1963, cuando se forma la coalición de centroizquierda de la Democracia Cristiana y el PSI, abandona el partido.

La región del Véneto se había transformado rápidamente en esos años en un importante centro industrial. Negri comienza a trabajar entre esos obreros pobremente organizados, con un bajo nivel de sindicalización. En agosto de 1963 edita un suplemento de *Il Progresso Veneto* que se llamaba *Potere Operaio* (Poder Obrero). Ese verano, junto a su esposa, Paola Meo, y Massimo Cacciari (más tarde diputado del PC y alcalde de Venecia) organizan un curso de lectura de *El Capital* entre los obreros del polo petroquímico de Porto Marghera.

En ese mismo período, comienza a editarse la revista *Quaderni Rossi*. La revista había nacido en Turín, pero tenía consejos editoriales en Milán, Roma y también en Padua, donde estaba coordinado por Negri. *Quaderni Rossi* fue la revista que expresaba la perspectiva obrerista en su primera fase. Allí escribían los más notorios intelectuales de la izquierda italiana: Sergio Bologna, Mario Tronti, Asor Rosa, el mismo Negri y muchos más.

Luego se producirían algunas rupturas y aparecerían otras publicaciones, como *Classe Operaia* y especialmente, *Contropiano*. Negri continúa además como motor de varias publicaciones académicas. Pero el hecho es que, hacia 1967, *Potere Operaio* se había convertido en el periódico de los obreros del gran polo petroquímico.

La actividad de Negri se concentra especialmente alrededor de las grandes fábricas, persiguiendo objetivos políticos en la producción, que no habían sido del interés de los sindicatos, como la reducción de la velocidad de la línea de montaje, la seguridad, etc.

En el “otoño caliente” de 1969, a diferencia de lo que había ocurrido en otros lugares de Europa, las luchas estudiantiles se funden con las luchas obreras. Muchos grupos políticos (Lotta Continua, Avanguardia Operaia, Movimento Studentesco, Movimento Laboratori e Studenti y Potere Operaio, del cual Negri era su fundador y su más famoso teórico) se colocan a la izquierda del Partido Comunista. Potere Operaio fue la primera en disolverse de esas organizaciones, en 1973.

Veremos que este momento coincide con el bosquejo de la idea de “obrero social” y “la fábrica difusa”. El desarrollo del movimiento pasa luego por Autonomía, que va a desembocar en el gran movimiento de protesta de 1977. Ese año Negri es acusado de incitar a los desórdenes en la ciudad y es responsabilizado por

los daños a las instalaciones del Instituto de Ciencias Políticas. Cuando comienzan las investigaciones judiciales y, en el contexto de la oleada de atentados terroristas de las Brigadas Rojas, que nada tenían que ver con el movimiento, Negri es forzado a irse de Italia.

Comienza a trabajar en la Universidad de París VIII y en la École Normale Supérieure, dirigida por Louis Althusser.

Volvió a Padua luego de ser absuelto en el curso de la investigación judicial y continuó con sus cursos en el Instituto y en Francia, por lo que viajaba constantemente de un país a otro. Esta situación duró hasta 1979, cuando fue arrestado al volver de Francia, en el contexto de una investigación abierta por el juez Calogero, quien alegaba que Negri había sido el “cerebro” del terrorismo italiano desde 1971 hasta ese momento. Se lo acusaba de diecisiete homicidios.

En 1980 formó parte de la revuelta en la prisión de Trani, donde estaba confinado. Simultáneamente con la revuelta en la prisión, un alto funcionario era secuestrado por las Brigadas Rojas. Negri, Paolo Virno y otros compañeros también fueron acusados por ese hecho.

En 1983, el Partido Radical postulaba a Toni Negri como candidato a diputado y fue elegido por las ciudades de Roma, Milán y Nápoles. El 8 de julio salió de la cárcel protegido por la inmunidad parlamentaria. El 20 de setiembre la Cámara de Diputados votó por 300 votos contra 293 el retiro de la inmunidad a Negri y se reanudó el proceso judicial. Entre los votos por quitar la inmunidad estaban los del PCI.

Negri se exilió en Francia y fue declarado “en rebeldía”. Permanecerá en París entre 1983 y 1997, un período de su actividad intelectual quizá más conocido. A mediados de 1997 volvió a Italia, como un gesto para plantear la cuestión de los presos políticos que permanecían en prisión. Quedó encarcelado en la prisión de Rebibbia, cerca de Roma, al final con un régimen de salidas diurnas. Amnesty International denunció numerosas irregularidades jurídicas en los procesos contra Negri y sus compañeros.

## Se enciende la luz de emergencia

Podríamos empezar con lo que sucede en Italia a principios de los años sesenta.

En este período comienza a hacer su aparición en Italia un comportamiento de masas que era espontáneo, multiforme, turbulento pero que era capaz de compensar la falta de liderazgo de los sindicatos. Ya en 1953 el sindicato comunista

había sufrido una estruendosa derrota en la FIAT y le siguieron, en años posteriores, otros fracasos resonantes en los sindicatos agrícolas del sur y en las empresas estatales de servicios.

Mientras las conducciones sindicales repetían las viejas formas, la clase obrera reaccionaba en forma autónoma. Podía ocurrir que el sindicato llamara a la huelga y todo el mundo iba a trabajar, pero pasaba una semana o un mes y esa misma clase obrera explotaba espontáneamente.

Estas irrupciones se suceden sin solución de continuidad: Milán 1959, Génova en 1960, Turín en 1962, Porto Marghera en 1963. Las huelgas afectan a todos los sectores de la industria en las grandes concentraciones urbanas y se abren paso al primer plano de la escena política y, sobre todo, ponen de manifiesto una circulación generalizada —y eficaz— de modos de lucha que nunca habían sido experimentados.

Podríamos decir que toda genuina experiencia emancipatoria se convierte en “la fábrica del sujeto”. Y estos sujetos se ven obligados a desplegar su dispositivo práctico-teórico del antagonismo social y político.

Ustedes saben que *Crítica de la economía política* es el otro título de *El Capital* de Marx. Pues bien, podríamos agregar que toda genuina experiencia emancipatoria se ve además obligada a realizar su propia crítica de la economía política y a revisar su entera tradición de luchas a la luz del antagonismo presente. Porque de ese antagonismo, que ahora los constituye como sujeto y en eso les va la vida, no saldrán igual a cuando entraron. Aquí ya no sirven las viejas “herramientas melladas” que mencionaba el Che.

El grupo “obrerista”, algunos de cuyos integrantes conformarán más tarde Potere Operaio, se dispone, en medio de las huelgas “salvajes”, a realizar *su* crítica de la economía política.

En este período, Antonio Negri produce una serie de escritos referidos al keynesianismo y al “Estado de bienestar” o al Estado planificador, al Estado-plan.

Los dos primeros artículos sobre Keynes y la crisis de 1929 aparecen en 1968, en una revista que se llamaba no casualmente *Contropiano*, es decir, “Anti-plan” donde publicaban además muchos de los referentes del obrerismo italiano, como Asor Rosa, Mario Tronti, Massimo Cacciari, etc. Prontamente este grupo se dividiría: algunos de sus integrantes conformarían Potere Operaio y otros plantearían el “entrismo táctico” en el PC italiano.

Estos artículos poco tiempo después serán parte de una antología publicada con el nombre de *Operari e Stato*, que incluía además artículos de Mario Tronti y otros “obreristas”. *Operari e Stato* tendría una difusión extraordinaria en amplios

círculos de las vanguardias obreras, entre los estudiantes y los intelectuales que participaban de la luchas.

Quisiera destacar el carácter de la indagación de Negri en torno al keynesianismo. Esta tiene que ver con la necesidad de determinar qué cosa era, en ese momento, la clase obrera italiana, cuál era su composición política, cómo estaba constituida en relación al desarrollo capitalista. Precisamente una de las primeras cosas que constatan es que el capital, a su manera, y de la mano del Estado Planificador, del Estado-Plan, ha leído *El Capital*.

Uno de los artículos que mencionamos fue escrito para una edición de *Contropiano* dedicado al aniversario de la revolución de octubre. Allí hay un repaso del itinerario de la conformación política de la clase obrera europea y, justamente, esta reconstrucción se hace desde la urgencia de las luchas presentes y esa urgencia tiene que ver con lo siguiente: lo que estaba ocurriendo en la fábrica no se podía explicar en los términos en que lo intentaban los sindicatos comunistas.

¿Cuál era la “entera tradición socialista” que había que revisar? ¿Cuál había sido el derrotero de la composición política de la clase obrera?

Las barricadas de 1848 en París es el momento en que la clase obrera se descubre y se asume como una polaridad antagónica del capital; los días de la Comuna, en 1871, el momento en que encuentra su dimensión política y su enfrentamiento en estos términos con el poder burgués; en el Octubre Rojo de 1917, los soviets, la primera experiencia estatal del poder proletario.

Finalmente, en los años previos al Estado-Plan, se da la explosión en toda Europa de los consejos de fábrica, con la impronta del partido bolchevique como nudo práctico y organizativo hacia el interior del proceso de producción, con la confianza que imprimía la experiencia del poder estatal conquistado en 1917, que obligaba al capital a reconocer a su antagonista.

El modelo de partido bolchevique se organizaba política y prácticamente en el terreno de la producción y reproducción capitalista de los años 1920-1935, como una alianza entre una vanguardia obrera, que tenía como base material de su liderazgo un relativo grado de profesionalización, y la masa proletaria.

La ofensiva específica del capital contra el 17 y los consejos de fábrica consiste en destruir esta alianza: separar la vanguardia de la fábrica y a la fábrica de la clase, terminar con las viejas aristocracias obreras, erradicar el partido del interior de la clase. ¿Cómo? Mediante la vía tecnológica de la represión: el fordismo, es decir, la racionalización del trabajo y su organización científica, la fragmentación y subdivisión de empleos, la introducción de la línea de montaje, que disminuía drásticamente la especialización.

Pero el igualamiento en el lugar de la producción que suponen el fordismo y el taylorismo, implicaba la más alta colaboración social, la más alta socialización y masificación de la fuerza de trabajo. Y aquí está el núcleo de una consecuencia paradójica. Aquí es cuando el capital lee *El Capital*, cuando el capital se vuelve marxista: esta alta socialización de la fuerza de trabajo obligaba una vez más al capital a reconocer a la clase obrera como su antagonista, pero además se ve obligado a reconocer a la clase obrera como motor del desarrollo capitalista.

El capitalismo hace un reconocimiento explícito de la naturaleza social de su acumulación.

El capital debe entonces decretar la muerte del *laissez-faire*, necesita desplegar una forma del Estado que, a la vez que está obligado a reconocer la autonomía obrera, debe ser capaz de instrumentar su control político. Este nuevo Estado, el Estado-Plan, debe desplegar la socialización del modo de producción, es decir, la socialización de la explotación, la organización de la violencia, la organización social para la explotación obrera. Con su antagonista reconocido y a la vista, debe ser capaz de conjurar el miedo al futuro. Mediante el Plan, el futuro debe ser fijado como presente, adelantándose a las crisis. Este nuevo Estado es consciente de que cuando dice *demanda*, dice clase obrera, dice movimiento de masas identificado políticamente.

Volvamos a las huelgas. Estos modos de lucha de mediados de los sesenta, que incluían huelgas salvajes, ausentismo, sabotajes masivos y violentos enfrentamientos callejeros, eran vistos como “irracionales” por el sindicalismo clásico y por la izquierda establecida. En especial, resaltaban como “irracionales” las reivindicaciones salariales que llegaban a extremos nunca vistos y como anómalo el alto grado de “espontaneidad” que mostraban.

Aquí entra en escena una cantidad de vanguardias de clase y grupos de intelectuales activos en la lucha, entre los que se encuentra Negri, que serán llamados “obreristas”. En realidad, era un magma heterogéneo de militantes de distintas procedencias, algunos de los cuales conformarán después Potere Operaio. El caso es que ante la supuesta “irracionalidad” que mostraban estas luchas obreras se comienzan a preguntar: “—irracionales ¿de qué racionalidad?”

¿Irracionales, porque los sabotajes se meten con la sacralidad de las máquinas, del capital fijo? ¿Racionalidad socialista? ¿Racionalidad de la ley del valor? ¿Racionalidad del control del sindicato? ¿Racionalidad económica?

Este grupo empieza a vislumbrar que estas formas de demandas salariales contradecían la forma de la negociación sindical habitual en la que el salario era utilizado como instrumento político, veía que contradecía de plano la ideología

sindical-socialista. Tampoco se le pasó por alto que esta era una “espontaneidad” que estaba fuertemente estructurada hacia el interior de la clase obrera. Esto rompía, de alguna manera, con el parámetro usado para medir la espontaneidad, que era el nivel de conciencia. Comienzan a ver que deben enfrentarse a nuevas categorías que esperan ser descubiertas, comienzan a verificar que deberán meterse con toda la tradición teórica del socialismo.

Para la izquierda tradicional y la tradición italiana de los Consejos de Fábrica, la espontaneidad era sinónimo de la reducción de la clase obrera a simple fuerza de trabajo, pero aquí ocurría exactamente lo contrario. Esta espontaneidad revelaba un nivel muy alto de madurez. Era justamente una negación de la naturalización de la clase obrera como fuerza de trabajo.

Sobre todo emergía una actitud totalmente novedosa: una actitud de lucha *contra* el trabajo, un deseo de liberación del trabajo. No en el sentido de que el trabajo se liberara, sino en el de liberarse del trabajo y su alienación. Del trabajo en tanto cedido al capitalista a cambio de salario.

Hasta entonces, lo establecido por el marxismo al uso era que el trabajo era el sujeto de la liberación y el objetivo a alcanzar consistía en llegar a altos niveles de calificación profesional, lo que se llamó el stakhanovismo.

La tendencia de rechazo al trabajo ya comenzaba a extenderse más allá del lugar de producción directa (la fábrica) y se desarrollaba a niveles crecientes de socialización y de movilidad social.

Estos elementos van a comenzar a ser conceptualizados bajo la figura de lo que los obreristas llamaron el obrero-masa. Este nuevo sujeto, el obrero-masa, que venía protagonizando estas rupturas, que venía desarrollando estas categorías desconocidas hasta entonces, será definido en el terreno de la organización del trabajo por el taylorismo y, en cuanto a la organización de la jornada laboral y de las relaciones salariales, por el fordismo.

En el terreno de las relaciones económico-políticas, está determinado por el keynesianismo y, relativo a las relaciones generales y estatales, por el modelo y la práctica del Estado Planificador.

Además de esbozar estas definiciones del obrero-masa, los obreristas van a definir las características subjetivas de esta nueva auto-configuración de la clase obrera. Aquí entra en escena una conceptualización política, ya no económica, de la fuerza de trabajo.

Estas eran algunas de las conclusiones teóricas fundamentales que las luchas habían dejado: todos los elementos de la organización capitalista de la sociedad:

el desarrollo tecnológico, la política económica, la forma del Estado habían sido vistos como resultado de una confrontación entre la clase obrera y el desarrollo capitalista.

Es decir, la clase obrera había asumido el antagonismo que le cabía en el desarrollo. Aquí la clase obrera vio con claridad algunas premisas que el keynesianismo había comprendido hacía tiempo al asumirla como motor del desarrollo: por una parte, que la relación salarial se establecía entre sujetos que eran diferentes y antagonicos; por otra parte, que la socialización, la homogeneidad y el grado de colaboración social de la fuerza de trabajo que el fordismo había producido, ahora era un arma eficaz para la recomposición autónoma de la clase.

Se comenzaba a comprender, además, que la relación de dominio capitalista, el capital como relación social de dominio, se establecía más allá del lugar de la producción directa, la fábrica, y se extendía hasta la circulación y especialmente hacia donde se reproducía la fuerza de trabajo y la relación-capital, es decir a todo el arco de la sociedad.

La clase obrera vio que en el período de los años sesenta había estado luchado contra el taylorismo dentro del keynesianismo, pero había comprendido aquello que el capital ya había asumido desde los treinta: que la dialéctica del desarrollo capitalista es dominada por la relación de antagonismo con la clase obrera.

Ahora había hecho su crítica de la economía política. Ahora tenía claro que era una polaridad independiente, que a determinado nivel del desarrollo y de la lucha de clases, el concepto de fuerza de trabajo postulado por la economía política se disuelve, se configura en términos políticos. Es decir, la fuerza de trabajo deviene clase obrera. Cada vez que rompe la dialéctica del desarrollo capitalista deviene clase obrera. *Solo* rompiendo esa dialéctica la fuerza de trabajo deviene clase obrera.

¿Y entonces? Entonces debe desequilibrar esa ecuación de dos polos, dejar que el capital se asuma como solitario antagonista. No sería ocioso decir que aquí podemos encontrar una primera aproximación al concepto de autonomía.

## Del obrero-masa al obrero social

A partir del '68, cuando queda conformado Potere Operaio, estas premisas estaban a la orden del día en el movimiento. Es la época en la cual aumenta la masividad, la violencia y la intensidad de las luchas. Las exigencias operaban sobre la reducción de los tiempos en la línea de montaje, sobre la duración de la jornada laboral, sobre la eliminación de las jerarquías en el proceso de trabajo, sobre la paga igualitaria independiente de la productividad.

A esta ofensiva en la fábrica, el capital va a responder hacia 1973-1974 de manera orgánica, en todos los terrenos de la confrontación. Además de la represión directa y de los atentados de la derecha, se van a introducir cambios tecnológicos, de organización física, material y territorial de la producción.

Comienza una compleja reconversión industrial, con la incorporación de nueva maquinaria, otros mecanismos de control, una profunda reestructuración de la jornada laboral. Esta reconversión industrial orientaba las inversiones hacia sectores externos a la fábrica, a la producción en masa.

El Estado también va a operar drásticos recortes en el gasto público, políticas de “austeridad”, devaluación, aumento de impuestos y servicios —lo que nosotros conocemos como “plan de ajuste”— (es prácticamente la misma época que el plan de ajuste de Mondeli-Rodrigo-Cafiero en Argentina) porque sabe que esta reestructuración a gran escala desplazaría el terreno del antagonismo de la fábrica a toda la sociedad, que el dominio de fábrica se entrelazaría inextricablemente con el Código Penal, la represión directa, los partidos políticos y los grandes medios de comunicación.

El obrero-masa, con sus luchas y sus avances teórico-prácticos ha creado un nuevo sujeto, una nueva radicalidad anticapitalista: es el obrero social.

El capitalismo sabe que el control político, que el disciplinamiento social será para él una rápida sucesión de operaciones de prueba y error, que deberán ser resueltas de manera rápida y eficaz. Sabe que la clase obrera sabe que la “reconversión capitalista” es el resultado material de la lucha de clases.

El margen es estrecho, por eso sabe que debe operar a escala mundial, ya lo aprendió de los soviets de 1917 y de los Consejos Obreros de la época de Gramsci. La crisis dejará de ser una amenaza del futuro conjurada y anticipada mediante el plan del Estado-Plan. Ahora va a hacer de la crisis su manera de ser, su característica más saliente, su arma más eficaz.

El Estado-plan se convierte en el Estado-crisis. El posfordismo ha entrado en escena —urbi et orbi— para quedarse por un buen tiempo.

Comienzan los despidos masivos y los primeros cambios parciales, aunque radicales, en la esfera de la fábrica. Se produce la descentralización de la producción, la dispersión social, el aislamiento político del obrero-masa.

Todo esto empieza a tener un efecto de dislocamiento sobre la metodología de las luchas, sobre la circulación de los flujos de información y de socialización. En particular, reducen la eficacia de la huelga masiva, ya que la fuerza central de la primera etapa de las luchas habían sido los obreros de la línea de montaje de la gran industria.

Pero estas inversiones que se hacían afuera de la esfera de la producción en masa llevan a ocupar un rol central a sectores que, hasta entonces, habían sido relativamente marginales como las mujeres, los jóvenes, nuevos estratos técnicos altamente calificados, etc.

Ahora la producción se difunde en el territorio, en la sociedad, en el arco generacional, amplía el mercado de trabajo, vuelve directamente productivas funciones que hasta ahora eran marginales, borra la diferencia entre “trabajo manual” y “trabajo intelectual” tal como había sido entendida por la entera tradición socialista. La colaboración social de la producción ahora está en todas partes y depende además de la comunicación, del lenguaje, de los hábitos, de las creencias y las mitologías urbanas, de la vida cotidiana y sus alrededores. Es el nacimiento de la “fábrica difusa” y del “obrero social”. El obrero social ya no está confinado dentro de los límites del lugar de la producción, del trabajo individual, sino que extiende su conflictividad hacia todos los lugares, hacia cada articulación de la reproducción social.

## Autonomía

Esto crea una masiva conciencia de la interconexión entre trabajo productivo y trabajo de reproducción y todo esto se expresa en nuevos comportamientos sociales, sobre todo, en los movimientos masivos de mujeres y jóvenes.

Estamos en 1974. Son los primeros pasos del movimiento “Autonomía”, que comienza con los “comités autónomos” dentro de las fábricas y se va extendiendo por el movimiento de jóvenes, hostil a las antiguas codificaciones organizacionales. Pronto surgirían los múltiples espacios de “Autonomía Organizzatta”. Son los emergentes teóricos y prácticos de esta etapa del movimiento los que llevan a Negri y al grupo a sus trabajos más importantes en torno a los *Grundrisse* de Marx.

Negri ya había trabajado sobre los *Grundrisse* en los sesenta, en intervenciones organizacionales y también a propósito de la caracterización de la transición del Estado-Plan al Estado-Crisis, pero ahora surgían elementos de la experiencia que empujaban la investigación.

*Grundrisse* quiere decir elementos, de *Elementos para una crítica de la economía política*, y son unos cuadernos de investigación que Marx escribió entre 1857 y 1858, antes de *El Capital*. Los manuscritos permanecieron inéditos en el Instituto Marx-Engels-Lenin de la URSS. Son publicados por primera vez en 1939. Aquí, entre otras cosas, Marx va a desarrollar por primera vez completamente la teoría de la plusvalía.

Es una obra monumental, su lectura es bastante dificultosa, tienen ese aire de taller, de borradores de investigación, de no “terminados”. Aquí Marx expresa su pensamiento con el movimiento de un mar, que fascina y marea al que se asoma, que vuelve a pasar siempre distinto a sí mismo por el mismo lugar. Esta es la idea que a uno le queda cuando los lee por primera vez. La segunda vez, también. Tienen ese pensamiento febril y esto es literal: estaba bastante enfermo y especialmente pobre cuando escribía esos cuadernos hasta la madrugada, que hizo que quedaran reducidos para la teoría marxista establecida como unos borradores de *El Capital*, que fascinaba con su “encantamiento del método” y con su despliegue científico.

Negri, en cambio, encontraría en los *Grundrisse* las claves para leer *El Capital* como un texto político. Especialmente encuentra, en las hipótesis de Marx sobre el capitalismo maduro, avanzado, un espejo donde mirar lo que estaba ocurriendo en esos momentos: la completa socialización y colaboración social en la producción, la reducción del tiempo necesario de trabajo, la incorporación absoluta de las máquinas como fenómeno cualitativo en la socialización de la producción, etc. En particular, aparece resaltada la importancia de los “Fragmentos sobre las Máquinas” del segundo tomo. Yo voy abusar de la paciencia de ustedes para leerles un pequeño fragmento de esta parte de los *Grundrisse*:

*El robo del tiempo de trabajo sobre el cual se apoya la riqueza actual se presenta como una base miserable respecto de esta nueva base —el sistema automatizado de máquinas— que se ha ido desarrollando mientras tanto, y que ha sido creado por la gran industria. En el mismo momento en que el trabajo deja de ser la gran fuente de riqueza, el tiempo de trabajo deja y debe dejar de inmediato de ser su medida, y por lo tanto el valor de cambio debe dejar de ser la medida del valor de uso (228).*

En gran medida, esta cita refleja de manera potente las categorías a las que se enfrentaban en ese momento. Este contacto con “Marx más allá de Marx”, fue sin duda un punto de inflexión en los quehaceres teórico-prácticos del movimiento. El otro texto que llevaba al “Marx más allá de Marx”, y que fue leído como complementario de los *Grundrisse* era el inédito *Capítulo VI de El Capital*, donde Marx habla de la subsunción completa y total del trabajo en el capital. Es decir, se arribaba también a sus estudios sobre el papel de la clase obrera en la dialéctica del desarrollo capitalista, mejor dicho en la ruptura con esa dialéctica. Aquí estaba ese rechazo al trabajo asalariado que veíamos antes.

Sigamos con el desarrollo del movimiento, con el pasaje de Potere Operaio a Autonomía. El signo más fuerte de la ruptura entre las dos etapas lo dará el movimiento de mujeres, con sus prácticas de comunalismo y separatismo, su crítica a cualquier forma de “representación general” de las necesidades y deseos, de la que eran víctimas cotidianas, su amor por las diferencias. El referéndum sobre el divorcio de 1974 sería un símbolo de las nuevas tendencias del movimiento hacia la autonomía de lo social.

Aquí comienza una práctica de “ilegalidad de masas” que lleva adelante la auto-reducción de tarifas del transporte, las huelgas de inquilinos, la ocupación de viviendas, la ocupación de los espacios públicos. De allí en adelante, en relación con todos los servicios públicos, se aplicó esta política de “ingreso garantizado” y de “no tiene, no paga”.

Pero este fenómeno de masas no tenía un objetivo general anti-estatal detrás de sí. No era la preparación de un proyecto revolucionario. En las grandes ciudades, la violencia se desarrolló como una función de la satisfacción inmediata de las necesidades, la conquista de espacios que pudieran ser autónomamente controlados y eran, en gran medida, una respuesta a los recortes al gasto público que mencionábamos antes.

La ocupación masiva de viviendas en San Basilio, en Roma y las manifestaciones de Milán en 1975, luego del asesinato de dos jóvenes a manos de las bandas fascistas y de la policía marcan dos hitos en la violenta confrontación callejera.

Después de 1975, se pasará de la auto-reducción, a la apropiación como parte de un comportamiento colectivo. Esto significaba la adquisición gratuita o “política” de bienes de consumo, la ocupación de lugares públicos para el funcionamiento de actividades comunitarias, la negativa de los jóvenes a pagar entradas al cine o a recitales, el rechazo al tiempo suplementario de trabajo, la prolongación del tiempo de descanso en las fábricas. Sobre todo, la apropiación significó apropiación de tiempo libre, la búsqueda de una nueva comunidad.

El resultado general de las luchas era la de producir cambios en la estructura de la vida cotidiana, la de producir aquí y ahora formas concretas de libertad. A esta altura se habían roto todos los vínculos que habían existido entre el nuevo movimiento y el viejo modelo de revolución comunista de toma del poder que, con sus variantes insurreccionales, era el modelo que había prevalecido en las expectativas del movimiento obrero de los sesenta.

Ahora el poder era visto como una fuerza enemiga, extraña a la sociedad que debía ser defendida de él; un poder que nadie tenía la intención de “tomar”. Se pensaba en términos de una “sociedad alternativa” pero que no tenía nada de

marginal. Se pensaba en términos de controlar en forma autónoma los espacios de la vida, los flujos de comunicación, la propia fuerza vital. El trabajo asalariado ya no era considerado el terreno de la socialización, ahora era visto como algo que estaba ahí, una contingencia de valor negativo.

El movimiento encarnaba el ejercicio inmediato de un contrapoder dentro de la sociedad, en gran parte porque las necesidades de esos nuevos sujetos no podían ser representadas.

Autonomía Organizzata expresaba la nueva subjetividad del movimiento, con su pluralismo, su falta de centralización y la ausencia de liderazgos. Estaba conformada por “colectivos” regionales o locales que formaban parte del “área de autonomía” y cada uno tenía sus propias características de composición y de intereses. Estas diferencias, lejos de ser vistas como una limitación, eran su razón de ser, porque expresaban la asimetría esencial con respecto al poder.

La asfixia del movimiento entre la represión estatal, el Compromiso Histórico de los partidos y sindicatos y el terrorismo de las Brigadas Rojas hacia 1977-78 tienen que ver justamente con no haber podido ir resolviendo (y esto tiene un contradictorio parentesco con la idea del “arte de la insurrección” de Lenin) esta asimetría fundamental con el poder, que consiste especialmente en una asimetría del tiempo.

Una asimetría entre tiempo absorbente y difuso del poder constituyente y el tiempo homogéneo y compacto del poder constituido. Esta incisión asimétrica sobre tiempo que permite establecer continuamente las liberadoras líneas de fuga hacia los espacios donde los sujetos pueden recomponerse. Negri va a dedicar especial atención a estas cuestiones más adelante en *El poder constituyente*.

Para condensar algunos emergentes de la experiencia:

No se trataba del tan mentado “fin del trabajo”. Sucedió que la duración de la jornada laboral, ese concepto en torno al cual habían girado los presupuestos teóricos de la tradición socialista, había estallado.

En el capitalismo maduro, en la sociedad industrial desarrollada que el keynesianismo había piloteado con mano maestra con su Estado Planificador, con el Plan adelantándose y absorbiendo las crisis periódicas, se había quebrado la ley del valor, esta ley del valor que determinaba el valor de cambio de la mercancía como un equivalente del tiempo socialmente necesario empleado para producirlo

Ahora el salario devenía una relación puramente política. (Otra digresión: no vendría mal recordar aquí cómo el Che se metió con la ley del valor entre 1963 y 1964, en la discusión con los economistas marxistas y sus declaraciones acerca de que no encontraba ninguna diferencia entre los obreros soviéticos y los norteamericanos).

Ahora quedaba dislocada la partición del tiempo en tiempo de producción, tiempo de circulación y tiempo de reproducción. Tiempo de trabajo y tiempo de no trabajo. Tiempo necesario y tiempo excedente para el plusvalor. Se rompe la máquina del tiempo que había sido alimentada por los fetiches económicos incrustados en el pensamiento emancipador. Ahora el trabajo asalariado estaba completamente e irreductiblemente subsumido en el capital. La producción capitalista, la producción de relaciones sociales capitalistas, la producción de subjetividad, la “máquina del sujeto” estaba ahora diseminada en todo el arco de la sociedad, por el entero tiempo de la vida. El antagonismo era librado en el terreno de la disputa por del tiempo liberado, era la práctica presente, concreta y cotidiana de la libertad y el deseo. El enunciado “comunismo” tendría entonces esa forma.

Y esto no había ocurrido como un brutal salto dialéctico, no había ocurrido como una catástrofe, como un advenimiento majestuoso, como una epifanía materialista. Simplemente había ocurrido, para bien o para mal. Como el “comunismo del capital” al que se refería Marx o como el punto de partida de una nueva comunidad igualitaria.

## Lo que falta

Los inventarios suelen hacerse sobre las cosas que hay. Yo voy a hacer uno muy sumario sobre las cosas que faltaron en esta visión y que quedan para que las pensemos y las desarrollemos más adelante. En realidad, este ir más allá de Marx del movimiento italiano y la irrupción del pos-fordismo en la escena mundial son solo un punto de partida en el itinerario de Negri, pero son un sólido punto de partida. Revisando los apuntes sobre los que elaboré esta charla siempre me quedaba la pena de haber producido yo también un dislocamiento, una fragmentación inevitable para poder hacerla entrar en el tiempo de la exposición.

Faltan al menos dos búsquedas, dos caminos fundamentales, que le dan al pensamiento de Negri esa potencia y esa belleza primitiva y desgarrada: las dos tienen que ver con disrupciones de la modernidad, con descargas potentes sobre la racionalidad construida por la modernidad. Una de ellas es la recuperación de Maquiavelo en su visión sobre el poder constituyente. La otra es el encuentro con la “anomalía salvaje” de Espinosa y su alternativa radical a la racionalidad política que hizo “triunfar” al pueblo-nación por sobre la multitud, a la representación del uno sobre la expresión de los muchos, que disolvió los cuerpos en la razón de Estado. Seguramente el Ruso Scolnik va a hablarnos sobre esto en el próximo encuentro de la Cátedra. No se lo pierdan porque va a estar muy bueno.

Otro de los faltantes tiene que ver con las puntas sueltas del movimiento italiano, con esas formas de la vida que no aparecen expresadas en la racionalidad política del movimiento y de Negri, que no son centrales en el relato. Son vivencias, cosas cotidianas que nos mostrarían la experiencia palpable de la libertad. La potencia de esos costados de la vida solo se puede recuperar en el arte (les recomiendo que vean la película *Los Cien Pasos*) y, fundamentalmente, en “el instante de peligro”, en la vivencia de nuestra propia rebeldía.

Ahora, si les parece, pasamos a los aportes de ustedes y a las preguntas fáciles que yo pueda contestar, porque las otras deben ser contestadas en otro lugar, deberán ser resueltas por las frágiles y precarias y por eso potentes experiencias que hoy y aquí están permanentemente desarrollando un nuevo sujeto.

## Bibliografía

- GIORDANA, Marco Tulio (Dir.). *I cento passi (Los cien pasos)*. Rai Cinemafiction / Tele+ / Titti Film, 2000.
- MARX, Carlos. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)* México: Siglo XXI, 1 y 2 1997; 3, 1992.
- \_\_\_\_\_. *El Capital Libro I Capítulo VI (inédito)*. México. Siglo XXI, 2000.
- NEGRI, Antonio. *La anomalía salvaje*. Barcelona: Antrophos, 1993.
- \_\_\_\_\_. *El Poder Constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Madrid: Libertarias/ Prodhufi, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Marx más allá de Marx. Cuaderno de trabajo sobre los Grundrisse*. Madrid: Akal, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Crisis de la política. Escritos sobre Marx, Keynes, las crisis capitalistas y las nuevas subjetividades*. Buenos Aires: El cielo por asalto, 2003.
- VIRNO, Paolo. *Gramática de la multitud*. Buenos Aires: Colihue, 2003.



# Praxis vital, arte e insurgencias en las décadas del 60 y 70

- **Luis Mattini.** *La influencia del Che en la Argentina*
- **Nilda Redondo.** *El guevarismo en Argentina*
  - **Nilda Redondo.** *La insurgencia*
- **Nilda Redondo, Edgar Morisoli.** *Presentación de la obra de Roberto Santoro*



# La influencia del Che en la Argentina: el guevarismo<sup>9</sup>

Luis Mattini

## Introducción

Nilda Redondo

Cuando tomamos estos temas, “El guevarismo en la Argentina”, por ejemplo, expresados de manera tan directa, se produce una ruptura de conciencia, un impacto afectivo. Aún concluida la dictadura última, durante la cual a los marxistas y protagonistas de las luchas populares se los denominó “delincuentes subversivos” para justificar el genocidio, la teoría de los dos demonios de Sábato, de Alfonsín, nos habituó a eludir determinados temas o disfrazarlos.

Esto sucedió, en particular, con el tema de la violencia y de las organizaciones político-militares revolucionarias. Por ello, no conocemos las motivaciones, los objetivos y las capacidades de estos colectivos. No podemos recuperarlos ni condenarlos, salvo como fetiche; tenemos un fuerte vacío en la memoria y una clausura ante determinadas situaciones presentes. Y no las reconoceremos, ni podremos resolver la falta, si no recomponemos desde lo profundo algunas imágenes del período más intenso que ha experimentado nuestro pueblo durante el siglo XX. El objetivo que perseguimos, al desarrollar este tema, es aportar a ese proceso.

Pero hay un plus en el valor del análisis del siguiente texto y es que lo realiza un actor central y lúcido de la época, un alto cuadro del PRT. Su memoria tiene un carácter crítico: de lo que se presenta desbroza lo bueno de lo malo. Y de lo bueno recupera para el presente el sentido de la ruptura y la rebeldía.

---

9 Conferencia brindada en la Cátedra Libre “Ernesto Che Guevara” de la Facultad de Ciencias Humanas, UNLPam el 10 de septiembre de 1999.

Esa ruptura que puede –potencialmente– ser promovida por todos nosotros si nos tomamos el cuidado de actuar productivamente, es decir, generando nuevas verdades, otras formas de concebir el mundo, otras prácticas diversas a la indignidad, a la desesperación y a la miseria que siembran a diario los señores que triunfaron con el genocidio.

## El guevarismo en Argentina

Luis Mattini

En el tema de hoy hay muchos aspectos que para mí son una experiencia vivencial directa, así que a veces voy a hablar en primera persona. Estaba recordando en este momento *Los últimos guevaristas*, el libro de Julio Santucho. Me impactó el título. Los integrantes del PRT-ERP fueron los últimos guevaristas. Pero, como vamos a ver, el Che influyó en todo el movimiento revolucionario, no solamente en quienes se reivindicaban guevaristas. Hay dos etapas en este proceso, que incluso marcan generacionalmente: un primer período que va de 1958 a 1966 y el segundo, desde 1966 a 1976, golpe de Videla ¿Por qué de 1958 a 1966? En el 66 es el golpe de Estado de Juan Carlos Onganía (la famosa Revolución Argentina), el cual engendra un nivel de conflictividad que posibilita el surgimiento de un movimiento revolucionario.

Yo ingresé a la política en esta primera etapa; ingresé a la política como grupo de apoyo a la Revolución Cubana. Para nosotros la figura del Che era una figura contemporánea, un poco mayor, pero contemporánea al fin, por lo que la relación que entablamos con él es distinta que la que se entabla con figuras de otra época, más si han muerto; hay como una relación menos mística, más objetiva. Quiero decir con esto que para nosotros el Che era la figura que había surgido en la Revolución Cubana con toda una leyenda por la cuestión del guerrillero heroico, buen mozo, además argentino, etc.; todas esas cosas ya estaban del Che. Pero, para nosotros, era una figura discutible. Esto era característico de toda esa primera etapa.

Muchos de nosotros ya teníamos algún tipo de formación, de ubicación o de identidad política: había algunos que ya eran peronistas, por herencia o por

lo que fuera; y había otros de nosotros, en mi caso por ejemplo, que ya habíamos asumido el marxismo. La experiencia del Che nos metió en una serie de contradicciones, en particular, a los marxistas. A los peronistas les agudizó las contradicciones, pero para los marxistas fueron contradicciones muy agudas. Al Che se lo consideraba una especie de hereje del marxismo. El planteo del sujeto histórico, la cuestión del campesinado, la lucha armada, etc. eran consideraciones heréticas al marxismo.

En el caso de los peronistas, acostumbrados a una lógica pragmática, ante las evidentes contradicciones actuaban obviándolas; por ejemplo, esa profunda desconfianza que tenía el Che a las FFAA, que tenía que ver con su experiencia en Guatemala, en donde había visto cómo estas eran incapaces de defender al pueblo, asimismo la desconfianza a la burguesía nacional. En esto el Che era opuesto al peronismo porque Perón pertenecía a las FFAA y el peronismo siempre estaba buscando un sector de las FFAA donde apoyarse. Pero para el peronismo revolucionario esto no fue demasiado problema y asumieron al Che.

Si el Che aparecía desde el punto de vista del marxismo como un hereje y, desde el punto de vista del peronismo había una cantidad de contradicciones, más allá de su amistad y profunda discusión con John William Cooke, el Che insistía en la autonomía del movimiento popular. ¿Cuál era el elemento común que hacía que toda una juventud se sintiera guevarista? ¿Qué representó el Che para esa juventud y para la generación siguiente, es decir, la que entra a la política después de 1966? Yo creo que el elemento que aglutina es el elemento subjetivo. Esa cosa del compromiso, de hacer de la vida una militancia; de poner el cuerpo a las ideas, no solo de desparramar ideas, sino meterse, involucrarse; esto fue algo característico de la generación posterior, que se incorpora a partir de 1966.

Esto es lo determinante del Che: la revolución como determinante, como centro de la vida. En el Che se manifestó, en su lucha guerrillera, su abandono del poder, ir al África, luego a Bolivia. Aquí se manifestó en una militancia de todo tipo. Este es elemento que no hay que perder de vista, más allá de cualquier otro aspecto ligado a tácticas político-militares.

Durante toda esta primera etapa, debemos analizar que el Che influyó mucho debido a dos cuestiones; la primera, la democracia burguesa. En Guatemala el Che quedó absolutamente convencido de que este sistema demoliberal es un sistema no aplicable, al menos para los países del Tercer Mundo y de América Latina; es un sistema que no resuelve los problemas de nuestros países; no es que la democracia esté mal aplicada sino que es inaplicable. Me refiero no a la democracia como método sino al sistema este institucional, con un parlamento, etc.

El sistema este, democrático-burgués –ahora ya no se usa más el adjetivo y no sé por qué– no es aplicable porque en las condiciones de dependencia del capitalismo tardío, el sistema es inaplicable, es decir, el sistema puede funcionar en países capitalistas desarrollados como los países europeos y, así y todo, funcionó deficitariamente en muchos, en el caso de España, Italia, la misma Francia, que es la cuna de la democracia. Pero fundamentalmente por la incapacidad en América Latina de las llamadas burguesías nacionales para desarrollar un capitalismo “sano” y esta es la segunda consideración fundamental del Che que comienza a calzar con cierto pensamiento nacional.

Paradójicamente, la razón ha sido la riqueza de los países: Argentina porque tenía tantas vacas que se podía ordeñar el país; Venezuela por el petróleo, etc. Así, esa tendencia a configurarse en una burguesía despilfarradora a la que le interesa exportar y vivir bien abriendo las puertas al imperio, o sea, la incapacidad de una clase burguesa dominante de dirigir los destinos del país.

Aquí el pensamiento del Che coincide con el de John William Cooke: el agotamiento o la inutilidad de la democracia burguesa y la incapacidad de las clases dominantes en el país para un proceso sano. Digo este punto porque ya en la política no es tan así. Este planteo es muy importante porque atrás de esto viene el otro aspecto que sí influye en todo el movimiento revolucionario argentino de la época, que va a tener su resultante en el 66: si no hay una clase burguesa capaz de impulsar el desarrollo de las fuerzas productivas para que el país se transforme en un país moderno y por ese camino vayamos hacia el socialismo, entonces estamos condenados a ser un país semifeudal ¿cuál era la salida? El Partido Comunista decía que era el desarrollo del capitalismo, de la burguesía nacional, etc. como paso previo al socialismo.

Pero el planteo del Che era distinto y coincide con un abanico muy grande de jóvenes marxistas, que éramos nosotros, que no éramos del Partido Comunista, ni tampoco del trotskismo clásico. Pertenecíamos a la escuela de Silvio Frondizi; teníamos actividades sociales, pero no nos habíamos incorporado a ningún partido, éramos independientes.

Yo, por ejemplo, militaba en la fábrica con gente del partido comunista, pero no me metía con el partido por el stalinismo, sobre todo, por la concepción a la que hacíamos referencia recién, es decir la confianza en que la burguesía nacional podía llevar adelante el desarrollo capitalista porque, el proceso histórico se daba por etapas, lo cual implicaba ciertos acercamientos con sectores de las FFAA y cierta conciliación en los conflictos de clases. Esto se ha visto en pleno conflicto: a veces los propios militantes del PC estaban conduciendo un conflicto en una fábrica

ca y les llegaba la orden desde el Comité Central “no, no muchachos, bajen porque ese es un capitalista nacional”. Ahí se presentaba la conflictividad en concreto.

Entonces, a una cantidad de jóvenes que ejercíamos un marxismo que no era ortodoxo, el Che nos permitía la identificación, no solo por el compromiso militante, sino por sus ideas, sus valorizaciones sobre América Latina y sobre todo, por el caso de Argentina. Esto no quitaba que tuviéramos algunos conflictos.

En esta primera etapa (1958-66) pensábamos que el Che y la Revolución Cubana habían abierto una perspectiva que implicaba dos cosas: 1°) que era posible la revolución socialista en América Latina, en cualquier país de América Latina en principio, en un proceso de revolución democrático ininterrumpido; 2°) que ese proceso, necesariamente, tenía que ser por la vía armada, que ese sentido de la violencia no era novedad, es decir, en todo movimiento revolucionario proletario, desde la Comuna de París, en adelante, se plantea la revolución violenta.

Nunca se planteaba que era posible la revolución por la vía pacífica; la novedad por decirlo así, consistía en que mientras la tradición revolucionaria indicaba que esa revolución violenta iba a ser la insurrección, la huelga general obrera y la insurrección victoriosa, etc. bueno, como en la Revolución Rusa y en todas las revoluciones europeas (como en Europa se perdieron las revoluciones, a veces se piensa que no hubo revoluciones: por ejemplo los alemanes hicieron cinco intentos revolucionarios, antes de que viniera el fascismo), en América Latina, la experiencia cubana indica una posibilidad de una vía que no fuese la vía insurreccional directa sino un desarrollo de lucha armada prolongada. La idea de la insurrección consiste en la acumulación de fuerzas y, en un momento, hay un estallido. A partir de esa circunstancia, en cuestión de días o meses se triunfa o la revolución termina derrotada. Así es, más menos, como fueron los modelos, desde la Revolución Francesa, en adelante.

En cambio la idea guerrillera es la de un proceso relativamente largo, que después nosotros llamamos “la guerra prolongada”, cuya extensión en el tiempo dependía de cada país, pero en todo caso es un proceso largo de acumulación, que va de lo chico a lo grande. A partir de pequeños combates, las fuerzas armadas van haciéndose cada vez más fuertes, y en ese proceso van acumulando fortalezas hasta producir condiciones de crisis revolucionaria. Ahí podía hablarse ya de la insurrección, es decir, empujar la insurrección.

Esta idea estuvo muy fuerte durante todo este primer período, pero además con la idea de que esa lucha tenía que ser en el campo. Tanto es así que hubo dos intentos claros: uno el de Jorge Masetti, en 1964, impulsado por el Che; el segundo, en 1968, el grupo de Envar “Cacho” El Kadri y Amanda Peralta, que no llega-

ron a concretar nada, fueron detenidos antes. Además, hubo otras preparaciones que no se conocen.

En el caso de la organización a la que yo pertencí que luego sería PRT-ERP, la historia es que había un grupo en Tucumán llamado FRIP (Frente Indoamericano Popular), un poco indigenista socialista, admirador de Mariátegui, muy desconfiado del comunismo y, en todo caso, con un rescate de lo nacional y el partido Palabra Obrera que era un partido clásicamente trotskista dirigido por Nahuel Moreno.

Estos grupos se fusionan en 1965 y forman el PRT (Partido Revolucionario de los Trabajadores). Uno de los primeros interrogantes que se plantea es cómo desarrollar la lucha armada en Argentina. En 1965 había un gobierno democrático; sin embargo se plantea que se iban a dar buenas condiciones para desarrollar la lucha armada.

En ese período todo el mundo iba a Cuba, por ejemplo, Roberto Santucho y Ángel Bengoechea, aunque cada uno vino con una posición diferente. Bengoechea traía la idea de prepararse ya e iniciar una lucha guerrillera en el campo, independientemente del desarrollo del partido, etc. y Roberto Santucho, volvía de Cuba convencido de que la vía que se iba a desarrollar sería la lucha armada, incluso, la lucha armada rural; pero Santucho insistía en que no se podía lanzar la lucha armada si no había un partido que la sustentase. Esto sucede en el año 63/4. Se produce, en ese momento, una discusión interna muy fuerte y termina trágicamente. Bengoechea, que está preparando la lucha armada, tiene un accidente con un explosivo en Capital Federal y muere.

Ahora bien, por un lado, este grupo PRT; por otro lado, los grupos que mencionábamos de Cacho El Kadri, etc. En el caso personal, yo pertencía al conjunto que discutíamos, en el grupo Praxis, cómo debíamos hacer la lucha armada, etc. Es decir, hay un proceso que va desde el 61 aproximadamente hasta el 66, que es de preparación entre psicológica y práctica, en el sentido conceptual, es decir, como tiene que ser. Nadie pensaba lanzarse, pero sí se pensaba que la situación argentina se “iba a podrir”, de modo tal que se iban dar las condiciones para un desarrollo armado. Eso hay que tenerlo claro porque es una honestidad con la historia: nosotros nos preparábamos para la lucha armada; no es que un día se instauró una dictadura y entonces dijimos “bueno, ahora que hay una dictadura vamos a la lucha armada”. Pero, salvo las experiencias que he relatado, ningún movimiento tuvo desarrollo real, ninguno se pudo desarrollar.

A esto debe sumarse que el Che desaparece. A todos nos agarra una especie de desazón, qué pasó con el Che. Los más pesimistas pensábamos que lo habían

matado, los más malévolos decían que lo había matado Fidel Castro (esto lo he leído en periódicos de izquierda).

## El Cordobazo

El golpe de Onganía es definitivo, marca la historia generacional, porque todo aquello que era hipotético, que se tenía como hipótesis de conflicto del futuro, se materializa, es decir, las condiciones se dan para un enfrentamiento armado. Durante los primeros meses del gobierno de Onganía, hay una especie de “bajón”. Perón, que estaba en el exilio, había mandado a “desensillar a hasta que aclare”; gran parte de la izquierda quedó a la expectativa. Hay un momento de “impasse”.

A lo que se juntó la desaparición del Che. Después el Che apareció en Bolivia. En el caso de la Argentina, no es cierto lo que dice la canción de ese cantor español por estos días, que dice “papá, cuéntame esa historia”. Ustedes seguramente han escuchado esa canción que habla del “guerrillero loco que mataron en Bolivia”, que tenía un fusil que nadie recogió.

Es que en la Argentina, pero no metafóricamente, muere el Che y se levanta el fusil del Che. Yo diría hasta con fecha firmada: el Che muere en el 67, y la lucha armada en la Argentina empieza entre el 67 y el 68. Ustedes pueden hacer cualquier juicio de valor sobre eso, pero realmente la muerte del Che coincidió con una reacción de la población argentina con respecto al gobierno de Onganía.

Empezaron las puebladas, hubo represiones de todo tipo, inclusive a los estudiantes; comenzó el proceso que se llamó “los azos”. Los estudiantes lucharon por el comedor estudiantil, en Corrientes; luego el “Mendozazo”, “Cipolletazo”, “Rosariozo” y el “Cordobazo”. El “Cordobazo” es distinto a todo lo demás, es una especie de síntesis donde cristalizó todo eso. Nadie puede negar cómo influyó en todo el mundo el modo de pensar de Guevara y a la vez hubo una recreación de Guevara aquí en Argentina.

Estas puebladas, en particular, el “Cordobazo”, lograron desdibujar el concepto de la lucha armada con centro en las zonas rurales para rescatar nuevamente lo que era lo tradicional, la lucha de las ciudades y, sobre todo, la lucha de los trabajadores de las ciudades. En el “Cordobazo”, se dio una especie de síntesis ideal de laboratorio pero, en las calles, se dio la famosa unidad obrero-estudiantil en lo concreto, unidad que se venía declamando desde largo tiempo atrás, sobre todo teniendo en cuenta que en este país los obreros y estudiantes estuvieron divorciados en el 55, con el golpe de Estado de la Libertadora. Los estudiantes eran gorilas y los obreros eran peronistas.

Para decirlo rápidamente, en el “Cordobazo” se da la unidad popular, en el sentido de la unidad de las clases populares. Los estudiantes reflejaban toda esa pequeña clase media empobrecida y que veía perdida su dignidad y los obreros asumen la conciencia de su importancia como clase política. Yo no digo que el “Cordobazo” fuera un intento de dictadura del proletariado, pero sí fue un momento altamente político para decir “basta de dictadura”.

En el caso del PRT-ERP lo que se plantea a partir del 66, como influencia de los famosos “azos” (Correntinazo, Cordobazo, etc.) es que, en particular, en el “Cordobazo” culmina un proceso en la Argentina que venía desde el golpe de Estado del 55, golpe gorila contra el peronismo que consistía en una crisis económica estructural. Una crisis propia de la estructura capitalista dependiente del país pero, que en la economía, hacía ondas. Había momentos de mejoría y otros no tanto, pero una crisis económica estructural que iba hacia un país sin salida, aunque con un basamento lejano.

Lo fundamental que se veía es que había una permanente crisis política. Entonces, Onganía viene a poner “en orden” al país. Su plan era llevar adelante este proceso por diez años, tiempo que él calculó que necesitaba para poner “en orden” a la Argentina, pero lo que produce Onganía es un agravamiento de la crisis política. Él no produce un agravamiento de la situación económica, incluso tiene un enfrentamiento con los norteamericanos por la usina atómica (tiende a beneficiar a los capitales europeos y no a los norteamericanos).

El problema era tener al peronismo proscrito y todo lo que significaba vivir con cuestionamientos políticos. En esta coyuntura lo que analizaba el PRT, en ese momento, era que el “Cordobazo” en la Argentina había abierto, en términos marxistas, el inicio de una situación revolucionaria.

En términos marxistas, hay una diferencia entre situación revolucionaria y crisis revolucionaria. Situación revolucionaria está definida por todos los pensadores y hacedores de la revolución, como una situación en la que los que están abajo no quieren ser más gobernados como están y los que están arriba no quieren seguir gobernando del mismo modo; entonces, se da una especie de equilibrio en las fuerzas que ni los que están arriba pueden seguir gobernando, ni los que están abajo pueden echar a los gobernantes. La situación revolucionaria, si se la prosigue, puede generar una crisis revolucionaria, estas son insurreccionales y pueden terminar tanto en un triunfo como en una derrota.

Pero la gran discusión del momento era si la situación que se vivía podía evolucionar hacia una situación revolucionaria o hacia una crisis revolucionaria. Y lo que había traído como novedad o como cosa nueva la práctica cubana, que en

realidad venía de lejos, era lo siguiente. Antes se pensaba que el tiempo que transcurría entre el inicio de una situación revolucionaria y la crisis revolucionaria era un tiempo relativamente corto, porque se seguía con los modelos de las revoluciones que se habían dado en el mundo. Se hablaba de que “estalla” la revolución, no solo de las revoluciones europeas, sino incluso el modelo de la revolución mexicana o la misma revolución de mayo de 1810. Lo que el PRT aportaba al debate, en ese momento, era que la situación revolucionaria es un proceso que puede durar horas, días, meses o años. Por ejemplo, en el caso de la Revolución Rusa, duró algunos meses: la revolución de febrero y la revolución de octubre. Unos pocos meses y allí se produjeron los cambios en el poder. El desenlace de la crisis revolucionaria fue el triunfo de la revolución. En el caso de la Guerra Civil Española, se abre la situación revolucionaria, se desarrolla durante tres años y pico de guerra civil y culmina con la derrota de la revolución; la crisis es la derrota de la revolución.

En Cuba la situación revolucionaria dura lo que dura la lucha guerrillera, dos años y pico, casi tres años. En el caso de Vietnam, la situación era larga. El PRT no se plantea que el “Cordobazo” es la crisis revolucionaria, ni siquiera la situación revolucionaria. Nosotros planteábamos el inicio de una situación prerrevolucionaria, que si el movimiento revolucionario actuaba correctamente y con talento, con organización y con una buena política, eso se podía desarrollar en un proceso más o menos largo hacia toda una situación revolucionaria que llevara a una crisis revolucionaria y a la toma del poder, un proceso más o menos largo.

Otra cosa que el guevarismo pone en el tapete y que en el PRT es donde más se expresa, es la valoración de cuándo se dan las condiciones para la revolución, es decir, si las condiciones vienen dadas para un cambio revolucionario o no. Una teoría muy influida por el positivismo materialista vulgar decía que el desarrollo de las fuerzas productivas, la crisis económica, producía un momento en que se manifestaban unas contradicciones tales que el capitalismo entraba en crisis, se producían la crisis económica y la crisis política, una suma de crisis, así que, bueno, un grupo revolucionario se alzaba con el poder medio automáticamente. Había que saber cuándo se producía eso para efectivizar la toma del poder. El guevarismo plantea que siempre aparece una oportunidad en lo social y en lo político; eso es lo que el PRT intentaba hacer, en ese momento, identificar cómo se presentaba la coyuntura, es decir, la chance. Hay una chance en la que si uno entra adecuadamente y la desarrolla y la trabaja y le pone el cuerpo y pone toda la energía en eso, es posible hacer la revolución, pero esto solo es posible, no es seguro. Y esta fue la experiencia del PRT. El marxismo no es una ciencia. Decir esto es pensar que dos

más es cuatro. Es más vale un arte. Marx dice que la historia sería aburrida si uno supiera lo que va a pasar en el futuro. No hay una seguridad.

## Dos vertientes

Ante la existencia de estos movimientos sociales, sindicales, altamente politizados, por el carácter urbano del país, por la influencia de la clase obrera como determinante, se pensó que en Argentina ese proceso de lucha armada, largo, prolongado, podría hacerse con el asiento fundamental en las ciudades.

Para aproximarse a esta idea fue muy importante la influencia de la experiencia de los Tupamaros, dado que también los Tupamaros primero surgen en el campo, en el norte de Uruguay, y luego, se extienden y se destacan en la ciudad de Montevideo.

A partir de aquí se concreta y se va perfilando una estrategia de lucha armada que tiene como sede la ciudad y como sujeto al proletariado industrial.

Surgen una cantidad de grupos; luego la misma lucha de clases los va realineando y reagrupando y terminan en dos grandes grupos, como dos grandes corrientes.

Hay grupos que surgieron de las entrañas del peronismo, como el Peronismo de Base, o bien se introdujeron en el peronismo porque pensaron que como los obreros eran peronistas, había que hacer la experiencia desde el peronismo. Dentro de estos están los que son de origen netamente peronista, como Cacho El Kadri, Bonasso y aquellos que fueron marxistas que se peronizaron, caso de Osatinsky, Quieto, dirigentes montoneros. El tercer grupo fue el de cristianos que se radicalizaron, como Firmenich, quienes también vieron que el peronismo era un movimiento nacional y se hicieron peronistas. Cuando Perón les decía “no son legítimamente peronistas”, un poco de razón tenía.

Por otro lado, estaban las corrientes de la izquierda marxista que fundamentalmente se expresaron en lo que fue el PRT y otros grupos, como Poder Obrero. Con esta categorización me estoy refiriendo solamente a los grupos que son influidos por el Che Guevara. Asumieron al Che Guevara éticamente, política, y sobre todo, con la militancia como centro de vida. Porque había otra parte de la izquierda en Argentina que no asumió al Che Guevara, que no solo no lo asumió sino que lo criticó de arriba a abajo, tal como el PC que lo asumía a regañadientes porque había protagonizado la Revolución Cubana, o las corrientes trotskistas a quienes les interesaba porque era un opositor del stalinismo, pero no dejaba de ser un aventurero para ellos. En el caso del PRT, nosotros nos considerábamos los más

legítimos guevaristas y planteábamos que el Che no era “foquista” y que si el Che hubiera estado en Argentina, se hubiera basado en el partido y en la clase obrera; decíamos que el tema del campesinado y la columna tenía que ver con otros lugares de América Latina. De alguna manera, nos hacíamos alguna trampa nosotros también porque no era rigurosamente así.

## El PRT, una recreación

Yo creo que la organización que fue más legítimamente guevarista fue el PRT-ERP, porque la idea de la guerra prolongada con asiento en la ciudad y la clase obrera, etc. no implicaba solo poner el cuerpo, sino que también estaba el internacionalismo del Che Guevara y su concepto latinoamericanista. Se podrá decir que hubo otras formaciones marxistas ortodoxas que también eran internacionalistas, pero al internacionalismo también hay que demostrarlo. Nosotros dábamos continuidad a determinados elementos; en cambio otros daban de discontinuidad. El PRT ERP sostenía que en Argentina, dadas sus condiciones particulares, se necesita un partido que impulsara un movimiento armado, pero que ese movimiento armado, tal como lo planteaba el Che, tenía que ser un proceso de pequeñas unidades guerrilleras que fueran formando un ejército guerrillero. Por esto, el PRT en 1970 fundó el ERP, es decir, una especie de brazo armado del pueblo, la organización armada dirigida por el partido. En este sentido, digo que hubo una recreación porque el Che planteaba que el mando tenía que estar unificado –en eso coincidíamos– y, por su experiencia, debía estarlo en la columna guerrillera. Él tenía la columna guerrillera en el monte, entonces el mando tenía que estar en el monte. El PRT lo recreaba porque, si bien mantenía el mando unificado, por supuesto, pero convertido en un Comité Central de un partido. El mando radicado en el punto crucial donde estaba la lucha, que era la misma idea del Che, lo que pasa es que para él, el punto crucial estaba en el monte; en cambio, para el PRT en la Argentina, el punto crucial estaba en la ciudad. En un momento, en que nosotros pensamos que la lucha se iba a decidir en el campo pensábamos que el mando unificado debía trasladarse al campo. Esta cuestión de colocar el mando a la vanguardia es otro elemento del guevarismo muy marcado, porque existía en parte de la tradición revolucionaria la idea de colocar el mando en la retaguardia. El mismo Lenin estaba en Suiza cuando estalló la revolución; cuando la república española entró en guerra, el mando estaba en el exilio; durante el golpe de Pinochet, la dirección del PC se instalaba con el mando en el exilio, etc. Y siempre hubo una tremenda tensión entre el mando en el exilio y el mando en el país. La idea del PRT

era que había que hacer una especie de bastión donde fuera a asentarse el mando: retaguardia y vanguardia a la vez, una especie de zona liberada dentro del país. Esto es una recreación respecto del pensamiento y de la práctica de Guevara.

Respecto del internacionalismo decíamos que el Che se fue a Bolivia, después de la experiencia de Argelia, cuando en el mundo había una suerte de situación trágica. En un sentido había un auge; pero, en otro sentido, había reflujos. En un momento en que la guerra del pueblo de Vietnam era heroica, el imperialismo norteamericano estaba quedando solo; la URSS y China se disputaban el apoyo de Vietnam, según los intereses de geopolítica internacional.

Cuba era demasiado débil para ayudar a Vietnam, el Che estaba desesperado y, en ese momento y por eso, él plantea “uno, dos, tres Vietnam”; él propone la tesis de golpear al imperialismo desde todos los rincones del mundo y, en ese marco, plantea que en América Latina hay que formar —siempre con la idea de que la revolución se hace en cada país— juntas de coordinación, es decir, que había que coordinar la lucha de América Latina, que los distintos movimientos revolucionarios de América Latina establecieran contactos y articulación comunes. Esto era una especie de adecuación del internacionalismo tradicional. El internacionalismo tradicional se había expresado a través de las organizaciones internacionales, la I, II, III, y esto se terminó cuando se disolvió la III Internacional, después de la Segunda Guerra Mundial. El Che se planteaba que no tenía por qué ser un partido único de la revolución mundial que le dijera lo que había que hacer a cada país, como sucedió con la III Internacional, sino al revés, que cada movimiento nacional desarrollaría su experiencia, sus propias vías nacionales, pero sin aislarse. La lucha es internacional si no, no hay lucha y, por lo tanto, había que formar una coordinadora. A esto lo llamaba formación de Juntas de Coordinación, empezando por América Latina. Así es como el PRT-ERP forma la Junta de Coordinación Revolucionaria con el MIR de Chile, el MLN de Bolivia, Tupamaros de Uruguay. Se trataba de un organismo de coordinación práctica que, en muchos aspectos, tenía una importancia muy grande y también de discusiones económicas y políticas sobre la marcha de la revolución en América Latina. Esto duró poco porque duramos poco las organizaciones que lo constituíamos, pero este organismo llegó a tener una importante visión de cómo podía encararse una lucha de conjunto en América Latina, que superaba la abstracción, es decir, que partía de reconocer que la revolución es nacional por su forma e internacional por el contenido. En este sentido y en los otros que he planteado, creo que la influencia del Che en Argentina se siente con mayor rigor en el PRT-ERP. Esta organización fue la más consecuentemente guevarista.

Hubo, sin embargo, contrastes y contradicciones, de cuya riqueza no nos podemos olvidar, a pesar de que muchos no las ven, incluso hoy día. Una de las contradicciones que más se daban es la de un racionalismo impresionante centrado en la lectura de Marx, de Lenin, en la objetividad. Me acuerdo que en esa época la palabra subjetivo era como un insulto. Toda esta racionalidad, y el análisis económico y el análisis político, hasta las estadísticas, todo eso, en contraste con una voluntad que provenía de la subjetividad. Digo en contraste porque nosotros frecuentemente hemos hecho cosas a pesar nuestra, sin ser demasiado conscientes que las hacíamos y que era lo que había que hacer, de alguna manera. Esas cosas que aparecen del Che. Sin embargo, el Che las teoriza después; nosotros las teorizábamos antes e intentábamos hacerlas; las llevamos a la práctica pero en la práctica salían distintas y tratábamos de explicar cómo era la cosa. El Che las hacía y después las teorizaba. Nosotros lo que decíamos lo cumplíamos, pero cuando lo cumplíamos siempre había algún elemento que no teníamos previsto. Lo interesante es que después, de hecho, se iba corrigiendo, es decir, se daba el proceso de conocimiento, pero nosotros no lo teorizábamos como proceso. Esta es una de las contradicciones: nosotros nunca teorizamos aquello que en nuestra práctica enriqueció a la política argentina. En este sentido se pierden elementos al no analizar la verdad que se produce cuando se topa con el fenómeno.

## El enemigo y la guerrilla

La lucha guerrillera del ERP reconoce un período bien marcado que va de 1970 a 1973, en el que la lucha armada tiene un consenso muy grande en la población; se puede discutir pero fue legítima. Luego, un período que va de 1973 en adelante en el que hubo un mayor crecimiento de la lucha armada, con mayor desarrollo incluso, pero creo que tuvimos un manejo de tácticas equivocadas que produjeron la siguiente consecuencia: cuando se produce el golpe de Estado nosotros estábamos débiles en vez de estar fuertes. Me parece que merece una discusión particular si se puede ejercer la violencia armada con un sistema formalmente democrático o no. Yo creo que aquí en Argentina nosotros nos equivocamos en a quién había que pegarle en ese momento. En la Argentina de Isabel, la violencia armada había sido seguida por el poder desde Ezeiza, o sea, yo no me autocritico acerca de que hayamos seguido armados, digo que sí nos equivocamos en seguir contra el ejército en forma estratégica cuando el enemigo, en realidad, era la derecha peronista.

La contrarrevolución estaba ahí. Al Ejército había que atacarlo después. Tampoco quiero decir con esto que íbamos a salir a los tiros con el peronismo, pero

me refiero en todo caso a que sí teníamos que haber enfrentado la violencia de la derecha peronista. Es notable cómo hoy todo el mundo habla de la violencia de los 70 y el gobierno de Isabel zafa. De todo ese proceso de Ezeiza hasta el 76 nadie habla. Después de lo de Ezeiza es como que estaba todo justificado en el país.

## La Doctrina de la Seguridad Nacional

Otro aspecto no menor de ese proceso vivido en Argentina en la década de 1970 y antes, desde el onganato, es el accionar de la violencia desde la derecha. Por eso es importante diferenciar las dos dictaduras. La de Onganía seguía siendo más o menos lo que era el clásico Estado que se pone a reprimir, es decir, ejerce su derecho por la fuerza de las armas, en vez de la gazmoñería democrática.

Cuando las instituciones son superadas por el movimiento popular, el Estado echa mano de su mejor recurso: para esto están las FFAA, es su razón de ser. Durante todo este período hay idas y venidas, cambios de gobierno, de militares, civiles, pero hay como una corriente, un hilo conductor que tienen las FFAA, va y viene como un movimiento que se inicia en el año 1957, que comienza a crecer en el año 1963/64, cuando el golpe a Frondizi, y que empieza ser fuerte con el golpe de Onganía. Ese hilo se llama Doctrina de la Seguridad Nacional, que unifica todo.

La Doctrina de la Seguridad Nacional fue un invento norteamericano para combatir la “subversión” en América Latina. Partía de que, habiéndose terminado la guerra contra Alemania, en la Segunda Guerra Mundial con el triunfo de los ingleses y los norteamericanos, venía la tercera guerra que era la del mundo libre contra el comunismo. En esta lucha, el comunismo invadía solapadamente a los países “libres”, decían los militares norteamericanos. Los jóvenes deben saber que en la década de 1950, en EEUU, se desarrolló el maccartismo, que era la persecución a los comunistas, que fue realmente la vergüenza de la democracia norteamericana. En países como el nuestro, las FFAA fueron especialmente más papistas que el papa.

Empezaron a hacer cursos de anticomunismo en el año 1957, cuando la revolución cubana estalló en 1959, bajo la hipótesis de que el comunismo se infiltraba en las organizaciones sociales, en los sindicatos, en el peronismo, en la iglesia, etc. y actuaron en consecuencia con esa doctrina. Iban aplicando la doctrina, según dijo Santucho alguna vez, la burguesía propone y la lucha de clases dispone. Los militares impulsaban esa doctrina, pero la aplicación no era automática, no hay que entender a la historia como una conspiración, ni tampoco podían hacer lo

que querían. ¿Qué significaba la Escuela de Guerra en Argentina? Como saben, la Escuela de Guerra es la que forma a los oficiales. Antes los militares recibían instrucción sobre hipótesis de conflicto, porque el Ejército del país se preparaba sobre ciertas hipótesis de conflicto, por ejemplo agresión chilena por los Andes o agresión brasilera por el lado del Río Paraná; nunca la hipótesis de conflicto fue Malvinas, por eso perdieron la guerra.

Con la Doctrina de la Seguridad Nacional la hipótesis gira, cambia totalmente, se deja de ver el hipotético enemigo brasileño o chileno y se considera que el enemigo está adentro: es el comunismo. Pero el comunismo está disfrazado; son comunistas los sacerdotes del Tercer Mundo, los peronistas de izquierda, así se va elaborando toda esa doctrina que es la que intenta Onganía. Pero Onganía no las tiene todas con él porque existen los “azos”. Sin embargo, el mecanismo continúa aún más allá del gobierno de Héctor Cámpora. Como un hilo conductor eso sigue dentro de las FFAA. En este sentido, yo tengo que reivindicar al PRT cuando dice “detrás del gobierno democrático están las FFAA esperando agazapadas para dar el golpe”, era eso. En el sentido estratégico nosotros teníamos razón: en algún momento las FFAA iban a dar el golpe. O ellos daban el golpe o nosotros hacíamos la revolución. O si no daban el golpe teníamos que aprovechar para radicalizar el proceso revolucionario.

En este avance de la Doctrina de la Seguridad Nacional, ellos veían las contradicciones que tenía el país y esas contradicciones propias no tenían nada que ver con el comunismo internacional; por ejemplo, en ese momento a partir de Cámpora, la lucha de clases se decide en la lucha entre la derecha peronista y la izquierda peronista. Las FFAA permanecen como al margen de eso. Los civiles apoyaron esta política porque había una histeria anticomunista. Sobre todo Arturo Frondizi, a pesar de que venía del ala izquierda del radicalismo. La histeria tenía su razón de ser porque ellos sí entendían por comunismo a la emancipación de los pueblos.

## Nuevas cadenas, nuevas rebeldías

En este presente, lo nuevo que aparece tendrá que ver con lo que los veteranos seamos capaces de romper porque todo este proceso que nosotros hemos vivido en Argentina se enmarca en una ruptura a nivel mundial, aún de la concepción civilizatoria. A nosotros nos marcó la cultura del desarrollo y del progreso.

Para Arturo Frondizi, la idea de progreso y desarrollo era el paradigma de lo que él tenía que hacer de una sociedad. En esto coincidían la izquierda y la derecha, entendido por derecha a la derecha liberal, la del radicalismo, el frondizismo.

La Doctrina de la Seguridad Nacional incluso tenía dos patas: represión al comunismo y desarrollo económico porque “el hambre trae al comunismo”. Onganía, en este sentido, fue desarrollista, por eso tenía contradicciones con los yanquis. De modo tal que, en toda nuestra concepción emancipativa, y en esto creo que la izquierda actual sigue estancada todavía, estaba la idea de desarrollo, o sea, el problema que había en Argentina era que el desarrollo era insuficiente. Lo mismo se pensaba en relación con América Latina, es decir, el problema era el subdesarrollo, entendiendo por subdesarrollo a algo que está por desarrollarse. Y ya el Che veía las cosas de un modo distinto.

Concebido un modelo de desarrollo, lo que no llega a ese modelo, es subdesarrollo. El modelo tiene sus estándares: está medido por número de maestros, de médicos, de viviendas, que eso es lo que tienen los países desarrollados, y éstos países no lo tienen y entonces son subdesarrollados. Yo insisto en que ese paradigma lo teníamos todos porque además es el paradigma con el que se construía el socialismo, en la URSS, en Cuba, en todos lados.

Ese paradigma es el que se rompe; lo que se demuestra es que el desarrollo no es garantía de nada. Sin acumulación de riquezas sociales es difícil hacer la sociedad justa, en esto estamos de acuerdo, pero se puede tener un país muy desarrollado con la gente muerta de hambre. El desarrollo y el progreso traen toda una concepción de la forma de vida y la concepción del trabajo; el trabajo es el centro de identidad, con las profesiones, lo que yo hago para ganarme la vida está íntimamente ligado a mi ser, soy maestro y me gano la vida como maestro, entonces, si no me puedo ganar la vida como maestro estoy frustrado porque ese es mi ser. Y esto es posible en el desarrollo, porque hay más maestros, más ingenieros, etc. Yo creo que es esto lo que se empieza a romper porque el desarrollo tiene un tope, esto no quiere decir que no haya partes del mundo que no necesiten crecer.

Para el Che, subdesarrollo no es algo que no se desarrolló sino más bien un desarrollo deformado, cosa típica de los países de América Latina y del Tercer Mundo. El desarrollo tiene que ser acotado porque trae también otro elemento: el consumismo.

El consumismo se produce en todas las sociedades, incluso hasta en la pobreza hay consumismo. Esto lleva a la existencia de la identidad del individuo ligada a una profesión laboral. Dicho de otro modo, yo creo que el desarrollo debe tener un tope, porque su problema es que nos llevó a esto tan típicamente norteamericano, pero de lo cual también somos partícipes: 1° “use y tire”; 2° no se está nunca feliz con lo que se tiene, la permanente inconformidad, a cualquier nivel social. Y no me refiero al que no tiene techo, comida, atención de salud, etc. me refiero, por

ejemplo, a la posesión de un automóvil, hoy el que lo tiene, en realidad lo tiene alquilado, porque cuando termina de pagarlo ya está pensando en que tiene que cambiar el modelo. Entonces hay que preguntarse cómo discutimos cuándo una sociedad está satisfecha. Habría que estar pensando cómo rompemos la identidad ligada al trabajo y cómo uno puede ser un excelente arquitecto y que no necesariamente de la arquitectura dependa mi vida. Uno tendría que comenzar a pensar en que la cobertura de las necesidades materiales no esté tan ligada a la ganancia con el trabajo, porque lo que ustedes pueden comprobar es que el trabajo, al entrar al mercado se transforma en una maldición. Lo nuevo viene por aquí.

# El guevarismo en la Argentina<sup>10</sup>

Nilda Redondo

## Introducción

El guevarismo en la Argentina, su existencia o no es de por sí un tema polémico, por la sencilla razón de que hay sectores que plantean que el guevarismo no tuvo demasiada presencia. O bien que, en todo caso, desde el punto de vista ideológico, es una sumatoria de diversos aspectos, pero no constituye de por sí una tradición político-ideológica.

Nuestra posición, desplegada a partir del trabajo que hemos estado haciendo en la cátedra durante todo este tiempo, evidentemente parte del concepto contrario: el guevarismo en la Argentina es una corriente política, ideológica, cultural, ética, de mucha presencia en nuestro país a partir de la década de 1960. Y el guevarismo atraviesa y genera debates en todas las corrientes de la izquierda argentina.

Una de las cosas que tenemos que tener en cuenta es que no se expresa solo en el terreno de las organizaciones políticas, si no que el guevarismo se extiende en todo el entretejido social, en ese período, en expresiones que se dan más plenamente en el terreno cultural y en la cuestión de la ética. En ese sentido, los documentos con los que vamos a trabajar no son tan solo documentos políticos, sino también algunas expresiones literarias y poéticas, que manifiestan lo que **Raymond Williams** ha denominado las estructuras del sentir, es decir, determinados sentimientos extendidos a lo largo de la sociedad, expresados en la vida cotidiana y en las diversas acciones que lleva adelante un pueblo y que no pueden aprehenderse a partir de un hecho determinado o a partir de una proclama determinada, sino que

---

10 Conferencia de Nilda Redondo en la Cátedra Libre Ernesto Che Guevara de la Facultad de Ciencias Humanas, UNLPam el 5 de septiembre del 2003.

excede esas cuestiones y avanzan en el campo de lo cotidiano y de lo afectivo, en el campo de las subjetividades.

El tema de Guevara tiene un peso profundo en la Argentina, de la mano de lo que significa para toda América Latina y para muchos lugares del mundo la Revolución Cubana. Como se sabe, esta revolución viene a significar que es posible el avance en un proceso revolucionario socialista en países en los cuales aún no se ha producido el famoso desarrollo del sistema capitalista en su plenitud y en los que no está muy extendida la clase obrera industrial, sector social que –según los manuales más clásicos del marxismo– debería llevar adelante el proceso revolucionario constituyéndose en vanguardia y organizándose en torno a un partido revolucionario. Por el contrario, los sectores sociales que llevaron adelante la revolución cubana, tuvieron un mayor componente de campesinos y de sectores marginales de la ciudad. Esto no quiere decir que no hubiera obreros, pero su peso era mucho menor; esta es una de las rupturas que la experiencia cubana vino a establecer en las conciencias revolucionarias de la época.

Pero la figura del Che tiene un peso mucho más profundo en el caso de la Argentina justamente por esto de que Guevara es argentino. Y esto no es una cosa menor. La tradición macartista, el antimarxismo, aún en el campo del nacionalismo popular, ha llevado a considerar, cuando se habla del pensamiento nacional, que Guevara y el guevarismo no pertenecen a esta corriente. Pero nosotros debemos tomarlo en esa perspectiva: el guevarismo como una de las formas del pensamiento nacional en el marco de la revolución latinoamericana y del desarrollo de todas las luchas por la liberación del hombre en el mundo en este período al que nos estamos refiriendo.

### John William Cooke y León Rozitchner

Aunque no logre abarcar todas las vertientes en las que incide el guevarismo, tomaré algunos documentos que considero clave como los de John William Cooke, uno de los fundadores del peronismo revolucionario y que tendría mucha influencia en una de las organizaciones de este peronismo revolucionario, que es el Peronismo de Base y Fuerzas Armadas Peronistas (FAP).

Los documentos que vamos a tomar son de 1964 y de 1965. “Universidad y país” de 1964 es una conferencia de John William Cooke en la Universidad de Córdoba, luego publicada en el diario de la CGT de los Argentinos, en 1968, en oportunidad de la muerte de Cooke. La CGT de los Argentinos y su diario, que estaba dirigido por Rodolfo Walsh, tenían mucha influencia del Peronismo de Base, así como también de la Teología de la Liberación.

El otro texto de Cooke se denomina “Bases para una política cultural revolucionaria”, publicado en una revista de la heterodoxia marxista, *La Rosa Blindada*, que aparece entre el 1964 y 1966. Estaba dirigida por Carlos Brocatto y José Luis Mangieri. El responsable del aspecto literario, en especial de la poesía, es Juan Gelman. Esta revista tenía una particularidad, muy interesante: la capacidad de articular las expresiones políticas, ideológicas, estéticas. También era un sello editorial que publicó obras de teatro, discos. Algunos cineastas trabajaban en torno a esta revista, como Osvaldo Gettino o Jorge Cedrón.

En *La Rosa Blindada* se expresará fundamentalmente una izquierda heterodoxa. En su inicio, la mayoría de los intelectuales que la conformaron habían tenido su primera militancia en el Partido Comunista argentino, pero a partir de la perturbación, en todo el sentido de la palabra, que significó la época que se estaba viviendo, tuvieron disidencias con el partido porque ellos apoyaron la lucha de los vietnamitas, la revolución cubana, fueron guevaristas. De hecho, en *La Rosa Blindada* se publicó el artículo “El socialismo y el hombre en Cuba”, un texto del Che con mucha influencia en todo el guevarismo argentino.

Los debates y disidencias con el PC se dieron, además, en el terreno de la estética. No acordaban con el concepto del realismo socialista, ni con que los intelectuales de partido debieran cumplir las consignas partidarias en su producción estética e intelectual. Tenían una idea mucho más libre y se preocuparon por articular las vanguardias estéticas y las político-revolucionarias.

En esta revista se publica, en diálogo con “Bases para una política cultural revolucionaria” de John William Cooke, otro artículo que va a ser muy importante, escrito por León Rozichtner: “La izquierda sin sujeto”.

León Rozichtner, de formación marxista, incluso también con su primera militancia en el Partido Comunista, ya había tenido su participación como intelectual relevante en la revista *Contorno*. En *La rosa blindada* publicó este artículo que, sin decirlo expresamente, contestaba a algunos aspectos que señalaba John William Cooke.

La cuestión del humanismo revolucionario es el eje central de los debates desarrollados en este período, en *La rosa blindada* y, en particular, en estos textos de Cooke y de Rozichtner. Se plantea en el debate la pregunta sobre qué función cumple el marxismo en un proceso revolucionario, de la mano de un texto muy importante para la corriente humanista marxista: los *Manuscritos Económicos-Filosóficos* de Carlos Marx, de 1844. Aquí Marx trabaja con todo lo que tiene que ver con los procesos de alienación o enajenación que sufren los hombres en las sociedades donde se dan formas de explotación o de dominio de unos sobre otros.

Esta es una de las bases de la tradición guevarista en la Argentina.

## Carlos Olmedo de las FAR y el PRT-ERP

Otro de los debates al que nos vamos a referir se da en dos organizaciones político-militares, constituidas como tales, aproximadamente en 1970, porque como organizaciones políticas las dos se conformaron a lo largo de la década de 1960, sobre todo una de ellas. Uno de los protagonistas de este debate explícito es Carlos Olmedo, un intelectual y militante revolucionario, fundador de las FAR (Fuerzas Armadas Revolucionarias) —una de las organizaciones que se inicia fundamentalmente como guevarista y con posterioridad, se incorpora al peronismo revolucionario y más adelante se fusiona con Montoneros.

¿Con quién se produce el debate? Con los otros guevaristas de la Argentina, el PRT-ERP (Partido Revolucionario de los Trabajadores-Ejército Revolucionario del Pueblo). Este debate se publica inicialmente en *Cristianismo y Revolución*. Los militantes del ERP contestan sin expresar un nombre particular, es una respuesta colectiva hecha desde la Cárcel de Encausados de Córdoba.

El momento histórico, la situación que se está viviendo, es diferente a la de 1964-1965. La muerte del Che Guevara en 1967, el fracaso de algunos ensayos de guerrilla rural según el modelo foquista y fundamentalmente la insurrección popular del Cordobazo en 1969 son puntos de referencia de un proceso que acelera los tiempos revolucionarios. Y muchos militantes, que ya venían gestándose dentro de los marcos de toda esta nueva izquierda, consideran que es necesario avanzar en la configuración de organizaciones armadas, porque los tiempos revolucionarios están allí y deben ser activados.

La urgencia, a partir de la cual está hecho este debate entre Carlos Olmedo de las FAR y los militantes del ERP, es distinta de los tiempos relativamente más flexibles que permitían, podríamos suponer, un mayor nivel de reflexión como fue la polémica entre Cooke y Rozitchner en *La Rosa Blindada*, en 1964. Sin embargo no es así porque la profundidad del debate teórico es tan intensa en el 1971 como lo había sido en 1964, pero tiene una perspectiva distinta porque en 1971 estas organizaciones ya se han armado.

## Poder Burgués y Poder Revolucionario

Como dijimos, sin el ánimo de agotar todas las variantes, el otro texto desde el cual pienso trabajar es un documento muy importante del PRT-ERP escrito por Mario Roberto Santucho en 1974: “Poder burgués, Poder revolucionario” o la teoría del doble poder.

Entonces, el período que vamos a recorrer a través de estos textos va de 1964 al 1974. Es muy poco tiempo, pero la densidad de ese tiempo es intensa y los debates también lo son.

## Marxismo, peronismo. El hombre nuevo y la revolución

Los temas que se debaten –además de la cuestión de cómo se construye el hombre nuevo y cómo se lucha contra los procesos de enajenación, a la vez que se desarrollan los procesos revolucionarios– son aquellos que tienen que ver, en el caso específico de la Argentina, con el rol del peronismo. Ninguna de las organizaciones desarrollará un análisis de cómo posicionarse para avanzar hacia un proceso revolucionario sin hablar del peronismo, por dos razones: por un lado porque el peronismo es el que tiene la mayor incidencia en la clase trabajadora argentina; y por otro lado, porque ha venido desarrollando un trabajo de base y de agitación en las fábricas y en las villas, y ha alcanzado un nivel de autonomización importante a partir del golpe gorila de 1955, de la llamada Revolución Libertadora. Esto ha permitido, en las bases peronistas, un crecimiento en otro sentido, mucho más combativo.

El debate de 1965 entre Cooke y Rozichtner está planteado en esos términos. Rozichtner desde el campo del no-peronismo y Cooke desde el peronismo, pero ambos desde una perspectiva de análisis marxista, humanista, guevarista y revolucionaria. Ambos admiradores de la Revolución Cubana, ambos pensando que es necesario reflexionar acerca de la violencia. El tema de la violencia es otro de los elementos centrales que va a atravesar todo el período.

Que la lucha armada era necesaria para poder llevar adelante un proceso revolucionario no se ponía en cuestión, en términos generales, por las distintas organizaciones revolucionarias del período. Sí, en cambio, las formas estarían en debate: los tipos de organización que había que darse, los momentos, con qué otros tipos de lucha de los más amplios sectores de la sociedad debía articularse la lucha armada.

También, la cuestión del campo peronista y del no peronista en el terreno revolucionario vuelve a aparecer en la polémica entre las FAR y el PRT-ERP en 1971. Como decía antes, la FAR pertenecía a la izquierda peronista revolucionaria, mientras que el PRT se constituyó con el presupuesto de que no era posible un proceso revolucionario en la Argentina, liderado por Perón, un referente, que para ellos era el último líder burgués más cabal y con mayor consenso, y por lo mismo, negativo para el campo popular tenerlo como referencia, tener expectativas res-

pecto de él para llevar adelante un socialismo nacional, como sostenía la izquierda peronista en este período.

También el texto de Santucho respecto de las tesis del doble poder, volvía sobre el peronismo, ya en 1974 y caracterizaba qué pasaba con el peronismo en el gobierno, qué había sucedido con Cámpora, qué estaba sucediendo con Isabel Perón, y qué tenían que hacer las organizaciones revolucionarias para poder avanzar en el cambio de la sociedad.

## Maoísmo

No quiero dejar de mencionar algunas otras vertientes que también van a tomar el guevarismo. Una de ellas es el maoísmo.

El maoísmo se constituyó a nivel de partido hacia 1967, en dos vertientes, desde el punto de vista partidario: una que es una escisión del Partido Comunista, fundamentalmente proveniente de la Federación Juvenil Comunista; en 1967 constituyen el Partido Comunista Revolucionario. La otra línea del maoísmo proviene, más o menos en este período, del Socialismo de Vanguardia, y se constituye con el nombre de Vanguardia Comunista. Esas son las dos principales vertientes.

Hay otras vertientes maoístas más pequeñas. En una actividad realizada este año en la cátedra invitamos a Adrián Celentano quien analizó, de manera específica, todos estos grupos y partidos y sus particularidades. Me parece importante destacar, en esta vertiente, que la denominación de maoísta está vinculada directamente con la reivindicación del proceso revolucionario de China y el avance en considerar que la URSS había dejado de lado el proceso revolucionario, y que se había convertido en una potencia imperial tanto como los EEUU. Ellos también reivindicarán la figura del Che Guevara, pero con disidencias en algunos aspectos tales como la concepción acerca de la clase social protagónica del proceso revolucionario; además, criticaban profundamente las tácticas foquistas, en el terreno del desarrollo de la guerra.

Después de todo, en esto de criticar las tácticas foquistas, no eran tan distintos, por lo menos en el terreno de lo discursivo, del PRT-ERP, quienes se denominan los últimos guevaristas, tal el título de un libro escrito por un hermano de Santucho.

## Teología de la Liberación

La imagen del Che Guevara también será tomada y trabajada con mucha fuerza por todas las corrientes del cristianismo de base, la Teología de la Liberación

y los Sacerdotes del Tercer Mundo, denominación específica de este movimiento en la Argentina, en muchos casos ligando y convirtiendo esa imagen del Che en la representación del Cristo; por ejemplo, la muerte del Che fusionada con esa misma imagen de sufrimiento y de alguien que ha muerto por los otros.

Esta vertiente del cristianismo de base y la teología de la liberación tendrá mucha presencia en la configuración de Montoneros, pero también en el Peronismo de Base (PB)-Fuerzas Armadas Peronistas (FAP).

Esta concepción revolucionaria del cristianismo estará presente como un sustrato permanente en todo este período en nuestra sociedad. Como decíamos antes, no se pueden leer las cosas exclusivamente encasilladas en cada una de las organizaciones, si no que hay que tener en cuenta todas estas cuestiones que se van interpenetrando y van configurando esas estructuras del sentir que exceden la cuestión de la militancia específica en tal o cual partido. Es decir, habrá muchos vasos comunicantes entre ellas que hacen que configuren una época determinada, con elementos en común muy marcados.

## Los antguevaristas

Debemos decir que hay algunas tendencias que pueden ser consideradas dentro del campo de la izquierda –haciendo una lectura amplia de lo que sería la izquierda– que son defenestradoras del guevarismo, en ese período; por ejemplo, la tendencia que se configura en torno a Abelardo Ramos, el “Colorado” Ramos, que al final de sus días fue embajador en México durante el menemismo. Ramos desde el inicio acusó al guevarismo de aventurerismo pequeñoburgués y de no saber esperar los tiempos necesarios para el desarrollo del proceso revolucionario.

Otro férreo crítico del Che y de las corrientes guevaristas fue una de las ramas iniciales del PRT. Ustedes saben que el PRT se conformó hacia 1963, a partir de dos afluencias fundamentales. Una de ellas es el FRIP (Frente Revolucionario Indoamericano Popular), de donde vienen los Santucho. Vienen más bien de un nacionalismo de izquierda, mariateguistas. La otra vertiente es la de Nahuel Moreno, Palabra Obrera, que era una línea trotskista.

La separación, producida en el 1968 y consolidada en 1970 en el seno del PRT, tuvo que ver con asumir o no la lucha armada, con constituir y trabajar para un ejército del pueblo y con una crítica muy grande de toda esa línea trotskista al guevarismo.

El otro gran aparato partidario que fue un férreo enemigo del guevarismo y de la Revolución Cubana es el Partido Comunista argentino. Esto está presente en

muchos documentos y artículos provenientes del partido. Hay una revista político-cultural de la época, que era la voz oficial del PC argentino, llamada *Cuadernos de Cultura*, que a lo largo de toda la década desarrollará de manera permanente una crítica a lo que ellos denominaban el aventurerismo pequeñoburgués del guevarismo, el voluntarismo. Estaba presente esta idea de que los guevaristas no esperan los tiempos de la historia y pretenden acelerar voluntaristamente un proceso que tiene que darse a partir del desarrollo de las fuerzas productivas. Y, también en *Cuadernos de Cultura* se realizará una crítica a los movimientos de los jóvenes de Mayo de 1968, como así también críticas a las concepciones tercermundistas y del cristianismo de base, muy extendidas en la época. En síntesis, en ese momento habrá de parte del PC, críticas a todo lo que configuraba el proceso revolucionario del período.

Por eso, en el seno del Partido Comunista, se producen las rupturas y alejamientos a que hicimos referencia recién, como el surgimiento del Partido Comunista Revolucionario, las tendencias maoístas; la gente de *La rosa blindada*, revista que nucleaba a esos intelectuales que mencioné, muchos de los cuales pasarán a formar las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR) y después a confluír en Montoneros.

Debemos mencionar, además, a otros intelectuales muy valiosos que, a mediados de la década de 1960, en Córdoba, confluieron en una revista muy importante, *Pasado y Presente*, que desarrollaba investigaciones vinculadas al pensamiento de Gramsci. Ahí estaban José Aricó, Juan Carlos Portantiero, Oscar Del Barco y otros. Algunos se irán del PC y otros serán expulsados, por heterodoxia o por lo que fuere, pero todo intento revolucionario tenía que hacerse desde la ruptura, debido a la incomprensión de todo proceso de cambio por parte de ese aparato partidario.

## Masacre de guerrilleros

Voy a leerles un poema de los muchos que se publican en 1964 en *La rosa blindada* luego de que fueron aniquilados en Salta los integrantes de una de las primeras guerrillas, la guerrilla de Massetti, el EGP (Ejército Guerrillero del Pueblo). Se dice que era una guerrilla promovida directamente por el Che. Massetti usará el nombre de Comandante Segundo, aludiendo a que el primero era el Che.

Esta guerrilla no logró desarrollarse y fue prontamente aniquilada. Cuando se conoció la masacre, en *La rosa blindada*, se publicaron poemas de varios autores. Yo les voy a leer el de Juan Gelman, después les voy a decir por qué, vamos a ver cómo expresa un estado de situación en ese momento:

hechos

yo quisiera saber  
qué hago aquí bajo este techo a salvo  
del frío del calor quiero decir  
qué hago  
mientras el Comandante Segundo otros hombres  
son acosados a morir son  
devueltos al aire al tiempo que vendrá  
y la tristeza y el dolor tienen nombres  
y hay tiros en la noche y no se puede dormir  
(1994: 130)

masacre de guerrilleros

persíganlos como a bestias mátenlos  
con esa amistad particular  
que el perro siente por la presa acábenlos  
en los montes de Salta de Jujuy en el vientre  
de los hijos que no vivirán cayendo  
entre plantas violentas consejos otras víboras  
y todavía así gendarmes nadie  
se ha terminado de morir, nada  
dejará de alentar  
hasta el día del triunfo final

por fin hay muertos por la patria  
(1994: 132)

Este impulso excede el análisis ideológico, teórico, racional, tiene que ver con un sentimiento generalizado. Mientras a los otros les pasa esto, yo, nosotros, aquí sentados; eso debe dejar de ser; es necesario ir a la acción. Estos intelectuales, poetas, artistas, serán consecuentes efectivamente con lo que expresaban en la poesía, pero siempre en el nivel de tensión que ella expresa. Por ejemplo, este poeta, Gelman, se integró a la guerrilla pero escribió poesía durante toda su vida. Jamás dejó de producir.

Les digo esto porque hay planteos contemporáneos que hablan de que la opción por la revolución significó, en este período, el aniquilamiento de la posibilidad de pensar, de crear. Que hay una disminución de la teoría, una anulación de lo estético, de la producción artística, por la urgencia, porque todos están por ir –e irán– a la lucha armada. Sin embargo, por lo menos en muchos casos, no es

exactamente así. Por lo menos en la gran cantidad de artistas e intelectuales que se inscriben en esta corriente guevarista.

## 1967 y la expansión del guevarismo en Argentina

Cuando el Che fue asesinado en 1967, se produjo una conmoción y se expandió su presencia con mucho mayor nivel de masividad, por toda la admiración que despertaba su figura, y porque había transcurrido casi una década, durante la cual se había dado vuelta todo, desde el punto de vista ideológico y se creía que era posible llevar adelante la revolución en países como los nuestros.

En la Argentina, entonces, la muerte de Guevara significó también un elemento de aceleración de los tiempos en cuanto a darle principalidad a la tarea de construir, de dejarse de hablar tanto e ir a construir organizaciones revolucionarias.

Hay varios escritos que reflejan este estado de ánimo al momento de la muerte del Che. Por ejemplo Rodolfo Walsh escribió un texto que se llama “Por quién doblan las campanas”. También “Descarga”, de Francisco Urondo. Voy a referirme a este último. Voy a tomar unos pequeños fragmentos para que ustedes vean, por un lado, la cuestión política, que en síntesis sostiene que es hora de dejarse de divisiones, de pequeñas sectas y pequeños grupos y avanzar en la construcción de organizaciones revolucionarias específicas, concretas, que tomen en serio este tema. Por otro lado, este texto tiene una visión anticipada del destino que la mayoría de estos revolucionarios va a tener en el corto tiempo, en la Argentina del terrorismo de Estado.

Como buen guevarista, Urondo, que era militante de las FAR en ese momento, dice:

...De todas formas, aunque le resulte difícil hacerse la idea, tendría que preocuparle la cosa de ese asunto de la dignidad humana. Por esa idea de hacer un hombre nuevo como él se ha cansado de repetir.

No. No hay otros caminos. Si quiere habrá muchas formas de andarlos, pero por las buenas no vamos a salir de perdedores (1997, 111).

Este concepto, vinculado con la lucha armada, con la necesidad de la violencia para poder modificar la situación, está sintetizado en ese lenguaje sencillo, casi cotidiano que usa Urondo: “...por las buenas no vamos a salir de perdedores...”

Urondo continúa:

y hasta nos entusiasmos porque la esperanza, esa maldita, nos ha seducido otra vez y ya nadie cree, ni el taxista, ni los inundados, ni nosotros y

Ovando, como si nada tuviera que ver con el asesinato, le comenta al propio hermano. ‘¿Por qué no se fue?’, como diciendo ‘por qué nos obligó a esto que ahora nos acongoja. Por qué no se fue. Su hermano se pudo haber ido...’. Como diciendo ‘y nosotros ahora nos sentiríamos mucho mejor’, pero todavía nadie le cree. Piensa que está embalurdando, que no responden sus palabras incluso a la sinceridad, al posible cansancio del asesino profesional, en su tedio sustentado en la pereza que le da reiterar monótonamente su tarea. Aunque en particular esta gente sea la primera vez que lo hace, no importa, porque son heredados asesinos y hasta es posible que sinceramente lamentara tener que haberlo liquidado de mala manera. Y yo pienso que si él ha muerto así, nosotros, hombres de su generación, también terminaremos de mala manera, derrotados, o con un balazo trapero y los ojos abiertos, para poder llegar a mirar, como los gatos, en plena noche, en plena violencia, los primeros pasos del único mundo que admitimos. Y justamente esa noche todo hace pensar que no hay duda, que ya empezó la cosa. Que nadie intente volverse atrás, porque es demasiado tarde, casi de madrugada y abrimos el diario fresquito, todavía con ese olor a tinta –ese olorcito que tanto seduce a la gente de mi profesión (...) (113).

Ha corrido la suerte del agredido, aunque el agredido no corrió su suerte. Sigue vivo y coleando y ya escucho en esa radio tan potente detalles fatídicos entre descargas eléctricas. Su cuerpo de santo, porque yo no sé si lo conocíamos bien me dice, pero le ha salido ese aspecto de santo que a lo mejor era necesario para sacudir ese mundo postrado, aunque parezca un precio muy alto para terminar con el oficialismo de izquierda y los grupitos disidentes y paralizados, y los focos aislados y empezar de una buena vez, antes que algunos pretendan desensillar y todo termine en lamentaciones y nadie haya perfeccionado los errores, porque aquí no se trata de andar dejándose madrugar. Veo el porvenir en el pleito que sus chicos y el de los míos y de tantos de esta tierra basureada. Ya no se le pueden pedir órdenes a mi comandante, ya no anda para seguir contestando, ya ha dado su respuesta, habrá que recordarla o adivinarla o inventar los pasos de nuestro destino (115).

En este texto, hace referencia también a otras cuestiones que Gelman toma en ese otro poema, “Pensamientos”, y también está en el texto de Walsh: cómo impacta la soledad en la que muere Guevara y cómo su muerte y su derrota militar debe significar, y de hecho significa, un triunfo político y un triunfo ético, por la enorme presencia que, a partir de ahí, se multiplica, en particular en la Argentina, justamente con toda esa multiplicidad de organizaciones que van a tener esa marca guevarista.

Gelman en el poema “Pensamientos” también hace referencia a cómo los pequeños grupitos de las distintas líneas de la izquierda han estado en pequeñas disidencias y cómo todo eso no tiene ningún valor ante esta situación y por eso hay que cambiar de actitud.

En el proceso histórico efectivamente se produce esto: hay una voluntad de construcción entre el 1967 y 1970 que culmina con la configuración de organizaciones político-militares.

La primera reflexión que debemos hacer respecto de la Argentina es que estas organizaciones, que se asumen como guevaristas, no todas, pero fundamentalmente las FAR, las líneas que vienen del cristianismo de base, el PRT-ERP, conforman organizaciones político-militares. Y todas van a estar en disidencia con la teoría del foco tal como la había desarrollado el Che y como después la extiende mucho más Régis Debray en el libro *¿Revolución en la Revolución?*. Es decir, lo que plantea Guevara y lo que se entiende por el foquismo en el terreno de lo militar, en pocas palabras se podría expresar así: el grupo de guerrilleros configura por sí la propia vanguardia, el propio hecho militar es el hecho de vanguardia y se espera lograr el consenso de la población a partir de la acción militar llevada adelante por el grupo guerrillero. No hay un partido que conduzca esa guerrilla o ese ejército incipiente, sino que en sí la organización política es la columna guerrillera. Eso es el foco que después va a incendiar la pradera. Sin embargo el mismo Che se ocupa de des-simplificar el fenómeno en su escrito de 1963, “Guerra de guerrillas un método”, donde sostiene:

Por el camino de la polémica, suele criticarse a aquellos que quieren hacer la guerra de guerrillas, aduciendo que se olvidan de la lucha de masas, casi como si fueran métodos contrapuestos. Nosotros rechazamos el concepto que encierra esa posición; la guerra de guerrillas es una guerra del pueblo, es una lucha de masas. Pretender realizar este tipo de guerras sin el apoyo de la población, es el preludio de un desastre inevitable. La guerrilla es la vanguardia combativa del pueblo, situada en un lugar determinado de algún territorio dado, armada, dispuesta a desarrollar una serie de acciones bélicas tendientes al único fin estratégico posible: la toma del poder. Está apoyada por las masas campesinas y obreras de la zona y de todo el territorio que se trate. Sin esas premisas no se puede admitir la guerra de guerrillas” (1984: 204).

Y en este mismo texto destaca cuáles son los aportes decisivos de la Revolución Cubana a la “mecánica de los movimientos revolucionarios en América”:

*Primero:* las fuerzas populares pueden ganar una guerra contra el ejército. *Segundo:* no siempre hay que esperar a que se den todas las condiciones para la revolución; el foco insurreccional puede crearlas. *Tercero:* en la América subdesarrollada, el terreno de la lucha armada debe ser fundamentalmente el campo (204).

En este último aspecto van a disentir las organizaciones guerrilleras guevaristas de Argentina debido al fracaso de las experiencias que tomaron como territorio de base a las zonas rurales (ejemplo Uturuncos y EGP) y al ascenso de la lucha urbana en nuestro país expresada con el Cordobazo, el Rosariazo, las luchas en diversas ciudades del interior que se van a desarrollar durante 1968 y 1969.

Prevalece entonces la idea de la guerrilla urbana; que la lucha se tiene que librar donde esté movilizada la población y si, en nuestra sociedad, la población está movilizada en la ciudad, la guerrilla se debe desarrollar en la ciudad.

La otra idea fundamental que modifica esta cuestión del foquismo y del grupo de guerrilleros heroicos que producen la admiración del pueblo y desde allí se extiende, es el concepto que está más ligado a la visión de los vietnamitas: la política debe dirigir el fusil. Es decir, se deben constituir organizaciones políticas de las cuales dependan ejércitos populares, que es la idea del PRT. Las FAR, Montoneros y las FAP se constituirán como organizaciones político-militares. La diferencia es sutil. En el caso del PRT, este se constituye como organización política, incluso previamente y en 1970 resuelve tener otro frente más, que es la lucha que se tiene que desarrollar con las acciones armadas a través del ERP. Mientras el partido se denomina “de los trabajadores”, el ejército es del pueblo y se podía pertenecer al ERP sin ser del PRT y en esta imagen puede leerse la concepción de partido de esta organización: a la política la dirigen los trabajadores, ellos son la vanguardia del pueblo, sujeto social más amplio. Las armas están dirigidas por la política; no puede prescindirse de ellas pero a su vez es un frente más de lucha.

Este no es un detalle menor porque tiene que ver con la forma de la organización. El PRT explicita en muchos documentos, en reiteradas oportunidades, su cuestionamiento a la teoría del foco. A pesar de este pensamiento crítico respecto del foquismo, cada una de estas organizaciones, en algún momento, lleva adelante acciones foquistas. Pero ese tema, al momento de la conformación de las organizaciones político-militares, ya estaba en debate.

La otra cuestión, en realidad mucho más importante y de más peso en toda la tradición guevarista argentina, es la que podemos sintetizar a partir de dos textos fundamentales del Che. Uno es el concepto del hombre nuevo, expresado

en “El socialismo y el hombre en Cuba” de 1965 y el otro es la necesidad del internacionalismo para llevar adelante la revolución en todo el mundo. Hasta tanto la revolución no triunfe en todo el mundo no es posible descansar. Esto lo plantea el Che en el “Mensaje a la Tricontinental”, también llamado “Dos, tres, muchos Vietnam”, de 1967.

## John William Cooke

Antes de continuar, quería hacer referencia brevemente a cómo se van expresando los debates en los documentos que mencioné antes. Empecemos en 1964 con John William Cooke.

Se había organizado desde el peronismo la posibilidad de retorno de Perón. Pero, el intento fracasó. En este marco, Cooke desarrollaba su conferencia “Universidad y país”. Desde la perspectiva que nosotros estamos analizando, una de las cuestiones centrales de este documento es que en él, establecerá las diferencias con la burocracia del partido peronista y con “los grupos violentos porque sí”, como él los llama.

Cooke dirá ya en 1964, que hay que teorizar sobre la violencia, porque si no se teorizaba sobre la violencia se corría el riesgo de realizar acciones ciegas y que condujesen a la derrota. Primero, sostenía que la violencia era indispensable para poder llevar adelante una revolución y producir un cambio. Que esa violencia no era injusta –esto es común en toda la época– sino justa. Constituía una necesidad de un pueblo oprimido para poder vivir plenamente; estaba justificada por esa opresión, por esa explotación.

Pero esa violencia, para Cooke, debía ser teorizada, analizada, en el marco del desarrollo de organizaciones políticas. Criticaba, como dijimos, a la burocracia y a los grupos “violentos porque sí”, que juegan a ver quién es más revolucionario por el solo hecho de llevar adelante mayor cantidad de acciones violentas. Con mucha inteligencia y visión de largo plazo dice que eso nos va a llevar a muy mal camino. Hay que combatir el desprecio de la teoría, que es común a estos dos sectores, de los que él se está distanciando. Afirma que los primeros pragmáticos antiintelectualistas que desprecian la teoría son los burócratas de su partido, tanto los del aparato político-partidario como los de la estructura sindical; pero también la desprecian aquellos de la violencia porque sí.

Asimismo, otra de las cosas muy importante que se plantea en esta intervención, se refiere a la necesidad de desarrollar la militancia de base, en especial, en las organizaciones sindicales, porque hay que disputarle a la burocracia sindical

esas organizaciones. Y si esas organizaciones son ganadas por conducciones combativas, pueden aportar a la lucha revolucionaria. Cooke, ya en ese período, conoce en profundidad el pensamiento de Antonio Gramsci y ha incorporado muchos elementos del marxismo; su formación en este sentido se ha acelerado por su vínculo estrecho con la Revolución Cubana.

En el texto que aparece en *La rosa blindada*, de 1965, “Bases para una política popular revolucionaria”, Cooke hace un planteo desde los textos de Marx. Es importante ver cómo este texto lo ubica en la tradición del marxismo humanista en la que todo el guevarismo se va a inscribir.

Justamente en una nota al pie de este artículo, hace referencia a los textos de Marx que se publicaron recién por la década de 1930, en la URSS, muy tardíamente. Son *La ideología alemana*, los *Manuscritos Económico-Filosóficos*, a los que ya hicimos referencia, los *Grundrisse*, entre otros. Los menciono específicamente, porque son los textos que van a estar como referencia permanente en todas estas polémicas.

Cooke centra su análisis y la propuesta de política cultural revolucionaria en las cuestiones que debe desplegar una sociedad y un movimiento revolucionario, para trabajar en contra de la situación de alienación sufrida por el hombre en condiciones de explotación. En su desarrollo, establece diferencias con las líneas estalinistas clásicas, positivistas, que han ignorado la subjetividad en todo el proceso de construcción de lo que podría haber sido el socialismo y han fracasado por esta razón.

También se distancia de las líneas nacionalistas del peronismo, propagandizadas y extendidas fundamentalmente por Hernández Arregui y en cierta medida por Arturo Jauretche, porque hace una consideración particular acerca de lo importante que es desarrollar el trabajo de base y el activismo a favor de la cultura popular y revolucionaria en las universidades estatales, debido a que se debe disputar ese espacio a los sectores más reaccionarios; no así en las universidades privadas, manejadas por el gran capital. En esto se diferencia del nacionalismo popular antiintelectualista de Jauretche y fundamentalmente de Hernández Arregui que, en todo este período, caracterizan a las universidades y a los intelectuales como cipayos: todos en bloque, todos vendidos al poder e irre recuperables.

## León Rozitchner

Rozitchner le responde a Cooke en esta misma revista, en un artículo publicado en 1966: “La izquierda sin sujeto”. Aquí Rozichtner desarrolla la idea de cómo hay que trabajar en el terreno de lo subjetivo. Plantea que, en general, las distintas

organizaciones de izquierda olvidan el trabajo sobre la subjetividad y, al hacerlo, están entregando al enemigo, están dejando intacta la subjetividad construida dentro de nuestras sociedades. Lo que no se reflexiona, lo que no se modifica, queda del lado de la ideología dominante. Entonces esto debe ser trabajado en profundidad. Utiliza una imagen muy potente; dice que hay que trabajar nuestras subjetividades, porque ellas son nuestros “nidos de víboras”. Esto lo dice como una crítica a la mayoría de la izquierda de la época, enmarcándose, una vez más, dentro de esta línea guevarista, del marxismo humanista, de la lucha contra la alienación.

El debate más intenso que tiene con Cooke se podría expresar así: “Todo lo que vos estás diciendo está perfecto, pero lo que no cierra es que vos tengas como referente a Perón. Perón es un líder burgués. Perón expresa las tendencias más retrógradas de la ideología burguesa extendida en el seno del pueblo y refleja efectivamente eso en su carácter de líder y vuelca permanentemente sobre el pueblo ese tipo de construcción, entonces no es posible”<sup>11</sup>.

A pesar de que reconoce que todos eran, en ese momento, la generación de Perón, se coloca en esta tradición no peronista y de crítica férrea a la cuestión del peronismo y, como forma de polémica, tensa desde la reivindicación de la figura de Fidel Castro, que es un referente, un líder, pero un líder revolucionario. Esta polémica, recordemos, se da entre el 1965 y 1966. Dice Rozitchner:

(...) Ni la clase trabajadora ni la izquierda supo darse ni reconocerse en un “modelo” nacional revolucionario, y si el éxito se confunde aquí con las más profundas ambiciones burguesas de hacerle trampas a la realidad, de hacer las cosas *como* si se las hiciera verdaderamente, porque otros adquirieron así el poder, esto señala *la persistencia entre nosotros de un modelo de tránsito*, confesémoslo o no, *burgués pero no revolucionario*. Así con el modelo de Perón

---

11 En “La izquierda sin Sujeto” Rozitchner afirma en uno de sus tramos: “(...) la materialidad peronista era la misma materialidad abstracta del materialismo individualista burgués. Por eso el obrero no pudo sentir la diferencia de clase que Perón, como mediador, borraba. ¿Por qué? Porque esa diferencia era para ser *sabida*, racionalizada, no para ser solo *sentida* (...) El obrero sentía con todo lo mejor de sí mismo, tal vez, pero ese “mejor” sentido estaba modelado también por la contabilidad valorativa burguesa. De allí que esa complacencia que vivían a través de una imagen de sí mismos devuelta aduladoramente por Perón desde el poder fue una de las facetas del proceso que más daño le hicieron a la clase trabajadora: remachar la alienación condenándolos a perseguir la supresión del dominio capitalista siguiendo el camino que los llevaba de nuevo a su punto de partida. Dicho de otro modo: no poder hacer el tránsito de la sensibilidad burguesa a la racionalidad revolucionaria. Con la imagen de Perón adentro no es muy ancho el camino de osadía y de reflexión que se podía seguir: un militar burgués que sigue latiendo adentro de cada uno (...) (1999: 299).

por ejemplo. La permanencia de la figura de Perón como modelo de tránsito hacia la clase trabajadora —eslabón hacia la revolución— que muchos utilizan todavía, es una resultante nuestra que, querámoslo o no, hemos necesariamente interiorizado. Esa imagen quedó entre nosotros como una imagen de éxito y de eficacia allí donde toda otra eficacia de tránsito, hacia sus trabajadores, inscripta a nivel de una revolución verdadera, aparece con el rostro de una muerte posible que es necesario eludir. Por un motivo u otro el modelo de Perón fue nuestro. ¡Generación de Pepsi! ¡Somos la “generación de Perón”! De allí que su imagen sea la seducción inconfesa que todos, en la izquierda, hemos por un momento sentido: constituye, la suya, una categoría “nacional” que nos tenemos merecida (...) porque debemos reconocerlo: algo tiene Perón que no tiene la izquierda. Sí, efectivamente, algo tiene, que es necesario que nos lo saquemos definitivamente de la cabeza para pensar la realidad: la fuerza de la derecha, la no creación de un pasaje revolucionario a la realidad, la permanencia en lo homogéneo de la propia clase (...) (“La izquierda...” 306).

### Carlos Olmedo de las FAR y el PRT-ERP

Decíamos que en 1971 se da un debate muy interesante entre Carlos Olmedo, de las FAR, y el ERP. En este planteo, Olmedo comienza la entrevista —que le habría realizado Francisco Urondo, ya incorporado a las FAR— reivindicando su inscripción en el guevarismo. Dice que Guevara ha tenido una derrota política a la vez que un triunfo ideológico y ético de largo plazo. Y, fundamentalmente, desarrolla la importancia de la lucha armada como uno de los hechos más altamente revolucionarios, se refiere a la moral de los guerrilleros, en el sentido de que los guerrilleros, los revolucionarios, son abrumadoramente superiores al enemigo. Tiene la profunda convicción de que esa superioridad moral y ética es la que hace que se esté en condiciones de derrotar al aparato represivo del Estado burgués, conformado por gente a sueldo, por mercenarios.

En sus parámetros de análisis de las instituciones, tiene una notable influencia de Louis Althusser. Carlos Olmedo es un lingüista, que además había estudiado filosofía en Francia y que, al igual que Régis Debray, había sido discípulo del filósofo comunista francés Louis Althusser.

Desde la lógica althusseriana, Olmedo sostiene que todas las instituciones burguesas deben ser inmisericordemente destruidas porque son absolutamente irrecuperables debido a que reproducen la ideología dominante. La influencia de Althusser está muy presente también en la manera en que Olmedo caracteriza los

conceptos de teoría e ideología. Concibe toda la realidad que se nos presenta como una realidad pactada desde el poder, cubierta por una 'telaraña de mentiras'. Entonces, una de las tareas revolucionarias es también esa lucha ideológica que tiene que ver con el develar de la realidad. Esto es muy de Althusser.

Si hiciéramos un análisis esquemático, podríamos decir que si tiene influencia de Althusser no puede ser guevarista porque Althusser es un filósofo marxista-estructuralista que se reivindica antihumanista. Es un crítico de las tendencias humanistas dentro del marxismo y la línea guevarista está vinculada a la Filosofía de la Praxis, al humanismo, a la lucha contra la enajenación, al trabajo a favor de una nueva subjetividad. Pero en Olmedo, que es el dirigente máximo de las FAR, las dos cosas confluyen. Y no solamente en Olmedo, porque el althusserianismo tiene mucha extensión en este período en muchos movimientos revolucionarios, a través de la difusión realizada, sobre todo por Marta Hannecker, también discípula de Althusser.

De esta entrevista a Olmedo me parece importante destacar lo siguiente: en el debate, los que están polemizando con él, que son los presos del PRT-ERP en la cárcel de Encausados de Córdoba, le preguntan cuál es su caracterización de Perón, del peronismo. Entonces Olmedo dice: "Nosotros éramos peronistas y no nos habíamos dado cuenta"<sup>12</sup>.

Las FAR, al asumir una voz colectiva, piensan que van a triunfar, que van a tensar, que van a generar una correlación de fuerzas a favor de estas líneas revolucionarias y que van a poder superar el peronismo de 1945, el peronismo del acuerdo entre el capital y el trabajo, el peronismo policlasista, cuya primacía la tiene la burguesía. Confían en que las tendencias revolucionarias dentro del peronismo van a lograr que ese movimiento policlasista sea dirigido por la clase obrera y por los sectores revolucionarios que quieren el socialismo.

Sintéticamente voy a referir la respuesta del PRT. La disidencia fundamental es en torno al peronismo y a la manera en que se toman algunos elementos del marxismo. Fundamentalmente los compañeros del PRT dirán que primero hay que hacer un análisis internacional. En este sentido, polemizan con Olmedo porque este propone partir de la situación concreta de la realidad de nuestro propio país. Pero la disidencia mayor es la cuestión en torno al peronismo. El

---

12 En el reportaje que le realizan en diciembre de 1970, Olmedo sostiene: "Nosotros no nos integramos al peronismo; el peronismo no es un club o un partido político al que uno puede afiliarse. El peronismo es fundamentalmente una experiencia de nuestro pueblo y lo que nosotros hacemos ahora es descubrir que siempre habíamos estado integrados a ella, o dicho de otro modo, es desandar el camino de equívocos..." (1995: 164)

PRT no cree en la posibilidad de construir una alternativa revolucionaria dentro del movimiento peronista.

## Poder Burgués, Poder Revolucionario

Aquí me gustaría hacer referencia a una tesis muy importante de Mario Roberto Santucho, producida en 1974, *Poder burgués y poder revolucionario*. Ustedes saben que el PRT reivindicaba las figuras de Bolívar, San Martín y el Che, en esa sucesividad histórica. En este período, ya tienen mucha influencia de la lucha de liberación vietnamita.

La tesis principal parte de considerar que en 1974, en Argentina, hay una situación pre-revolucionaria y que en cualquier momento se puede producir la crisis revolucionaria.

La crisis revolucionaria es un momento en el que hay una paridad de fuerzas entre el sector que quiere tomar el poder y el sector que está en el poder. Si se actúa rápidamente, se puede producir una posibilidad de ascenso en la lucha revolucionaria y la toma del poder. Así se crearían las condiciones para en el futuro disolver el Estado burgués.

En ese documento, se expresa que no se puede determinar cuál es momento oportuno para una revolución. Se dan ejemplos de distintas revoluciones en las cuales los tiempos han sido diversos, según las particularidades históricas. Y en Argentina, Santucho define que hay una situación pre-revolucionaria, porque analiza cuál es el estado de situación en las villas, en las fábricas; el desarrollo del sindicalismo de base combativo, de las organizaciones armadas, de su propia organización a la que considera la vanguardia de ese proceso revolucionario.

El PRT, en este momento, justamente había tenido un crecimiento muy grande en cuanto a la cantidad de militantes. Entonces, al juzgar que hay una situación pre-revolucionaria, dice que es necesario desarrollar un doble poder, un poder paralelo al poder instituido del Estado. Más allá de que aún no se haya tomado el poder, hay que ir desarrollando ese poder en los barrios, en las fábricas, en todos los frentes donde se desarrolla una militancia de base. Pero fundamentalmente, lo que hay que tener en cuenta es que, para sostener ese poder alternativo, se necesita que el Ejército Revolucionario del Pueblo defienda esas construcciones incipientes de doble poder, porque si no indefectiblemente van a ser aplastadas. Lo primero, entonces, es que ese ERP, que se había venido construyendo desde 1970, protegiese el desarrollo de base que se había conseguido y que después las propias organizaciones de base constituyeran sus propias milicias de autodefensa. Pero

además, la vida cotidiana de ese poder alternativo debía ser también distinta. Los casamientos, por ejemplo, los realiza esa nueva institucionalidad, la educación, la atención de la salud, las formas de entretenimiento. Todas estas cuestiones hacen al doble poder. No es solamente hacer una asamblea en una fábrica, sino que tiene que ver con ir avanzando y tomando los distintos lugares. Lo que plantea Santucho aquí, es que esto no se puede hacer en un solo lugar o en dos lugares. Se tiene que tratar de articular el desarrollo de esta tarea en todo el país. En ese momento, el PRT, que tenía una concepción latinoamericanista, internacionalista ya ha trabajado articulando su trabajo militante y de guerra popular con el MLN (Movimiento de Liberación Nacional) Tupamaros en Uruguay, con el MIR (Movimiento de Izquierda Revolucionario) chileno y con organizaciones de Bolivia.

Como pequeña síntesis de lo que hemos hablado en torno al guevarismo y a modo de precaria conclusión, quisiera terminar destacando algunos aspectos: la concepción de ruptura del tiempo histórico, la percepción de que es posible la revolución, la convicción de que esa revolución se va a realizar indefectiblemente aunque no se tenga claridad respecto de los tiempos, de los momentos y la cuestión de la necesidad de la construcción de una nueva subjetividad y de una ética, que en el caso del guevarismo, y esto el PRT lo expresa muy bien, es hacer lo que se dice. Lo que decimos hacemos, dicen con orgullo los militantes del PRT-ERP. La síntesis sería: llevar a la realidad la utopía que se ensueña.

## Debate

A propósito de mostrar a los asistentes los documentos trabajados durante la conferencia, la autora comenta:

Esta es *Cristianismo y Revolución*, miren la tapa, aquí están todas las organizaciones armadas, porque más allá de que fundamentalmente va a estar vinculada a Montoneros, en realidad la revista es anterior a la constitución de Montoneros y la dirigen Casiana Ahumada y García Elorrio. En esta revista, entre 1970 y 1971 se van a publicar todas las proclamas y los partes de las acciones de las organizaciones armadas de la época, ya sea cuando asaltan un banco, o expropian armas, o distribuyen alimentos en algún barrio, o hacen actos de propaganda armada. Es decir, aparecen aquí las distintas acciones armadas. En la tapa están: FAP, Montoneros, FAR, ERP, FAL (Fuerzas Armadas de Liberación), un grupo más pequeño que después se termina fusionando con organizaciones más grandes. En este número se publica el reportaje inicial que se hace a Carlos Olmedo, después, en otras sucesivas se publican las respuestas y todo el desarrollo del debate.

**Pregunta:** –Los maoístas ¿cómo pensaban hacer la revolución en un país sin campesinos?

**Nilda:** –No sé cómo pensarían... De todas maneras, el hecho de ser maoísta, en ese momento, no quería decir que pensaban exactamente que iban a hacerlo con los campesinos. De hecho no establecieron destacamentos en las zonas rurales. Los sectores maoístas desarrollaron un intenso trabajo de base en organizaciones obreras. Tenían un amplio desarrollo en Córdoba, por ejemplo, y después progresivamente fueron extendiendo su influencia en las fábricas de todo el cordón industrial del Paraná. El PCR y Vanguardia Comunista desarrollaron fundamentalmente un trabajo en las organizaciones sindicales de base y fueron los fundadores, junto con el PRT, de la tradición de lo que se conoce como el sindicalismo de base combativo, clasista. Son los que desarrollaron una política vinculada con la necesidad de construir organizaciones clandestinas en el seno de las organizaciones sindicales, para desarrollar la conciencia y producir cuadros políticos revolucionarios, quienes posteriormente irán emergiendo. En realidad, la cuestión del maoísmo tiene que ver con lo que dije antes, en muchos casos. Tiene que ver con reivindicar la Revolución China, desprenderse, en este caso, de la ortodoxia del Partido Comunista argentino, que consideraba también al maoísmo como una desviación. Además la URSS había considerado, desde hacía ya bastante tiempo, que el socialismo se tenía que consolidar en la URSS; siguiendo esta teoría del socialismo en un solo país, no había acompañado en ningún momento el desarrollo de esa revolución china.

La política de las líneas maoístas toma la concepción de que la URSS era una potencia imperialista tanto como los EEUU. Por eso, en muchos casos las líneas maoístas van a entenderse fácilmente con la idea del Tercer Mundo. Hay un primer mundo EEUU y la URSS, un segundo mundo, que encabezaría China y un tercer mundo, el de los pueblos oprimidos de Asia, África y América<sup>13</sup>. Los procesos revolucionarios de ese momento surgían justamente de este Tercer Mundo.

---

13 En las décadas del 50 y 60 se profundizó el conflicto chino-soviético, en particular desde el ascenso al poder en China Comunista de Mao Tse Tung quien cuestionaba la tesis de la coexistencia pacífica planteada en ese momento por los soviéticos. Esta posición, sostenía, iba en detrimento de las guerras de liberación nacionales y la expansión comunista de China. El debate puede leerse en la cordobesa revista *Pasado y Presente* N° 4 de enero-marzo de 1964.

La perspectiva maoísta difería así de la que sostenía que la URSS encabezaba el segundo mundo, el comunista o socialista y que era el “faro” para las otras revoluciones. Entraba así en conflicto con las tesis de los Partidos Comunistas clásicos que los maoístas llamaban despectivamente prosoviéticos.

La división clásica en el marco de la Guerra Fría era Primer Mundo: EEUU y sus aliados; Segundo Mundo: URSS y su área de influencia; Tercer Mundo: países no alineados.

El maoísmo los lee desde una concepción marxista-leninista-maoísta, no desde la sola reivindicación del papel de la burguesía nacional. Además, tiene una lectura diversa del peronismo, distinta de la del Partido Comunista, así como el PRT tiene una lectura del peronismo también distinta a la del PC.

El Partido Comunista pensaba que desde la cúpula hasta la base, todo el peronismo estaba contagiado de la ideología burguesa. Entonces, los trabajadores eran el sujeto social de la revolución, pero para serlo debían desprenderse absolutamente de esa ideología equivocada y asumir la de ellos.

Los maoístas comprendían de otra manera el proceso peronista; lo analizaban desde parámetros nacionales, otra característica del maoísmo, y consideraban que estaban dentro del campo popular, más allá de que no compartiesen con la izquierda peronista la necesidad de estar dentro del movimiento; no tenían la ilusión de que si entornaban a Perón y tensaban la situación, Perón se volvía revolucionario. Pero realizaban una lectura positiva de lo que significaba la experiencia del pueblo, la cuestión de la emergencia de la clase obrera argentina, sobre todo a partir de los dos primeros gobiernos de Perón y de la Resistencia Peronista.

Hay sí, algunos grupos maoístas menores que efectivamente buscaron la manera de trabajar con los campesinos. En algunos casos, como el de Vanguardia Comunista, tuvieron un interesante trabajo en conjunto con el Peronismo de Base, en las Ligas Agrarias de la zona del Litoral, especialmente en el Chaco. Y este fue un movimiento muy importante. Naturalmente no tuvo la misma característica que en China, obviamente que no (...).

**Pregunta :** ¿Ud. no cree que estaban dando demasiada importancia a ideas que venían de afuera?

**Nilda:** Creo que hay que tener cuidado con eso de las ideologías de afuera, porque los nacionalistas también traen la ideología de afuera, los nacionalistas de derecha la traen de los nazis.

**Pregunta:** Estas organizaciones y partidos ¿no estaban, acaso, alejadas de lo que pensaban los trabajadores y el pueblo?; ¿estudiaban nuestra realidad política y social?

**Nilda:** Yo personalmente pienso que todas estas organizaciones revolucionarias hacen la lectura de la realidad desde un parámetro en el cual es posible la revolución. En realidad, hablando en términos generales, en este período, hay un trabajo de base muy extendido en toda la sociedad argentina, en algunas organizaciones más que otras y, más allá incluso, de la extracción de clase de la dirigencia

de esas distintas organizaciones. Por ejemplo, el Peronismo de Base tiene amplio desarrollo en las organizaciones obreras y en las villas y sistemáticamente van a polemizar en ese sentido, respecto de cómo debe ser la violencia, con la forma de organización que se plantean Montoneros y FAR, que rápidamente se fusionan.

El Peronismo de Base sostiene que lo que hay que desarrollar es un tipo de violencia defensiva, que vaya al ritmo del crecimiento en la base. Piensan que las acciones que finalmente terminan siendo foquistas, abortan el desarrollo revolucionario verdadero para ellos que es el trabajo en la base.

En este período, las organizaciones revolucionarias se preocupan por tener un conocimiento profundo de la realidad histórica; cada uno con sus particularidades, por ejemplo en el caso del PRT, incidirá, en su visión de la historia argentina, la tradición marcada por un trotskista bastante heterodoxo: Milcíades Peña.

## Bibliografía

- ALTHUSSER, Louis. “Ideología y aparatos ideológicos del Estado” *La filosofía como arma de la revolución*. México: Siglo XXI, 1999.
- ALTHUSSER, Louis y BALIBAR, Etienne. *Para leer el Capital*. México: Siglo XXI, 1983.
- BRENNAN, James. *El cordobazo. Las guerras obreras en Córdoba. 1955-1976*. Buenos Aires: Sudamericana, 1996.
- CADART, Claude. “La discusión en el movimiento comunista internacional” *Pasado y Presente* N° 4 (enero-marzo 1964): 302-309.
- CELENTANO, Adrián. Conferencia en Cátedra Che Guevara de la Facultad de Ciencias Humanas de la UNLPam. 4 de Abril de 2003.
- COOKE, John William. “Universidad y país” *Documentos de la Resistencia Peronista. 1955-1970*. Roberto Baschetti (Comp). La Plata: de la campaña, 1997: 350-386.
- \_\_\_\_\_. “Bases para una política cultural revolucionaria” *La rosa blindada. Una pasión de los 60*. Néstor Kohan (Comp.) Buenos Aires: La Rosa Blindada, 1999:161-175.

- DEBRAY, Régis. “¿Revolución en la revolución?”. *Lucha Armada en la Argentina, Año 1, N° 1* (diciembre 2004, enero, febrero 2005): 122-144.
- EJÉRCITO REVOLUCIONARIO DEL PUEBLO. “Trabajo realizado por un grupo de militantes del ERP desde la cárcel de Encausados de Córdoba”. *Documentos (1970-1973) de la guerrilla peronista al gobierno popular*, Compilador Roberto Baschetti. La Plata, Buenos Aires: De la Campana, 1995.179-185.
- GELMAN, Juan. *Cólera buey*. Buenos Aires: Seix Barral, 1994.
- GORZ, André “ El conflicto chino-soviético” *Pasado y Presente N° 4* (enero-marzo 1964): 291-301.
- GUEVARA, Ernesto “Che”, “Crear dos, tres..., muchos Vietnam es la consigna”. *Obras Completas*, Tomo I, Buenos Aires: Ed. Lacethia, 1984.59-76.
- \_\_\_\_\_. “Guerra de guerrillas: un método”. *Obras Completas*, Tomo I, Buenos Aires: Lacethia, 1984: 203-223.
- \_\_\_\_\_. “El socialismo y el hombre en Cuba”. *La rosa blindada. Una pasión de los 60*. Néstor Kohan (Comp) Buenos Aires: La Rosa Blindada, 1999: 143-159.
- HERNÁNDEZ ARREGUI, Juan José. *Imperialismo y Cultura*. Buenos Aires: Hachea, 1964.
- JAURETCHE, Arturo. *Los profetas del odio y la yapa. La colonización pedagógica*. Buenos Aires: Peña Lillo Editor, 1992.
- KOHAN, Néstor. *La rosa blindada. Una pasión de los 60*. Buenos Aires: La Rosa Blindada, 1999.
- MATTINI, Luis. *Hombres y mujeres del PRT-ERP*. Buenos Aires: de la Campana, 1995.
- MARX, Carlos. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. México: Grijalbo. 1984.
- \_\_\_\_\_. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857-1858*. México: Siglo XXI editores, 1997.
- MARX, Carlos y Federico Engels. *Obras Escogidas TomoI: Tesis sobre Feuerbach. La ideología alemana*. Buenos Aires: Cartago, 1987.
- OLMEDO, Carlos. “Reportaje a las Fuerzas Armadas Revolucionarias: “Los de Garín” Diciembre 1970. *Documentos (1970-1973) de la guerrilla peronista al gobierno popular*, Roberto Baschetti (Comp). La Plata, Prov. de Buenos Aires: De la Campana, 1995.145-178.

- \_\_\_\_\_. "Una respuesta al Ejército Revolucionario del Pueblo". 1971. *Documentos (1970-1973) de la guerrilla peronista al gobierno popular*, Roberto Baschetti (Comp). La Plata: De la Campana, 1995:186-214.
- POZZI, Pablo. *El PRT-ERP. La guerrilla marxista*. Buenos Aires: Eudeba, 2001.
- REDONDO, Nilda Susana. *El compromiso político y la literatura. Rodolfo Walsh. Argentina 1960-1977*. Santa Rosa, La Pampa: Amerindia y Universidad Nacional de Quilmes, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Haroldo Conti y el PRT: Arte y subversión*. Santa Rosa, La Pampa: Amerindia, 2004.
- ROZITCHNER, León "La izquierda sin sujeto". *La rosa blindada. Una pasión de los 60*. Néstor Kohan (Comp) Buenos Aires: La Rosa Blindada, 1999: 275-307.
- SANTUCHO, Mario Roberto. *Poder Burgués y poder revolucionario*. Buenos Aires: Editorial 19 de Julio, 1995.
- SEOANE, María. *Todo o nada*. Buenos Aires: Planeta, 1991.
- URONDO, Francisco. "Descarga". *La palabra en acción de Ernesto Che Guevara*, Vicente Zito Lema, Buenos Aires: El tornillo y la zorra, 1997.109-116
- WALSH, Rodolfo. "¿Por quién doblan las campanas?". *La palabra en acción de Ernesto Che Guevara*, Vicente Zito Lema, Buenos Aires: El tornillo y la zorra, 1997.
- WILLIAMS, Raymond. *Marxismo y Literatura*. Barcelona: Península, 1997.



# La insurgencia<sup>14</sup>

Nilda Redondo

En distintas oportunidades hemos hablado del genocidio en la Argentina desarrollado desde antes, durante y con posterioridad al terrorismo de Estado extendido entre 1976 y 1983. Ahora vamos a intentar responder a la pregunta de cuál puede haber sido el estado de desarrollo de la subjetividad revolucionaria como para se pergeñara semejante respuesta. El título de esta conferencia es “La Insurgencia”; y está vinculado a la conferencia del viernes pasado<sup>15</sup>, en la cual nos referimos ampliamente a las diversas corrientes que se complementaron y se constituyeron en sistema hasta configurar el terrorismo de Estado y así pudieron perpetrar el genocidio en la Argentina.

Pensemos en relación a un debate que se produjo en torno al tema de matar o no matar y que se expresó en la revista *La Intemperie*, una publicación de Córdoba, entre octubre y noviembre del 2004. Allí hay una entrevista a Héctor Jouvé, quien había participado en una de las primeras experiencias guerrilleras de Argentina: la guerrilla del EGP (Ejército Guerrillero del Pueblo) en Salta, entre fines de 1963 y 1964.

A propósito de esas declaraciones de Jouvé hay una respuesta de Oscar Del Barco quien también en aquella época, como intelectual de la revista *Pasado y Presente* de Córdoba, había apoyado la experiencia de EGP. Sin embargo, en el 2004, la respuesta de Oscar Del Barco contenía una reivindicación absoluta del *no matarás*.

---

14 Conferencia en la Cátedra libre Ernesto Che Guevara de la Facultad de Ciencias Humanas, UNLPam el 6 de septiembre de 2009.

15 Conferencia de Alejandro Urioste “El enemigo interno. De la Doctrina de la Seguridad Nacional al Código Penal” el 30 de octubre de 2009. Aparece publicada en esta Antología.

El hecho es que a propósito de esa respuesta de Del Barco publicada también en *La Intemperie*, se recrea en la Argentina, al menos en determinados ámbitos intelectuales, en varias revistas político-culturales, la polémica en torno a la violencia. Me referiré a ese debate presente a la vez que trataré de realizar una aproximación a esa subjetividad insurgente tan malversada.

## Las fuentes subjetivas de la literatura

Una de las cuestiones importante a tener presente al momento de hablar de la guerra revolucionaria en la Argentina y en América Latina y de lo que posteriormente termina como genocidio, es que cuando a uno le preguntan por las fuentes (en la Academia, en la Universidad, siempre están enfermos con las fuentes), ellas son opacas, confusas. Ocurre que, cuando hay genocidio, la fuente es vidriosa. El exterminio de los cuerpos está acompañado con el intento de exterminio de las voces y con la eliminación de toda huella, de toda producción intelectual, o con el silenciamiento. En estos casos, uno cuenta con versiones de carácter testimonial que tienen además una fuerte vinculación subjetiva y afectiva. Entonces la historia, la memoria y la política quedan permanentemente combinadas en ese movimiento. Este es el tipo de investigaciones que he intentado hacer: de mezcla. Pero, sinceramente, uno de los lugares donde he encontrado mayor riqueza en los debates políticos es en la literatura.

No estoy diciendo que tengan menos valor los documentos políticos, sino que hay un tipo de literatura que proliferó, sobre todo, en ese período histórico, durante el cual la política está intrínsecamente combinada, metida en el seno de la ficción que se escribe, del poema, de la canción.

Por otro lado, hay perspectivas que tienen que ver con ciertos procesos subjetivos. Eso subjetivo que desde un punto de vista de ciencia positivista —a pesar de que pareciera una antigüedad sigue imperando— es como ir al terreno de la no-verdad. ¿Como uno va a ir a buscar la manera de percibir el momento en un poema? Si un poema es un poema..., no puede servir para comprender una determinada situación histórica. Pero yo particularmente me sumo a los que también buscamos en la literatura y trabajamos desde allí. Por esto, cuando estaba preparando esta conferencia estuve releendo la única novela que publicó Francisco Urondo: *Los pasos previos*. También quise traer dos poemas de Juan Gelman. Uno de ellos es exactamente contemporáneo, de 1964, y lo escribe en homenaje a los guerrilleros de EGP (Ejército Guerrillero del Pueblo). Lo publica en la revista *La rosa blindada*. El otro poema es “Pensamientos” escrito en home-

naje al Che cuando se difunde la noticia de su muerte, en 1967 y lo incorpora en *Cólera Buey* de 1971.

También tengo aquí *Con gringo*, un cuento de Haroldo Conti. En este cuento, tenemos una imagen del Che Guevara muy ligada al pensamiento cristiano tercermundista, o del cristianismo de base, que es una de las maneras en que el movimiento revolucionario de América Latina de ese momento percibía al Che.

Y me pareció importante el reportaje que le realiza Roberto Mero a Juan Gelman, a comienzos del período alfonsinista. Aquí Gelman hace un balance político de su participación en la lucha revolucionaria en la década de 1970.

## La violencia liberadora

Hay una serie de perspectivas a tener en cuenta para comprender el por qué de esta búsqueda de un cambio revolucionario a partir de una violencia liberadora.

Llamada violencia liberadora o violencia revolucionaria, también por algunos contra-violencia y concebida por otros como insurrección, avanzado el debate al respecto hubo quienes plantearon la necesidad de la constitución de ejércitos, algunos pensando en focos guerrilleros, otros pensando en ejércitos populares.

Con este detalle me pregunto: ¿qué sucede en este período histórico en la Argentina y América Latina, incluso en otros lugares del mundo para que enormes cantidades de personas estuvieran debatiendo, optaran, se inscribieran en un proceso revolucionario y estuvieran dispuestos a enfrentar el estado de situación vigente de todas las maneras posibles, constituyendo una vida alternativa, formas de producción cultural alternativas, otro poder, y estuvieran dispuestos a hacerlo hasta las últimas consecuencias, pensando que tenían que sustituir el poder vigente y que para sustituir el poder vigente había que desarrollar un proceso de lucha armada, de toma del poder por la fuerza?

Y había debate, no todos pensaban de la misma manera. Esto también es muy interesante.

## La vieja izquierda

Juan Gelman analiza, en el reportaje que le realiza Mero, qué pasa entre la vieja y la nueva izquierda; cuándo y por qué se constituye esta y por qué finalmente es derrotada.

Él, habiendo abandonado el PC (Partido Comunista) a mediados de 1960, se incorpora al fin de esa década a una de las organizaciones de la izquierda pero-

nista de raíz guevarista, las FAR (Fuerzas Armadas Revolucionarias), que en 1973 se integra a Montoneros.

Gelman sostiene que la izquierda en la Argentina en la década de 1950 era una izquierda equivocada, antirrevolucionaria, que se había convertido en obsoleta y dogmática, por lo que había perdido todo carácter revolucionario. El PC había dejado de lado el concepto de llevar adelante una lucha revolucionaria para poder organizar una sociedad socialista. En los países de América Latina, el PC adscribía a las tesis desarrollistas. Ellas significaban que primero había que esperar un desarrollo industrial independiente para que se desarrollara ampliamente la clase obrera industrial y, según esa lógica etapista, con posterioridad, vendría una segunda etapa, con ese sujeto social formado en torno al desarrollo capitalista con centro en una burguesía industrial y así producirían las condiciones para acceder, en algún momento, al inicio de un proceso revolucionario. Es decir, había que esperar mucho. Y mientras tanto había que hacer alianzas fundamentalmente con sectores de la burguesía nacional, que dentro de esa lógica era la que tenía que desarrollarse para poder fortalecer el capitalismo y entonces, más adelante veríamos...

Por otra parte, en la Argentina, ese partido estaba aliado con la Sociedad Rural, expresión de la alta burguesía agraria y con la Unión Industrial Argentina de la alta burguesía industrial. Había integrado con esos sectores el bloque de la Unión Democrática en contra del peronismo emergente desde 1945, en adelante. Entonces había quedado en la vereda de enfrente de la clase obrera, mayoritariamente peronista, y a la vez sujeto social que se supone tenía que llevar adelante la revolución en algún momento, desde el punto de vista del Partido Comunista. Este era el problema del PC y del peronismo. Porque, aunque Gelman no lo plantea así, a uno le cabe la pregunta de si en algún momento el peronismo histórico de 1946-1955, tuvo la intencionalidad de ser un movimiento que saliera del sistema capitalista y que planteara una alternativa socialista.

Entonces, ahí estaba el problema: había una izquierda extraviada, asentada sobre la disociación entre lo que serían los planteos de la izquierda y el lugar político en que la clase obrera se colocaba. La izquierda y la clase obrera estaban en situaciones enfrentadas, en lugares distintos. Este era el drama.

Pero la situación cambia de signo a partir del golpe de Estado de la autodenominada Revolución Libertadora, con la emergencia de lo que se conoce con el nombre de Resistencia Peronista, un fenómeno protagonizado fundamentalmente por la base obrera, aunque también con otros componentes. Se facilitaba que eso pudiera existir porque el golpe de Estado había descabezado inicialmente toda la estructura burocrática del aparato del Partido Justicialista y el jefe estaba en el exilio.

Otro factor que dinamiza el proceso desde el punto de vista epistemológico, por decirlo así, desde el punto de vista del conocimiento, de la percepción del mundo, es el triunfo de la Revolución Cubana, lo cual produce una ruptura sumamente interesante para lo que va a ser el movimiento revolucionario de ese período.

Se dan debates respecto de las características de la Revolución Cubana: hay quienes plantean que es el triunfo de un pequeño núcleo guerrillero de vanguardia y foquista, que considera que con su movimiento enciende la pradera, tal como va a expresar Regis Debray. Hay otros que plantean que, en realidad, esa revolución se produce por la combinación de la guerrilla con los movimientos insurreccionales de la ciudad.

De todas maneras, la Revolución Cubana produce para el movimiento revolucionario, para esa incipiente izquierda que estaba en gestación en la Argentina y América Latina y muchos lugares del mundo, la idea de que es posible una revolución socialista sin esperar ningún tiempo histórico, es posible avanzar sin esperar el desarrollo del sistema capitalista, a que se desarrolle la burguesía, que se puede aunque Cuba tenga como vecino uno de los imperios más omnímodos, que se puede aunque no haya una principalidad de la clase obrera. Es decir, se cambia el concepto del tiempo, del momento. Comienza a primar la idea de que el tiempo es ahora, el momento es este.

Muchos en el presente, descalificando aquel movimiento (es fácil descalificar cuando está derrotado) hablan de la impaciencia, hablan de la inmadurez, de la irresponsabilidad, del voluntarismo y otras cosas peores. Oscar Del Barco dice en su carta que fueron todos asesinos seriales.

En este período, como sucede en todos los momentos en que se producen ascensos revolucionarios, cambia la percepción del tiempo. ¿En qué sentido cambia? Las grandes masas, los sectores proletarios, el pueblo, los sectores de la clase media, que en el caso de la Argentina junto con la clase obrera tienen una amplia participación en todo este movimiento, comienzan a construir un tiempo alternativo al tiempo del poder, que es lo no había podido hacer el Partido Comunista hasta ese momento, porque pensaba con el tiempo del capitalismo. Es más, creía que había que ayudar al capitalismo, para que alguna vez nosotros...; planteaba que se siguiera desarrollando el capitalismo con su tiempo para que se desarrollara con él el sujeto que lo enfrentaría: la clase obrera industrial.

En cambio, en este momento se produce una ruptura. Uno puede ver en muchos textos de la época esa idea de que el tiempo es ahora, que ha terminado el tiempo de la espera. Por eso yo creo que a estos movimientos no se pueden caracterizar como mesiánicos, como algunos lo han hecho, porque los movimientos mesiánicos son aquellos que sostienen que algún día va a venir la redención, el

redentor. No. Lo que se pensaba era que en ese momento se podía construir ese tiempo-ahora. Esto lo podemos ver en la novela *Los pasos previos* y algunos poemas de Urondo como *Adolescer*; lo podemos ver en *Libro de Manuel*, una novela de Julio Cortázar donde se habla de la guerrilla.

## El Che, los estudiantes, los obreros y el tiempo-ahora

El otro elemento de mucho peso para América Latina y Argentina es, en particular, el planteo político y ético del Che. Esta ruptura se produce en 1959.

Además, hay otros movimientos muy importantes. Estamos ante la presencia de un ascenso de las luchas de los estudiantes en diversos lugares del mundo; también de las luchas obreras. En la misma Argentina se va haciendo una lucha cada vez más combativa, más radicalizada. Y de ninguna manera, en este momento, puede decirse que es una lucha de base exclusivamente peronista; porque, en toda la década de 1960 hay un crecimiento en las lucha de base obrera de la presencia de lo que se conoce como la nueva izquierda, con fuerte impronta marxista, pero que a su vez descrea de las formas del estalinismo.

Cuando me refiero a lo que pasaba en el movimiento estudiantil, pienso en tres o cuatro situaciones clave. Así como antes marcamos la ruptura en 1959, ahora la referencia es 1968. Podemos pensar, aunque hay más, en estos lugares: el Mayo francés, el 1° de Mayo de 1968, en el que se crea la CGT de los Argentinos, que enfrenta a la central obrera vandorista colaboracionista de Frondizi y de Onganía; en la revuelta de los estudiantes mexicanos que son masacrados en la plaza de Tlatelolco por el poder estatal en manos del PRI (Partido Revolucionario Institucional); y en ese año también, la lucha en Checoslovaquia, conocida como la Primavera de Praga, que enfrenta al estalinismo como había ocurrido en Hungría en 1956.

Desde el punto de vista del conocimiento se comienza a pensar que es posible la revolución. La percepción del tiempo ha variado; ahora se ve que es posible otro tiempo, que nosotros construyamos otro tiempo, otra situación, otro mundo.

En Argentina, se da la confluencia de sectores que pertenecen al campo popular y que habían estado enfrentados entre 1945 y 1955: la clase obrera y la clase media. Hay un proceso de re-vinculación que se acelera, que va desde el 1955 a 1970.

## Qué hago yo aquí sentado ahora

El otro tema es el de la acción. Ese aceleramiento se produce entre 1968 y 1970. Hay como una impaciencia, la que han llamado impaciencia revolucionaria

y que va de la mano del concepto de que hay que dejar de hablar tanto e ir a la acción para modificar de raíz la realidad. La pregunta es: “¿Qué hago aquí sentado ahora mientras los otros hacen la revolución?”

La muerte del Che va a producir ese efecto. En el caso de la Argentina, las organizaciones guevaristas más importantes se constituyen exactamente después de la muerte del Che. Eso no quiere decir que no hubiera habido ensayos anteriores, como la guerrilla del EGP en 1963. Pero las FAR (Fuerzas Armadas Revolucionarias) y el ERP (Ejército Revolucionario del Pueblo), brazo armado del Partido Revolucionario de los Trabajadores, se constituyen entre 1968 y 1970.

También el sufrimiento de los guerrilleros del EGP va a ser causa del aceleramiento del tiempo revolucionario. En lugar de producir el efecto de la derrota, la masacre de los guerrilleros, en lugar de extender la derrota y el miedo, por las otras condiciones también existentes, extiende la idea de que hay que salir a luchar.

Esta actitud de salir a la calle, de salir al afuera, ha sido lo que algunos intelectuales del presente, en la Argentina han utilizado para hablar del antiintelectualismo absoluto de las organizaciones revolucionarias y para decir que, en el caso de los que optaron por la lucha armada, dejaban la pluma para tomar el fusil. Por ejemplo, un libro que escribe Claudia Gilman, quien pertenece a un grupo de intelectuales que avala esta posición, entre ellos Beatriz Sarlo, o Carlos Altamirano, se titula precisamente *Entre la pluma y el fusil*.

Esta idea de salir al afuera, de dejarse de hablar tanto, que uno encuentra en los documentos políticos, en los textos literarios, en los poemas, en los ensayos, en las obras de teatro, en las canciones, es algo que se reitera y es lo que efectivamente se estaba sintiendo en ese momento como imperativo; configura una estructura del sentir, en términos de Raymond Williams. Es lo que ha servido de excusa para decir que eran profundamente antiintelectuales, cuando en realidad es un movimiento caracterizado por la riqueza del debate político, ideológico, cultural, estético, por mencionar algunas de las líneas que se desarrollan en este período, entre los años sesenta y setenta, en América Latina y en el mundo.

Un pequeño poema de Juan Gelman, “Masacre de guerrilleros”, de 1964 publicado en la revista político cultural en la que él participaba, *La rosa blindada*, expresa cómo la masacre de los guerrilleros no eliminará el deseo del triunfo final:

persíganlos como a bestias mátenlos  
 con esa amistad particular  
 que el perro siente por la presa acábenlos  
 en los montes de Salta de Jujuy en el vientre

de los hijos que no vivirán cayendo  
entre plantas violentas consejos otras víboras  
y todavía así gendarmes nadie  
se ha terminado de morir, nada  
dejará de alentar  
hasta el día del triunfo final

por fin hay muertos por la patria (132)

Cuando hay niveles más o menos desarrollados de organización popular, convencimientos de que es posible cambiar la sociedad, que es posible el cese de la explotación, la miseria, el hambre; cuando se está convencido de que es necesario, que es indispensable luchar, en lugar de diseminarse el terror ante una derrota, se toma la violencia como algo circunstancial pero que la lucha va a dar sus frutos en el futuro. La sangre, la descomposición de los cuerpos se tornará en triunfo venidero y a él hay que apostar actuando inmediatamente. “Hechos”, del mismo grupo de poemas de Gelman, expresa este punto de la decisión de salir a luchar; la masacre acelera el ímpetu hacia la combatividad:

yo quisiera saber  
qué hago aquí bajo este techo a salvo  
del frío del calor quiero decir  
qué hago  
mientras el Comandante Segundo otros hombres  
son acosados a morir son  
devueltos al aire al tiempo que vendrá  
y la tristeza y el dolor tienen nombres  
y hay tiros en la noche y no se puede dormir (130)

## El antiintelectualismo de la nueva izquierda

Antes de avanzar con cierto debate en torno a qué violencia y por qué, y cuál es la razón histórica por la que el movimiento revolucionario se resuelve a avanzar con la lucha armada, quería detenerme un poco más en esta idea del antiintelectualismo, de este dejar la pluma y tomar el fusil. (Es un título bastante sarmientino, ¿no?)

Gelman, muchas veces, en varios reportajes pone otros ejemplos, como el de Paco Urondo, militante de Montoneros, que escribe sus *Cuentos de batalla* en el momento en que lo asesinan las fuerzas represivas de Mendoza; además de ser él mismo un ejemplo viviente de cómo el haber optado por la lucha armada de nin-

guna manera significó dejar de ser poeta y seguir toda su vida escribiendo, aún en las condiciones de más aislamiento. Es decir, en ese tema también se miente.

Mi intención es profundizar el análisis del momento histórico, conocer en la situación. Quería referir un diálogo que aparece en *Los pasos previos* entre un guerrillero, Marcos, y un agente de la CIA. El agente tiene una primera reunión con él tratando de que delate detalles del movimiento revolucionario foquista en el que está inscripto. Entre las amenazas que le hace, le dice que conoce su vida personal y tiene tanta influencia y poder en los medios que puede hacer “mierda” su memoria; y sabemos que no solo se destruyen los cuerpos y lo material de la vida sino también la memoria, mintiendo respecto de esos seres y esas vidas masacradas. El proceso del genocidio sigue actuando y busca permanentemente destruir la memoria, enmascararla, disolverla.

Primero tuvimos la teoría de los dos demonios y ese concepto de que la persecución y el genocidio son como un corte abrupto. Se da el golpe de Estado y allí comienza el asesinato sistemático y el proceso del genocidio; antes nada, porque las democracias son todas pacíficas. Las Tres A, por ejemplo, no existieron; existían, en cambio, dos demonios: uno de izquierda y otro de derecha.

Luego, otros estudios un poco más exóticos, de los últimos tiempos, atacan por el lado de buscar una debilidad que efectivamente tenía, como muchísimas otras, este movimiento: que eran machistas y homofóbicos. Y sí, eran machistas y homofóbicos. Pero no debe analizarse este aspecto desde un punto de vista unilateral porque así estas organizaciones pasarían a ser totalmente reaccionarias.

Así que vamos sumando: eran antiintelectualistas, habían rehusado hacer cualquier tipo de reflexión teórica para poder llevar adelante el proceso revolucionario, respondían a la sociedad patriarcal, perseguían a los homosexuales, y ahora, en 2004, Oscar del Barco le agrega que eran todos asesinos seriales. Eran exactamente lo mismo Videla, Viola, Galtieri, Santucho, Firmenich, Mao, Trotsky, Lenin... Es asombroso, ¿no?

Esas son formas de dominio y manipulación de la memoria, obviamente.

## El origen del debate respecto de la violencia

En el caso de este debate puntual, se buscará el origen en una de las primeras experiencias de guerrilla foquista que se plantea en Argentina: EGP. Había existido anteriormente una experiencia fallida también, Uturuncos, ligada a la resistencia peronista, según algunas versiones por impulso de quien era hasta ese momento delegado de Perón, John William Cooke.

El EGP tenía como jefe al Comandante Segundo, Jorge Ricardo Masseti. Es una experiencia fallida que termina de una manera trágica entre fines de 1963 y principios de 1964. Jorge Massetti había participado en la creación de Prensa Latina, en Cuba y era uno de sus pilares. Se había creado esta agencia de prensa para contrarrestar la manipulación informativa de la prensa imperialista, de los grandes medios norteamericanos y su influencia en América Latina y en el mundo. Massetti estaba allí acompañado por dos compañeros de su vieja militancia en el nacionalismo: Rodolfo Walsh y Rogelio García Lupo.

Según el relato de Gabriel Roth, en el libro *Los orígenes perdidos de la guerrilla argentina*, hay un debate interno en el proceso de la revolución cubana a inicios de los años sesenta, por el cual los sectores con un concepto más ligado a un nacionalismo popular revolucionario quedan desplazados por una avanzada de los cuadros del Partido Comunista cubano, que inicialmente y como corresponde a su concepción ideológica ya referida, no había apostado en absoluto a esa revolución. Pero una vez producida la toma del poder, el viejo Partido Comunista se recicla y comienza a ocupar los lugares en el Estado y, obviamente, también en la prensa. El alejamiento de Massetti de Prensa Latina tendría que ver, según Roth, con estas diferencias político-ideológicas. Por otro lado, Massetti era un hombre de confianza del Che, tenía amistad con él. El Che mismo le habría encomendado hacer esta experiencia. Además de las diferencias del Che con esa incidencia tan fuerte de la URSS en Cuba y con el tipo de socialismo que se estaba produciendo en el bloque socialista europeo, tenía urgencia en extender la revolución a los países del Tercer Mundo, en particular a América Latina. Y, cómo no, con más razón, en Argentina.

Así es como Massetti inicia esa guerrilla con el molde del foco guerrillero guevarista de esa primera época. Cuando digo guevarista me refiero a un concepto mucho más amplio desde el punto de vista político. Pero ahí estaba el molde foquista típico en el sentido de constituir un núcleo de vanguardia en un lugar montañoso, en el seno de una población campesina. Y el componente fundamental va a ser, en esto que es simplemente un foco, intentar extender, a partir de la acción armada, el entusiasmo político y la combatividad para llevar adelante con posterioridad una lucha de más envergadura que arrastrara a los desposeídos, una expresión que solía usar el Che.

Este pequeño núcleo tiene un componente fundamentalmente de clase media, de estudiantes. También se integran algunos hombres con experiencia en la guerrilla de la Sierra Maestra. Tendrán una articulación con un núcleo intelectual que es la revista *Pasado y Presente*. Esta revista se desarrolla en su primera época

entre 1963 y 1964, en Córdoba y estaba formada, en gran medida, por sectores intelectuales que se habían ido o habían sido expulsados del Partido Comunista por sus posicionamientos políticos respecto de temas muy sensibles para el partido en ese momento. Es decir, habían sido expulsados o se habían tenido que ir por apoyar la revolución cubana, en especial, la figura del Che, por publicar notas sobre el foquismo, o sobre Frantz Fanon y por el apoyo a la lucha de liberación argelina, o tener simpatías o contactos con China o con el maoísmo, por la publicación de los textos de Ho Chi Minh y de la lucha vietnamita.

Ellos venían de una militancia en el Partido Comunista, pero para esta época se habían constituido como un núcleo intelectual de izquierda autónomo. En los artículos publicados en ese período, en *Pasado y Presente*, se nota que están apostando a que es el momento del proceso revolucionario y que este debe ser mediante la lucha armada. Asumen la necesidad del núcleo de vanguardia que debe articular los sectores proletarios de la ciudad y del campo. En *Pasado y Presente* analizan que la sociedad argentina tiene una estructura que está organizada en dos perspectivas: una de mayor desarrollo en Buenos Aires y el Litoral y otra con población fundamentalmente rural y estructura semifeudal en el Noroeste. Como tienen además una fuerte influencia gramsciana, le dan gran importancia al papel de los intelectuales como articuladores de ese proceso revolucionario.

Entre los intelectuales marxistas que integraban *Pasado y Presente* podemos encontrar a Juan Carlos Portantiero, Oscar Del Barco, José Aricó, Héctor Schmucler, Francisco Delich, Samuel Kieczkovsky.

Ellos apoyan en forma clandestina al EGP. Samuel Kieczkovsky había sido el nexo más directo con el núcleo del EGP, quienes necesitaban, además del apoyo de la población campesina de la zona donde operaban, algún tipo de articulación en la ciudad, en Córdoba, en Buenos Aires. El apoyo no se explicita en la revista *Pasado y Presente*. Cuando los guerrilleros son masacrados antes de constituirse y empezar a operar, también detienen a este colaborador de la revista. Aparece entonces en la publicación solamente una nota muy pequeña en la cual dan cuenta de su detención (PyP N° 4 enero-marzo 1964: 347).

Distinta es la actitud de la gente de *La Rosa Blindada*. Cuando la guerrilla salteña es destruida, no solamente Juan Gelman sino también Carlos Alberto Brocato, Hugo Huasi, José Luis Mangieri, Ramón Plaza, Gustavo Roldán, Alberto Szpunberg hacen expresamente un homenaje con poemas bajo el título de “Poemas a los guerrilleros” en *La Rosa Blindada* Año I N° 4 marzo 1965. “Pequeña elegía a los guerrilleros de Salta” se llama el poema de Brocato; “egepé”, “Orán”, “los ejecutores” los de Szpunberg; además de “masacre de guerrilleros”, “hechos” y “restos

de guerrilleros hallados” de Gelman. Es decir, a través de la poesía hay un apoyo expreso, una identificación con esa lucha guerrillera que había sido derrotada.

También la mayoría de los integrantes de *La Rosa Blindada* habían sido militantes del PC y expulsados del PC. Es este período, entre 1960 y 1965 se va o es expulsada mucha gente por heterodoxia. “¿Quién no fue expulsado del PC?” recordaría después Mangieri en un reportaje. En ese momento, tenían alguna influencia maoísta, pero no estaban en un partido maoísta. Sobre todo, empiezan a tener ese impulso guevarista: el ahora, la lucha armada, constituir el foco, llevarlo adelante. Están pensando eso.

El otro sector que apoya expresa y activamente a los guerrilleros salteños que sobreviven y estarán presos hasta 1973, es la revista *Cristianismo y Revolución*. Es la revista de lo que después va a ser la izquierda peronista, que tendrá una lógica muy ligada a la teología de la liberación, en cuanto a la percepción de cómo tiene que ser la revolución: por medio de la lucha armada, sí pero como contravio-lencia. La imagen del Che muerto en Bolivia que publica es una imagen de Cristo agonizante. La muerte de Cristo o la muerte del Che están ligadas a la futura resurrección, a la revolución, esa es la idea.

Todos estos debates y estas perspectivas, más muchas otras que yo no estoy mencionando ahora, porque me estoy refiriendo solamente a la experiencia del EGP, no estaban en compartimientos estancos. Hay un intenso debate respecto de qué hacer, cómo hacerlo. Debatir, pero ir a los hechos, actuar. Si se decía que se iba a hacer una organización armada, se hacía. Si se decía que había que desarrollar el trabajo en la base obrera, se hacía una organización alternativa a la burocracia. Es una época que tiene esa impronta, esa mentalidad, esa manera.

## El enemigo interno

Arturo Illia está en el gobierno en el período en que aparece la guerrilla del EGP; es un gobierno democrático. El Che había planteado en “Esencia de la lucha, estrategia y táctica guerrilleras” que el núcleo guerrillero se debía constituir cuando había una dictadura, o bien existiendo un gobierno democrático se agotaran todas las instancias, por las cuales quedara en evidencia ante la población que esa democracia estaba corrompida. El Che planteaba que no había que apresurarse hasta que esta situación política estuviera clara<sup>16</sup>.

---

16 En “Esencia de la lucha, estrategia y táctica guerrillera”, Guevara sostiene: “Donde un gobierno haya subido al poder por alguna forma de consulta popular, fraudulenta o no, y se mantenga al

La democracia de ese período, en Argentina, está entre paréntesis. Entre 1955 y 1973, los gobiernos surgían algunos por elecciones y otros por un golpe de Estado, pero cuando había elecciones estaba proscrito el movimiento mayoritario, el peronismo. Había un alto nivel de disconformidad debido a la ilegitimidad de ese presidente. Illia había ganado con muy pocos votos positivos a un voto en blanco orgánico, pensado, que tenía que ver con ese movimiento peronista que seguía teniendo una gran vitalidad. Es obvio, entonces, que había un gran nivel de disconformidad, que ese presidente estaba considerado ilegítimo. De todas maneras, es cierto que Illia, en términos relativos, fue un presidente un poco más prolijo que otros, pero nada más.

Obviamente, ni la gente del EGP ni ninguno de los sectores que intentaban avanzar en un movimiento revolucionario lo veía así. Además, a la hora de reprimir, Illia reprimió a través de las Fuerzas Armadas, además de la Gendarmería, que tuvo el papel protagónico. El tema fue tratado también en el parlamento, como corresponde, pero en el parlamento se esgrimieron los mismos argumentos que ya desde antes se venían utilizando y estaban basados en la Doctrina de la Seguridad Nacional. En definitiva, esta democracia estaba preparada para exterminar al enemigo interno.

Hay un hecho puntual que da pie al debate que se recicla a partir de 2004: en esta guerrilla del EGP, Massetti ordena la ejecución de dos integrantes del propio grupo, Nardo (Bernardo Groswald) y Pupi (Adolfo Rotblat). Estos son acusados de posible traición. Este episodio tiene varios relatos que se manipula, según las versiones. Por ejemplo, este hecho aparece en la biografía del Che escrita por Jon Lee Anderson, que para mi gusto tiene una mirada demasiado norteamericana, demasiado “occidental”. La versión de Anderson es más o menos así: Massetti era nacionalista; había pertenecido a la Alianza Libertadora Nacionalista, como Rodolfo Walsh; Massetti era antisemita; los manda a matar porque son judíos. En la versión de Gabriel Roth tampoco hay un análisis político comprensivo. En su relato solo se trata del abuso de un jefe absolutamente delirante, que en su delirio de poder y en el marco de una guerrilla sin ningún tipo de preparación previa cuyos integrantes se van hambreado, se van debilitando, no tienen con qué sobrevivir, ordena el asesinato de estos dos muchachos por débiles, por judíos, porque encontraron a uno de ellos masturbándose. Su relato tiene la marca de un antifoquismo activo. Pero los dos efectivamente fueron ejecutados. Y el parte oficial de la Gen-

---

menos una apariencia de legalidad constitucional, el brote guerrillero es imposible de producir por no haberse agotado las posibilidades de la lucha cívica” (38).

darmería que masacra a los guerrilleros y después aplica torturas espantosas sobre los sobrevivientes es un horror.

Este es un tema difícil, porque lo que vendría a ser un análisis respecto de cuándo ejercer la violencia revolucionaria, vemos cómo, con este hecho, se invierte. Aparece la reflexión de que no solo hay que estar preparado para vencer, como recuerda Gelman en su poema *Pensamientos*, refiriéndose al Che; al estar preparado en la guerra para vencer uno puede morir. Se debatía acerca de quién era el enemigo, el responsable de aplicar en la sociedad una violencia institucional y sistemática que condenaba al hambre, a la miseria y al exterminio, todos los días, hora por hora, como lo sigue haciendo, a cuánta gente, cuántas personas, cuántos seres. Pero aquí es muy difícil la resolución del problema desde el punto de vista ético porque se trata de la ejecución de los propios ante una situación de debilidad. Se trata de ordenar que fusilen a un compañero y hacer cómplice de esta resolución a la totalidad del grupo. Jouvé recuerda este hecho en la entrevista que le hacen en 2004:

Y de ahí salimos un poco más arriba, siempre para Orán. Iba a llegar más gente de Córdoba y había que esperarlos en la zona. Justo ese día se hace el juicio a Pupi (Adolfo Rotblat), un juicio en el yo no participé. Cuando llegamos, Masetti, que era el jefe, nos comunica que lo iban a fusilar. Yo le pregunto por qué. Y me dice cosas como que el Pupi no andaba, que en cualquier momento nos iba a traicionar, que andaba haciendo ruido con la olla, que andaba desquiciado. Yo pienso que estaba muy mal, que se había quebrado, pero no vi que representara un peligro. Me dice “bueno, entonces vas a ser vos el que le dé un tiro en la frente”. Yo les digo que no le voy a dar un tiro en la frente a nadie y mi hermano me dice que me calle la boca. Y la cosa quedó ahí...estaba mi hermano y estaba un muchacho que está en Cuba ahora, Canelo; así que... se hizo la ejecución. Yo no estaba porque salí con el grupo nuevo, que no sabía de esto, y los llevé a caminar por la sierra. Cuando llegué, las cosas ya habían pasado. Creo que algunas caras habían cambiado (14-15).

Y en ese campamento uno de los muchachos bancarios, que no sé cómo podía andar en la montaña, no tenía ninguna habilidad, creo que nunca había salido de la oficina, después se quebró...creo que a todos les hizo mal ese quebrarse (...) Y bueno, también se hace un juicio contra él, el muchacho bancario (Bernardo Groswald). Ese juicio termina en un fusilamiento. Estuvimos todos cuando se lo fusiló. Realmente me pareció una cosa increíble. Yo creo que fue un crimen, porque estaba destruido, era como un paciente psiquiátrico. Creo que de algún modo somos todos responsables, porque todos estábamos en eso, en hacer la revolución (16-17).

## “...y debo poner nombres para pensar en serio”

En todo este debate promovido desde *La Intemperie*, Gelman no ha participado. Creo que hizo muy bien, porque como ustedes saben, dedicó todo su esfuerzo a la búsqueda de su nuera, de su hijo y de su nieta. Y la tarea que él hizo tuvo un carácter simbólico fundamental en todo el mundo y ha permitido avanzar en la denuncia de la articulación de las fuerzas represivas de Argentina y Uruguay.

León Rozitchner sí interviene en este debate, él que no perteneció a ninguna organización específica, y que no estuvo de acuerdo con la forma foquista de la lucha armada y, en particular, criticó a las organizaciones armadas peronistas. Esas organizaciones apoyadas en 1973, en particular Montoneros por un amplio espectro intelectual que incluyó la revista política de Oscar del Barco y José Aricó, *Pasado y Presente* de la segunda época. León Rozitchner había disentido con este tipo de concepción, con esa forma de organización de la lucha revolucionaria. Y en ese momento, lo había dicho. Había tenido un debate que expresa la revista *La Rosa Bindada* y había quedado bastante en soledad. Él escribe un artículo en el '64 o '65 en esta revista, que se llama “La izquierda sin sujeto”, donde hace un análisis muy interesante respecto de cómo es que no se puede construir una organización revolucionaria si se prescinde de la subjetividad de los mismos revolucionarios. Entiende subjetividad como una construcción colectiva, no desde el punto de vista burgués individualista. Entonces, la subjetividad, que es una construcción colectiva, debe ser atendida por las organizaciones revolucionarias. Él ve que eso no está siendo contemplado. Además, Rozichtner, desde un análisis spinoziano, señala a los que eran sus amigos y estaban en la izquierda peronista, el carácter trágico de delegar la potencia del cuerpo, de este colectivo, de este conjunto enorme de personas, en un líder que es el representante de la burguesía: Perón.

Rozichtner, como acabamos de ver, manifestó su opinión en ese momento. Y también va a dar una de las respuestas más lúcidas a Oscar Del Barco en la polémica de 2004. El debate es muy amplio, pero yo no quisiera concluir sin antes referirme a algunos aspectos de su respuesta, manifestada en “Primero hay que saber vivir”, publicada en *El ojo mocho* N° 20 en agosto de 2006.

Rozitchner plantea que toda la crítica que se debe hacer a las diversas formas de la lucha armada revolucionaria en Argentina entre 1960 y 1970 tiene que estar inscripta en el proceso histórico. Tiene que analizarse en el momento en que se produce. No se puede hacer una metafísica del mal y enarbolar el concepto del no matarás en términos metafísicos, a-históricos, que es lo que considera que hace

Oscar Del Barco. Este, además, hace una operación ideológica malintencionada: toma el fracaso y el error gravísimo de una experiencia guerrillera y realiza una traslación absoluta a la totalidad de las organizaciones revolucionarias. Toma un hecho condenable, como lo es que el jefe de una guerrilla que ya venía fracasando ordenara a unos compañeros asesinar a otros compañeros —lo cual no es un error, es una cosa inconcebible en cualquier organización que se plantea otra sociedad— lo utiliza para realizar una descalificación absoluta de toda forma de violencia.

Rozitchner, coherente con el planteo que hacía desde siempre, criticaba al foquismo como forma de organización, del mismo modo que otros lo hacían, y planteaba que la violencia tenía que ser una violencia de masas, una violencia de resistencia. La violencia agresiva, la violencia que avanza es la violencia de la derecha, nosotros no podemos ejercer esa violencia, sostiene este filósofo. Ese era un debate de la época.

Pero lo que hace Del Barco, dice Rozitchner, es trasladar a la totalidad, considerar que el origen de la guerrilla argentina y por lo tanto de toda la lucha revolucionaria es ese. También le critica a Del Barco, desde el punto de vista ético, que en ese momento calló, que en ese momento no señaló sus diferencias, no dijo nada, aunque él formaba parte de ese movimiento. Y no solamente entonces, sino que se negó durante cuarenta años a ese debate que la sociedad argentina necesita. No lo hizo ni en los años setenta, ni en los ochenta, ni en los noventa, para alumbrar lo que necesitamos para el debate de esa cosa tan compleja que es el ejercicio de la violencia para poder aportar a un cambio en la sociedad.

Por último, y esto me parece conmovedor de parte de la respuesta de Rozitchner, dice que no se puede hablar tan livianamente de las cosas; que hay que poner nombres para pensar en serio:

Esa es la diferencia con el intelectual de derecha: este sabe de antemano que hay —todo el pasado y el presente se lo demuestra— coincidencia entre lo que sienten respecto del otro, y lo que piensan. No hay incoherencia. Eso —que a cada minuto muera un niño de hambre, por ejemplo— a los hombres de derecha no les incomoda ni les hace perder el sueño: están subjetiva y objetivamente de acuerdo. Son coherentes: coincide lo que sienten con lo que piensan. Que en la izquierda haya asesinos les complace: justifican a los propios. Pero las culpas y las responsabilidades de los militantes que se jugaron la vida para cambiar las cosas, y donde muchos la perdieron, son diferentes *cualitativamente*, desde el punto de vista de su inscripción individual y colectiva, de los hechos monstruosos de algunos miembros, jefes sobre todo, del ERP o de los Montoneros. Porque también pienso en el valor que la vida

tenía para Paco Urondo o para Diana Guerrero, y debo poner nombres para pensar en serio. No son conceptos: son figuras vivas. Cada uno de nosotros debe tener las suyas (383).

## Bibliografía

- ANDERSON, Jon Lee. *Che. Una vida revolucionaria*. Buenos Aires: Emecé, 1997.
- ARICÓ, José. “Examen de Conciencia”. *Pasado y Presente*, Año I N° 4 (enero-marzo 1964):241-265.
- BUFANO, Sergio y ROT, Gabriel. “Entrevista a Héctor Jouvé”. *Lucha Armada en la Argentina*. (Año 1, N° 2. 2005): 46-61.
- BURGOS, Raúl. *Los gramscianos argentinos. Cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente*. Argentina: Siglo XXI, 2004.
- BUSTOS, Roberto Ciro “Escribe Roberto Ciro Bustos”. *Cristianismo y Revolución* Año IV, N° 28, Buenos Aires. (Abril, 1971): 55.
- COMISIÓN DE SOLIDARIDAD CON LOS PRESOS POLÍTICOS. “Los guerrilleros de Salta. Condenados a cadena perpetua”, en *Cristianismo y Revolución* Año IV, N° 22, Buenos Aires (Enero, 1970): 2-3.
- CONTI, Haroldo. “Con gringo”. *Cuentos Completos*. Buenos Aires: Emecé, 2000. 221-225.
- CORTÁZAR, Julio. *Libro de Manuel*. Buenos Aires: Sudamericana, 1986.
- DEBRAY, Régis. “¿Revolución en la revolución?”. *Lucha Armada en la Argentina* Año 1, N° 1, (diciembre 2004, enero, febrero 2005): 122-144.
- DEL BARCO, Oscar. “Carta enviada a *La Intemperie*”. *No Matar. Sobre la responsabilidad*. Polémica de la revista *La Intemperie*. Córdoba: del Cíclope y Universidad Nacional de Córdoba, 2008. 31-35.

- \_\_\_\_\_. “Respuesta a Rozitchner”. *Lucha Armada en la Argentina*. (Año 4, N° 10, 2008): 87-93.
- DELICH, Francisco. “La teoría de la revolución en Frantz Fanon”. *Pasado y Presente* Año I N° 4 (enero-marzo, 1964): 338-347.
- DÍAZ BESSONE. *Guerra Revolucionaria en la Argentina (1959-1978)*. Buenos Aires: Círculo Militar, 1988.
- FEIERSTEIN, Daniel. *Seis estudios sobre genocidio. Análisis de las relaciones sociales: otredad, exclusión y exterminio*. Buenos Aires: Eudeba, 2007.
- GELMAN, Juan. *Cólera buey*. Buenos Aires: Seix Barral, 1994.
- GILMAN, Claudia. *Entre la pluma y el fusil*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.
- GUEVARA, Ernesto Che. “Esencia de la lucha, estrategia y táctica guerrilleras”. *Obras Completas* Tomo I. Buenos Aires: Ediciones Metropolitanas, 1984: 35-55.
- HELLER, Agnes. *La revolución de la vida cotidiana*. Barcelona: Península, 1994.
- JOUVÉ, Héctor “La guerrilla del Che en Salta, 40 años después”. *No Matar. Sobre la responsabilidad* polémica de la revista *La Intemperie*. Córdoba: del Cíclope y Universidad Nacional de Córdoba, 2008.11-29.
- KOHAN, Néstor (Comp.). *La Rosa Blindada una pasión de los ‘69*. Buenos Aires: La Rosa Blindada, 1999.
- “Los guerrilleros de Salta”, *Cristianismo y Revolución* Año N° 13, Buenos Aires (primera quincena Abril, 1969): 4-5.
- “Los condenados de Salta”. *Cristianismo y Revolución* Año III, N° 16, Buenos Aires (segunda quincena mayo, 1969): 12.
- MASETTI, Jorge Ricardo. *Los que luchan y los que lloran y otros escritos inéditos*. Buenos Aires: Nuestra América, 2006.
- MÉNDEZ, Federico y Héctor Jouvé “Los guerrilleros de Salta” en *Cristianismo y Revolución* Año III, N° 18, Buenos Aires (primera quincena Julio 1969): 26-35.
- MERO, Roberto. *Conversaciones con Juan Gelman. Contraderrota, Montoneros y la revolución perdida*. Buenos Aires: Contrapunto, 1988.
- Nunca más. Informe de la Comisión nacional sobre la desaparición de personas*. Buenos Aires: Página 12, 1984.

- “Prisión perpetua a Méndez y Jouvé”. *Cristianismo y Revolución* Año N° 13, Buenos Aires (primera quincena Abril, 1969): 3.
- TAIBO II, Paco Ignacio. *Ernesto Guevara también conocido como el Che*. México: Planeta, 2005.
- ROJO, Ricardo. *Mi amigo el Che*. Buenos Aires: Sudamericana, 1998.
- REDONDO, Nilda Susana. *El compromiso político y la literatura. Rodolfo Walsh, Argentina 1960.1977*. Santa Rosa, La Pampa: Amerindia y Universidad Nacional de Quilmes, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Haroldo Conti y el PRT: Arte y subversión*. Santa Rosa, La Pampa: Amerindia, 2004.
- \_\_\_\_\_. *“Si ustedes lo permiten, prefiero seguir viviendo”. Urondo, de la guerra y del amor*. La Plata: De la campana, 2005.
- \_\_\_\_\_. *“Escucha amor, escucha el rumor de la calle”. Julio Cortázar: las aristas del nuevo ser*. La Plata: De la campana, 2008.
- \_\_\_\_\_. *“Los que luchan y los que lloran”. Actas del VII Congreso Internacional Orbis Tertius “Estados de la cuestión”*. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Centro de Estudios de teoría y crítica literaria. Universidad Nacional de La Plata. Publicación virtual <http://www,orbistertius.unlp.edu.ar/congresos/viiciclot/Actas> (2009).
- ROT, Gabriel. “Masetti, el “Comandante Segundo” y los orígenes perdidos de la guerrilla en la Argentina”. *El Rodaballo* Año 3 N° 6/7 (Otoño/Invierno, 1997): 38-45.
- \_\_\_\_\_. *Los orígenes perdidos de la guerrilla en la Argentina*. Buenos Aires: El cielo por asalto, 2000.
- ROZITCHNER, León. “Primero hay que saber vivir” Artículo en el *Ojo Mocho* N° 20 (agosto 2006). *No Matar. Sobre la responsabilidad* polémica de la revista *La Intemperie*. Córdoba: del Cíclope y Universidad Nacional de Córdoba, 2008: 367-406.
- URONDO, Francisco. “Adolecer”. *Obra Poética*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006: 299-352.
- \_\_\_\_\_. *Poemas de Batalla*. Antología poética (1950-1976). Buenos Aires: Seix Barral, 1998.

\_\_\_\_\_. *Los Pasos Previos*. Argentina: Adriana Hidalgo editora, 1999.

WALSH, Rodolfo. "Prólogo a Los que luchan y los que lloran". *Ese hombre y otros papeles personales* Edición a cargo de Daniel Link. Argentina: Seix Barral, 1996: 103-112.

WILLIAMS, Raymond. *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península, 1997.

# Presentación de la obra de Roberto Santoro<sup>17</sup>

## Exposición de Nilda Redondo

El eje fundamental del genocidio estuvo orientado a exterminar a las personas que fueron capaces de pensar y llevar adelante una sociedad distinta de esta que todavía tenemos.

Yo tomé contacto con Roberto Santoro a propósito de estar trabajando con la obra de Haroldo Conti y cuando leo un libro que pertenece a Néstor Restivo y Sánchez en su primera edición –*Haroldo Conti, con vida*– allí encuentro la cita de un fragmento del artículo de Conti “Compartir las luchas del pueblo” publicado en agosto de 1974 en la revista *Crisis*. Ahí Haroldo Conti hace referencia a la responsabilidad que significa integrar el FAS (Frente Antiimperialista por el Socialismo) y compartir ese espacio con Agustín Tosco; Conti dice “vengo de estar con...”; se censura o autocensura los nombres que luego leí completos en la revista en la que se había publicado este artículo y que eran Roberto Santoro y Humberto Constantini. En la segunda edición de 1999 del libro de Restivo y Sánchez –*Haroldo Conti, biografía de un cazador*– ya aparece la cita completa de la revista.

Por otro lado, en la entrevista que realizamos con Silvia Spinelli y Virginia González a Luis Mattini –quien sucede en la dirección del PRT a Roberto Santucho–, él nos decía que Conti, Santoro y Constantini compartían una célula del PRT; además tenían intensa interrelación con Walsh, Urondo y Gelman, militantes de Montoneros.

---

17 Mesa redonda integrada por Nilda Redondo, Edgar Morisoli y Mara López de Razón y Revolución, editora de la Obra Poética Completa de Santoro. Actividad de la Cátedra Libre Ernesto Che Guevara de la Facultad de Ciencias Humanas, UNLPam realizada el 21 de mayo de 2010.

En *Informe sobre Santoro* realizado en Libros de Tierra Firme en el 2003, Rubén Vásquez, compañero de la poética de Santoro, no hace ninguna referencia a la militancia política de Santoro.

En *Escritos en la memoria. Escritores asesinados y/o desaparecidos entre 1974-1983 en la República Argentina*, editado en el 2005 con apoyo oficial de la Secretaría de Cultura de la Presidencia de la Nación, tampoco se hace referencia a su militancia en el PRT. La responsable de la investigación y redacción es María Clara Ardanaz.

En una *Crisis* posterior a la dictadura en septiembre de 1986, hay un testimonio muy impactante de la hermana de Roberto: nos refiere que fue secuestrado de su lugar de trabajo; era preceptor en una escuela técnica en Santa Fe y fue secuestrado ante los ojos de sus compañeros. Pero aún aquí no se especifica la militancia política.

Ya en el trabajo que dirige Horacio Tarcus, *Diccionario Biográfico de la izquierda Argentina*, en el 2007, se señala la vinculación al PRT de Santoro, a pesar de que Tarcus es un enemigo importante de la izquierda armada revolucionaria. También la militancia política estaba expresa en *Palabra viva* de la SEA (Sociedad de Escritores y Escritoras de la Argentina), en 2005.

Si uno hace un recorrido por las declaraciones y la poesía de Santoro, si conoce los debates históricos en ese momento, uno puede darse cuenta de cuál fue la opción ideológica precisa de este poeta. No hacen falta testigos externos siempre más difíciles de encontrar en relación a una organización clandestina.

Pero se oculta y desoculta. No creo que esté planificado de manera consciente. Tiene que ver con los efectos en nuestra sociedad de lo que fue la lógica genocida. Se intenta borrar la memoria, evitar memorias diversas. Eliminar el pensamiento revolucionario porque la forma de expansión de ese pensamiento y la actuación de los insurgentes era diversa e intolerable.

Sin embargo, no creo que estos ocultamientos hayan triunfado porque hay múltiples actos de resistencia en toda Latinoamérica.

Analizaré las características del FATRAC –Frente Antiimperialista de Trabajadores de la Cultura–, es decir el frente cultural del PRT. Tomo referencia de dos trabajos: el de Ana Longoni “El FATRAC, frente cultural del PRT-ERP” y el de Anguita y Caparrós desarrollado en *La Voluntad*.

No comparto la perspectiva que Ana Longoni adopta y que es común a un grupo de intelectuales. Ellos sustentan la tesis de que la opción por la lucha armada, las formas de violencia de la nueva izquierda significó dejar de lado el arte; la muerte del arte, dejar la pluma y tomar el fusil como dice Claudia Gilman. Se puede demostrar que esto es una falsedad con el propio ejemplo de Santoro. Sin

embargo es muy interesante la documentación que Longoni utiliza y la entrevista que le realiza a Nicolás Casullo, quien había formado parte del FATRAC a fines de los años sesenta.

El caso particular del FATRAC es analizado en *La Voluntad* a través de los diálogos relativamente ficticios de Nicolás Casullo y Daniel Hopen, intelectuales integrantes de este frente. A partir de estos dos análisis podemos llegar a la conclusión de que los militantes del PRT buscaban una manera distinta de vincular la política y el arte. Establecían una nueva relación entre una estética remozada por el mayo del '68 y la vanguardia política. Distinto a lo que hacía el Partido Comunista, esa vieja izquierda que creía que el artista es un objeto más para cooptar; que la militancia en el frente cultural es simplemente una antesala de la incorporación a la organización. Los intelectuales revolucionarios del FATRAC pensaban —y desarrollaron— de qué manera la radicalización revolucionaria se debe dar en el acto mismo pero ese acto se nutría de la necesidad que tenía en ese momento la revolución que era la guerra del pueblo. El PRT buscaba que la expresión artística se vinculara con la guerra del pueblo. Algunas de las formas de la propaganda armada eran representaciones muy semejantes a las de la vanguardia estética con su demanda de llevar el arte a la calle, a la vida práctica, a la esquina, al lugar donde están todos. Además, esas proclamas de la revolución y las de la vanguardia, buscaban nuevas formas de vida.

En Santoro hay una permanente interrelación entre lo estético, lo ético y lo político. Se da una íntima interrelación entre la poesía, el canto, el teatro; se da eso de poner en escena; no hay una fragmentación entre lo artístico y lo político. Se ataca la institución arte porque se plantea no quedarse solo con los contenidos revolucionarios, sino crear nuevos públicos no burgueses. Por ejemplo, había que evitar escribir una poesía en la que se hable de la guerra de Vietnam a favor de los comunistas que resistían al imperio norteamericano pero sin embargo seguir dirigiéndose al público burgués. Resistir la institución arte significa, además, no aceptar las becas, y rechazar las formas de cooptación que el capitalismo proponía —y propone— a los intelectuales. Por eso Conti rechazó la beca Guggenheim porque dijo que era la beca del imperio.

Esto tiene que ver con la Declaración de La Habana en 1968. Ellos tenían razón. Había que rechazar esas formas de dominio del imperio.

Estos debates respecto del rol de los intelectuales y artistas en los procesos revolucionarios, exceden a la organización PRT; formaban parte de las discusiones que se daban en amplios sectores de la población en ese momento prerrevolucionario.

En *Crisis* de 1975 aparece “La producción del arte y de la gloria” que es un anuncio del libro *El compromiso del arte y la literatura* de Bertolt Brecht. Ricardo Piglia es quien compagina el artículo. Aquí se sostiene que la cuestión de los intelectuales no se refiere solo a la materialidad de lo que producimos sino además a la idea del objeto arte, de las formas de circulación; el concepto de lo que es arte, libro, cuadro. Dice Brecht refiriéndose a las “tareas de la crítica”:

En lo que hace a su posición frente a la sociedad, la mayoría de nuestros escritores son víctimas de un error muy cómodo: se piensan independientes; cuando llegan a reconocer cierta dependencia lo hacen, a lo sumo, en el sentido de alguien que habla de la relación entre un líder y quienes lo siguen; en el peor de los casos, creen ser “la expresión” de “la sociedad”(a la que definen como un todo indivisible). Se consideran la vanguardia, los dueños (intelectuales, al menos) y creen en su influencia. Todo proviene de que no saben en qué consiste su función de trabajadores intelectuales despojados de los medios de producción. (Como aparentemente no los necesitan, piensan que no están despojados de esos medios). Olvidan que entre sus medios de producción se encuentran, no solo las máquinas impresoras y las que fabrican el papel, la prensa, el teatro, las sociedades literarias, las librerías, etc., que simplemente exigen materias primas y por lo tanto trabajo intelectual, sino también cierta cultura, cierta información, cierta cantidad de opiniones, etc. Creen que el producto que ellos fabrican se distingue del tornillo que produce el trabajador manual porque a la producción propia se agrega algo incontrolable y poderoso que supera el uso que se piensa hacer de él y que constituye su verdadero valor, sin el cual bien podría no ser vendible en absoluto, etc. La crítica dialéctica puede rectificar rápida y radicalmente ese error operando algunas comprobaciones científicas y planteando la siguiente pregunta, que de inmediato revela las estructuras: ¿para qué sirve?; y si esto no permite cambiar la realidad, permite, al menos, mostrarla e impedir que la actividad lucrativa de ciertas personas conserve la apariencia de una actividad provechosa para el interés general. (...) En las obras de arte, hay que estudiar los complejos de representación en su conjunto y desarrollar los métodos del marxismo. Las clases que controlan el poder tienen ciertos deseos respecto a la elección de temas y a la representación en arte. (49-50)

Otros de los lugares comunes de quienes trabajan para desprestigiar esta generación de revolucionarios es la afirmación de que fue una generación suicida, que buscó la muerte intencionadamente. Así se invierte la culpa porque se asigna la responsabilidad del genocidio a los revolucionarios. Lo que plantea Roberto San-

toro está vinculado a lo que plantea el PRT, “A vencer o morir por la Argentina” esa consigna que se repite a lo largo de las distintas formas de combate del PRT y también cuando hacían la propaganda armada. Así se lee en el poema “Canto a la esperanza” de *Cuatro canciones y un vuelo* (1973):

pero si un día se llega a volar porque fallamos  
si se escapa esta rabia que llamamos esperanza  
si un día se va  
yo crucifico al amor  
y después de enterrar a mis hermanos  
me voy con el tranvía de la muerte  
a clausurar mi corazón en una plaza (2009: 334)

Jugarse en absoluto y ser consciente que en este combate se puede hallar la muerte.

En “Canto a la tristeza” nos da la idea de poeta que tiene; dice:  
ella estaba durmiendo en mi garganta  
y la maté con un golpe de alegría  
abrí de par en par todas las puertas  
me eché a volar por las barandas  
puse mi boca en la herida del mundo  
di vuelta mi cuerpo como un guante  
fui poeta  
y el corazón se vistió otra vez con mi camisa (341)

## Bibliografía

AGÜERO, Jorge de la Cruz et al. *Palabra viva. Textos de escritoras y escritores desaparecidos y víctimas del terrorismo de Estado. Argentina 1974/ 1983*. Buenos Aires: SEA Sociedad de Escritores y Escritoras de la Argentina y CONABIP, 2005.

ANGUITA, Eduardo y Martín Caparrós. *La Voluntad. Una historia de la militancia revolucionaria en la Argentina. 1966-1973*. Tomo I. Buenos Aires: Norma, 1997.

- ARDANAZ, María Clara. *Escritos en la memoria. Escritores asesinados y/o desaparecidos entre 1974 y 1983 en la República Argentina*. Buenos Aires: Los cuatro indiecitos, 2005.
- BRECHT, Bertolt. *El compromiso en literatura y arte*. Barcelona: Península, 1984.
- \_\_\_\_\_. “La producción del arte y de la gloria”. Selección de textos por Ricardo Piglia *Crisis* N° 22 (Febrero 1975): 48-51.
- CONTI, Haroldo. “Compartir las luchas del pueblo”. *Crisis* N° 16 (Agosto 1974): 40-48.
- GONZÁLEZ CEZER, Marcos. “El desafío de Roberto Santoro” *Crisis* N°46 (Septiembre 1986): 62-65.
- LONGONI, Ana. “El FATRAC, frente cultural del PRT-ERP”. *Lucha armada en la Argentina* N° 4 (Septiembre-Octubre-Noviembre 2005): 20-33.
- LÓPEZ, Rosana Rodríguez. Prólogo a *Obra Poética Completa 1959-1977. Roberto Jorge Santoro* Buenos Aires: RyR, 2009. 11-49
- REDONDO, Nilda Susana. *Haroldo Conti y el PRT: Arte y subversión*. Santa Rosa, La Pampa: Amerindia, 2004.
- RESTIVO, Néstor y Camilo Sánchez. *Haroldo Conti, con vida*. Buenos Aires: Nueva Imagen, 1986.
- RESTIVO, Néstor y SÁNCHEZ, Camilo. *Haroldo Conti, biografía de un cazador*. Buenos Aires: Homo Sapiens, 1999.
- SANTORO, Roberto Jorge. *Obra Poética Completa 1959-1977*. Buenos Aires: RyR, 2009.
- TARCUS, Horacio (Dir.) *Diccionario biográfico de la Izquierda argentina. De los anarquistas a la “nueva izquierda” (1870-1976)*. Buenos Aires: Emecé, 2007.
- VÁQUEZ, Rafael. *Informe sobre Santoro*. Buenos Aires: Tierra Firme, 2003.

## Exposición de Edgar Morisoli

Voy a hablar desde la relación personal y la admiración.

Nos conocimos en una imprenta. Siempre andaba en proyectos editoriales; daba cobijo a los más variados poetas y escritores. Buscaba que estuvieran en el campo del pueblo, dejando de lado especificidades que no interesaban.

Nos conocimos en una imprenta en el barrio de La Paternal, en Buenos Aires. Allí, a lo largo de 15 años, los Stillman, don José y don Gregorio, me imprimieron a mí cuatro libros entre 1959 y 1974 y allí se imprimía la revista *Gaceta Literaria* que dirigían Roberto Hosne y Pedro Orgambide. Yo figuraba como corresponsal en Toay.

Santoro ya manejaba dos sellos: Gente de Buenos Aires y Papeles de Buenos Aires; con ellos aparecieron varios de sus libros, por ejemplo *Poesía en general*, pero además publicó a mucha gente tales como Luchi o Luis Franco. Él acababa de sacar su primer libro y yo la segunda edición de *Salmo Bagual*, editorial Stilcograf. Nació un contacto afectivo; tengo diez libros de él en casa. A lo largo de los años nos seguimos carteando. Esa primera relación se intensificó posteriormente por la acción del grupo Alpataco, en Santa Rosa.

Este grupo orbitaba en torno a una casa de estudiantes de la calle Ameghino; su alma máter era Gustavo Pérez Isa; Oscar Santamarina y otros que también vivían allí como Walter Cazenave y un pensionista casi permanente: Juan Carlos Bustriazo Ortiz. (Tenía su techo materno pero por lo menos cinco días de la semana los pasaba en esta casa). El Grupo Alpataco trajo mucha gente importante que vino a hablar acá, desde Raúl González Tuñón que presentó *La veleta y la antena* hasta Roberto Santoro. Así es como tuvimos nuevos acercamientos, nuevas

charlas. Planteos de interrogantes que me iba despertando su asombrosa poesía. Un registro muy distante de todo lo que yo escribo. Era por un lado un poeta inconfundiblemente porteño; un regionalista porteño con tres temas marcadamente presentes en su poesía: el tango, el fútbol y el barrio

También expresaba el vanguardismo: caminó al borde del riesgo, de un riesgo que él mismo planteaba. Jugó con fuego y no se quemó nunca. De ese no quemarse, de no caer en lo lúdico; en el mero juego verbal, en el regodeo del neologismo por sí mismo, de eso lo salvó su militancia. Uno piensa “este se cae” pero no se cayó nunca. Ejemplo: *Poesía en general*, allí hay surrealismo e invención verbal. Juega con eso, lo utiliza muy bien como herramienta expresiva pero evita el riesgo que él mismo había planteado al elegir esos caminos formales.

Nuestra relación epistolar con el envío de unos diez libros fue transitando tonos cada vez más graves a medida que se agravaba la situación del país. La misma imprenta en donde nos habíamos conocido fue clausurada por la dictadura de Onganía en el '66. Apareció un oficial con un escribano militar; levantaron un acta muy prolija y pusieron precintos. Lógicamente cuando le devolvieron a los Stillman, siete años después, todo había desaparecido: ni máquinas ni libros ni papel. No había nada. Es un símbolo. Esa imprenta donde nos conocimos fue saqueada. Las máquinas, que eran muy modernas para la época, fueron seguramente vendidas por la casta militar que fue también una destacada casta de ladrones. El latrocinio no fue lo peor que hicieron pero lo hicieron, ya que estaban.

Por un tiempo se interrumpieron las cartas; solo llegaban los libros, siempre con dedicatorias exageradas. Yo le planteaba los interrogantes que me surgían con su poesía: sus características: la frescura y la intensidad. Una elaboración del lenguaje tan profunda como la que él había logrado contrastaba con las fechas que colocaba. Mi pregunta era: ¿cómo un poema con tanto trabajo sobre la palabra era hecho en un día? Una vez le dije: “Solo te falta poner la hora. ¿Cómo esto se puede escribir en un día?”.

Él era un intelectual que no solo había asumido las luchas del pueblo sino que había asumido su responsabilidad creadora. El escritor primero tiene que forjar sus herramientas y luego con ellas hacer algo. Me acuerdo de un herrero que decidió trabajar escultura en madera: Don Pedro Lorini, de Eduardo Castex. Primero forjó sus propias herramientas: él las había fabricado a medida de su necesidad expresiva. Eso es: fabricar sus herramientas para luego abordar lo escultórico.

Santorio hizo eso. Él trabajó la palabra al extremo del riesgo. Jugó con fuego sin quemarse nunca. El manejo del surrealismo que él —realista del sur— hace, cómo transforma el vocablo del surrealismo, lleva a pensar en aquel viejo trabajo

de César Vallejo “Autopsia del surrealismo”. El surrealismo es una escuela a la que le caben todas las críticas que hace Vallejo quien consideraba al surrealismo agonizante y estéril; pero se refería al surrealismo de Francia en el ‘30. Santoro, en cambio, renueva al surrealismo desde adentro.

El surrealismo no es su única marca. A lo largo de los diez libros hay una maduración intelectual absolutamente ininterrumpida. Era una persona incandescente: ardía y alumbraba: las dos cosas. Incandescente es la obra que nos ha dejado porque sigue ardiendo y alumbrando. Con esta Obra Compilada vale la pena conocer a un poeta de esta dimensión.

La poesía es de una amplitud tal que todos los caminos son posibles cuando se recorren con responsabilidad y fervor. El problema pasa por la responsabilidad creadora.

Otro poeta que también sufrió la dictadura le escribió unos versos a Santoro. Ariel Ferraro, oriundo de Corral de Isaac, sur de La Rioja casi en el deslinde con San Juan y San Luis. Ariel sufrió prisión, tortura, exilio. Volvió, en el ‘85 como Antonio di Benedetto herido de destierro y murió pronto, al año de llegar. Fue para él imposible de cerrar esa herida del destierro. Esta es su “Carta apocalíptica y ocasional a Roberto Jorge Santoro”:

No sé si estás. Si llevás puesto el mundo todavía; si te han desposeído de tu sombra; de tu calva puntual que fue lugar común de la ternura entre incansables pibes escueleros o muchachas a punto de magnolia y a quienes soliviaste la tórtola del pecho hiriéndolas de gozo con tu chamuyo nuevo. Y te pienso igual que ahora muchas veces acodado en el insomnio del destierro, siguiendo el lujo simple de cosas que querías: los patios con glicinas de tu barrio de origen, el cafetín absurdo de las noches frías arropándose un poco con tangos de Pugliese donde llegó a beber Pata de Palo sin sospechar, claro está ni por asomo, que lo harías inmortal...

Tiene gracia o tendría quizá si no fuera la paradoja tan terrible; tú con-  
cediendo, por prepotencia de

talento, la eternidad a muchos individuos para que luego, un artesano  
del desprecio, un mandamás de

plomo y de violencia, quiera quebrar tu limpia varonía. Por qué Roberto  
Jorge tanta infamia, tanta carroña unánime en el pulso biológico y fraterno  
de nuestro vecindario.

¡Cómo nos pesa el alma de la patria sucia de despotismo y exterminio!  
Por eso es que en sus dedos la

obstetricia encantada pinta de verde el duro corazón de los bueyes mien-

tras la noche a solas le seguiré sus pasos florecida en la luz de un mar de luciérnagas.

Quienes quieran recorrer sus libros van a encontrar a Pata de Palo, pero van a encontrar sobre todo la incandescencia, la transparencia, la intensidad de este poeta que vivió ardiendo...

## Los derechos de autor

Mara López  
del grupo editor Razón y Revolución

Al elegir la edición de Santoro, Humberto Constantini y la próxima de Dorrnoro lo hacemos desde un programa político porque creemos que son poetas, escritores que deben conocerse.

En este caso Santoro tenía descendientes que autorizaron la edición. Facilitó mucho la tarea de edición que él era muy ordenado. Este libro tenía 400 páginas pero llegó a 700 porque empezaron a aparecer cantidad de manuscritos; la viuda de Santoro nos decía...y apareció esto y esto otro. Está en este libro toda la obra inédita.

**Edgar:** Todo lo que tengo yo está en esta Obra Completa y lo inédito. Tendría que revisar las cartas.

**Mara:** En la familia hubo alguien que pudo mantener esa obra, resguardarla y así se facilitó mucho la edición.

**Edgar:** Tengo miedo que se pierda la obra de Righi.

**Asistente:** A veces las protecciones operan en contra de la circulación.

**Nilda:** Cuando yo trabajaba con la obra de Haroldo Conti, Marta Scavac estaba enojada conmigo por la extensión de la cita. Tal vez quería cobrar. Yo le dije que se preocupara porque los libros de Conti estuvieran en las librerías. Y eso que esta persona hizo mucho por difundir la obra de Conti; es responsable de que se haya difundido, por el mundo, *Mascaró*. Compartió la militancia con él; sin embargo en ese momento tuvo esa actitud.

# **Viejas cadenas, nuevas rebeldías**

- **Luis Mattini.** *Sujeto y trabajo*
- **Sebastián Scolnik.** *La hora de las comunas*
- **Sonia Sánchez.** *La deconstrucción del lenguaje fiolo*



# Sujeto y trabajo<sup>18</sup>

Luis Mattini

*“Ganarás el pan”*

## Introducción

Alejandro Urioste

En los últimos años, pocas palabras como “trabajo” debieron convocar tanto revuelo, confusión y palabrerío. Desde gobernantes y economistas, pasando por periodistas, políticos y sociólogos, y hasta “cuadros históricos y probados”, sindicalistas combativos y Padres de la Patria, todos se veían obligados a tener a mano una explicación razonable.

La “cultura del trabajo”, la “capacitación para el trabajo”, los “proyectos productivos”, el “empresariado nacional” consagrado en el altar de las PYMES son algunas de las frases de la larga letanía que se rezaba a las apuradas, mientras se metía bajo la alfombra la verdad desnuda de la última acumulación capitalista.

El concepto de trabajo, en verdad, fue un punto de intersección de las más diversas tradiciones políticas, filosóficas y culturales, en trayectos azarosos que van desde la maldición bíblica al socialismo real, desde la línea de montaje fordista a la fábrica social.

En Argentina, los primeros que se atrevieron a mirar a los ojos el rostro terrible del capitalismo del siglo XXI, fueron los que lo aprendieron, en medio del humo de las cubiertas, de los gases y de las balas, que no eran ni nunca serían “ejército de reserva” de la clase obrera.

---

18 Conferencia de Luis Mattini en la Cátedra Libre Ernesto Che Guevara de la Facultad de Ciencias Humanas, UNLPam el 19 de octubre de 2001. Publicada por ediciones de mano en mano, en *Contrapoder, una introducción* (2001), de varios autores.

Pocos entendieron que esos hombres y mujeres encarnaban lo contrario de la desesperación; que desde el interior de esas luchas prácticas y teóricas se abrían cauce nuevos sujetos, se experimentaban nuevas y complejas relaciones sociales, cargadas de contradicciones, surcadas por hilachas resistentes de viejas banderas y por paradojas provocadoras de lo nuevo. Pero, sobre todo, pocos entendieron que, como todas las auténticas experiencias de emancipación, no venía con garantía.

El punto de partida del debate, entonces, está dado por la existencia concreta y contradictoria, aquí y ahora, de un nuevo protagonismo social; es decir, está mucho más cerca para nosotros que el apocalíptico “fin del trabajo” o la nostalgia del Estado de Bienestar.

El autor del texto que sigue y que tuvo su expresión en un contexto como el expresado en los párrafos anteriores, proviene de una experiencia vinculada al guevarismo, un particular guevarismo ejercido en Argentina. Esa experiencia política constituyó una línea de interpretación y, sobre todo, un intento histórico contra le capital. En el trabajo que sigue aparecen emergentes, preguntas que no fueron cuestiones centrales en su momento; sin embargo enlazan de modo vital con el presente.

## Sujeto y trabajo

Luis Mattini

Si uno lee la literatura social del siglo XIX, ve filmes como “Germinal”, o incluso si lee a escritores de mediados de siglo XX como Elio Vittorini y la remata con la última novela de Saramago *La caverna*, o bien si escuchamos a nuestros abuelos, casi centenarios, puede comparar las consecuencias de la segunda revolución industrial con los actuales resultados de la llamada globalización.

No quiero decir que no hay nada nuevo bajo el sol sino que se confirma la tendencia del desarrollo capitalista enunciada y seguida por sus estudiosos críticos, desde *El capital* de Karl Marx a *El imperialismo fase superior del capitalismo* de Lenin y *La integración mundial, última etapa del imperialismo* de Silvio Frondizi.

Empero la literatura tiene la ventaja de mostrar el dolor, el drama humano, psicológico, emocional, las catástrofes culturales, por encima de la lectura de un dudoso progreso justificado por las ciencias sociales. Cierto es que frente a la escasez generalizada en el siglo XIX ha sido justo que Marx viese en el desarrollo capitalista, la acumulación de riqueza amasada en sangre que sería, no obstante, la base material imprescindible para pensar en una sociedad igualitaria. Sin embargo eso ya no parecía creíble en la segunda mitad del siglo XX, a pesar de que nosotros lo queríamos creer. Porque ese “querer creer” explica las revueltas mundiales de los sesenta, precisamente más fuertes en las generaciones de jóvenes bien alimentados: allá, el mayo francés; acullá, la primavera de Praga; ahí, la masacre de Tlatelolco; aquí, el Cordobazo, llevado a cabo por las clases sociales populares, que habíamos disfrutado de la niñez peronista. Las cargas de caballería, los tanques, los gases, los garrotes y las ametralladoras nos demostraron que ya no era creíble, si alguna vez lo fue.

El hilo conductor en estos casi dos siglos ha sido el conflicto entre capital y trabajo, confrontación antagónica, irreconciliable por su propia naturaleza. Una historia tinta en sangre que puso la impronta sobre la historia de la vida del pueblo y está registrada en toneladas de páginas, en las ciencias, las artes y en la memoria colectiva. Un tema monumental, por cierto, del que aquí solo me propongo examinar la vinculación que, en este proceso, se ha establecido entre trabajo y sujeto, entre trabajo e identidad y cómo la historia de la modernidad –que es la historia del capitalismo– desarrolló una relación ambigua entre el culto y la humillación al trabajo. Desafortunadamente, el marxismo no escapó a esa influencia, pues partió de aquella primogénita separación entre trabajo manual e intelectual y demás subdivisiones de acuerdo a las necesidades del mercado, incluso el socialista, cuyas divisiones en jerarquías fueron variables según las exigencias de cada época.

Hoy es evidente que el folleto de Friedrich Engels *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre* estuvo muy influido por el darwinismo y por un materialismo lineal que le atribuyó solo al trabajo la conformación de la conciencia y el lenguaje; mientras que le otorgó a la subjetividad una subordinación pasiva. De esa influencia entre un economicismo indeseado y un biologismo insospechado, debido al prestigio de las ciencias naturales en aquel siglo, viene la concepción marxista oficial que supone un sujeto sustancial, originado por las fuerzas productivas, materializado en el trabajador.

En efecto, así como la evolución de las especies basada en la supuesta, al menos hoy cuestionada, supremacía de los más fuertes, la evolución del trabajo de sus formas presumiblemente menores a las mayores, artesanales a industriales, antiguas a modernas, etc. desarrollaría la clase social llamada a ser la emancipadora de la humanidad: los obreros industriales. El proceso industrial sería irreversible puesto que se identificaba acumulación y concentración capitalista con centralización productiva física.

## La temprana descentralización productiva

Sin embargo, ya desde principios y a lo largo de toda la década del sesenta, pico más alto de la industrialización en Argentina, desde los sindicatos empezamos a lidiar con un nuevo enemigo: el contratista. Muchos luchadores de aquella época recordarán conmigo a alguien que quizás habían olvidado. ¿Quién era el contratista? ¿Quiénes eran? Fueron los villanos menores frente al gran explotador empresario cuando las grandes empresas comenzaron a derivar parte de su producción a “terceros” hoy llamados “proveedores” .

Esto no había sido siempre así. Por el contrario, en el momento de su apogeo, la industria tendía a producir en sus plantas prácticamente todos los elementos que componían su mercancía. Partía literalmente de la materia prima la que a su vez era perfectamente definida. Por ejemplo, si tomamos un frigorífico de la década del treinta, era fama que de la vaca solo se perdía el mugido. Todo lo demás se manufacturaba directamente en sus instalaciones. Los frigoríficos tenían hasta sus propios talleres, la “tachería”, por ejemplo, en donde fabricaban las latas en que se envasaban los picadillos y otros derivados de la carne. La racionalidad inglesa llegaba al extremo del aprovechamiento de destinar un par de carpinteros solo para que se dedicasen a desarmar los cajones de embalajes de maquinarias y otros insumos recibidos, a seleccionar la madera y depositarla en orden para usos posteriores.

En esa indiscutida racionalidad técnica que lograba el máximo de productividad frente a las formas anteriores, Marx advierte la posibilidad de la creación de la base material para el comunismo; pues tenía —como se sabe— una contradicción irreconciliable: la forma social de la producción con el carácter privado de la apropiación. Asimismo, al agrupar a los trabajadores en grandes establecimientos, los capitalistas por un lado lograban la máxima eficiencia y por otro, a su pesar, fortalecían a su antagonista. En esas condiciones, al momento mayor de industrialización se correspondió el momento de mayor fuerza del movimiento obrero; los Estados de bienestar y los propios Estados socialistas como reflejo de esa fortaleza.

Por otro lado, bajo la supuesta ley de la dialéctica de la transformación de la cantidad en calidad, se había desarrollado la idea de que a mayor concentración humana volcada a un colectivo orgánico, mayor eficiencia y racionalidad. Esta ley supuestamente objetiva que, a su vez, acrecentaría cada vez más la fuerza del movimiento obrero, llevó a afirmar que el capitalismo monopolista sería el último peldaño de desarrollo después del cual solo cabría el socialismo como un nuevo momento de la ley del “progreso por saltos”. De ahí que los Estados socialistas no dejaran en pie ni un modesto kiosco y crearan esos monumentales complejos administrativos o productivos que fueron caracterizándose por su falta de agilidad para adaptarse a la vida misma. Otro tanto ocurría con los Estados de bienestar dándoles, sin querer, amañados argumentos al liberalismo, es decir al mercado, siempre en acecho por la maximalización de las ganancias.

Pero parece ser que los capitalistas, atezados entre la ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia y el progresivo poder de los sindicatos, estudiaron mejor que los marxistas a Hegel y comprendieron más rápidamente que exis-

te, en cada situación, un punto que podría denominarse óptimo de concentración de personas organizadas. Dicho de otra manera y visto al menos desde la eficiencia, la actividad colectiva es superior a la individual, pero en determinado punto de crecimiento cuantitativo, el proceso se altera y es como si empezara a retroceder. El ente se transforma en un paquidermo de lenta reacción. La pedagogía lo había desarrollado al encontrar el número óptimo de participantes a una clase: no menos de tantos y no más de tantos.

Por eso, la ruptura con el llamado fordismo tiene varias causas. Por un lado, las nuevas necesidades de la velocidad de circulación de la mercancía y las distintas formas que va adoptando la acumulación del capital siempre acosado por la tendencia decreciente de la tasa de ganancia. Por otro, las especificidades del matrimonio entre la ciencia y el mercado desplegando la tecnología casi como un fin en sí mismo; y a su vez, además, sin dejar de señalar las interinfluencias, la necesidad de desarmar al movimiento sindical.

Y este proceso viene de lejos, fue paulatino y sus saltos estuvieron condicionados por la propia competencia capitalista y por la lucha política creando nuevas situaciones. Ahora se nos aparece como si hubiera salido de la nada, como si de un día para otro la industria se desconcentrara; peor aún, como si ya no hubiera manos que produjeran; como si los bienes de uso salieran milagrosamente por los ventanales de los grandes edificios administrativos, abandonaran el aire acondicionado, las moquetas y los ordenadores, se empacaran solos, volaran a los supermercados, y formarían fila en las estanterías a la espera de los alienados consumidores. Es cierto que los cambios tecnológicos han reducido la mano de obra empleada y esa es una de las causas de la desocupación; pero ocurre que la tremenda agresión del desempleo relativiza un problema tanto o más grave: el deterioro de las condiciones de trabajo de la calidad de vida y del salario. Así se da la paradoja que en medio del aumento de la desocupación, los ocupados trabajan más intensamente y mayor tiempo.

Así, la llamada tercera revolución industrial —que los soviéticos anunciaban como la “revolución científico-técnica” y pensaban liderar, implantando por la vía pacífica el socialismo universal—, en el capitalismo, no ha sido una revolución progresista; una revolución, sin embargo, no suficientemente analizada por los marxistas. La revolución fue de contenido y de forma pero no de esencia. Se desarrolló la técnica a punto tal de transformarse en tecnología, se concentró la investigación a la que se la separó de la producción, se descentralizó el aparato propiamente productivo dispersando la mano de obra para darse el siguiente cuadro: a una hiperconcentración del capital como nunca vista en la historia, se correspon-

de una descentralización productiva, tanto en instalaciones nómades, como en la distribución en cientos de micro fabricantes. Hasta los edificios son prefabricados, transportables. A este proceso suele llamársele desindustrialización.

### Una nueva forma productiva, un mismo modo de producción

Cuestión de palabras, en todo caso podría llamarse neo-industrialización o posindustrialización, pues mientras ayer este proceso consistió en concentrar los trabajadores en grandes establecimientos sacando a la gente de sus lugares naturales, destruyendo economías “primitivas”, trabajos domiciliarios y todo eso que se ha conocido y que la literatura registra, a veces hasta con nostalgia, hoy se reciclan los grandes edificios industriales para usos comerciales, en el mejor de los casos culturales y se desmenuza la producción en cientos de unidades. Un número importante de ellas son trabajos domiciliarios.

Y eso —como dije más arriba— en el caso de nuestro país data de hace casi cincuenta años. Poco a poco las empresas empezaron a mandar a hacer afuera las piezas secundarias de sus producciones. Y ese afuera eran talleres chicos en los que la debilidad de la fuerza sindical posibilitaba que esos pequeños patronos —las PYMES tan caras a los PC— pagaran menos salarios y en condiciones inferiores de trabajo. Ciertamente también que obtenían menos plusvalía y eran aherrojados por los grandes. Pero para los trabajadores de la gran industria, incluso la imperialista, esos contratistas representaban el enemigo directo y sus trabajadores los esquirolas del movimiento obrero.

Con los años, las empresas despedían personal y se daba la paradoja de obreros que recibían una fuerte indemnización por despidos, compraban una máquina y pasaban a ser contratistas de la misma empresa, en la que habían trabajado. En muchos casos, los patronos sumaron a las indemnizaciones préstamos para maquinaria con lo que finalmente los trabajadores, que se habían especializado en la propia fábrica, hacían el mismo trabajo por cuenta propia, quizás ganando un poco más, trabajando más, pero sintiéndose emancipados.

Se puede observar entonces un proceso que, desde el inicio de la industrialización, en los albores del capitalismo, hasta nuestros días, recorre una gran parábola. En su parte ascendente, la industria arranca cada vez más a la gente, hombres y mujeres, de sus hogares, los concentra en la producción y los proletariza. En las cercanías de las fábricas se establecían los conglomerados obreros y, de conjunto, era como si las dos clases en pugna, el proletariado y la burguesía se alinearan or-

denando sus divisiones para la guerra de clases. Sin embargo, llegado a ese punto y con centenares de combates y batallas ganadas, perdidas o empatadas, el proceso comienza a invertirse en curva descendente hasta que las grandes instalaciones son demolidas o recicladas y los trabajadores se dispersan cada vez más en nuevos hogares, en las villas o entremezclados con la clase media para la producción domiciliaria. Práctica esta que —además de desarticular las fuerzas del trabajo— no solo implica un deterioro de las condiciones laborales y de salarios sino que extiende la explotación directa a la familia, puesto que para cumplir los pedidos y al costo requerido, los trabajadores, convertidos en cuentapropistas o autónomos, suelen con harta frecuencia incluir a sus cónyuges y sus niños en las fabricaciones.

Lo notable, realmente notable y muy lamentable, es que este proceso se dio sin que el movimiento obrero lo registrara como tendencia peligrosa y de la magnitud que tuvo después. En realidad, no se lo quería ver. Todavía no se lo quiere ver porque de verlo en profundidad nos haría reconsiderar todo el concepto del sindicalismo y de la propia lucha emancipadora de la clase trabajadora. Pero, sobre todo, porque la relación entre existencia y conciencia no es tan lineal como se la ha presentado. En términos de saberes populares suele decirse que no hay peor sordo que el que no quiere oír.

En efecto, fue tal la esquematización de la teoría social fundada en el siglo XIX apoyada en el portentoso desarrollo de las ciencias, que se estableció la idea de la conciencia como algo irreversible, soberbia, tan soberbia como ese pensamiento cientificista que niega la existencia de aquello que no comprende o que está fuera de sus presupuestos. Este es el modo de pensamiento en el cual la conciencia “precede” a la existencia. La realidad que no obedece a la teoría no existe, a lo sumo es la excepción, la anomalía. Por lo tanto para esa conciencia de lo real, esas pequeñas derivaciones hacia los hogares —que estaban destrozando las fuerzas organizadas del trabajo— eran subproductos, excepciones sin importancia, intrascendentes, ya que no se correspondían a la teoría de la racionalidad capitalista. La industria seguía siendo la gran industria y los proletarios solo podían ser los trabajadores de las grandes fábricas, porque así estaba escrito en los textos. Esos contratistas, obreros pequeñoburguesados no contaban en las leyes del desarrollo social. A lo sumo, como aliados circunstanciales en la lucha antiimperialista, serían finalmente barridos por el socialismo. No es necesario aclarar que, por su parte, esos obreros pequeñoburguesados se la creyeron y alimentaron el prejuicio. Eran “patrones”, hombres libres, emancipados de la “esclavitud asalariada”. En el caso de Argentina hubo que esperar el menemismo para crear la expresión “esclavos autónomos” que es la que corresponde sin ironías.

Anotemos bien aquí que estos cambios en los procesos productivos no se deben a una sola causa objetiva, la económica o la científico-técnica. La lucha del movimiento obrero ha obrado con una determinación subjetiva no menos importante. Nadie puede asegurar que, de no haber existido semejante fuerza sindical y política, la conversión hubiera sido la misma. Y anotémoslo bien, puesto que ello nos da pie para pensar en las posibilidades de la potencia “material” de la subjetividad para modificar las supuestas leyes objetivas.

## El sujeto sustancial

Ahora bien, la concepción de un sujeto sustancial, que emanaba del desarrollo de las fuerzas productivas y del mito del progreso, fijaba los siguientes presupuestos:

- a) *El carácter social de la producción industrial genera la conciencia colectiva, base del socialismo. Corolario por lógica formal: otros sectores sociales, campesinos, artesanos, autónomos, etc., no podrían “engendrar” conciencia socialista, deberían ser “arrastrados” por el proletariado.*
- b) *La disciplina fabril favorece la disciplina colectiva.*
- c) *La plusvalía, que expresa el concepto preciso de explotación, diferenciado pero no antagónico al de opresión, produce una contradicción innegociable puesto que la eliminación de la plusvalía solo es posible con la eliminación del capitalismo.*
- d) *La única clase explotada es el proletariado. Las demás clases populares sufren la opresión. Las opresiones pueden ser negociables y hasta resueltas sin cambiar el sistema. La explotación no puede resolverse sin cambio revolucionario. Por lo tanto, la única clase revolucionaria tiene que ser la clase obrera.*
- e) *La concentración posibilita el cambio de cantidad en calidad. El sujeto proletario es el único sujeto posible con una contradicción irresoluble que solo puede resolverse por negación de los contrarios y el devenir de un nuevo sujeto: la humanidad emancipada.*
- f) *La alienación del trabajo asalariado, la transformación de la fuerza de trabajo en mercancía, niega el papel del trabajo como esencia y por ende cosifica el humano. Contradicción también antagónica.*

Con estas premisas, adoptadas como leyes objetivas inalterables, como supuestamente lo *era* la ley de la gravedad, puede explicarse por qué los partidos comunistas, la socialdemocracia y hasta populismos que abrevaban en la doctrina marxista, aferrados a una teoría del progreso lineal, no comprendieron el fenómeno social de los sesenta, el cual excedió en mucho los protagonistas fabriles y fue liderado por vanguardias “pequeñoburguesas” radicalizadas (oprimidas pero no explotadas). Puede observarse también que los jóvenes obreros participaron más en carácter de ruptura cultural generacional que en el de obreros y, en algunos aspectos, tomaban contacto con el movimiento hippie y con cierto neo-anarquismo.

Porque a despecho de los presupuestos atribuidos a la conciencia, la concentración fabril, la división del trabajo, la disciplina laboral, la cultura del trabajo, apoyadas por el sistema educativo y los medios de comunicación, impusieron las imágenes identificatorias de vida del orden burgués. Ese orden burgués, en épocas de expansión de mercados de economías productivas, podía adaptar a sus necesidades un obrero bien pago y con reconocimiento social para que cumpliera el rol de productor y consumidor. A su vez, ese obrero industrial bien pago, pero sobre todo reconocido por su cultura laboral, orgulloso de su lugar en la sociedad moderna, en el progreso de la humanidad, ignoró la alienación, ignoró su propio carácter como mercancía y aceptó el modelo identificatorio de la burguesía, aunque en muchos casos convencido de que esa era la vía al socialismo. Así puede decirse que la burguesía y el proletariado, disputándose pacífica o violentamente la distribución de la riqueza avanzaban, no obstante, juntos, aliados en la constitución de la sociedad industrial. Las demás personas pertenecientes a otros sectores sociales, muy numerosos, pero desperdigados y fuera de ese esquema, los marginados, los campesinos (la producción rural no industrializada), las mujeres no profesionales, las domésticas, los artistas, los pensadores no orgánicos, los pequeños productores, los artesanos, los cuentapropistas, los locos, los vagos, los díscolos, los delincuentes, constituían una masa considerada parasitaria, en muchos casos mayoritaria; por un lado, considerada la escoria social llamada “lumpen-proletariado”, y por otro, restos de clases pre-capitalistas que, como la nobleza (y la esclavitud, no olvidarlo), estaban destinadas al “basurero de la historia”. Esta es la cuota de humillación del trabajo que el marxismo oficial debe asumir.

¿Y la tan mentada y ruidosa clase media? La llamada clase media no se define ni por el lugar en la producción ni por el nivel de ingresos. La clase media es una mentalidad. Exactamente esa mentalidad de identificación con los ideales de vida burgueses adoptados y sostenidos por la propia clase obrera. La clase media es “el

hombre de la calle”, “la gente”, como se acostumbra a decir ahora. La clase media es el “hombre masa”, ese que se cree igual a todos y hace centro en los derechos individuales. Como mentalidad, trasciende los estamentos y clases, la componen los obreros más estables, profesionales, empleados públicos, docentes, vendedores ambulantes, comerciantes en general y, sobre todo, se autodefine como modelo. En la actualidad, la clase media es una masa auto-asumida como tal, como clase media, que forma la mayoría de la población, principalmente asalariada, dependiente o autónoma. Esta clase media no existía en tiempos en que Marx desarrolló sus teorías y, apenas, si aparece algo difuso en los textos clásicos, mezclada con la aristocracia obrera. Por lo tanto, para el marxismo oficial no ha sido digna de estudio (no existía) con lo que le dejó el campo libre a ese notable y ambiguo liberal que fue Ortega y Gasset.

### La jerarquía laboral como injusticia social

La descripta fue la etapa del capitalismo monopolista. El orgullo por el trabajo se superponía, con frecuencia, a los intereses económicos y los empresarios lo alentaron y aprovecharon eficazmente. Las ciencias sociales, salvo la psicología, casi no lo registraron en sus macro-estadísticas y mensuras impersonales. Solo se ha visto documentadas por las vivencias “etnológicas”, por así decirlo, mostradas por algunos testimonios y por el arte. Recuerdo en mis años de sindicalismo, en una oportunidad que teníamos un largo conflicto por el incremento del trabajo incentivado en una gran empresa del grupo Techint, había una gran combatividad y excelente disciplina sindical. Sin embargo, la empresa persistía en sus objetivos y hubo que recurrir a las medidas de fuerza. Por ejemplo, trabajo a reglamento, a desgano, disminuir la producción, lo cual se hacía inevitablemente a costa de ingresos puesto que se perdían los incentivos. Ante esto alguien propuso invertir la medida: mantener los niveles de producción que garantizaban el cobro de los plus de incentivo pero desentendiéndose de la calidad. La medida no pudo prosperar porque la mayoría de los obreros, entre quienes me cuento, preferimos perder plata antes que elaborar un producto por debajo de nuestras capacidades profesionales. Otro ejemplo es el de un soldador de la industria naval que era el delegado de sección. En una muy violenta discusión con el representante de la patronal, defendiendo a un compañero que padecía de alcoholismo, en un momento, el ejecutivo le dice algo así como: “Bueno, bueno, señor N, Ud. habla así porque es una persona de gran responsabilidad, uno de los mejores soldadores de la empresa, una garantía para el trabajo, pero este muchacho que Ud. defiende es poco serio,

blablá...”. No puede decirse que el delegado dejó la defensa del compañero, pero fue evidente el impacto de las palabras que se ajustaban a sus concepciones con respecto al trabajo, de modo tal que perdió energías en la discusión. Este delegado defendía al compañero porque era *su deber* sindical, pero en el fondo lo repudiaba por “lumpen” y compartía con el patrón el criterio de papel en la sociedad.

Desde luego, esta cultura del trabajo, esta manifestación de “seriedad” o “responsabilidad”, ese rechazo moralista al ocio como el peor de los vicios, frente a tendencias “aventureras” de “lúmpenes” y pequeñoburgueses disociadores —en el socialismo real se los llamaba “inadaptados sociales”— era parte importante de las consideraciones que signaban a la clase obrera como la única capaz de establecer y llevar a la práctica los parámetros de la nueva sociedad. Y eso tenía su lógica, solo que hoy se percibe más evidente que dichas consideraciones eran la expresión más avanzada de la moral burguesa de su época de oro, la moral protestante, la sociedad eficiente, aséptica, económica, sana, en donde el trabajo era la identidad, la esencia del hombre, no muy diferente a la planteada por Tomás Moro en la novela *Utopía* y el ocio, el más grave de los pecados e inmundicias. Uno de los problemas no menores de esta moral burguesa decimonónica adoptada por el socialismo revolucionario y reformista es la jerarquización del trabajo, la reducción en su importancia solo a los productores de “vanguardia”, por así decirlo. En la Unión Soviética fue paradigmático. Apología del trabajo manual, del proletario, pero siempre y cuando este sea un metalúrgico y, sobre todo, un tornero, ajustador o matricero. Los pobres diablos que estaban obligados a conducir tranvías, repartir correspondencia, barrer las calles, pintar paredes, limpiar vidrios, cuidar niños o ancianos etc. eran categorías inferiores. Ni que decir la opinión social que merecía una mujer que aspirara solo a ser madre y cuidar su prole. El obrerismo del marxismo ruso reconocía el trabajo intelectual, después del manual y casi solo en su aspecto científico, los académicos y, dentro de estos, los de ciencias duras. Ciertamente se extendió el arte al alcance de las grandes masas. Sin embargo, además de profesionalizado, es decir, desnaturalizado, se lo ubicaba en lugar subordinado y siempre ligado al mundo de la producción. Estos criterios más el dogmatismo político engendraron el célebre “realismo socialista” que no fue ni realismo ni socialista.

Merece la pena detenerse en el detalle de por qué se insistía tanto en el metalúrgico: por una serie de reflexiones que se puede parodiar como un tratado de lógica formal. Socialismo es industrialización más ideología; industrialización, para aquella etapa, era siderurgia. Siderurgia implicaba desarrollo científico y obreros del metal. Ideología implicaba sujeto portador de ella: el obrero industrial y de

este, el metalúrgico y dentro del metalúrgico, el tornero, el ajustador o el matricero. El herrero que, en última instancia, es el padre de la metalurgia, pertenecía al pre-capitalismo, al basurero de la historia.

Conviene reiterar que, para el mito del progreso, la tendencia industrializadora sería irreversible y todos los sectores marginales desaparecerían. A esa era se la ha llamado también “La cultura chimenea”, porque la fábrica ponía la impronta a la cultura. El conjunto de la sociedad se ordenaba por la fábrica. Los trabajadores de cuellos blancos y servicios en general, los docentes y hasta las organizaciones empresarias se constituían según el modelo del sindicato obrero; nótese que este se había disciplinado por la fábrica. Ese parecía el último escalón del capitalismo y, para hacer el socialismo, solo era cuestión de tomar el poder entendiendo como poder solo el aparato del Estado.

Pero ocurrió lo que está ocurriendo: de pronto (como hemos visto, no tan de pronto) la industria se desconcentra, y los asalariados en forma de cuentapropistas pasan a ser mayoría sin tener muy claro si son asalariados o esclavos autónomos. El desempleo deja de ser, como había sido, un contingente de personas no ocupadas más o menos controlable para regular el salario con la oferta y la demanda, para transformarse en estructural y creciente. Los marginados no son ya el “lumpenproletariado” compuesto por inadaptados sociales, sino los que “perdieron”, los que “sobran”, los que están de más. Las profesiones deterioran su calidad por la interminable división del trabajo en cientos de ridículas y alienantes, pero eficaces, subdivisiones. Esta fragmentación establece especializaciones que requieren de mucho menos conocimientos que las anteriores, pero que no se sabe bien por qué misterioso milagro, dejan la ilusión de una mayor capacitación o que hay que ser más inteligente para ejecutarlas. El mayor de los absurdos, no solo no resiste la evidencia práctica, sino que tampoco resiste la lógica. La informática ha simplificado geométricamente la producción; por lo tanto, las tareas son mucho más sencillas y requieren menos inteligencia. Sin embargo, el mito de la capacitación como solución al problema del desempleo actúa como una eficaz zanahoria delante del hocico. Una de las más burdas estafas. Ni siquiera puede admitirse que es un error de apreciación, de cálculo, es una grosera mentira. Porque la actual capacitación consiste en darle al futuro empleado unas nociones técnicas sobre sus tareas específicas pero lo fundamental es la preparación de tipo psicológico-social, por así decirlo, para las nuevas relaciones laborales en la que prima la competencia por sobre la cooperación. Cuando se afirma con total desparpajo, que una persona adulta, a la que llaman “vieja”, está demasiado estructurada para aprender las nuevas técnicas, lo que se está diciendo es que posee demasiados lastres de una conducta

laboral histórica que hay que destrozar. Dicho en criollo, son demasiado mañosos, para adaptarse a las nuevas formas de explotación.

Aquí hay un aspecto muy importante en la relación trabajo y capital que se oculta en la supuesta necesidad de capacitación. En el pasado, no solo la concentración numérica era una de las armas importantes de los trabajadores; también tenía enorme incidencia el caudal de conocimientos del que el trabajador era portador, sea por transmisión generacional, por escuelas o por la propia práctica industrial. En este juicio tiene poco valor el grado de “alfabetización”, aunque incide; el valor esencial es lo que el cuerpo del trabajador poseía, no ya los meros brazos portadores de la “fuerza de trabajo”, sino lo que esos brazos sabían hacer y no eran fácilmente reemplazables. Un herrero, carpintero, tornero, matambrero, albañil, etc. significaba años de “entrenamiento”, como desdeñosamente la pedagogía norteamericana clasificaba las virtudes manuales para diferenciarlas de los conocimientos “intelectuales”. Sin embargo ya Spinoza afirmaba que no es el cerebro el que piensa sino el cuerpo. El propio Marx había dicho algo así como “el hombre piensa porque tiene manos”. No pocas huelgas se ganaron porque los trabajadores de esas industrias eran difíciles de remplazar.

Desafortunadamente, hasta los propios sindicatos suelen no tener en cuenta esto y caer en la trampa de la supuesta capacitación como solucionadora del desempleo. El sindicalismo, instrumento de la era industrial, organizado como correspondía a aquellas pautas, o sea, por rama de la industria, con sus huestes acantonadas en el propio interior de las fabricas, se vuelve impotente cuando los asalariados se dispersan en miles de domicilios y los concentrados son cada vez menos en cuanto a su número, menos capacitados, menos indispensables al punto tal que ya son el componente más fácilmente renovable del proceso productivo. La huelga, como instrumento principal de lucha en aquellos tiempos en que la mano de obra no era tan fácilmente renovable, es hoy un arma mellada y no será posible concebir otras armas si no se reconoce este cuadro de situación; si no se reconoce que la organización sindical tradicional es obsoleta para enfrentar la actual organización del mundo patronal. Los sindicatos están condenados a una creciente defensiva sin posibilidades de retomar la ofensiva. Si la fábrica se ha descentralizado y el capital se ha concentrado como nunca, habrá que pensar en una organización sindical capaz de enfrentar este nuevo proceso. Pensar que quizás no sirva más la organización piramidal concebida a la imagen de la rama de la industria, sino tal vez en forma de red intentando una total concentración de los objetivos comunes de todos los trabajadores, de todos, no de los “industriales”, de todos, sin excepción, con una descentralización de las estructuras que permitan actuar con eficacia

en cada situación. No estoy proponiendo nada concreto, porque no podría hacerlo desde este lugar. Simplemente sugiero ejes posibles de debate para enfrentar los problemas concretos en situaciones concretas.

Pero este enfrentamiento cotidiano a la explotación responderá solo a la necesidad y no a la libertad, si no va impregnado de una praxis liberadora. Debe contener en cada particularidad su universal, su creación de legítima igualdad. En esa búsqueda es fundamental una radical crítica a la apología del trabajo como “esencia”, lo cual llevó a su odiosa jerarquización y esta es fuente de desigualdad, casi tanto como la económica. El conocido adagio “no solo de pan vive el hombre” no es una trivialidad. La sociedad no es desigual solo por diferencias de ingresos económicos; lo es también por diferencias jerárquicas como lo era la sociedad medieval, en la que frecuentemente, un noble poseía menos riquezas que un mercader y, sin embargo, era socialmente superior. Desde luego que la mayor parte de las veces esos privilegios por categorías sociales van acompañados de ventajas económicas y, de este modo, ambas categorías se interinfluyen. Y así como el republicanismo burgués reprodujo los títulos nobiliarios en los títulos académicos, el socialismo repite la fórmula con las jerarquizaciones en el trabajo. Por eso, aunque se hubiera buscado y aplicado la igualdad en la distribución de recursos, la sociedad socialista no podía ser igualitaria desde el punto de vista de la emancipación humana.

Es posible admitir cierta diferencia en los ingresos ya que no todas las personas desean lo mismo, ni tienen las mismas necesidades. Después de todo la fórmula del comunismo era “de cada cual según sus posibilidades y a cada cual según sus necesidades”. El igualitarismo aritmético es una expresión infantil de comunismo. Una persona come más que otra, la que vive en el trópico necesita menos ropa o calefacción que la que vive cerca de los polos y así hasta el infinito; del mismo modo el deseo laboral u ocupacional. ¿Quién dijo que a alguien no le puede gustar más ser taxista que ingeniero o cuidar niños en vez de diseñar muebles? Alguien puede desear trabajar de tenedor de libros porque es más aliviado físicamente que de albañil, mientras otro quiere ser agricultor porque le gusta andar al sol.

El problema es que la desigualdad pasa por la jerarquización del trabajo. Si cuidar niños tuviese la misma consideración social y humana que diseñar edificios, ser docente, médico o decorador, etc., independientemente de los ingresos en cada caso, no habría desigualdad sino diferencias de lo múltiple.

Ahora bien, si seguimos adoptando la idea de un sujeto sustancial, es decir, el que surge de la práctica laboral, concretamente el proletario y a la vez continuamos estableciendo las jerarquías señaladas en las diversas actividades humanas, el

comunismo sería un contrasentido, una imposibilidad lógica. Si ayer en la sociedad soviética el tornero era superior al barrendero; hoy lo sería el informático. Para pensar la igualdad hay que pensar las personas en carácter de tales, en el sentido del ser, de seres sociales. La persona es María o Luis, tío, amigo, madre, padre, compañero, vecino. María trabaja de psicóloga, no “es” psicóloga, trabaja como psicóloga y “es” María. Luis trabaja de barrendero, no “es” barrendero, “es” Luis.

Extraordinaria ventaja nos da nuestra lengua que puede diferenciar el ser del estar; porque deberíamos decir: María “está” psicóloga, dado que es lo que está haciendo solo determinadas horas del día. ¿Nos hemos detenido alguna vez a observar esta absurda paradoja? María, que seis horas de cinco días de la semana trabaja de psicóloga, se encuentra en una reunión social con Luis y dirá muy naturalmente yo “soy” psicóloga. María regresa a su casa y todos los días limpia los baños, cambia pañales a los niños, barre los pisos y lava la ropa, es decir tareas muy parecidas a las de Luis. A su vez Luis, que todos los días durante seis u ocho horas barre las calles, regresa a su casa y toca el clarinete, pinta o cría palomas de raza. Pero en la reunión dirá a su vez: “Yo “soy” barrendero”. Por eso, la igualdad pasa porque un barrendero tiene el mismo valor social que un psicólogo. En todo caso sería materia de discusión su valor económico, si de economía se tratase y en el sentido de cuánto cuesta a la comunidad la formación profesional de una u otra actividad. Pero como personas, como sujetos son iguales.

Sin embargo estas jerarquizaciones que criticamos no han sido caprichosas, provienen de una jerarquización del conocimiento y la visión unidimensional de la vida misma que se espanta ante lo múltiple, lo diferente y responde con valorizaciones identificatorias. No acepta que Luis, el barrendero no es “superior” ni “inferior” a María, sino que es diferente. No admite que una persona pueda sentirse bien con una actitud más contemplativa ante las cosas, ante la vida, que otra que se sentirá bien en la investigación a fondo. Son diferentes. Ambos incursionan por vías distintas en la conciencia social. Porque Luis barrendero puede poseer conocimientos “mayores” que los de María psicóloga o “menores”, según quien lo diga. Lo que vale es Luis como sujeto constituyente de cada situación, como persona, como ser social, fiel al deseo, fiel a la libertad.

### La “subjetivación del sujeto”

Podemos comprobar hoy que la posesión de privilegios no pasa solo por la acumulación de dinero sino también por la apropiación del saber, por supuesto, del saber científico. Y precisamente el saber conlleva apropiación de riquezas; y no

cabe dudas de que es así. Ante esta evidencia, surgen tendencias desde el movimiento emancipador, desde muchos pensadores y sujetos sociales preocupados por la renovación del marxismo como teoría de liberación, que proponen redirigir la lucha de clases hacia la disputa de esos conocimientos. Se argumenta que, siendo hoy el conocimiento —el conocimiento científico— el factor principal de producción de riqueza, los detentores de dicho conocimiento serían el actual sujeto como ayer lo fue el productor manual. Esta línea de pensamiento no logra superar la noción de un sujeto sustancial, que deviene el desarrollo de las fuerzas productivas y, por lo tanto, nos llevaría a un nuevo callejón sin salida. En primer lugar, porque este juicio habla de un “nuevo” productor de conocimiento ignorando el insoslayable aporte del trabajador al conocimiento. Conocimientos constituidos por saberes heredados o adquiridos pero, sobre todo, por la ejecución del único modo acabado de conocer: la investigación. La investigación, sí solo que, en vez de realizarse un plan predeterminado sobre un currículo teórico se hacía sustancialmente en el propio proceso de producción donde cada individuo, desde el ingeniero jefe hasta el lingador, frecuentemente semianalfabeto, peón en la penúltima escala del salario, aportaba su cuota experimental al progreso tecnológico.

Repito, porque es necesario detenerse en este punto: no hago hincapié en el tornero, quien por saber dos o tres operaciones algebraicas que aprendió en la escuela técnica o las saca directamente del manual, para calcular los engranajes de una rosca pretende una “inteligencia” superior y está más cerca de nuestros actuales “trabajadores del conocimiento”; hago hincapié exactamente en el peón, el menos calificado de los obreros porque los saberes que él aporta aparentan ser los más lejanos a los que producen las universidades. Me veo obligado a distraerlos con un ejemplo: Cuando la industria construye un puente grúa, por tomar un caso, semejante maquinaria es diseñada por los ingenieros que extraen sus conocimientos de los acumulados por todos los antecesores y aportan su creatividad inventando algún nuevo modelo. Pero eso tiene que realizarse, tanto construirse como probarse su uso. Hasta el fin de este proceso no puede decirse que se sabe. Entre los problemas no menores a resolver está la propia construcción, de acuerdo a los recursos disponibles. El tablero de dibujo, o la actual computadora, prevé todo lo previsible pero si hay creación hay elementos desconocidos, hay algo no previsible, hay un nuevo saber que devendrá del enfrentamiento experimental. Si se tratara de una pieza de cerámica, el diseñador lo ejecutaría con sus propias manos y aun así, estaría experimentando, es decir, diseñando, teorizando, hasta el acabado. Pero como se trata de una obra colectiva hay que imaginarse centenares de manos que experimentan, prueban, se equivocan, vuelven a probar, se

golpean, se lastiman, salen callos. .... Y cuando decimos manos decimos cuerpos, no solamente una pretenciosa maquinilla llamada cerebro. No son poco importantes, en las fases constructiva de nuestro ejemplo, los momentos en que a esa monumental construcción prefabricada hay que darla vuelta para trabajarla del otro lado. Ello se lleva a cabo mediante poderosas grúas y un observador superficial se quedará con la boca abierta al ver cómo esos ingenios mecánicos hacen girar la bestia. Sin embargo, quien está en la intimidad de las operaciones sabe que, en esa delicada maniobra, es tan grave la destreza de los gruistas como, especialmente, la de los lingadores para hacer las ataduras en los sitios exactos. Un error puede causar un desastre. Desde luego que un ingeniero dirige la maniobra y se hace responsable (no siempre) pero este hombre le reza a San Ingeniero para que no se vayan a equivocar los peones lingadores. Y también es cierto que hay ingenieros que pueden realizar ellos mismos la maniobra, pero en ese caso, tal conocimiento no provino del análisis lógico previsible sino de haber puesto y poner el cuerpo en la tarea.

¿Y qué conocimientos tan irremplazables posee el lingador? ¿En qué escuela los aprendió? ¿Por qué ni el ingeniero ni nuestro orgulloso tornero lo pueden reemplazar? Porque este hombre posee el conocimiento del cuerpo que piensa. Porque ha ido experimentando y experimenta tanto en forma directa como indirecta. Es decir, no por casualidad, los mejores lingadores venían del campo, de tareas agropecuarias y traían una serie de saberes impregnados en el cuerpo constituidos como teoría no “racional”, por así decirlo, que los hacía más aptos para esa tarea. Por algo había lingadores buenos y malos. Sin embargo ni la patronal ni los sindicatos, dirigidos las más de las veces por obreros “calificados” se preocuparon demasiado por una compensación económica acorde. Si a esto le agregamos que, por lo general, estos operarios eran “cabecitas”, cualquier argentino “sano” lo comprenderá de inmediato.

Desde luego, durante el auge industrial y el éxodo del campo a la ciudad, sobraban campesinos para hacer de lingadores y escaseaban los torneros y en ello radica la descalificación de la tarea. Por raro que parezca y por más que se crea un exabrupto, pensemos que no es muy diferente que en la actualidad sobran las personas con estudios terciarios de modo tal que se los puede entrenar en dos meses para hacer cualquier tarea productiva que dependa de la informática. Por lo tanto, las calificaciones no están dadas, nunca lo estuvieron, por la índole intrínseca de las especializaciones, por la densidad y profundidad de los saberes y conocimientos, por el esfuerzo que significa cada adquisición de ellos (quemarse las pestañas, horas de culo en la silla, y bla-bla-bla) como suele repetirse sin ton ni son, sino por una

cuestión de oferta y demanda. Hoy un ingeniero civil maneja un taxi porque hay un arquitecto que hace su trabajo mientras un publicista realiza tareas de arquitectura.

Como queda dicho, una nueva teoría del sujeto que mantenga el criterio sustancial, necesario, inmanente del desarrollo de las fuerzas productivas, ahora llamado “trabajador intelectual”, nos llevará a un nuevo callejón sin salida. Si ello se complementa con el criterio cientificista de un sujeto investigador separado del objeto de investigación, actuando impunemente, sin poner el cuerpo, ajeno a toda ética que no sea la “objetividad” del objeto de su estudio, sin involucrarse como constituyente en el problema, la encerrona histórica será completa.

Es imprescindible hacer un replanteo radical de la teoría del conocimiento lo que nos posibilitará una lectura creativa, superadora de la relación entre trabajo intelectual y manual, entre teoría y práctica. Tales divisiones existen solo en la abstracción del análisis. El pensamiento racionalista pone el cenit en el análisis. El criterio empirista lo pone en la práctica. Y ambos procesos parece que marchan separados suscitando interminables discusiones que recuerdan el asunto de la gallina y el huevo. Ahora se habla, cosa que no es nueva, de una “práctica teórica” y de allí devienen estos hipotéticos nuevos sujetos sociales, los trabajadores del conocimiento.

Hay que salir de la trampa teoría-práctica, desactivar ese enciclopedismo que parece creer que conocimientos acumulados por la memoria, la escritura, el disquete o el disco rígido es la teoría. Esa acumulación es información que a veces nos informa sobre teoría y establece lo que suele llamarse epistemología, gran palabra esta que con solo pronunciarla se terminan las discusiones. Hay que terminar, en síntesis, con la absolutización del papel rector del cerebro como órgano del pensamiento y de todas las conductas humanas. Entender que por muy buena receta que nos den, por inteligente que seamos, para hacer un buen plato hay que quemar varios intentos. Y en ese “quemar” está el *quid* de la cuestión; porque de eso se trata, de “quemar” y sobre todo de “quemarse”. Esa es la historia de la propia ciencia reconocida por los verdaderos científicos y no estos arrogantes “cientistas”, creadores de la vaca loca y los “efectos no deseados”, aprendices de brujos, sin el espíritu libertario de las brujas medievales, embriagados de soberbia que imaginan dominar el mundo por medio del análisis lógico previsible. Por más promesas que nos hicieron los tecnócratas, desde Descartes en adelante, la razón no puede adelantarse a la experiencia, la razón marcha con la experiencia y a esa identidad le llamamos praxis. Así lo ha pagado la historia de la humanidad y, en nuestra búsqueda de la esencia a través de la existencia, estamos dispuestos a se-

guir pagando el precio de la aventura de comer del árbol del conocimiento. Repito, estamos dispuestos a seguir pagando pero a condición de blanquear la situación, de un sinceramiento, un “así son las cosas”. No actuamos desde afuera, estamos involucrados porque somos constituyentes de la situación, incluso, parafraseando a Sartre, a pesar nuestro.

Es imprescindible sacudirnos de este equívoco en que nos metió la modernidad, particularmente durante la primera revolución industrial, mejor dicho su lectura iluminista, a partir de la cual creímos que el cerebro privilegiado de los James Watt, Juan Gutenberg o Jorge Stephenson fueron los milagrosos creadores. Y no los tomo al azar, la máquina de vapor fue concebida muchísimo antes por Denis Papin, un francés, y no pudo llevarse a cabo porque en toda Francia no había un herrero capaz de construir el cilindro y el émbolo con la precisión necesaria. Fueron los herreros de la más desarrollada Inglaterra quienes lo pudieron hacer y Watt se llevó la primicia.

Esta propuesta de un sujeto centrado en el productor de conocimientos establecería, en segundo lugar, una mayor y más odiosa división social entre “sabihondos” y “suicidas”. En el mejor de los casos, un paternalismo por parte de los que posean el privilegio educativo formativo o especiales aptitudes para las ciencias sobre quienes no los posean; los primeros estarán destinados a dirigir a los segundos. Aun suponiendo que se hiciera la gran revolución, ultraradical y socialista que eliminara el trabajo asalariado y la propiedad privada de los bienes de producción, se establecería un nuevo tipo de clasismo entre los que saben y los que no saben.

Por eso, entiendo que ha llegado el momento de reformular el concepto de sujeto, encontrando los fundamentos teóricos para actuar sobre las situaciones concretas ejercitando una crítica radical a toda la cultura del trabajo; no para negar el papel de esta vital actividad humana sino para intentar ubicarla en su justa posición junto a otras manifestaciones vitales del ser humano, aunque no se dirijan a la satisfacción de las necesidades biológicas. El arte, el placer y el juego.

Y dejamos para lo último algunas precisiones por no decir definiciones. Es obvio que cualquier actividad requiere “trabajo”. La primera de todas, el arte. Pero aquí hemos hablado del trabajo que responde a enfrentar la necesidad de la vida “biológica”. Y esto no es una redundancia puesto que la vida humana excede la necesidad biológica. En tal prosecución, el trabajo ha sido una maldición, una pesada carga que arrastra a la humanidad desde el inicio de la civilización, la que ha costado sudor, lágrimas y sangre...pero no para todos. Después de ese larguísimo camino, la capacidad de la tecnología permitiría satisfacer las necesidades vitales con poco esfuerzo humano suponiendo una sociedad igualitaria y con una revolu-

ción en los hábitos de consumo. Pero de todos modos hay –y probablemente habrá siempre– tareas desagradables, que nadie o casi nadie desea hacer. Para ello no hay solución teórica a la vista, la experimentación social será el camino de la solución, en la medida que nos desprendamos de prejuicios jerárquicos. Podemos imaginar que todas las personas de la comunidad deberán aportar un tiempo de “trabajo social” por así llamarlo, del mismo modo que en ciertas culturas antiguas se trabajaba un tiempo para el Estado o como hoy en día se pagan los impuestos.

Será como habrá de ser, en todo caso, el futuro y lo escrito en el párrafo anterior es pura imaginación solo para mostrar que es posible pensar de otra manera de la que nos ha impuesto la razón de la modernidad. Si es así, no podré ser acusado de “pecado de lesa idealismo” al sugerir un sujeto no por su “base material” por su estática sustancia social, sino por su existencia, por su praxis social en situación concreta, por su subjetividad enfrentada a la alienación del papel en la producción. Ciertamente las ciencias sociales no han logrado todavía sistematizar un pensamiento en esa dirección a pesar de que la vida misma está sembrada de ejemplos de prácticas explorativas en tal sentido, por sobre la conciencia de sus protagonista.

Por suerte, la política como arte y el propio arte no se amilanan y, pegados a la vida misma, enfrentan la incertidumbre con convicción y con alentadores resultados. Si nos salimos de la política espectáculo y nos introducimos en la sociedad profunda contactaremos este tipo de política que propiciamos. (Engels dijo que aprendió más sobre lo que es la sociedad burguesa, el capitalismo, etc. leyendo las novelas de Balzac que con el conjunto de los historiadores, economistas e investigadores de estadísticas profesionales de su época). En el cine: “El tren de la vida”, “Tierra y Libertad”, “La mirada de Ulises”, en la novela: “Masacró” de Haroldo Conti, “La Caverna” de José Saramago. Lástima que para el pensamiento racionalista, el arte aparezca también en el reino de la necesidad y no en el reino de la libertad.

## Bibliografía

CONTI, Haroldo. *Macaró. El cazador americano*. Buenos Aires: Emecé, 1993.

ENGELS, Friedrich. *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre. Obras Escogidas* Carlos Marx y Federico Engels. Tomo 3. Moscú: Progreso, 1981.

FRONDIZI, Silvio *La integración mundial, última etapa del imperialismo*. Buenos Aires: Praxis, 1954.

LENIN, Vladimir Ilich. *El imperialismo fase superior del capitalismo. Obras escogidas*. Tomo I. Moscú: Progreso, 1961.

MARX, Karl *El capital*. México: Siglo XXI, 2002.

MORO, Tomás. *Utopía*. [1516] Edición electrónica. Buenos Aires, 2005. [http://www.laeditorialvirtual.com.ar/pages/Moro\\_Tomas/TomasMoro\\_Utopia.htm](http://www.laeditorialvirtual.com.ar/pages/Moro_Tomas/TomasMoro_Utopia.htm)

SARAMAGO, José. *La caverna*. Madrid: Alfaguara, 2001.

# La hora de las comunas<sup>19</sup>

Sebastián Scolnik

*Es evidente que los acontecimientos actuales no registran antecedentes comparables y desafían las categorías de análisis que estamos acostumbrados a usar, el hegelianismo que se agota con el agotamiento del Estado nacional y un marxismo rígidamente clasista que se correspondió a la era industrial.*

Luis Mattini<sup>20</sup>

## Introducción 2013

Los textos que uno enfrenta siempre tienen un compromiso: lograr expresar algo de la intensidad de una época, y lo que esta suscita como desafío para el pensamiento. El lector que tenga en sus manos esta conversación, sucedida en la Cátedra Libre Che Guevara, encontrará un conjunto de hipótesis formuladas con la lengua propia de los dilemas que se discutían en aquel entonces. Visto desde nuestro presente, hay algo de estas afirmaciones que pueden parecer anacrónicas o simplemente equívocas. Pero su valor no radica tanto en una confirmación empírica lineal de sus supuestos, cuestión que nos impediría siempre el ejercicio del pensamiento, sino en la capacidad de dibujar un horizonte imaginativo para la acción política colectiva. Los argumentos expuestos aquí, entonces, valen más como un bloque de tiempo histórico cuyos dilemas aún no han cesado de proliferar. Es allí, quizá, donde el anacronismo se vuelve sugestivo; como una invitación a retomar los problemas colectivos que no han sabido resolverse y que, aun reconocidos por nuevas formas de gobierno de lo social, persisten como un campo de creaciones que empujaron la crisis para ir más allá de ella e interrogarse por nuestro ser colectivo y nuestras posibilidades existenciales. Una invitación a fabular nuestro presente y a conjeturar nuestra experiencia por fuera de las certidumbres obvias de

---

19 Conferencia en la Cátedra Libre Ernesto Che Guevara de la Facultad de Ciencias Humanas, UNLPam el 19 de abril de 2002.

20 El epígrafe es el inicio de un artículo de Luis Mattini, titulado “Elecciones generales o la hora de las comunas”, publicado en *La fogata digital*, en diciembre de 2002, aunque había circulado antes entre militantes. De ahí el título dado a la charla de Sebastián Scolnik en la Cátedra Libre Ernesto Che Guevara. El artículo de Mattini se encuentra disponible en <http://www.lafogata.org/recopilacion/mattini.htm>.

la época y sus credos normalizadores, recuperando algo de la fuerza insumisa que impide la clausura de nuestro deseo emancipatorio.

## Conferencia 2002

Tengo mucha alegría de volver a La Pampa y no a La Pampa en abstracto sino a la Cátedra del Che Guevara que es una de las tantas experiencias autónomas de pensamiento que componen el nuevo protagonismo. Llamo a apoyarla y a difundirla porque está basada en el esfuerzo de los compañeros que sostienen esta experiencia desde hace cinco años.

Uno de los motivos de mi presencia aquí era presentar y mostrarles el libro reciente del Colectivo Situaciones del cual formo parte, que se titula *19 y 20 apuntes para un protagonismo social* pero por problemas de último momento, armado y pegado de los ejemplares, no he podido traer ninguno, por lo tanto, voy a presentar el libro en su ausencia. No voy a exponer la totalidad de las hipótesis del libro porque son muchas y muy complejas, sí voy a exponer algunas. Cuando venía para acá me comentaron los compañeros que aquí también hubo un proceso de asambleas y movilizaciones populares de modo tal que todos estamos participando de este pensamiento puesto en acto y que sería bueno que, una vez expuestas algunas de las hipótesis principales, podamos abrir el debate y tratar de ver un poco qué está pasando o intuirlo por lo menos.

La hipótesis central que recorre todo este trabajo de investigación es que los días 19 y 20 de diciembre de 2001 hicieron visibles, por un lado, las nuevas condiciones del dominio capitalista y, por el otro, las nuevas formas de resistencia popular que se vienen dando hace algunos años. En esas jornadas, pudo concentrarse la visibilidad de todas estas experiencias del contrapoder, experiencias prácticas de lucha, de creación de nuevos vínculos sociales, nuevos valores que se vienen desplegando en nuestro país desde hace unos buenos años y que también se hicieron visibles muy particularmente las formas en que el poder domina hoy. Su dominio ya no pasa por el Estado como centro principal. ¿Cómo explicamos esto? En principio, nosotros tomamos una distinción: el pasaje de la sociedad con mercado a la sociedad de mercado. Sociedades con mercado han existido siempre; incluso desde las viejas sociedades feudales, ya se podía hablar de sociedades con mercado donde el mercado se hallaba dentro de un conjunto de prácticas sociales, es decir, el mercado era una práctica social más, acompañada de ciertos rituales, de experiencias lúdicas, etc. que no necesariamente estaban todas ligadas a lo eco-

nómico. Si bien se producían intercambio de bienes, se combinaban experiencia sociales y culturales muy ricas. De hecho, hasta el comercio exterior era visto, en cierta forma, ligado a la piratería, a la aventura. Había una serie de factores que no solo tenían que ver con lo económico, aunque, en parte, sí. Entonces, lo que se opera básicamente a partir del siglo pasado, pero intensificado en los últimos años, con la globalización, es este pasaje de la sociedad estatal que pretendió controlar esta ilusión del mercado e independizarse de la sociedad para dirigirlo a la sociedad de mercado. En el capitalismo, se produce un sujeto, una especie antropológica específica que es el individuo capitalista. El individuo capitalista es una persona separada del resto de las demás personas y del mundo que lo rodea y que es reducido a un hombre económico, cuya principal motivación, tal vez única, pasa por la economía, entonces nos encontramos así con una ficción impuesta por el capitalismo que es la conformación de un hombre capitalista u hombre económico.

Buena parte del marxismo compartió esta ficción del hombre económico. Siempre se decía que existían dos planos de la vida, una especie de dualismo ontológico, en el cual habría estructura y superestructura; lo privado y lo público, el cuerpo y la conciencia, es decir, una serie de escisiones que operan el capitalismo y el nacimiento de la modernidad que hacen que tenga como corolario una especie de fetichismo del Estado en el cual el Estado aparecería como un árbitro externo que intentaría regular esta tendencia permanente a la independencia del mercado de las relaciones sociales que lo constituyeron y le dieron origen. En este sentido, esa ilusión de que el Estado es un freno al liberalismo, que el Estado es la condensación de las fuerzas sociales, o sea, que es el lugar desde donde se dirige la sociedad también acentuó este conjunto de separaciones y escisiones. En estos años, el neoliberalismo aparece como una crisis civilizatoria que se muestra como una crisis que tiende a la interrupción de los mecanismos de reproducción y de cohesión social, es decir, ya no tenemos una sociedad integrada plenamente, ya no tenemos ni siquiera una promesa constitutiva de integración social, sino lo que tenemos es una sociedad donde se construyen fortalezas para los excluidos, o sea, tierras de nadie.

Estas reconfiguraciones en los esquemas de acumulación de capitales, de flujos económicos, de nuevas relaciones sociales van provocando la retirada del Estado que tiende a abandonar poblaciones enteras. Y ahí lo que se opera, en esas verdaderas tierras de nadie, son mecanismos de subjetivación. Cuando decimos subjetivación, decimos mecanismos de conformación de comportamientos sociales, prácticas sociales que se producen a partir de los flujos económicos, en forma directa, sin la mediación estatal. Esto no quiere decir que los Estados desaparezcan

sino que son reincorporados dentro de una lógica nueva, distinta a la que se conocía anteriormente. Esto supone la vuelta a un estado de naturaleza, la vuelta a un mundo fragmentado, a una guerra de todos contra todos. Uno de los filósofos de la teoría política clásica, Hobbes, planteaba esta idea del hombre enemigo del hombre, el hombre lobo del hombre, situación que solo a través de la instalación de lo que él llamaba el Leviatán, que era una especie de instancia suprema: el Estado que tendería a funcionar regulando los comportamientos sociales a partir de la sesión de las potencias que hace cada uno de los individuos al Estado, es decir, el ciudadano cede sus derechos al Estado o cede sus potencias al Estado y este pasa, a través de la coerción, etc. a controlar y a regular los comportamientos sociales.

Una de las constataciones fuertes de esta época es algo que ya se venía manifestando en las experiencias sociales a partir de la emergencia del zapatismo, que es la impotencia estatal, o sea, el Estado ya no es el lugar de cambio, el Estado se muestra impotente como productor de los devenires sociales. Fracasa el Estado en su capacidad regulatoria de los flujos económicos y el capitalismo, entonces, en su versión neoliberal, pos-fordista, capitalismo tardío, cualquiera sea la versión (varias teorías han estudiado este tema), pierde su capacidad de integración, por un lado; pero, además, pierde su promesa constitutiva. Ya nadie cree que el capitalismo le ofrezca un modo de vida mejor, un modo de vida más integrado, una forma de existencia social más plena. Ya los viejos principios de igualdad, de derecho, de igualdad económica, de soberanía política, que fueron la promesa constitutiva del capitalismo a partir de la revolución francesa, quedan como una letra muerta, frente a la incapacidad del capitalismo de ofrecer esa perspectiva promisoriosa para el futuro.

Entonces partimos de una crisis muy profunda civilizatoria, la cual no es una crisis temporal ni transitoria, sino que la crisis misma se ha vuelto norma. Esto provoca un suelo fragmentado. El capitalismo se desarrolla sobre un suelo fragmentado que no reconoce antecedentes. Se viene operando desde hace algunos años el pasaje de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control o biopolítica, como la llaman algunos. La sociedad disciplinaria, que también estudió Michel Foucault, hablaba de un conjunto de instituciones cuyo sentido era otorgado por un centro totalizador que era el Estado, que integraba y le daba el sentido a la sociedad. Y esas instituciones funcionaban como micro-poderes garantizados por este soporte material que era el Estado, que era el macro-poder que garantizaba la articulación de los micro-poderes. Esta forma disciplinaria tenía como función la formación de un sujeto productivo conforme a los requerimientos del capitalismo fordista, podríamos decir. El que no se adaptada a las instituciones, ya sea familia,

escuela, etc. sufría la penalización y la amenaza de muerte, o sea, primero la criminalización, la cárcel, después las otras formas de las instituciones disciplinarias que tendían a operar bajo la amenaza de muerte: “Hacés lo que te digo o morís”.

Y lo que se viene operando es un proceso (que Foucault lo llegó a ver, pero no se daba con tanta claridad como se da hoy) que puede caracterizarse como el pasaje de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control. Una sociedad en la que hay una nueva tecnología, una nueva técnica de dominio que muchos autores, entre ellos, Toni Negri y el italiano Giorgio Agamben llaman bio-poder. Este bio-poder consiste, ni más ni menos, en la regulación de las vidas enteras de las poblaciones, pero a través de redes de producción de sentido; ya no de instituciones disciplinarias, sino de redes de formación de subjetividad que no son represivas. Agamben decía que después de Auschwitz lo que había surgido era una especie de alianza entre la biología, la economía, la tecnología o la ciencia técnica y la comunicación. Una especie de alianza que constituía este biopoder que ya no funciona con la amenaza de muerte, sino que funciona como una especie de poder por la positiva, a partir de la producción de vida. Ese es un cambio muy profundo el que vemos, porque ya no es “hacés lo que te digo o te mato”, sino simplemente lo que hay es una transformación en la cual, la vida misma está siendo transformada por este conjunto de redes, de bio-poder, tendientes a la conformación de una subjetividad de mercado. A este biopoder se corresponde un trabajo que está muy de moda en estos días que se llama *Imperio* de Antonio Negri y que sostiene que hay un poder supraestatal que toma a su cargo la vida de la humanidad y que este poder se construye a partir de la ausencia de un centro totalizador, como los estados nacionales o el imperialismo que funcionaba en otras épocas y que son los mismos flujos económicos los que producen la subjetividad. Entonces, tanto los estados nacionales como el imperialismo son tomados como categorías auxiliares de este nuevo imperio que trabaja con la forma del bio-poder produciendo subjetividades del individuo capitalista actual, el ciudadano consumidor, ese tipo de subjetividades.

Este repaso rápido por las nuevas condiciones de mercado tiene por objeto ver en qué contextos se desarrolla la insurrección del 19 y 20. Una aclaración: a lo que nosotros constatamos, a lo sucedido en las jornadas del 19 y 20, le ponemos el nombre de insurrección; quizá no sea el mejor nombre; no encontrábamos otro rápidamente porque la palabra insurrección nos remite a la historia de las insurrecciones del siglo XX y, en este caso, lo que confirmamos es que se trata de una insurrección de nuevo tipo; una insurrección que no tuvo ni autor, no tuvo modelo, que no tuvo un plan organizado, pensado y que tampoco tuvo una promesa. Se

trató, más bien, de un juego de intensidades que se puso en marcha durante esos días y que excede todo saber previo existente sobre las insurrecciones.

Es interesante constatar también cómo el conjunto de representaciones políticas e institucionales, vigentes entonces o disponibles hasta entonces, se caen en el momento de la insurrección. Como diría un amigo, fue una plaza sin balcón, es decir, no tuvo balcón, no tuvo líderes, no tuvo organización que la convocara, no tuvo un plan de gobierno, no tuvo una exigencia reivindicativa inmediata. Más bien hubo algo de las representaciones que acompañaron a las multitudes anteriores, tanto la del 17 de octubre, como la del Cordobazo o todos los grandes hechos que se quieran tomar de la historia. Hay algo de esas representaciones, que en el 19 y 20 se cayó. Se cayó, ya que no funcionaban, que no era posible para esas representaciones seguir existiendo en las condiciones que se abrieron el 19 y 20. Reaparecieron luchas pasadas el 19 y 20 y también se manifestó un rápido aprendizaje popular de métodos de lucha, de diferentes métodos de lucha. Era muy posible verlos en todas las esquinas de Buenos Aires (hablo de Buenos Aires porque es el caso que conocí, si bien en el interior también hubo movilizaciones y jornadas populares que no conozco en detalle). En las esquinas se hacían barricadas con fuego tomando el ejemplo del método piquetero y en los mismos barrios se iban haciendo escraches a represores, a políticos o a todo tipo de personajes así de ese estilo, a medida que la multitud avanzaba hacia Plaza de Mayo. Por lo tanto, también hay una apropiación del escrache como método de lucha.

Pero lo más interesante del 19 y 20, tal vez, sea el hecho de que es la primera gran insurrección popular de la posdictadura. Se trató, en todo caso, de la constitución de un cuerpo mayor que rompe a los cuerpos individuales aterrizados por el Terrorismo de Estado y justamente esa constitución de cuerpo mayor fue lo que le dio consistencia, en esas jornadas, al conjunto de fragmentos que se despliegan sobre las condiciones del capitalismo actual. Fueron jornadas donde hubo un reencuentro, un reencuentro con las capacidades y las potencias populares y que la espontaneidad estaba sostenida por una memoria de luchas anteriores. Rápidamente, comenzaban a circular un conjunto de saberes prácticos, de gente que, inclusive hacía su primera experiencia (bueno de hecho la mía, ¿no? fue mi primera experiencia en una insurrección de este tipo). Y rápidamente circulaban un conjunto de saberes que se iban transmitiendo de las generaciones mayores a las menores, desde cómo enfrentar los gases lacrimógenos a cómo movilizarse. Pese a la inexistencia o mejor dicho gracias a la inexistencia de una organización convocante que dirigiese o representase a la multitud, gracias a eso rápidamente se fue desplegando una inteligencia popular en donde se iban distribuyendo roles

y lugares prácticamente y espontáneamente. Era muy visible, en los combates del 20 de diciembre, podríamos llamarlo así, cómo las viejas generaciones actuaban un paso hacia atrás de las nuevas generaciones y cómo actuaban como una especie de retaguardia, dándoles agua a los pibes, proveyendo a los pibes de todo lo que necesitaban para las formas del enfrentamiento que habían asumido.

Pero, en todo caso, mucho se está hablando en estos días de conspiraciones de golpes de Estado. En efecto, bueno es decir que lo del 19 y 20 fue un desborde a todos los mecanismos del poder, que si bien hay muchos que se atribuyen la autoría de estas jornadas a través de conspiraciones de golpes de Estado, etc. hay una imposibilidad misma del poder de reconocer que la multitud hizo su propia experiencia, en esas jornadas; por lo tanto, lo que se viene operando a partir de la conmoción generada por los días de diciembre, es todo un movimiento por el cual las viejas matrices de pensamiento pretenden tender sus redes sobre este fenómeno novedoso, esta insurrección de nuevo tipo para intentar capturarla en sus esquemas interpretativos, de modo tal que algunos dirán fue un *manipulite* desde abajo; otros dirán fue un huracán de limpieza, otros dirán fue una insurrección revolucionaria, una crisis revolucionaria y otros dirán fue una conspiración, un golpe de Estado. Cada una de estas interpretaciones pretende capturar el fenómeno e incorporarlo a una red conceptual previa al fenómeno mismo, de modo tal de quitarle toda su potencia y de reducirlo a una táctica previsible. En tal sentido vemos que se intenta formatear este movimiento. Pero hay que decir que este fue un movimiento organizado sin organizaciones y que, en la misma dinámica del movimiento, se fue operando un rechazo práctico a todo tipo de organización que intentara dirigir, formatear o representar el movimiento. Fue muy visible cómo todas aquellas organizaciones que, durante toda la vida se prepararon para la insurrección, en ese momento, tuvieron que plegar sus banderas frente a la silbatina popular o al rechazo que producía que alguien intentara ponerle un nombre, una bandera, un color, una identidad a algo que estaba en formación, que era algo novedoso. Es como que todos los que participaban de esa experiencia rechazaban esa posibilidad de inscribir este nuevo fenómeno, ya sea en una red conceptual previa o en una identidad política determinada u organizacional.

La otra novedad es que el Estado no estuvo detrás de los fines de la insurrección. Si la teoría política clásica decía que el momento insurreccional era un momento previo a la toma del Estado, en este caso, nos encontramos con una experiencia práctica que trabaja en el interior de estas nuevas formas de subjetivación capitalista y que rápidamente, ya sea por medio de la intuición o por lo que fuera, en ningún momento tuvo presente, por lo menos durante el 19 y 20,

la idea de la toma del Estado. La otra cuestión es el enfrentamiento, que tampoco fue un enfrentamiento del tipo de las insurrecciones políticas clásicas en la medida en que no se enfrentaba un poder opresor sino que lo que se hacía era desbaratar las fuerzas represivas: justamente que el día 19 saliera todo el mundo a la calle con las cacerolas, implicaba de alguna manera, desnudar la misma impotencia estatal. Cuando el gobierno declaraba el Estado de Sitio, la misma potencia popular en la calle, desnudaba ese mito, o ese poder real del Estado que se sostiene, en realidad, sobre la incapacidad popular o sobre la cesión de derechos populares o la cesión de potencias populares. Justamente el 19 de diciembre, increíblemente, lo que se puso en evidencia, hasta el ridículo era la impotencia estatal. Algunos lo atribuían a la debilidad de De la Rúa, pero en realidad se trataba de desnudar que el Estado no era más el principal centro operador de la sociedad y que si el Estado dice Estado de Sitio y la potencia popular se decide a desbaratar ese Estado de Sitio, como diría la frase, al Estado de Sitio se lo tenían que meter en el culo. De modo tal que lo que funcionó ahí fue una capacidad popular de desorganizar la represión; esto ya el día 20; no de enfrentarla sino de desorganizarla y solo se podía desorganizar a través de la multiplicidad. Si esto hubiera sido conducido por una organización centralizada, se hubiera producido un enfrentamiento más de tipo clásico entre una fuerza popular y una fuerza represiva. Pero la multiplicidad de experiencias, de esquinas, de calles de barrios de ciudades que participaron de este levantamiento popular, en esta pueblada, en esta insurrección, ya no sé qué nombre ponerle, hicieron imposible que la represión se organizara eficazmente porque era imposible reprimir ¿a quién se iba a reprimir? La represión en Plaza de Mayo hubiera sido efectiva si hubiese sido contra una fuerza organizada, si hubiera sido distinta la modalidad de enfrentamiento. Pero la multitud no solo desorganizó la fuerza represiva, sino que, a diferencia de otras insurrecciones, se trató de una fuerza destituyente. En general, las insurrecciones eran fuerzas que instituían un nuevo poder soberano que se fundaba en la potencia de la multitud. Cada vez que surgía una insurrección era para la instauración de un nuevo poder que terminaba habitualmente operando sobre las propias multitudes que lo constituían pero en este caso más bien se trató de una insurrección destituyente, una insurrección que destituía todas las representaciones e instituciones políticas vigentes hasta el momento y que se podría materializar en la frase: “que se vayan todos”. Aunque algunos no quieren aceptar que ese “todos” incluye también los esquemas previos de pensamiento y las entidades políticas previas a lo que funda el 19 y el 20.

Entonces, tenemos una insurrección que no hace ninguna promesa sobre el futuro, que no tiene ningún plan de gobierno, que no tiene ningún plan de socie-

dad, que no tiene modelo y que más bien opera como una especie de autoafirmación del presente. Ya no es una insurrección que se organiza transitoriamente en función de un sentido futuro, sino que se organiza como modo de atar el presente. Nosotros pensamos que esta insurrección de los días 19 y 20, en cierta medida, es irreversible. Pero no es irreversible porque se puedan o no inscribir logros políticos, después de lo sucedido; sino porque esta insurrección de los días de diciembre lo que produce es una marca ética sobre el cuerpo social, así como la han producido otras insurrecciones, como el 17 de octubre o el Cordobazo, que lo que producen es un movimiento de apertura que invita a todos nosotros a recorrerlo. La pregunta ética sería entonces “¿qué es lo que hacemos con lo que hicimos?”. Creo que es la pregunta que las asambleas se hacen cuando comienzan a funcionar. En ese momento, las asambleas trabajan en una especie de fidelidad con las jornadas de diciembre, una fidelidad que rechaza cualquier intento de interpretación única de lo sucedido y que dice: “vamos a investigar cómo ser fieles con lo que hicimos”, o sea vamos a investigar en qué consiste la apertura que produjimos, vamos a elaborar prácticamente una investigación sobre cómo se interviene socialmente hoy en la Argentina.

En este sentido, al menos inicialmente en las jornadas de diciembre y en las asambleas, en sus primeros pasos, no se trabaja con la idea de la toma del poder, no se trabaja con la idea de constitución de un nuevo poder, sino más bien se es fiel con el sentido destituyente de las jornadas de diciembre. Por lo tanto, también hay que ver que estas jornadas no se dan como una especie de acumulación de un conjunto de luchas dispersas, tampoco se da como un escalón de una estrategia hacia la toma del poder, sino que más bien es un proceso de fusión en el que intervienen luchas o derrotas pasadas, memorias colectivas anteriores, promesas irredentas del pasado y resistencias o micro resistencias que se venían dando en la Argentina. Todo eso se fusionó en algún momento que si uno pregunta cuál es la causa de las insurrecciones, dado que, en general, a las insurrecciones deberían dárseles una respuesta por las causas, se podría contestar: la penuria económica, la crisis revolucionaria, que Lenin definía como el momento en que los de abajo no quieren ser más gobernados y los de arriba no pueden gobernar. Otra pregunta que surge es ¿quien ganó después de las insurrecciones? Todas esas premisas que operaban en el interior de las hipótesis clásicas de la toma del poder se tambalean.

Se produce un NO, aunque no es un no negativo, es un no positivo porque justamente opera como una marca ética sobre el cuerpo social, entonces abre recorridos. Cuando nosotros nos preguntamos, cómo somos fieles con lo que hicimos o cómo hacemos algo que tenga que ver con lo que hicimos, ese no potente suena

como un movimiento de apertura que abre nuevos devenires. Todas las experiencias, las asambleas populares y todas las experiencias que surjan después del 19 y 20 son producto de la afirmación de ese no, o sea, se dijo que no, pero en el momento en que se dijo que no, inmediatamente se estaban abriendo una serie de caminos a ser recorridos por las multitudes.

Como toda insurrección, pero en este caso (yo por lo menos es la única que viví hasta ahora) fue muy visible cómo se produce una insubordinación respecto de todas las jerarquías sociales y políticas que hay en la sociedad. En el momento en que un presidente anuncia un Estado de Sitio, hay una especie de insubordinación respecto al rol que nos correspondía. Cuando un presidente de la República anuncia un Estado de Sitio, nosotros deberíamos haber sido ciudadanos prudentes metidos en nuestras casas observando por televisión lo que pasaba y, sin embargo, en ese momento operó prácticamente una destitución de un conjunto de jerarquías y de roles que asignaba el Estado, que asignaba la presidencia y que asignaban todos los mecanismos del poder. Pero también, lo que se dio en esta insurrección, a diferencia de otras, es la negación de un plano de trascendencia. ¿Qué quiere decir esto? Toda insurrección siempre tenía la idea de la llegada al Estado de una u otra manera, o sea, de la fundación de una trascendencia, de un más allá que garantizara los efectos instituyentes de esa insurrección. Pero, en este caso que se trató de una insurrección destituyente, es como si todo el mundo hubiera entendido rápidamente que el Estado ya no es el lugar o la meta-estructura que garantiza las consecuencias prácticas de esa insurrección. Por eso, se produce, al menos en los pasos iniciales de las asambleas, un camino de reelaboración práctica acerca de las nuevas condiciones del capitalismo que consiste en abandonar los tiempos de espera que instala la trascendencia, es decir, si de lo que se trataba era de fundar un nuevo Estado, deberíamos esperar que eso se produzca para cambiar nuestras vidas y esa ilusión, al menos en sus momentos iniciales, se deja de lado en el proceso abierto a partir de la idea de que ya no hay que esperar nada y que la reapropiación de las condiciones de vida son prácticas de las que tenemos que hacernos cargo nosotros, ahora mismo, sin esperar una temporalidad posterior, un tiempo más allá, una trascendencia, un lugar estatal, nuevos dirigentes políticos, etc.

Entonces estas nuevas condiciones del capitalismo que bloquean ciertos caminos clásicos no necesariamente clausuran la experimentación colectiva sino más bien, la inauguran. Cuando uno constata que hay ciertos caminos bloqueados para la emancipación, no necesariamente eso tiene que llevarnos a nuestras casas sino que, en este caso por lo menos, lo que produjo fue la inauguración de un proceso de investigación colectiva, de elaboración práctica que parte de las multitudes acerca

de hacia dónde vamos. Esa sería la pregunta que todo el mundo se hizo. Por eso, se trató de un no positivo de un no que abría, pero no era un no dialéctico clásico que nos decía que eso no era un no afirmativo indirectamente, o sea, la idea hegeliana decía que había una negación de las condiciones actuales y que la negación de esa negación produciría una afirmación posterior. Entonces esta idea de la dialécticas hegeliana, al menos de una de las lecturas posibles de la dialéctica hegeliana (ese sería un debate más complejo en el que no nos deberíamos meter ahora) suponía una idea lineal del tiempo, en el cual lo que hacemos hoy necesariamente tendrá sus consecuencias en un mañana a través de la fundación de una superación o una síntesis nueva que se dará condensada en el nuevo Estado. Sin embargo, esta no parece ser la hipótesis que primó los días 19 y 20, sino una hipótesis que parece hablar de un tiempo múltiple, de tiempos que van y vienen, de pasados que retornan, de desconfianzas con el futuro, más bien de hacerse cargo, de un habitar el presente. En ese sentido es un no positivo que se opone al tiempo lineal. Cuando hablamos de tiempo lineal, sabemos hacia dónde desembocan las cosas: lo típico era decir, la revolución llegará más tarde o más temprano; estaban los que decían que había que esperar y los que decían que había que acelerarla pero, en todo caso, esa idea lineal del tiempo ubicaba un conjunto de argumentos en los cuales se podían establecer las causas, se podían prever los fenómenos, se podían planificar conscientemente. Ese conjunto de formas de ver el tiempo y de habitar el tiempo se hicieron pedazos el 19 y 20, porque no hubo causas determinadas, nadie puede saber por qué cada uno salió a la calle. En este caso, nadie sabe por qué salimos a la calle, nadie sabe qué es lo que nos convocó a la calle.<sup>21</sup> Yo particularmente, no sé. Escuché a algunos vecinos de mi cuadra tocar la cacerola y salí. Es más, empecé en mi cuadra y terminé en la Plaza de Mayo, nunca supe bien por qué pasó eso. Cuando mi conciencia trata de pensarlo, en general hace cagadas porque dice cosas que mi cuerpo no sentía en ese momento. De modo tal que las causas no son claramente identificables y de lo que sí se trata es de un proceso de fusión de multiplicidad de causas, de multiplicidad de experiencias, de resistencias, de derrotas pasadas. Por ejemplo, se llegó a cantar “el que no salta es un inglés”, es decir, aparece la guerra de las Malvinas en el medio, cosas que realmente parecían guardadas en archivos y anaqueles pero que emergen, que emergieron ahí prácticamente.

---

21 Scolnik menciona al grupo específico de ahorristas que salieron a la calle por el denominado “corralito”: “Después habría que ver bien ese tema de los ahorristas. Constituye una maniobra típica del poder: tomar por uno de sus elementos, por uno de sus rasgo, probablemente por su clase social y ponerle el nombre a algo que es múltiple, que era imposible ser nombrado por el poder por eso dijo: clase media, ahorristas”.

Entonces de lo que se trata es de un tiempo múltiple que estalla. El 19 y 20 estalla el tiempo. Estalla la idea lineal, homogénea del tiempo mediante la cual cada día es igual al que le sigue y se produce una interrupción total de las temporalidades y un estallido del tiempo. Un tiempo que demuestra que el pasado no ha sido lo suficientemente cerrado, o lo suficientemente prolijamente cerrado. Siempre que se decía que la historia estaba cocida por alguna idea de final de una época, siempre había cosas que se escapaban a esos intentos de clausurar los procesos, de modo que reaparecen como antecedentes aunque no como herencia pesada que haya que continuar, sino más bien como un elemento de recreación popular que aparece en esas jornadas insurreccionales. Por eso mismo es irreversible esta insurrección porque quién puede decir que en esta insurrección no estaba el 17 de octubre, el Cordobazo y aun cuando este movimiento popular desatado el 19 y el 20 fuera dispersado, agotado o aún peor todavía, institucionalizado, la marca ética del 19 y 20 va a pervivir por el cuerpo social y, sobre todo, en aquellos que inicien investigación práctica de los nuevos modos de intervención social. Por eso mismo, esa marca ética vive en todos los que la hacen producir, es decir, en todas las experiencias que se interrogan sobre las jornadas del 19 y 20. Se trata más bien de un pasaje ético de sufrir los imperativos del tiempo a crearlos, a crear un propio tiempo, a crear una propia temporalidad, es decir, pasar de víctima a sujeto activo, comprometido con nuestras situaciones, con nuestro espacio, con los demás, con nuestras exigencias prácticas que el presente nos demanda.

También lo que fue distinto fue la violencia insurreccional empleada en la jornada del 20 de diciembre. Nosotros veíamos que la violencia desplegada en el día 20, la violencia insurreccional era una violencia que no tenía que ver con la violencia ya clásica de la violencia política, sino más bien que tenía que ver más con las formas con las cuales se despliega el capitalismo en esas verdaderas tierras de nadie, es decir, con las formas en las cuales los pibes en los recitales de rock y las barras bravas en las canchas de fútbol enfrentan a policías en territorios en los que la policía y otras bandas operan. Más bien pareció que esa lógica del nuevo capitalismo que divide la sociedad en fortalezas y en lugares de exclusión o en tierras de nadie, esas mismas lógicas que se dan en esas tierras de nadie reaparecieron públicamente pero esta vez en el escenario de la plaza pública, en Plaza de Mayo. Pero justamente no se trató de un bando contra otro, es decir, no hay simetría, sino una asimetría fundamental. Mientras la violencia del poder consistía en asesinar gente y en difundir, transmitir y fomentar la ideología de la inseguridad para que cada uno se encerrase en su casa y prácticamente matase al vecino, este tipo de violencia fue una violencia destituyente de esas capacidades represivas del poder.

En este sentido, habrán visto por TV, entre las novedades producidas durante los mismos días insurreccionales, la presencia sostenida de los motoqueros. Hay experiencias muy concretas de la calle, de cómo iba funcionando la cosa, en esos momentos. Nosotros trabajamos mucho con un compañero que viene de los setenta y que participó activamente de la lucha armada y que estaba en la calle ese día con nosotros y que un pibe que venía de tirar piedras y de enfrentarse directamente con un policía, pasa por al lado de esta persona y le dice “guarda viejo que está duro eh!”, como diciendo que es otro el tipo de conflicto. El pibe ni sabía quién era este militante, pero si vos tenías un saber sobre la violencia política, ahí nos cayeron las fichas de que algo nuevo estaba pasando; de que era un tipo de conflicto en el cual, esos pibes sabían más que todo lo que otras personas podíamos haber leído o haber experimentado, en otras generaciones.

La violencia hoy tiene otras aristas y a su vez, el Estado otras características: hace un tiempo salió en *Página 12* cómo operaba una banda de la policía en Don Torcuato. Era muy evidente, ya no había un patrón estatal de control social, sino lo que había era una banda que recolectaba guita y que salía a reventar pibes por ahí. Lo mismo pasaba con los saqueos: nos cuentan que en Carrefour la gendarmería custodiaba el supermercado porque había sido contratada para eso y a dos metros del supermercado, o sea, en la autopista Gaona vos podías recagarte a tiros que nadie se iba a meter. Son lógicas diferentes, muy difíciles de asimilar pero me parece que estamos hablando de una nueva forma de la violencia y la violencia ya dejó de tener su componente subversivo que tuvo en otras épocas para pasar a ser una norma de vida en estas épocas de tierras de nadie.

Si dijimos que el Estado no es el operador principal del cambio, si hacemos una revisión de las formas en que tradicionalmente se entendió la política en la modernidad tendríamos que hacernos la pregunta sobre qué pasa con la subjetividad política, porque hay un modo de subjetividad política que tiene que ver con esa idea de que el Estado es un centro regulador de la capacidad de los flujos económicos y de la sociedad y le da sentido a cada uno de los miembros de su sociedad. Esa visión impone un cierto campo de visibilidad, es decir, en los últimos diez años en la Argentina hubo experiencias realmente muy valiosas que este dispositivo de la subjetividad política, es decir, del hombre que tiene en la cabeza al Estado, no podía ver. No podía ver la multiplicidad de cosas que estaban en juego en esas experiencias de resistencia porque su mirada, al estar relacionada con el Estado, en base a ese centro principal, distribuía roles y jerarquías respecto a las luchas. Entonces la subjetividad política clasifica las luchas de acuerdo a sus carencias: por ejemplo, a esta le falta organización, esta es una lucha corporativa, esta es una

lucha de ahorristas, etc., etc., etc. Y va así clasificando cuál es la lucha importante y cuál no, de acuerdo al sistema de referencias que tiene como patrón al Estado. Pensamos que esa subjetividad política o que la subjetividad del militante político es la que conspira realmente contra la posibilidad de volver visible el conjunto de luchas que hay, de volver pensables los efectos del 19 y 20 y de volver habitable nuestro mundo aquí y ahora.

En uno de los apartados del libro, nosotros tratamos el caso de la lucha piquetera, a partir de un taller que hemos hecho con la experiencia del MTD (Movimiento de Trabajadores Desocupados) de Solano.<sup>22</sup> Justamente en la experiencia piquetera se ve bien claro cómo la norma del capitalismo actúa bajo el patrón del par incluidos/excluidos, un par que es tremendo porque el papel que le corresponde al incluido para seguir siendo incluido es quedarse aterrorizado en su casa, no insubordinarse y cumplir con todos los requerimientos del poder y el excluido que intenta incluirse lo que hace es una operación por la cual busca incluirse en la sociedad pero como excluido; no como sujeto autónomo, insubordinado, resistente. De ese modo, los excluidos pasan a tener su lugar en los ministerios sociales, en los estudios sociológicos, en los relatos periodísticos; todos pasan a tener un lugar, como excluidos, como víctimas a las que les pasan cosas y lo que buscan es incluirse. Pero también en la lucha piquetera aparece el problema de la ilusión política que es aquella ilusión según la cual, la lucha piquetera no es válida en sí misma como una lucha sino en relación a una estrategia de toma del poder. Los efectos de esta concepción son terribles para las experiencias porque lo que implican es una despotenciación de la experiencia misma; es correr detrás de los tiempos del poder, de los tiempos de la coyuntura política y en general, lo que tiende a suceder es que se despotencian las experiencias. También está la visión que desarrollan estos compañeros, los de Solano que consiste en establecer un recorte situacional del mundo global, es decir, si el poder, si la coyuntura política, si el orden tienen un tiempo que hay que seguir, nosotros nos sustraemos de ese tiempo y del rol que nos corresponde en ese orden y lo que hacemos es re-apropiarnos del tiempo y de nuestras capacidades productivas.

El otro tema que analizamos mucho en relación con estas nuevas condiciones de las que hablábamos es un trabajo que estamos haciendo con un taller, una comunidad educativa que se llama “Creciendo juntos” en la localidad de Moreno. Los docentes de esa escuela constatan que el conjunto de saberes del

---

22 El capítulo 4 del libro *19 y 20 apuntes para un protagonismo social*, se titula: “Multiplicidad y contrapoder en la experiencia piquetera”.

docente respecto a la sociedad y al mundo son ineficaces.<sup>23</sup> Cuando ellos están o bien prometiendo que la educación va a liberar a la humanidad o bien prometiendo que la educación garantizará un salario digno y unas posibilidades de ascenso social, los chicos de su propia escuela están saqueando los supermercados. Preguntarse acerca de estas cosas es lo que genera la riqueza de esta experiencia. Otras escuelas en esa misma situación cierran sus puertas y hacen de cuenta que no nada pasa. Uno de los testimonios que recogemos de una persona que trabaja en un organismo estatal dice que consultó a las docentes, a las directoras de las escuelas oficiales acerca de qué iban a hacer porque se preveía que ese año iba a haber tomas masivas de los colegios secundarios y porque, por otro lado, las asambleas populares le estaban requiriendo a las escuelas que les permitieran funcionar en épocas invernales, cuando no se podía funcionar en plazas públicas. Para lo primero las directoras tuvieron una respuesta muy interesante que fue llamar a la gendarmería; y para lo segundo, dijeron: “De ninguna manera. Cerraremos las puertas”.

El conjunto de saberes de la escuela pública que funcionaba como una institución lógica, que tenía su sentido en el interior de la sociedad disciplinaria, también está en cuestión. La ética del docente militante, como le llaman ellos, implica asumir un no saber cómo es el mundo, que el docente tiene un saber técnico, pero tiene un no saber sobre cómo es el mundo y que solo interrogándose con la propia comunidad, con los padres, sobre el sentido de la escuela, solo así se pueden ir produciendo valores situacionales, saberes situacionales y, por lo tanto, provisorios sobre el sentido de la escuela.

También trabajamos en el libro la diferencia que hay entre la lógica de expresión y la representación a partir de la idea de que los problemas de una época se expresan en todos los campos, en las ciencias, en la filosofía, en la política, en lo político y en las diferentes actividades, en el arte, etc. y cómo estos problemas de la caída del determinismo histórico o de la caída de la linealidad del tiempo, de la ruptura de todos los paradigmas de la modernidad se van a expresando en estas diferentes disciplinas. Y también nos preguntamos sobre la situación del diputado Luis Zamora acerca de la paradoja que implica cuestionar la representación desde la representación. Él escribe en relación con esa paradoja e intenta explicar un poco cómo ve el tema de denunciar la representación desde la misma representación

---

23 El Capítulo 5 del libro *19 y 20. Apuntes para un nuevo protagonismo social* se titula “Saqueos, lazo social y la ética del docente-militante, la experiencia de la comunidad educativa Creciendo Juntos”.

política.<sup>24</sup> Otros militantes también colaboran en el libro: Horacio González, León Rozichner, la gente del MTD Solano y la gente de “Creciendo juntos”.

Analizamos profundamente el tema de las asambleas. Justamente, las asambleas que constituyen un dispositivo ético de cómo continuar con lo sucedido en las jornadas del 19 y 20, vemos que ese campo de investigación y de constatación colectiva sobre las nuevas modalidades de intervención social, muchas veces, se ve obturado por el mecanismo del discurso clásico que no se banca convivir con la incertidumbre de la novedad de la época. Cada vez que aparece la incertidumbre, instala un mecanismo que obtura esa posibilidad de seguir indagando sobre las condiciones de la nueva época. La primera asamblea sucede en el barrio de Floresta que es el lugar donde mueren tres chicos que estaban en un bar y que un policía los mató. Es la primera asamblea de todas las asambleas populares y cuando surge, había gente de organismos de derechos humanos, de varios ámbitos que estaban en la asamblea con un megáfono discutiendo qué hacer, si un petitorio, qué tipo de medida tomar y a unos cuantos metros, se encontraban los pibes, amigos de los chicos asesinados. Esos chicos son convocados: “vengan acá a discutir qué hacemos” y un pibe agarra el micrófono y dice: “a mí lo que se está hablando en la asamblea mucho no me interesa, lo único que sé es que hay que estar, no sé cómo pero hay que estar”. A nosotros nos impactó mucho ese relato del pibe porque implicaba suspender o poner entre paréntesis todo tipo de saberes que hay sobre las experiencias, sobre hacia dónde van las cosas para pasar a asumir una disposición ética de estar, de poner el cuerpo para ir viendo cómo se van desarrollando prácticamente los problemas y cómo se los va resolviendo.

Las asambleas inicialmente tuvieron ese espíritu que es el espíritu de indagación o de predisposición ética porque para mucha gente fue la primera experiencia después de estar años encerrados o de nunca haber participado; experiencia donde se confundían pertenencias generacionales, donde se caían representaciones políticas clásicas. Ya no funcionaba la palabra compañero en la asamblea: cada vez que se decía compañero, la gente reaccionaba virulentamente y no se debe exclusivamente a un gorilismo político, sino se debe más bien a que el conjunto de representaciones que vienen dadas de la política están como puestas entre paréntesis y aparece por lo menos provisoriamente la idea de vecino. A mí me parecía un poco

---

24 El capítulo 6 se titula “Expresión y representación” y contiene los siguientes apartados: Otra lógica: la expresión; Ese oscuro objeto de deseo; Una situación paradójal: negar la representación desde la representación, por Luis Zamora; Atajos.

incómodo. Cambiar la palabra compañero por vecino me parecía hasta horrible, me parecía una película de Adrián Suar, pero es una forma en la cual la asamblea misma dice suspendamos todo tipo de saber político que tenemos y asumamos, al menos provisoriamente esta identidad que nos permite conocernos. Del mismo modo, la idea del vecinalismo es una idea que en condiciones de mercado resurge y tiene que ver con la idea de la inseguridad, de meterse en su casa, de encerrarse, del envío de comida a domicilio, de recluirse en el barrio. Eso mismo fue retratado por Adrián Suar en su célebre *Gasoleros*. Pero el vecinalismo, en este caso, opera de manera diferente porque sale directamente a disputar esa identidad mercantil que se construía en los barrios y sale a disputarla a través de una reelaboración ética que implica una discusión sobre qué es lo público y qué es lo privado. Hay asambleas que han tomado predios de supermercados, de empresas privatizadas, etc. y es un proceso colectivo de empezar a investigar y a reencontrarse con vecinos que parecían insólitos: cualquiera que viera a la kiosquera en mi casa, participar de una de estas experiencias diría: “hace tres meses si tenías un auto la pasabas por arriba”, porque me parecía bastante desagradable y sin embargo, la tipa pasó a tener una disposición práctica con la asamblea; o sea, pasó a ser tomada por la dinámica misma de la asamblea, de modo tal que produjo una transformación enorme en su vida. Pasó a integrar una experiencia colectiva y a ser parte de ese cuerpo mayor que constituye este tipo de prácticas.

### Precisiones (y no tanto) en el intercambio con el público

Es interesante pensar cómo razonamos, con qué herramientas conceptuales. Me parece que la recepción de un sistema de lecturas debe estar orientada por exigencias prácticas del presente. Es decir, cuando uno busca problemas teóricos es porque tiene problemas prácticos y encuentra claves que permiten poner palabras o destrabar situaciones complicadas que se dan en la práctica. La idea de pueblo, vinculado con el problema de la nación iba a constituir un capítulo del libro y decidimos sacarlo porque no lo tenemos claro. No tenemos una hipótesis clara. Lo que diríamos es qué nos hace a todos nosotros ser argentinos: ¿un sustrato cultural heredado? O sea, un conjunto de valores, culturas, instituciones políticas, etc. heredadas de una historia o un campo de experimentación común; pero si tenemos un campo de experimentación común también tenemos un problema; ¿Por qué yo debería compartir más experiencia con el movimiento campesino de Santiago del Estero que con el MST de Brasil? ¿Qué es lo que me une al movimiento campesi-

no de Santiago del Estero bajo una nacionalidad común? ¿Es habitar un territorio geográficamente determinado?<sup>25</sup>

Otro problema teórico es la conceptualización del Estado.<sup>26</sup> Una de nuestras hipótesis consiste, como decía antes, en que el Estado dejó de ser la clave de los devenires sociales y del cambio social. No digo que el Estado se haya disuelto, digo que el Estado se fue reconfigurado por los nuevos flujos del capital. Incluso, para mí, el Estado está operando una reconversión para pasar a ser un Estado de competencia o Estado técnico administrativo, que consiste en un Estado que limpia los obstáculos para la valorización del capital. Sí, el Estado es coerción y sigue teniendo incidencia sobre las fuerzas represivas, pero me parece que la policía bonaerense, por ejemplo, actúa más como banda con lógica propia que con la lógica estatal. No digo que la lógica estatal no sea represiva, lo que digo es que el Estado perdió la capacidad de darle coherencia y sentido a la sociedad, me parece que en ese sentido cambió su rol. El Estado operaba con un eje articulador que le daba un lugar a cada uno en la sociedad y que era el que sostenía por arriba el conjunto de micro poderes o instituciones intermedias y yo diría que la escuela también es tierra de nadie.

Todo esto sustenta la incertidumbre de la sociedad en que vivimos pero, por otro lado, tenemos una especie de historia frustrada que avala un poco la hipótesis

---

25 Un participante del público plantea de manera insistente la cuestión nacional: (...)“cuando estás afuera te das cuenta de que los códigos son distintos, las costumbres, los hábitos son distintos; la historia. Bueno cuando vas por Latinoamérica, tenés una historia común, dividida justamente por el imperio para que no nos reconozcamos en nuestra propia vida; pero se van dando matices y empezás a darte cuenta de que te falta, de que vos pertenecías a algo y solamente cuando te apartaste de eso a lo que pertencés te das cuenta de que estuviste socialmente construyendo una cultura. Eso significa, para mí, ser argentino. Sentirme contento cuando estoy con otros que son como yo y que entiendo, que comparto una historia y bueno hoy nos guste o no compartimos el futuro, tremendo desafío, eso es ser argentino”.

26 En el debate surgieron posiciones diversas sobre el Estado, por ejemplo, una participante dice: “Tengo una pequeña disidencia respecto del tema del Estado porque creo que el Estado sigue teniendo una profunda presencia en todas las instituciones y me parece saludable que se produzca una rebeldía contra la institución; porque todas las instituciones hasta la más progresista, en este país, están controladas por el Estado desde lo ideológico; desde ese punto de vista, siempre tenemos que demandar al Estado cosas (...) me parece que el Estado argentino sigue teniendo enorme poder y lo practica de manera sistemática; que la escuela sigue teniendo un papel cada vez más fuerte; que las medidas represivas son profundamente estatales, todas; el Estado no ha delegado, de ninguna manera, el papel fuertísimo que tiene todo el aparato represivo de acción directa; que toda la institución de justicia lleva una fuerte presencia en la determinación de nuestra vida y de nuestra muerte. Todas esas son instituciones que el Estado posee, utiliza, lleva adelante”.

de que para tomar el poder hay que tomar el Estado, que son los ciento cincuenta años de revoluciones socialistas en las cuales se han tomado los Estados y se pensó que, desde el Estado se modificaba la sociedad y se vio que es un proceso mucho más complejo que puede incluir la toma del Estado en algún momento pero no siempre. Más bien pensamos que el Estado condensa tendencias sociales que se dan por las bases.

Sin duda, la categoría de multitud elaborada por Toni Negri también forma parte del debate conceptual.<sup>27</sup> Nosotros tenemos una polémica con Negri. Él deriva la categoría de multitud de las nuevas condiciones de producción capitalista, es decir, para Negri, la multitud es el obrero social, una nueva categoría de proletariado que no está en el interior de la fábrica, sino que trabaja en las nuevas condiciones del imperio, por decirlo esquemáticamente. Nosotros lo que entendemos por multitud, lo que nos convoca de la categoría de multitud (digo esto para no estar haciendo una discusión nominal de categorías) es esa capacidad de destituir todos los roles y jerarquías sociales que se imponen sobre los sujetos, es decir, la categoría de multitud es ese intento de sustracción de jerarquías y de roles, esa sustracción de esos lugares fijos: el excluido tiene que ser excluido; el incluido, incluido; el trabajador, trabajador; el estudiante, estudiante. Esos sistemas de roles en los cuales se reduce la multiplicidad de una persona a una etiqueta, a una categoría, a una clasificación jerarquizante. En ese sentido, la noción de multitud

---

27 La explicación sobre el concepto de Estado en el plano coyuntural y la relación con la noción de “multitud” fue desarrollada a partir de un comentario de un integrante del público: “Yo creo que no solo el neoliberalismo es el que dota de sentido la interpretación de los hechos. Me estaba preguntando, hasta qué medida vos cuando interpretas los hechos del 19 y el 20 no hablás por boca de Toni Negri y de [Michel] Hardt, *Imperio* y el concepto de multitudes y en qué medida está desajustado con lo que realmente, creo yo que pasó, es decir, yo vi un mar de banderas celestes y blancas que hace más alusión al concepto de pueblo, que se ajusta más a la idea de las luchas anteriores por aerolíneas y demás, veo el despertar de la conciencia nacional frente al despojo que están las haciendo las formaciones multinacionales y creo que pasa más por ese lado y en definitiva sería una evolución”. El mismo participante agrega: “No me garantiza nada el concepto multitudes con la sociedad totalmente fraccionada, no me garantiza que realmente podamos construir un proyecto alternativo a la esclavitud que estamos viviendo. Y acepto mucho más el concepto de sistema mundo, los teóricos del sistema mundo Samir Amin y demás donde habla de que el capitalismo surge como un sistema mundial y la idea de los estados-naciones (los estados nacionales) es funcional a ese sistema mundo porque permiten mantener la desigualdad de los pueblos: países centrales o explotadores y países periféricos o explotados. En el marco de ese esquema sistema mundo y esa desigualdad de los pueblos es que creo que sigue siendo válido el concepto de pueblo, el concepto de nación como resistencia al poder imperial, al imperio, es decir, yo no creo que el imperio se humance desde adentro sino que se combate desde la periferia”.

nos parece interesante. John Holloway le diría “el grito del no” o el “ya basta zapatistas...”. Hay distintas formas de nominar algo, pero de lo que se trata es de esa capacidad popular de destituir todos los roles sociales, de insubordinarse.

Siempre se pensó que al capitalismo o al imperialismo había que atacarlo y a mí me parece que la única forma de eliminarlo, si fuera posible eliminarlo, es haciendo una operación subjetiva, mediante la cual destituyamos todas y cada una de las categorías capitalistas de nosotros mismos porque me preocupan ciertos fetichismos. Por ejemplo, Bin Laden destruyó el símbolo máximo del imperialismo y del poder financiero; sin embargo las relaciones sociales capitalistas no se modificaron en absoluto porque estamos en una época de capitalismo sin sujeto. No hay un grupo de modo consciente y razonable que dirija y planifique el capitalismo, sino que es una dinámica desatada por los flujos económicos que escapan al conjunto de instituciones que, en general, tendemos a fetichizar: el Fondo Monetario Internacional, por ejemplo. Podríamos hacer una prueba y tomar el FMI y nos encontraríamos con una oficina, cuatro paredes, un escritorio y algunos papeles y no encontraríamos nada que nos permita subvertir el tipo de relación social capitalista que vivimos hoy. Lo mismo ocurre con la Corte Suprema, pensaba en los escraches de HIJOS que al haber constatado generacionalmente qué formas de la justicia de la democracia representativa no eran eficaces, ensayan prácticamente un tipo de justicia popular que la ponen en acto en la calle, a través de la condena social, de la movilización barrial, de poner en evidencia al asesino.

En ese mismo sentido pensaba respecto de la lucha por un modelo de país. Cualquier práctica, inclusive si uno piensa en la práctica capitalista, es mucho más potente que cualquier idea de socialismo que tengamos en la cabeza, porque las prácticas son siempre más potentes que los imaginarios, los modelos, las teorías o todo lo que tengamos en nuestra cabeza. Inclusive una práctica no capitalista deberá mostrar su carácter de tal al ser más potente y deseante que una práctica capitalista, es decir, si la persona que va al club del trueque, ¿si pudiera volver al Shopping, vuelve al shopping? Quiero decir que el club del trueque es una medida transitoria en momentos de crisis, es vivido de esa manera. En cambio, si es posible constituir formas de intercambio, consumo, producción, etc. más potente que las capitalistas que nos den más deseo que el capitalismo, bueno ahí estaríamos hablando de una práctica no capitalista, es decir, si yo por ejemplo, trabajo en un colectivo de investigación autónomo que produce sus propios libros, que los distribuye, los vende, los diseña y hace todo, porque no consigo la beca universitaria estaría diciendo que a esto lo hago por carencia de, porque el capitalismo me dejó

afuera de, y porque quiero volver a la beca universitaria. Ahora si lo hago porque encontré un modo efectivo de intervención, un modo en el cual mi vida está puesta en juego, en el cual mi deseo se realiza o se materializa en este tipo de prácticas y ahí ya no quiero volver a la beca universitaria.

## El problema del poder

El poder no es el poder. Si declaran un Estado de Sitio y se lo tienen que meter en el culo, es un poder que en realidad no es un poder; el poder depende de la acción que hagamos nosotros, de nuestras capacidades.<sup>28</sup>

La consigna “que se vayan todos” ha sido interpretada de múltiples maneras: una era “que se vayan todos pero quien viene ahora”, pero a mí me parece que la radicalidad del grito “que se vayan todos” implica basta de que decidan y gobiernen por mí. Para mí es un grito radical de autonomía, es decir, ahora mi presencia cuestiona la representación, no quiero más que otro decida, tome decisiones o haga con mi cuerpo o con mi forma de existencia lo que se le cante. Para mí esa es la interpretación. Interpretaciones habrá muchas. El problema consiste en definir cuál es la elaboración popular que se va haciendo al calor de esto. A mí me parece que las asambleas, inicialmente, lo que tenían era el espíritu de decir: “que se vayan”, ahora me hago cargo yo de mi vida.

También tienen sus particularidades los análisis que se hagan de la coyuntura desde un proceso de elaboración propia, por ejemplo los piqueteros: cuando cambia un gobierno lo primero que hacen es ver cuál va a ser su situación respecto de los “Planes Trabajar”. Una cosa es analizarlo desde esa situación. Cuando digo situación no me refiero al lugar que ocupa en la estructura sino a un recorte espacio-temporal que hace el mundo global para establecer ahí una consistencia propia sobre el suelo fragmentado, es decir, en las nuevas condiciones del capitalismo, por ejemplo, los compañeros del MTD de Solano trabajan con la hipótesis de producir nuevos valores de vida poniendo entre paréntesis el mundo. Porque ese es el problema, si nosotros aspiramos a controlar el mundo o a modelarlo, además seguramente de convertirnos en tiranos, si pudiéramos hacerlo, no vamos a poder hacerlo. Todo el mundo está en contra del horror capitalista, hasta los pro-

---

28 El planteo surge de otra reflexión de un integrante del público: “Cuando se decía ‘los cacerolazos no tienen propuesta’, la propuesta era ‘que se vayan todos’. No tengo dudas de que el pueblo, la calle, va peleando una nueva forma de vida. En esto hay mucho de incierto, hay mucho de búsqueda”.

pios capitalistas asquerosos, digamos. Si la gente del FMI pudiera ir a las marchas antiglobalización, saldría de la oficina del FMI, cruzaría y diría: “qué barbaridad, qué barbaridad”.

## Y del contrapoder

Las Madres, cuando dan vuelta en la plaza en plena dictadura, no tienen el consenso de nadie, sin embargo es una operación ética de hacer lo que tienen que hacer y otras luchas como las del zapatismo, etc., más allá de los consensos que hayan logrado después, no le preguntan a la gente qué piensa para empezar a luchar, entonces, me parece que la legitimidad de las luchas, y este es un dato de la época, no deriva de las condiciones externas a la lucha, sino a la propia lucha. La lucha piquetera, sin ir más lejos, cuando la gente le quería pasar con el auto por encima –que no sé si ahora no lo quiere hacer, habría que verlo– hace lo que tiene que hacer: toma en sus manos sus propias vidas y no está consultando, ni sondeando opiniones, ni generando consensos con grupos sociales. Por ejemplo, ¿la Cátedra Che Guevara en La Pampa se haría si la universidad no estuviera de acuerdo con hacerla? Yo supongo que sí.

Hay varios temas que se plantearon en estos últimos tiempos: uno, no es posible prescindir de los Estados; la hipótesis que trabajamos es que existen las luchas y la transformación radical; si la lucha por la justicia la llamáramos política y no llamáramos política al sistema de partidos políticos, ni a las representaciones políticas, ni a las articulaciones políticas, sino a ese conjunto de luchas que se dan por la base para transformar las condiciones de vida, si acordáramos en llamar política a eso, si los cambios vienen por la base, los Estados lo que hacen es reflejar ese tipo de tendencias. Por supuesto que no está mal que Zamora sea presidente o algún tipo amigo nuestro, que alguno de los compañeros de la Cátedra del Che sea presidente, por ejemplo. Al contrario, el tema de las gestiones nacionales y populares para reapropiarme de palabras, es un tema del contrapoder, pero no quiere decir que el contrapoder tenga que organizarse alrededor de esperar el cambio del Estado. Me refiero concretamente a que, claro que es mejor que haya gestiones progresistas, que gestiones reaccionarias, pero de última, la clave de las gestiones reaccionarias tendríamos que encontrarla en los problemas de la base y no en la propia dinámica institucional estatal. Esto por lo que decía Marx que los Estados condensan y reflejan las luchas de la sociedad civil, las luchas que se dan por la base. En ese sentido, me parece que hay una relación entre la atención central de los asuntos públicos, que es meramente una administración y la política que es el

cambio dinámico que pasa por la base. El segundo problema: el contrapoder no implica desorganización, implica organización y grados extremos de organización, organización, autodefensa, una cantidad de cosas e implicancias muy grandes, solo que no implica estructuras organizativas, organizaciones.

En este sentido, en esta dialéctica que establecemos entre poder y contrapoder, las asambleas toman la marca ética del 19 y el 20, porque después se da todo un proceso de intentar capturar la fluidez del movimiento por parte de los partidos, planteando cosas que sean presentables para la asamblea y camuflando la verdadera identidad atrás de reclamos que, en general, los partidos consideran absolutamente desagradable.<sup>29</sup> Por ejemplo, los mismos partidos que empezaron diciendo que el “Plan Trabajar” era un clientelismo asqueroso y lo que había que hacer era cambiar todo, empiezan a ingresar al mundo de las asambleas y el papel que cumplen es muy negativo, porque en las asambleas en lugar de discutir y experimentar sobre problemas prácticos que se presentan a las propias asambleas, sobre, por ejemplo cómo resolver el problema de las compras comunitarias, el club del trueque u otros, lo que aparece, cuando aparecen los partidos es una especie de intentar inscribir el proceso de pensamiento práctico que se está haciendo en las asambleas en el pensamiento de la generalidad o de la globalidad. Entonces en las asambleas empiezan a hacer un rosario de mociones, de cacerolazo, de escrache a cualquiera. Bueno una serie de mociones vinculadas con la coyuntura política. Era muy gracioso porque parecía que había militantes partidarios y no partidarios, porque esto no es exclusivo de partidos, sino de una forma de ver las cosas. Salían de ver el programa de Lanata e iban a la asamblea anunciando que se venía la catástrofe y la gente estaba más preocupada por resolver los problemas prácticos y concretos que hacen a la propia existencia más que porque venía alguien y anunciaba que iba a renunciar un ministro. Entonces, lo que se produce con el ingreso de la izquierda es que se bloquea ese pensamiento, esa indagación de las

---

29 Uno de los participantes cuenta cómo fue el proceso de toma de decisiones en una asamblea que surgió en la propia movilización, en Santa Rosa, en esos días: “El día 20 fue la concentración en la plaza, paralelamente la policía había entrado al barrio Matadero, había llevado a algunos chicos presos. Esa asamblea, que no era una asamblea, funcionó en un momento; alguien dijo: ‘Vamos a la Seccional I a sacar a esos chicos’ y al instante fuimos. Cuando la asamblea de la Plaza San Martín empieza a decaer, empieza a surgir el ‘tenemos que ir a los barrios’ y se empezó a dar el debate de por qué teníamos que ir a los barrios, los pro y los contra. Esa es la diferencia entre una cosa y la otra. Una fue una intervención eficaz y la otra fue un fracaso, porque pivotaba sobre esto de que traicionando muy fuertemente la motivación inicial y más profunda por la cual la gente estaba en la asamblea. Por qué nosotros le teníamos que ir a decir a tal barrio qué era lo que tenía que hacer. Cuanto más, al ir con un megáfono, dirían qué hacen esos pelotudos ahí”.

asambleas respecto a cómo hacemos para cambiar nuestras vidas o cómo hacemos para tener intervenciones eficaces. Todo el tiempo, los partidos lo que hacen es extraerles energía a las asambleas, porque primero someten a la asamblea a una mega discusión eterna sobre las resoluciones del comité central de la interbarrial, porque funciona como un comité central que baja línea para las asambleas y sobre movilizaciones, o sea, llevaron a un desgaste a las asambleas al movilizar permanentemente, en este goce que se produce en el enfrentamiento. Es notable cómo muchos militantes de los ochenta que estaban guardados en la casa, salieron ahora de vuelta y cuando vos los veías hace tres meses decías: –“Che ¿Cómo andás? ¿Por qué no hacemos algo?” y el otro te contestaba: “No, estoy hecho mierda, laburo 12 horas por día”.

## La deconstrucción del lenguaje fiolo<sup>30</sup>

Sonia Sánchez

Traslado a todos y a todas, la invitación a pensar, a poner en cuestión el lenguaje fiolo. ¿A qué llamo yo “lenguaje fiolo”? Si vuelvo a mi puta esquina, y de eso conozco mucho y tengo mucha vivencia, todo fue explotación y parásitos. Solo he tenido fiolos, fiolas y parásitos en la prostitución. ¿A qué me refiero específicamente cuando digo “fiolos”? Al proxeneta, al vividor, al chulo.

Los parásitos de las putas son todas las personas que estudian sobre la puta, que hacen sus tesis sobre las putas, que viven robándonos la historia de vida para que las putas sigamos así, siendo explotadas sexualmente. En la prostitución, solo conocí la violación sistemática. Y me puse a pensar cómo hablaba yo cuando era puta y cómo hablo hoy desde el lugar de una mujer que desobedeciendo, rebelándose, se pone en cuestión y los pone en cuestión a ustedes.

Cuando era puta sumisa organizada, hace muchos años atrás, yo hablaba de “trabajo sexual”. De hecho, así empecé a organizarme dentro de la CTA. En 1998, ingresaron a Argentina muchísimos miles de dólares, que las putas en su putísima vida verán todos juntos, para trabajar entre las putas el tema del VIH-SIDA. Antes, el sida era solo un tema de personas gay; en ese momento, no sentíamos miedo del sida solo le temíamos al torturador prostituyente y a la policía porque estábamos bastantes cansadas de ir presas y de ser golpeadas, manoseadas y violadas. Entonces, escuché esa palabra “trabajadora sexual”, cuando entraron miles y miles de dólares para que las putas fuésemos las que llevábamos esa voz a la otra puta que estaba parada en la esquina.

---

30 Charla-debate en la Cátedra Libre Ernesto Che Guevara de la Facultad de Ciencias Humanas, UNLPam el 11 de septiembre de 2009.

Ahí también se introdujeron las palabras “compañera” y “par” junto con “trabajo sexual”. Las putas no sabíamos lo que era “trabajo sexual”, jamás nos vimos entre nosotras como “compañeras”; esa idea entró desde el sindicalismo asqueroso. Y la palabra “par”, esa que te dice que vos y yo somos iguales, es absolutamente mentira, entró de la mano de las grandes ONG internacionales con miles de dólares para que nosotras habláramos como ellos querían. Y nosotras veníamos de vivir presas 21 días porque existían los edictos policiales en la ciudad de Buenos Aires. Cuando te dicen que eso es trabajo y que vos sos compañera, es bonito porque el corsé del trabajo te para bien derechita y la putas necesitábamos ponernos un corsé para poder estar paradas en la esquina y poder soportar esa violencia sistemática día y noche y, entonces, agarramos esas palabras y las abrochamos bien en el pecho y ahí estábamos. “Somos trabajadoras sexuales”, decíamos. Así empezamos a recorrer todas las calles de la ciudad de Buenos Aires para decirle a las otras putas “Compañera, tenemos que organizarnos porque somos trabajadoras sexuales. Por lo tanto, no tenemos que ir más presas. Vamos a luchar por nuestra libertad. Porque somos pares”. Repetíamos como locas sin poner en cuestión ni la palabra “par” ni la palabra “compañera” ni la palabra “trabajo”, porque la puta lo que menos tiene en su vocabulario es la palabra trabajo, no tiene la cultura del trabajo, tiene la cultura de la explotación.

Fuimos muy adiestradas para ser sometidas y aprendimos hasta el tema de la sindicalización. Cuando llega el tema de querer sindicalizar el trabajo sexual, a hacer que todas las putas fuéramos por derecho trabajadoras sexuales ya no solo de hecho, dos putas rebeldes en ese momento dijimos al señor Víctor De Gennaro, a la señora Elena Reynaga que no íbamos a ir a firmar nada al Ministerio de Trabajo. Ya estaba todo preparado: los abogados de la CTA habían hecho el estatuto para el sindicato de las putas. ¿Cómo pueden saber ellos qué es una puta? Nosotras, las putas, ni siquiera las que estábamos organizadas, sabíamos lo que era un estatuto; pero estaba todo organizado, solo faltaba nuestra firma. Ahí fue un click y empezamos a pensar otra forma de organización; porque nosotras sentíamos mucha vergüenza cuando íbamos a la escuela de nuestros críos y no decíamos qué hacíamos. Yo no decía “soy trabajadora sexual”, sino “soy una mujer desocupada”, “cuido niños”, “soy empleada doméstica”. Menos puta era cualquier otra cosa.

Cuando cinco putas no quisimos firmar ese estatuto nos echan de la CTA. Entonces fuimos y nos sentamos en el suelo a pensarnos: “Si no somos trabajadoras sexuales porque esto no es trabajo ¿qué diablos somos?”. Y en nuestro vocabulario entra por primera vez, y sigo hablando desde el lugar de la puta, la palabra “mujer”. Desde el 1998 hasta el 2002, jamás habíamos discutido las putas organizadas

qué es ser mujer. Pero decíamos con orgullo “somos trabajadoras sexuales”, y ahí empezamos a decir “bueno, no somos trabajadoras, somos mujeres”. ¿Y qué es ser mujer? Teníamos que presentarnos de una u otra manera para tocar la puerta al Estado porque, en ese momento, como putas organizadas le pedíamos al gobierno educación, capacitación laboral y todas esas cositas bellas. Entonces, además de mujeres desocupadas, necesitábamos una identidad sí o sí. No nos pensábamos como trabajadoras sexuales, pero ninguna de las cinco putas que estábamos ahí sentadas podíamos decir “somos prostitutas”. No podíamos presentarnos así porque la palabra prostituta duele. Y seguíamos dando vueltas: no lo podíamos decir y una de las que estaba ahí dice “mujeres en situación de prostitución”. Fíjense qué bonito que suena. Prostituta, golpea. Mujer en situación de prostitución es como más suavcito, más acolchonadito.

En ese momento, no poníamos en cuestión qué se tapaba o qué se invisibilizaba con la etiqueta de mujeres en situación de prostitución y nosotras la agarramos. Íbamos a las calles de la Ciudad de Buenos Aires y seguíamos con la palabra compañeras y les decíamos “hay otra forma de organizarse, no solo el sindicato, somos mujeres en situación de prostitución”. Y ahí terminaba nuestro repertorio que era precario, muy carente de todo. No teníamos la capacidad de poner en cuestión. Si lo hacíamos, teníamos que ponernos en cuestión nosotras mismas. Llevó cuatro años salir de la etiqueta de “trabajadora sexual”. La identidad de trabajo sexual no hablaba de mí. Pero también cuando hablaban de mujeres en situación de prostitución tampoco estaban hablando de mí. No soy una mujer en situación porque la prostitución no es una situación que voy a cambiar mañana. Aunque vean una puta a cielo abierto, en las veredas, en nuestras plazas, esa puta no puede salir porque tiene otros candados que son invisibles. Entonces me puse a pensar “diablos, el lenguaje es otra celda”.

Si cuando estaba organizada como trabajadora sexual yo reproduje lo que quisieron los demás, el fiolo, el prostituyente torturador, todos aquellos que viven de la puta, y yo no conseguía poder romper esa violencia, esa humillación y esa vergüenza, la etiqueta de trabajo sexual no me la podía sacar. Tampoco lo lograba la caratula de “mujer en situación de prostitución”. Ahí tampoco estaba; eso venía desde afuera, yo no lo había parido. No era mía esa palabra. Hasta cuándo iba a seguir con una identidad prestada. Entonces, seguí pensando en el lenguaje y empecé a mirar y prestar atención a mi alrededor. Cuando vos estás parada en “tu esquina” y de hecho ya por ser mujer te dicen puta: “Cállate puta de mierda”, “Qué sabés puta”. Y cuando vos realmente sos puta, estás parada en una esquina, todas las putas huimos de esa palabra; le tenemos terror. Somos trabajadoras o

mujeres en situación de prostitución pero putas no. Porque “puta es una mujer que se acuesta con todo el mundo”, “es una reglada”, las prostitutas, en cambio, dicen “a mí me pagan y yo con eso le doy de comer a mis hijos”. Por eso, la categoría de trabajo sexual les cae bien. Me cago en la diferencia.

En ese maquillaje que es la palabra, la puta es la regalada y la prostituta es a la que le pagan y parece que allí, hay un poquito de orgullo. Yo tampoco me sentía bien, entonces dije si yo estoy parada en una esquina, los que iban de putas, los torturadores prostituyentes que van de putas sean jóvenes, adultos o señores muy mayores, te dicen “te gusta puta de mierda”. Entonces dije “¿por qué no utilizo esa palabra para empezar a joder un poco a la sociedad?”. Y el primer ejercicio que hice fue mirarme desde esa palabra y mierda que duele porque cuando vos decís “puta” ves en el espejo lo que han hecho de vos. Diablos, te la regalo, querés correr y correr y no podés parar porque ahí se te vienen todas las violaciones diarias, todos los años de cárceles por el hecho de ser mujer pobre y puta; se te vienen los golpes de la policía, los abortos adentro de los calabozos roñosos; todo se te viene. Es un ejercicio muy doloroso pero liberador. No estoy hablando de algo religioso; digo voy a vomitar toda esa mierda de violencia que han puesto en mí, en mi piel, en mi cuerpo. Ahí me sentí mejor y empecé a trabajar con las otras putas que estaban conmigo. “Acá esa palabra no se pronuncia. Nosotras somos prostitutas” me dijeron. “No –les dije yo– somos putas”. Entonces me fui de esas organizaciones.

En realidad, no utilizo esa palabra como modo de identificación sino para llevar a pensar con toda esa carga que tiene el término a toda la sociedad y, en especial, a todas las mujeres y prioritariamente a las que están en la calle. Y seguí pensando en ese lenguaje fiolo: si yo me decía trabajadora sexual, decía “cliente” al torturador. Entonces, con esa etiqueta nosotras mismas, las propias putas, estábamos mintiéndonos. Empecé con la palabra “prostituyente” porque ejerce violencia sobre mi persona, porque me prostituye. Pero ¿qué es primero prostituyente o torturador? Entonces tenés que volver hacia atrás y te acordás toda la mierda que te hacen en ese cuarto-celda, en los albergues transitorios o en las veredas, en las casas –aunque a nosotras, como mujeres “buenas”, nos dé asco–. Pero son nuestros maridos, hermanos, curas confesores, novios los que están violentando ahí. Es tortura lo que hacen sobre mi cuerpo y, luego, es prostituyente. Desde ese lugar empecé a trabajarlo. No es cliente, las putas no tenemos clientes tenemos torturadores. Y cuando lo ponés con esos nombres, los estoy pariendo desde esa violencia, ese saber hace que vea más la situación desnuda y terrible, y que no maquille nada más. Y cuando dije “puta”, miré al tipo que dormía todas las noches conmigo al que yo, como puta, llamaba marido, vi que era mi fiolo. Cuando yo me dije puta,

dije este no es cliente este es un torturador prostituyente. Y cuando me dije puta me quedó clara la palabra “compañera”; en la calle no somos compañeras, no hay amistad. Hay un juego perverso de rivalidad porque, para mí, otra puta es otra puta y yo me voy a llevar mal porque tengo que llevarme al cliente. Existe una competencia feroz maquillada de compañerismo. Nombrando así me iba quedando mucho más claro este espacio desde donde yo estaba pensando y me pareció que todavía era poco lo que estaba pensando para semejante territorio de violencia que es la prostitución.

En el 2003 –yo todavía era puta sumisa organizada– empiezan a meter la palabra “trata”. Comenzaron a venir un grupo de mujeres feministas, abogadas, trabajadoras sociales, psicólogas a preguntarnos “¿chicas saben que hay trata?”. Diablos si no lo sabíamos. Pero, además, nosotras como putas, desde el 98 veníamos denunciando el tráfico de personas de las provincias, del interior, a la ciudad de Buenos Aires y de ahí pasaban a España. Pero las que sufrían esto eran las putas así que no se decía nada porque la puta es vagina, boca y ano, nada más, es solo un objeto. Por lo tanto ¿quién te iba a dar bolilla si es una puta de la que se estaba hablando? Pero tuvieron que venir expertas en trata para venir a decir que había “trata”, tráfico de personas para explotación sexual. ¡Aleluya! Mucha plata para ayudar y estas personas eran las salvadoras. Y así empezamos con la palabra “trata”.

Si vamos a la prostitución, si volvemos a la puta esquina, la palabra “trata” no existe. Las putas no saben qué es la trata. No saben qué es una mujer tratada porque primero no saben que son mujeres. Lo primero que ha hecho el prostituyente torturador es quebrar la identidad de mujer. Y con eso finiquita todo su pasado: si fuiste hija, madre, hermana eso quedó en el pasado; hoy sos puta. Puta significa objeto: teta, ano, vagina. Por lo tanto, “mujer tratada” no significa nada. En la prostitución, la palabra que existe es la “plaza”, que no es la que tenemos nosotras en nuestras ciudades o nuestros pueblos; plazas son los días que pasan en los burdeles llevadas por sus fiolos, cafishos, tratadores. Quince a veinte días en cada lugar para ser carne nueva: aunque tengas 60 años, para algún torturador siempre sos nueva, siempre va a haber alguien que te vea como nueva.

Todo el tiempo estamos dando vueltas en un lenguaje que tapa, invisibiliza, maquilla toda una situación y yo, en ese momento, repitiendo como una lora, como una puta educadita, porque así te quieren sumisa organizada, educada, repitiendo exactamente lo que ellas quieren que uno diga: “Yo soy una mujer tratada”. Entonces seguís pensando con términos que, en realidad, no existen porque si me corro y me pongo en mi puta esquina a mí no me gusta la palabra “trata”

porque es una palabra que me bajan desde una agenda y con mucho dinero. Yo voy a hablar de tráfico de personas empobrecidas, quiero hablar de la fábrica de putas en la que vivimos todos y todas; de este Estado proxeneta, de este sistema proxeneta que solo produce putas. Y que nadie está hablando cómo terminar con esta fábrica sino para sostenerla a través de programas sociales, leyes, todo esto mantiene este lenguaje fiolo, porque no hay salida o ¿ustedes ven alguna salida en este lenguaje? Trabajadora sexual, mujer en situación de prostitución, trata, compañera, par.

Una vez, en la Secretaría de Desarrollo Social, un empleado nos comentó que iba a haber un programa para veinticinco mujeres; nos dijo que nos presentemos para que veinticinco putas pudieran aprender a coser a máquina. ¿Nunca se le ocurre al Estado darnos unos libros para que pensemos? No, coser, tejer, coger. Pensar escribir, no, eso no. Coser sí. Pero, de todos modos, yo fui y pedí los papeles y, en ellos, las putas teníamos que declararnos personas indigentes. Ya nos pusieron como trabajadoras sexuales, mujeres en situación de prostitución, mujeres tratadas, después fuimos compañeras, pares. ¿Hasta dónde iba aguantar nuestro cuerpo tantas etiquetas? Ahora teníamos que ser indigentes. “¿Y qué es eso? –dije– ¿qué es una puta indigente?”. Vuelta a pensar en esa palabra. Entonces, le dije que no iba a llenar el formulario, que las putas no somos ni siquiera indigentes. Porque cuando uno dice “indigente”, uno piensa en una persona empobrecida revolviendo la basura y no me imagino un niño siendo violado, prostituido, por un sándwich o una prostituta de ochenta y dos años que todavía está en Plaza Flores y trata de sobrevivir. Entonces guárdense el nombre, yo no soy indigente.

Cuando me echa la CTA, yo voy y le toco la puerta al Estado. Yo uso pañuelos en la cabeza, jeans gastados y rotos y no me importa, soy así. También siempre dicen que estoy pintada como payaso. Entonces, unas trabajadoras sociales me dieron un curso –que no les sirvió de nada pobrecitas, fracasaron–. En la organización de putas, las trabajadoras sociales me dieron un curso de vestir. Estoy hablando del año 2003, ellas eran trabajadoras sociales recién recibidas y yo una puta que conocía todos los calabozos de la ciudad de Buenos Aires y no porque los haya querido conocer. Ellas me dijeron “tenés que sentarte bien, la espalda bien derecha. Sonia, cruzate la pierna. ¿Viste cómo se sienta Mirtha Legrand?”. Y yo pensé que solo la podría haber visto si ella viviera prostituyéndose. Me dijeron que me pusiera así, “como las modelos”. Esto tenía que estar derecho, las piernas de este otro modo, sentada como una señorita de escuela. “Te sacás ese pañuelo ridículo y de payaso. ¿Dónde está el gel? El pelo bien para atrás. Y lavate la cara”. Yo a las 2 de la tarde tenía la reunión y a las 12 del día me estaban haciendo todo

ese aprendizaje. Sacate esa pintura; lávate la cara. Jabón y crema. ¿Alguien tiene un brillito?”. En esta boca, un brillito. Fue tan ridículo; esa fue una mala obra de teatro. Cerca de las oficinas de las putas en la que me estaban dando esa clase estaba mi casa, entonces me dijeron que fuera a cambiarme, que me pusiera un trajecito. Me acuerdo que me puse un saquito marrón bien entallado, hacía mucho frío en ese momento así que estaba cerrado hasta arriba. El pelo bien tirado para atrás con gel. Y me dice una de las trabajadoras sociales “cuando hables tenés que hacerlo suave Sonia. Tenés que decir “Buenas tardes” y me agregaban lo que me iba a contestar la gente y lo que yo tenía que decir: “Yo soy Sonia Sánchez, de la organización AMMAR Capital, Asociación de mujeres en situación de prostitución”. Hablar suave para mí es una condena; no puedo hablar suave ni despacio. Yo tenía que hacer un esfuerzo muy grande.

¿Para qué hacía todo esto? Para pedirle al Estado, como puta organizada, inclusión social. Y yo me fui allá bien arregladita porque nosotras queremos estar incluidas socialmente. Me salió redondito el discurso. Queremos estar incluidas, queremos coser. ¿Entienden por qué digo que era una puta sumisa organizada? Porque llegué a pedirle al dueño de la fábrica de putas, inclusión social. Le pedía máquinas para coser. Eso significaba que estaba atragantada de forros, de semen, de humillación y de bronca y no podía pensar. La organización no sirve para pensar, las dos organizaciones fueron cooptadas, les bajaron el discurso de lo que tenían que decir y cómo hacerlo. Entonces, no estaba ahí, hablando con voz propia; ahí estaba pidiendo estupideces. Era el hazme reír de todo el mundo. Pero yo no me veía así porque tampoco tenía el coraje de ponerme en cuestión, de decir “¿quién diablos soy? ¿Soy esa puta que está pidiendo inclusión social? ¿Voy a seguir pidiendo inclusión social a este Estado? ¿O quiero ser una loca suelta?”. En la prostitución significa que no tenés fiolo. Y dije “quiero ser una loca suelta”.

Y en ese proceso de locura estoy y, esta noche, los estoy invitando a poner en cuestión un lenguaje que no es inocuo. Y cuando digo “trata”, “trabajo sexual” o “mujer en situación de prostitución”, estoy pidiendo “inclusión social” o 7000 forros, cajas de alimentos, las putas se siguen infectando de HIV o siguen muriendo como NN. Esto pasa en la ciudad de Buenos Aires. Allí, las putas muertas están más de un mes en la morgue. No hay una denuncia, ni de las organizaciones que se ocupan del tema de la trata, ni de las putas organizadas ni de las que dicen “mujer en situación de prostitución”. Más de un mes los cuerpos depositados en el Hospital Piñeiro o en el Hospital Ramos Mejía, es decir, en Flores y en Once que son lugares de mayor concentración de putas viejas, mujeres que han ido a miles de talleres pedorros que solo se hacen porque entra mucho dinero.

Por ejemplo, entra mucha plata con el tema de los profilácticos. Cada organización reparte más de 7000 forros y, entonces, ¿por qué las putas se siguen infectando? ¿Por qué creen ustedes que si tiene forro en la cartera se sigue infectando? Porque esa puta, aun teniendo el forro, es una mujer vulnerable, vulnerada, que no puede decir no, y eso el torturador prostituyente lo sabe. Por eso, la frase que más escuchan las putas en la Argentina, en la plazas, los burdeles, los lugares cerrados, en este campo de concentración a cielo abierto que es la prostitución, la frase que más repite el torturador prostituyente es “¿Cuánto sin forro?” porque ese forro que le da la ONG que dice “mujeres en situación de prostitución”, ese forro que les dan los que dicen “trabajadoras sexuales”, se lo quita el torturador prostituyente por dos o tres pesos más. Hoy, a una puta vieja le están pagando para humillarla 12 pesos y, sin forro, se va a 14 pesos. La hicieron sentar ahí y darle el forro, y decirle “compañera, vos te tenés que cuidar, sos importante”.

Es un verso asqueroso y es por eso que yo hablo de un lenguaje que nos idiotiza porque todas aquellas personas que van con todo este discurso están mintiendo porque una puta no es importante. Sí lo es para el negocio de esas personas, pero no es importante como persona, nadie la ve como ser humano. La manera de verte es ponerte en cuestión. ¿Cómo hacés para decir basta? La salida es nombrar las cosas por su nombre y en ese proceso estoy. Yo, como puta, decido que esto no es trabajo sexual, ni soy mujer en situación de prostitución, ni una mujer tratada ni indigente. Soy mujer pobre, desocupada buscando trabajo y también, poner en cuestión a ustedes, al Estado, la sociedad y el lenguaje para dejar de estar idiotizada. Yo me he dado cuenta de que todo el tiempo estuve así, porque las palabras hacen que vos no pienses, te bajan un discurso perfecto y vos no tenés que hacer nada solo cumplir órdenes. Por eso, estoy mirando la prostitución como un campo de concentración y me queda mucho más claro todavía. De hecho, durante el nazismo implementaron los burdeles adentro de los campos de concentración y acá después los llevaron a la calle.

Otro de los temas es el de la “normalización” de las putas, es decir, somos mujeres comunes, tenemos que vestirnos como mujeres comunes. ¿Qué significa eso? ¿Cuál es el estereotipo de una puta? ¿Cómo es su vestimenta? Tacones, pollera corta, exhibición. En el 98, cuando entran estos miles de dólares porque había que viajar a todo el interior para trabajar el tema del VIH, empezó a meterse esa categoría de “trabajo sexual” y la idea de “normalización”. Nos decían “compañera, no es necesario que te vistas así; no te pongas esos escotes. No es necesario llamar la atención. No te agaches así para que se te vea toda la cola, no es necesario”. Como si la puta eligiera la forma de acción; el estereotipo de las putas está determinado

por el deseo del torturador. Hagámonos cargo de que los torturadores son nuestros maridos, novios, amantes, primos. Ellos hacen eso, las putas no queremos sentirnos más ridículas y más denigradas de lo que ya somos. Hay que ver a una mujer de cincuenta años a las dos de la mañana, aguantándose el frío con una minifalda y las cosas feas que le gritan. Por un lado, está esa idea de normalización de que tenés que parecer una mujer común y corriente que anda caminando por la calle o que toma sol en la plaza porque le sobra tiempo, que no tiene que fregar calzoncillos, no tiene que ir a la escuela a buscar a los críos. Las propias putas sostenemos esta maquinaria de la mentira de la sociedad porque tenemos miedo, vergüenza, porque todavía no podemos decir basta.

Y los veo muy serios, el que quiere decir algo lo puede decir. Sin miedo porque yo estoy vacunada contra la rabia.

### Intercambio con el público

**Participante:** –Lo que vos decís del lenguaje me parece crucial. Cuando nosotros empezamos a poner nuestros afiches desde el Área de la Mujer “No hay cliente sino prostituyente” en Casa de Gobierno, en la terminal, duraron una semana, los empezaron a sacar. Por ejemplo, a los que estaban frente a las boleterías porque las mujeres que traen llegan a la terminal. Nos llamó la atención cómo los sacaron. Esa apelación fue muy fuerte. La palabra fue muy fuerte y no duraron.<sup>31</sup>

–Yo he hecho un ejercicio con la palabra. Mandé un mail a hombres que van de putas y solo dos me contestaron. Uno respondió las preguntas y el otro me contestó “Shh”. A la semana siguiente, los invité a un bar céntrico a la una de la tarde con muchísima gente porque sabía que iba a ser fuerte la discusión. Fueron tres, conmigo éramos cuatro. “¿De qué querías hablar, Sonia? ¿De eso que habías mandado por mail?”, me dijo uno. “Vos contestaste, vos no, vos me dijiste que me calle. Ahora vamos hablar cara a cara –les dije primero– de cliente a puta”. Cuando les dije “clientes” ellos se sintieron perfectos. Entonces empecé a preguntarles cómo se sentían ellos después de violentar a una mujer de esa manera; cómo miran a sus hijas, a sus esposas, a sus madres, hermanas. Si les pasaba algo por ahí o no. Cuando la discusión llegó a esos temas ya no utilicé más el nombre “cliente”, les dije “Bueno, en realidad yo los veo a ustedes como prostituyente por esto y esto”. Ahí sentí una cierta incomodidad. Ya empezaron a moverse de la silla. Entonces

---

31 La intervención corresponde a una militante en cuestiones de derechos de la mujer quien, en ese momento, se encontraba al frente del área de la mujer del municipio de la ciudad.

pensé “voy por buen camino”, seguí y se puso más fuerte la discusión. Hasta que en un momento les dije “ustedes para mí nunca fueron ni clientes ni prostituyentes, son torturadores”. En el momento en que terminé de decir la palabra, uno se le levantó y me dijo “Sonia, hasta acá llegamos. Yo vine a charlar con vos. No, de esta manera”. Se fue y quedaron dos. Otro me dice “Sonia, yo vine a sentarme acá porque pensé que éramos amigos”. “Yo no soy amiga de torturadores. Estás equivocado”, le contesté. Y la discusión fue más profunda.

De esta manera queda claro que las palabras tienden a invisibilizar porque hasta prostituyente los tipos sienten una pequeña incomodidad pero lo soportan; sin embargo, cuando vos les decís violador, torturador, te dicen “no, no soy eso. Yo les pago” y continúan con ese discurso de que gracias a eso ellas lucran. Ellos les hacen un beneficio al pagarles. No, le están pagando para humillarla y pagar no los está limpiando. Lo que hace es sostenerlas ahí, en ese lugar; es más perverso todavía. Por eso, para mí, es fundamental el tema de la palabra.

Otra de las palabras fue “concientización”. Y yo repetía “tenemos que concientizarnos”. “Empoderarnos”, otra palabra que las ONG y los sindicatos utilizan sobre la puta. Es mucha información, mucha gente sobre las putas: talleres, forros, caja de alimentos, los torturadores, la iglesia con su asquerosa pleitesía. Todo hace un combo y es un círculo perfecto entre el lenguaje y la cultura para que vos estés allí, atontadísima. Y yo creo que están fallando y que lo hacen a propósito. Cuando era puta sumisa organizada, una vez le toqué la puerta a Claudio Bloch, un doctor que hoy está en el Ministerio de Salud de la Nación con el tema del VIH, pero que, en ese momento, estaba en un programa muy chiquitito de la Ciudad de Buenos Aires, llamado “Coordinación Sida”. Recibíamos 7000 forros por mes para repartir en la ciudad de Buenos Aires. Yo le dije “las putas estamos hartas de tanta información que no nos lleva a ningún lado. Solo me sostiene ahí, en la esquina. ¿Por qué no nos ayuda y hacemos un tríptico, una información que vaya dirigida hacia los hombres?”. Me contestaron que ese día no se podía, que volviera en otro momento y al día siguiente lo mismo. Así hasta hoy. Fijate que me fui de las organizaciones y nunca se pudo hacer una campaña dirigida a los hombres.

Todas las campañas están dirigidas a las prostitutas. Y nosotras no somos las culpables. No estamos provocando nada. Entonces miren, dejen de cubrir, de ocultar, de invisibilizar al actor principal de esta explotación sexual que son los hombres. Pueden o no ir de putas. Pero tienen el privilegio que les da el Estado y este sistema patriarcal que ellos hagan uso o no de esto. No miren a otro lado. Por eso yo escribí “sáquenlos las manos de encima”. Déjenlos respirar y miren al verdadero culpable pero no solo los hombres sino también el Estado. Porque hoy

me parece ridículo pensar que yo le tocaba la puerta al Estado pidiéndole inclusión social. Me parecía la mujer progresista, en ese momento, puta y progresista.

**Participante:** –Yo creo que se piensa en la prostituta como una trabajadora sexual para darle un lugar entre los trabajadores. Pero lo que vos contás es que las experiencias gremiales las han defraudado o traicionado, no han cubierto las expectativas. Pero los trabajadores estamos organizados en ciertas instituciones que pueden contener pero que la esencia de la lucha es contra el capitalismo, contra este tipo de explotación que es una consecuencia de la deshumanización de la sociedad.

–No quiero que te vayas tan lejos, vos decías trabajo. ¿Cuáles serían los derechos de una trabajadora sexual? ¿No será que vos querés dormir tranquilo y no sentir la culpa?

**Participante:** <sup>32</sup>–Yo quiero sentirla como una “compañera”, palabra que no aceptás.

–Hay un saber que te lo da la experiencia. Y si yo hoy pongo en juego la palabra compañera es porque me han cogido sin forro con la palabra compañera. Si yo hoy le digo a la CTA Central de Fiolos Argentinos es porque De Gennaro y tres dirigentes más nos estaban esperando para firmar y teníamos que hacerlo diez putas en el Ministerio de Trabajo y solo dos dijimos “no”. La ministra era Patricia Bullrich, muy amiga de la CTA y de la CTERA. Estos compañeros estaban haciendo esto detrás de nosotras. Estaban armando todo el estatuto para hacer el sindicato de trabajadoras sexuales. Y jamás se sentaron para discutirlo. Nosotras éramos las monas, contentas porque la CTA nos había dado la mejor oficina, la más iluminada. Cuando hubo que firmar, dos nos negamos y no pudieron seguir. Se armó tal quilombo que De Gennaro se fue de la oficina, le llovieron forros. Y ahí estuvimos discutiendo con De Gennaro, los dos Basteiro, D’Elía y algún otro más y las diez putas sobre si la prostitución es trabajo o no para sindicalizarlo. Eso no es ser compañero/a es ser fiolo. No pudieron presentar el estatuto. Lo tenían armado, hasta habían llamado a los medios de comunicación, habían acordado una reunión en el ministerio. Pero no pudieron. Estuvimos un año discutiendo.

**Participante:** – Pero lo que estás marcando es que eso no es ser compañero.

–Por eso, lo estoy poniendo en cuestión. ¿Por qué duele tanto la palabra puta? ¿Y por qué gusta tanto la palabra trabajadora sexual? Porque esta última tiene un colchoncito de mentiras.

---

<sup>32</sup> Participante hombre, militante social.

**Participante:** –Vos descartás la cuestión laboral que es una imagen que nos han vendido desde hace mucho tiempo. La cultura invisibiliza una situación de sometimiento esclavista hacia un conjunto de mujeres quienes terminan abrazando eso como una actividad cotidiana, defienden una actividad después de tantos años de ejercerla.

–También están huyendo. No pueden mirarlo de otra manera porque es tanta la vergüenza que tienen... porque tienen que mirarse vieja, puta, manoseada diariamente por diez pesos. Hay que tener dos ovarios gigantes para mirarse. Si me agarro de la categoría trabajo sexual recibo mejor esa humillación. También si soy “mujer en situación de prostitución” o “tratada”, soy una víctima. ¿Entienden cómo juegan esas palabras?

**Participante**<sup>33</sup>: –Sonia, vos has hecho un panorama de lo que pasa pero ¿qué es lo que te gustaría a vos que sucediera?

–No ir de putas, ese es el comienzo. Vas a dejar de ser un torturador. Además, poner en cuestión todos los privilegios que tienen como hombres. Poner en cuestión todo lo cotidiano y el lenguaje.

**Participante:** –También, muchas veces el mal trato no es solo para las putas. El piropo que te dice uno, el comentario de otros.

**Participante:**<sup>34</sup> –¡Si no podemos decir un piropo, entonces, tenemos que dejar de existir!

–Cuando fui a Bolivia a presentar el libro *Ninguna mujer nace para puta*, estábamos pegando carteles en La Paz para un espacio de taller que se llamaba “Todos tenemos cara de putas”. Veo para atrás, había varios tipos mirando, quince bolivianos bien machotes y yo disimuladamente seguí pegando; mientras pensaba cómo iba a salir disparando. Y uno me dice “Putas es tu madre, no la mía”. Yo los miré así pero no le iba a contestar porque yo tenía que salir de ahí sana y salva. Pero cómo es éno? Putas sos vos y no mi madre.

**Participante:** –Las mismas mujeres admiten esa división entre las decentes y las putas. “Yo soy la decente y la otra es la puta”. Los tipos van de putas y eso se acepta.

**Participante:** –Además, también hay consenso en la sociedad de que la mujer es la que tiene que lavar, planchar, la que se tiene que callar cuando pasa algo. Es decir, el sometimiento de la mujer no se pone en tela de juicio.

Hay un estereotipo de la puta y de la no puta. Está en las mujeres decir basta y en los hombres también, revisar los privilegios que les da este sistema.

---

33 Se trata de un participante hombre.

34 Participante hombre.

**Participante:** –Sonia, me interesa que des una opinión sobre el uso de la palabra puta.

–En un momento cuando me corrí de la etiqueta de “trabajo sexual”, de “mujer en situación de prostitución”, empecé a pensar que el uso de la palabra “prostituta” dolía mucho. Yo no uso la palabra “puta” para decir yo soy la doliente, la víctima. No es para victimizarme simplemente, es para revolver, porque me parece que la palabra puta va más al centro de las cosas y porque la palabra nos atraviesa a todas las mujeres. Ahí ya no hay más buena ni mala, no hay rica ni pobre. Entonces quiero, desde ese lugar, pensar con todas, porque la palabra puta no te permite maquillar una situación. En cambio, las otras palabras ocultan toda esa violencia tremenda que hay, ya sea en la vereda, en la plaza o en los lugares cerrados.

En todos esos espacios, la violencia es la misma: obligan a coger sin forro a la que está encerrada y a la que está en la calle. Por eso, la pregunta “¿cuánto sin forro?” es lo que más le preguntan a la puta. Yo utilizo la palabra puta, porque molesta, jode, porque a las mujeres nos interpela. Nos duele. Por eso también podemos humillar a otra mujer diciéndole “puta barata”. Una manera de insultar de una puta a otra puta es esa, porque sabemos dónde duele. Utilizo la palabra puta porque es más descarnada que el término “prostituta”.

La prostituta todavía dice “cliente-prostituidor”. Para mí, eso no es; yo voy con “torturador”, es tortura lo que te hace. Voy a compartir con ustedes una tortura. ¿Saben lo que es un submarino en la prostitución? Cuando el torturador le paga a la puta para hacerle eso, una felatio, se llama francesa. Ahogarte con el pene en la boca, que te falte el aire, hay que sobrevivir a eso. Mientras te están moliendo a golpes, te agarran de los pelos, te falta la respiración, te saltan los ojos, te lagrimean y vos querés gritar y hacer algo y no podés, no podés, no podés. Por eso hablo de tortura. Después hay muchas otras torturas por eso estoy trabajando con la idea de campo de concentración. En la prostitución, existe la tortura pero disfrazada con nombres.

**Participante:** –¿Das charlas, hablás sobre el lenguaje con la putas?

–No, las putas quieren seguir huyendo y yo las dejo, cada una tiene su tiempo. ¿Querés maquillar? Es tu problema y no el mío. Por eso me fui de las dos organizaciones de putas. Sí, charlo con algunas mujeres que quieren comenzar a escuchar y que se atreven a empezar a nombrar la palabra puta. No pueden nombrarse, pero sí nombrar por primera vez la palabra puta.

**Participante:** –Esta mañana, por radio, hablaste de la desobediencia y te definiste como puta desobediente. Me pareció que eso fue lo que más impactó en los oyentes.

—Claro que soy desobediente porque puse en cuestión todo esto. Y también al ser desobediente y rebelde en muchas cosas te quedas sola. Poniendo en cuestión todo esto estoy sola. Cuando pongo en cuestión toda esta mierda, acá no hay un peso. Yo hubiera tenido plata si me quedaba en la etiqueta de mujer en situación de prostitución o en trabajo sexual, miles de dólares, o en trata, ahí están entrando euros. Se destinan 100.000 pesos para enseñarle a la puta a usar forro. Yo no tengo un peso pero soy desobediente. Ya no quiero ser más una mujer atontada. Y la invitación es a ustedes para cuestionar el lenguaje.

**Participante:** —¿Podés contar cómo fue tu situación personal, cómo vos dijiste “basta”?

—Esa palabra es bella hay que pronunciarla más seguido. Lo voy a contar pequeño. Yo siempre fui una puta callejera que es la modalidad más barata. Hasta en eso te etiquetan: tenés las baratas, las medias y las vip. Un día me pegan mucho en uno de los hoteles. En este oído escucho menos porque fueron golpes muy fuertes de ese lado. Y, encima, era el tiempo del Código Contravencional. Entonces viene el patrullero porque era un escándalo; yo gritaba porque el tipo me estaba matando. Pudieron abrir la puerta, a mí me llevan un tiempo detenida y el tipo se fue porque coimeó y salió, ni siquiera estuvo preso. Después de estar demorada en la Comisaría N°50, vuelvo a mi casa con la ropa ensangrentada; nadie me había podido llevar nada. Llegué a mi casa y entre en shock. Yo le puse un nombre porque a mí me gusta nombrar las cosas, lo llamé “ese largo camino de regreso a casa” que fue una vuelta a mí misma. Y no estoy hablando del lado místico. Entré en mi casa, cerré la puerta y entre en un shock emocional muy fuerte. Fue llorar, llorar, llorar, llorar. Cuando vuelvo en sí, serían las dos de la mañana y yo había vuelto a media tarde así que estuve todo ese tiempo en shock. Por supuesto que todo el edificio se enteró de esto, los vecinos habrían oído los gritos. Volví del shock, me vi en el espejo y seguí llorando y me seguí mirando. Me quedé hasta las cuatro de la mañana sentada frente a ese espejo. Y empecé a buscarme en ese ejercicio que yo llamo “el largo camino de regreso a casa”. Por primera vez en mi putísima vida me había mirado. Y eso que yo les dije me pinto bien como payaso. Nunca había parado a mirarme ni un minuto, a mirarme realmente. La puta no puede verse porque va a dejar de ser puta, porque va a matar al fiolo, va a matar al torturador. No puede mirarse. Y yo ese día me empecé a encontrar y a mentalizar la palabra puta. Y lo que sucedió fue muy fuerte. Comencé a agarrar bolsas de consorcio que tenía y empecé a poner toda la ropa del estereotipo de puta, shorts de cuero; las botas que se usan hasta la rodilla, las bucaneras de todos los colores, de cuero, de gamuza, rojas, verdes, amarillas; los zapatos taco aguja; camperas de cuero; una peluca carísima que me había

comprado en Pozzi (que podría haberla vendido). Habré llenado cinco bolsas y yo que vivo en un 2do piso tiré todo directamente a la calle a las cuatro de la mañana. Ese fue mi primer quiebre, de empezar a mirar todo eso que me sostenía como puta y a mencionar las cosas por su nombre, prostituta o trabajadora o lo que fuera. Empecé ese proceso de poner en cuestión las palabras, ponerme en cuestión yo para después poner en cuestión a las demás personas, a la sociedad y al Estado.

Yo creo que llega un momento en que sentís tu cuerpo como carne atontada, un objeto. La puta solo es vagina, boca y ano, no da más. La puta es absolutamente mentira, porque mira a su fiolo y le dice mi marido; sin embargo, al fiolo de la otra lo ve como fiolo. Pero dice “mi marido me llevo a comer” o “mi clientito”. ¿Ven como suavizan todo? Todo el tiempo la puta es la mentira, la maquinaria de la mentira de toda la sociedad, que la propia puta sostiene.

La puta sostiene esa violencia, no por decisión propia, sino porque no puede decir basta. Y yo creo que por eso es nómade, siempre esta corriéndose de un pueblo al otro, de una plaza a la otra, a otro barrio, de una ciudad, de una provincia a otra, para que no la conozcan. Entonces tiene que tapar esta mentira con otra más fuerte y cuando ya está por descubrirse esta última entonces dispara con otra. Así, podés morirte como puta y en la mentira o decir basta. Yo estaba viviendo en la mentira y empecé a llamar a las cosas por su nombre, a escribir el libro y a seguir jodiendo un poco más.

**Participante:** —¿Las putas han leído tu libro?

—No, en la ciudad de Buenos Aires, no. Y en realidad está bien, no me pone mal eso. En Bolivia, sí lo han discutido y lo han hecho conmigo. Mierda que se sienten y te digan “yo quiero discutirlo con vos porque no me parece bien esto”. Yo dije a esa mujer que me habló, “bueno pero vamos a discutirlo con una cerveza de por medio”, porque allá la cerveza es muy rica. Y fueron discusiones muy lindas. Acá, en Buenos Aires, no se han dado. Primero porque no tienen el coraje y, también, porque hay mucho dinero tapando. Las que lo podrían discutir están haciendo mucho dinero y las putas que están en las plazas no tienen tiempo de escuchar porque tienen que sobrevivir.

Otra cosa yo he decidido: nunca más me organizaré entre putas como lo he hecho antes porque es una organización muy cooptable, es decir, no voy a tener un fiolo otra vez. Las putas hablan de forros, de la caja de alimentos, de la otra puta y del fiolo. No hablan más que de eso. A mí me interesa lo que estoy haciendo ahora con ustedes, discutir con la sociedad toda, este lenguaje fiolo del que somos cómplices y cómo hacemos para decir basta. Me interesa poner en cuestión muchas cosas por eso es preciso discutir, con la sociedad toda, si la prostitución es trabajo

o no, si es violencia o no. No con putas. Yo no voy a encerrar la discusión en una zona roja. No pierdo mi tiempo en eso porque ahí no está la salida. Ellas no son las culpables. Me interesa despertar esa fragilidad en los lugares donde hay poder: la Municipalidad, la Defensoría del pueblo, todos esos lugares.

**Participante:**<sup>35</sup> –En el debate con el que finalmente se llega a la ordenanza que prohíbe las whiskerías, yo propuse el encuadre que tenía que ver con interpe- lar y ver que las mujeres no tenemos otro lugar en la sociedad y que desde chicas, ante cualquier problema vamos a parar a un prostíbulo o a la calle. Me acuerdo que una de las palabras que usé fue que este municipio era “proxeneta” y había un concejal que no podía ni escuchar la palabra. Y en realidad era así; vos abrías el libro famoso de las alternadoras y yo decía “¿cómo nadie quiso ver esto?”: nombre, apellido, documento. No querían ver. Una empleada municipal llegó a decirme “¿y por qué no le hacemos firmar una declaración jurada de que lo hacen por su vo- luntad?”. No había entendido nada. Un planteo que me hicieron en este debate es que la prostitución era un trabajo. Entonces les pregunté ¿ustedes se van a atrever a hacer un programa de empelo donde diga que se convoca a las mujeres que no tienen trabajo a trabajar en la prostitución? “No”, me dijeron. “¿vieron? Entonces, no es trabajo”, les contesté.

–Yo las invitaría a esas concejalas a que vayan a ser putas conmigo en la Plaza Once y que cojan sin forro o que hagan el “submarino”. Porque insisto, discutir con putas es cerrar la discusión. Hay que debatir en los lugares claves, por ejemplo, en el caso que vos estás hablando. Para mí es exactamente lo mismo que cuando me daban forro y yo no podía usar el forro. Vos cerrás esos lugares, perfecto, y yo he dis- cutido con toda la gente que están en el tema del trata en Buenos Aires ¿qué hacen con esa mujer que ha estado encerrada? ¿La llevan a otro burdel? ¿Le dan una plaza o le dan otras veredas? Porque cuando yo escribí que nos saquen la mano de encima era para decir hagamos bien las cosas. Cerremos los lugares, ok. Hay que cerrarlos porque ninguna mujer nace para puta ni para lugares cerrados ni para la calle.

Pero hagamos un shock de políticas sociales porque se cierra un burdel en Santa Rosa y la puta se tiene que ir al pueblo vecino porque tiene que vivir. ¿No se la puede ver como víctima a esa persona? ¿Qué pasa con su familia? Sus hijos son víctimas de esa cadena de violencia ¿no? Por eso, no solo tienen que cerrar los locales tenemos que ir al hambre, si el tratante es el hambre. ¿Qué hacemos con eso? Cuando la mayoría están tratadas por el hambre. Porque no hay que olvidar

---

35 Nueva intervención de quien se desempeñaba como responsable del área de la mujer del mu- nicipio santarroseño.

que la prostitución no es solo para la que está encerrada sino también sucede a cielo abierto con sus fiolos. Pero solo les parece que sufren las que están encerradas en los burdeles. Basta de separar a las víctimas; eso hace el torturador prostituyente cuando les dice vos vales 5, vos 12, y aquella que vale 5 la odia a la de 12 y las dos son mujeres maltratadas.

Yo me acuerdo muy patente eso de dividir a las víctimas. Cuando existían los edictos policiales, íbamos detenidas en la ciudad de Buenos Aires veintiún días y ya te fichaban de perfil, de adelante con un numerito. Cuando te cambiabas el color del pelo, te lo cortabas o engordabas, te volvían a sacar fotos en el Departamento de Policía para mostrar la nueva fisonomía y, a veces, te hacían caminar por el patio con la cabeza levantada para que los nuevos policías te vieran. Entonces vos salías de los veintiún días, ibas a bañarte, querías comprar algo para comer y si te veía un patrullero tenías que correr porque te levantaba porque eras puta y no podías estar suelta, tenías que estar encerrada. Estabas tres horas en libertad y vuelta a entrar por el hecho de tener la cara de puta. ¿Y qué cara tiene una puta si no es la cara de toda mujer?

Y yo recuerdo cuando nos llevaban al Departamento, en el 4to piso, había un escritorio, nos sacaban todas las cosas y ahí atrás había como una reja y era un pasillito largo oscuro y después estaban todos los calabozos en los que entrábamos de a dos personas y a veces de tres. Y había que estar metido ahí, todas amontonadas, nunca veíamos el sol por veintiún días. Todo el tiempo teníamos luz artificial, no había aire. Mirábamos a los policías cuando estaban tomando mate, mirando partidos en el televisor. Y veíamos a las otras putas de las whiskerías, de los saunas, de los lugares cerrados y de los departamentos cuando las traían para fichar. Ellas no pasaban veintiún días, ni siquiera pasaban esa reja. Cuando pasabas esa reja ¡ay dios!, ya eran veintiún días, no había nada que hacer. Ellas se sentaban con sus tapados, bien arregladitas, y nosotras las odiábamos. Y les gritábamos a los sargentos de guardia “tirála para atrás”, porque esa es la forma de hablar bien arrabalera. Nosotras todas sucias porque ¿a dónde te lavabas? No había duchas, solo para hacer pis y caca. Entonces así, sucias, les gritábamos “tirála para atrás a esa desgraciada que venga y aprenda lo que es la vida”, “dale, vení que te vamos a enseñar lo que es estar veintiún días”. Y las chicas, allá, con las piernas cruzadas. Yo hoy a la distancia puedo notar que les estaba haciendo el juego a ellos porque ellas eran tan víctimas como yo y seguían siendo violentadas pero yo sentía odio. Estaban una hora nada más y el dueño del departamento o de la whiskería pagaba una multa muy grande y se iban. Y nosotras contábamos los días y llegamos a odiar a esas mujeres.

Esa separación entre quién es más víctima está marcada acá por la palabra “trata”. Las que están en lugares cerrados son las mujeres que sufren, las buenas, las que fueron golpeadas, secuestradas y están sufriendo las violaciones más atroces. La mujer en situación de prostitución que está en nuestras plazas o la que se dice trabajadora sexual que está en nuestras veredas ¿Ellas eligieron? No, ellas tampoco eligieron. Acá todas son víctimas. Si a partir de la situación de trata te hacen coger sin forro e infectar de SIDA, de ETS o dejarte preñada bajo la nomenclatura de “trabajo sexual” o “mujer en situación de prostitución”, tampoco deciden. Entonces lo que yo vi es cómo separamos a las víctimas: esta es, aquella es menos y la otra, nada.

**Participante:** –¿Qué opinás de la ley de trata?

–Una pedorrada, primero porque la discutieron personas que no tienen idea sobre eso.

**Participante:** –Sonia vos lo que estás planteando es una situación ideal, tendría que ser así, las putas no tendrían que existir pero putas va a seguir habiendo, torturadores, proxenetas va a seguir existiendo.

–¡Se va a acabar esa manera de torturar!

**Participante:** –Lo que está hablando el señor es que si vos aceptas que la condición ideal no se va a dar, la única manera de mejorar es poniendo parches.

–Mejorar gracias a 7000 forros al mes y una caja de alimentos. Y yo me pregunto si los que dicen “trabajo sexual” pueden prostituir a sus hijas. Porque es muy lindo hacer que la otra mujer sea puta pero que mi hija y mi mujer no lo sean. Y las hijas de las fiolas sindicalistas que están dentro de la CTA, ninguna está parada en la esquina, están estudiando. Así es fácil decir que la prostitución es trabajo mientras mi hija no es puta.

**Participante:** –Bajo ningún aspecto es trabajo.

–No es trabajo, entonces es violación.

**Participante:** –Pero siempre va a existir eso, Sonia. Mientras el hombre sea hombre.

–Y yo no quiero que exista.

**Participante:** –Vos lo estás planteando como una utopía; está bien hay que tener utopías.

–Bueno por lo menos yo estoy jodiendo con las palabras y eso no es utópico. Que vos declares eso quiere decir que no es utópico y que jode cuando tomamos la palabra, la nombramos y la comenzamos a parir, cuando ya no estamos diciendo lo que quieren escuchar.

**Participante:** –No concuerdo para nada con la nomenclatura “trabajo sexual” porque creo que el trabajo dignifica entonces cuando se juntan compañeros para tratar de lograr derechos lo hacen precisamente para lograr derechos y mejoras y es imposible mejorar la prostitución. Legitimar el discurso del trabajo sexual me parece terrible.

–No tiene que haber putas, las mujeres debemos disfrutar de nuestra sexualidad y nuestros cuerpos. ¿Por qué tiene que haber putas?

**Participante:** –A mí no me parece utópico, si vos querés cambiar el capitalismo y no te parece utópico, por qué no vas a querer cambiar la prostitución o el sometimiento de las mujeres. A mí no me parece utópico.

–Con la palabra puta yo no te veo a vos como cliente te veo como torturador. Los hombres tienen que hacerse cargo. Soy torturador y violador y a partir de decir “trabajo” se blanquean.

**Participante:** –Cuando decimos trabajo estamos legitimando la prostitución, la violación. La violación sistemática de mujeres, niñas y niños. Con lo que vos estás diciendo me queda claro.

–Yo me fui de las dos organizaciones porque allí no se puede discutir; me sostenían en esa violación y en una situación de atontamiento. No podés verte, no podés pensar en la puta esquina porque todo es violencia. ¿Una puta va a poner en tela de juicio al prostituyente, a un sistema proxeneta desde la iglesia, el Estado, la justicia, la educación si la puta lo único que sabe es repartir como volantera los forros a las otras putas? Está tan atragantada de violencia que no tiene capacidad de pensar porque en la esquina no podés pensar, solo sobrevivís. Y tampoco hay resistencia, como dicen; en algunos otros lugares puede haber resistencia pero en este campo de concentración a cielo abierto que es la prostitución no hay resistencia. Y esta sobreviviente, esta puta de ochenta y dos años a la que yo veo y me duele la piel ¿Quién puede ir a violentar a una mujer de ochenta y dos? Esa “trabajadora sexual” es mi abuela. Mujeres con sesenta años que son putas desde los quince. Y son callejeras. Supuestamente podrían haber salido, no están siendo secuestradas desde los quince años, sino paradas en la esquina. Miles de informaciones, cantidad de forros y ella hace 10 años que está viviendo con SIDA. Le dan el alta en el Hospital Piñero que es el del Bajo Flores y así temblando porque queda muy débil de todas esas drogas que le dan, muy flaquita, se viene y se sienta en la plaza. ¿A qué se sienta en la plaza? ¿A ser doña Rosa? Tiene que vivir, tiene que comer. Yo le puedo decir “hola, compañera trabajadora sexual” pero recién le acaban dar el alta del hospital y todavía tiembla porque está frágil y está esperando a ese torturador diario que le va a dar 12 pesos porque es vieja y porque tiene SIDA. Eso es una

mujer violada y enferma. Eso es pobreza y esa es la cara del hambre, no pongamos otra palabra: ni mujer en situación, ni trabajadora, ni tratada. Solo hay que salir de la casa, mirar y te corres de ese lenguaje fiolo.

**Participante.** –Yo me quedé callada porque es muy grato escucharte y es la primera vez que escucho hablar de las putas, como decís vos, de una forma tan clara porque tenés conocimiento de la calle. Y yo, a pesar de que soy mujer, también, como los hombres soy cómplice al utilizar este tipo de palabras. Fue muy grato escucharte.

–Una vez fui a dar un taller y les dije a las chicas que habían ido que para la otra semana les preguntaran a sus hijos, a sus hermanos o maridos por qué van de putas. A la semana siguiente alguna de las jovencitas se atrevió a preguntarles a sus amigos o hermanos. Pero, de las señoras casadas ninguna se atrevió a preguntarles a sus maridos. Vamos a tener que trabajar el miedo porque ese miedo que vos tenés como no puta, yo lo tuve que trabajar como puta para poner en cuestión todo eso. La invitación es a repreguntarnos y a perder el miedo a las estructuras. De hecho, mientras el miedo perdura la gente no sale de ese lugar.

Las putas no pueden salir porque cadenas invisibles las sostienen en la humillación y la vergüenza. En el Holocausto, la gente salía marcada como un ganado; las putas llevamos de por vida la marca de la vergüenza. Y yo ya no vivo de mi pasado pero está todo el tiempo presente y todo el tiempo tengo que trabajar esa humillación, esa violencia psicológica tremenda que hace que el 90% de las putas se termine suicidando, bajo un chaleco químico o alcohólicas. De eso no se habla; si total la puta es vagina pero ¿la cabeza? ¿Qué pasa con eso? Viven empastilladas para adormecerse y poder soportar todo eso. Cuando vos dijiste “basta”, salís corriendo, ya no podés estar parada ahí. Pero para nombrarte “puta” es todo un proceso porque es una destrucción que no solo implica violar tu cuerpo, es quebrar toda tu identidad, todos tus sentimientos. Por eso, la esquizofrenia es otra de las enfermedades que padece. Cuando te están violando adentro de un cuarto-celda de tortura, tu cabeza está pensando en la ropa que tenés que lavar, en que tenés que ir a buscar a tus chicos a la escuela, cualquier cosa para no pensar lo que te está haciendo ese hombre, ese torturador. ¿Cómo resiste una cabeza con ese ejercicio cotidiano sufrido desde los quince a los ochenta y dos años?

Hay una situación mucho más perversa, por eso yo hablo de la prostitución como campo de concentración y hablo de tortura porque el hombre no se conforma solo con violar tu cuerpo, tu subjetividad para convertirte en un objeto, sino que, además, lo lleva de torturador a torturado. Se imaginan esa situación dentro de la cabeza donde este hombre te tortura y hay que hacer más plata; viene el otro

y te dice “me tenés que torturar”. Te obligan porque saben que sos una mujer que está absolutamente vulnerable y porque saben que estás encerrada, que tenés que hacerlo porque tu vida está en juego. Ese torturador sabe que está en juego tu vida porque la puta se juega la vida cuando sale acompañada del torturador que puede ser un excelente padre de familia en la casa y en el albergue ser un torturador. ¿Cómo termina la puta en ese juego tan perverso de ser torturada-torturadora? Termina siendo un no-yo, un yo-él. ¿Quién habla de eso?

Estoy escribiendo sobre eso. Digo “campo de concentración”, “torturador”, hablo de las torturas. Estoy escribiendo desde la rabia, desde la bronca y el odio sobre este lenguaje fiolo. Esto me carga de mucha energía. Estoy armando mi libro y quiero que sea bien barato para que llegue a todas y todos. También estoy armando una muestra “El fiolo que te parió” sobre violencia. Quiero salir a la calle, a las plazas, para charlar con la gente y llevarla a todos lados.

**Participante:** –Yo he visto algunas organizaciones que trabajan el tema de la trata y la prostitución, denuncian más o menos lo mismo, con otras palabras. Incluso he estado viendo textos tuyos en algunos blogs de algunas asociaciones feministas que trabajan este tema aunque no desde tu mismo lugar. Denuncian la explotación, la trata pero también toda la situación de la prostitución.

–Hay movimientos feministas que trabajan el tema. Es cierto. Igual yo a alguno de estos grupos los cuestiono. Hay organizaciones que están trabajando este tema pero la mayoría está recibiendo plata. Y se reunieron a hablar de la trata con los embajadores de Estados Unidos. ¿Ese país está preocupado por la trata de personas? Es un gran negocio el tema de la trata. Si vos usas todos esos nombres como “trata”, “trabajo sexual” o “mujer en situación de prostitución” sostenés un gran negocio. Es que las ONG viven de eso.

También creo que ese discurso tiene credibilidad porque se monta en cierta ignorancia de la gente. Parece que todas las personas que trabajan en la trata son muy progresistas, las que dicen trabajo sexual son progresistas y tratan de ayudar a las otras. Pero no se preguntan qué está ocultando la palabra. Y esto atraviesa la sociedad entera. Ahora pertenezco a una organización de 5 personas desobedientes que no tenemos miedo y ya no me organizo solo con putas o solo con mujeres. Para la desobediencia y la rebeldía hay que hacer acciones en la calle.

Lo que pasó con la muestra “Ninguna mujer nace para puta” es un ejemplo de por qué yo digo que estos grupos feministas son parásitos, son el falo del patriarcado. Cuando yo me voy de AMMAR Capital porque no quieren usar la palabra “puta”, un grupo de feministas y el INADI ayudaron a que esas mujeres –que no querían usar la palabra “puta” y dicen, en cambio, “mujeres en situación

de prostitución” – llevaran la muestra que yo había armado. Cuando me fui dije que no iban a usar esa muestra que interpelaba a la puta como mujer y a toda la sociedad. ¿Qué hizo el INADI y esas feministas con olor a naftalina que tendrían que correrse y permitir que aparezcan voces nuevas con desobediencia y rebeldía? Bancaron un cartel enorme y ayudaron a AMMAR Capital a llevar la muestra a Mendoza. No tenían ninguna foto, no mantuvieron la pirámides de cajas de mercadería que era la representación del Estado proxeneta; lo que hicieron fue poner una colcha en el suelo con la silueta de una mujer y se fueron a recorrer el sur. Entonces le mandamos un documento al INADI porque aquellos que supuestamente luchan contra la prostitución están ayudando a vaciar de contenido una muestra que puso en jaque a la sociedad y nos puso en cuestión a todas las mujeres y hombres. El INADI reaccionó de esa manera porque es la cara del Estado proxeneta. Eso era vaciar de contenido, silenciar las voces de las mujeres que hemos puesto no solo nuestra voz sino nuestro cuerpo y nuestro saber.

Por eso también discuto con esas mujeres tan organizadas. Está bien, yo no le voy a exigir que se vean pero no me van a atrapar en esa red y menos si banalizan lo que estoy diciendo, porque pasaron muchos años de explotación, de trabajo y de esfuerzo para que el INADI venga, de un momento para el otro, a sponsoriar una muestra que es una colcha y una silueta de una mujer. En “Ninguna mujer nace para puta” había una cama donde estaba la foto de una mujer de 23 años toda cortada que fue asesinada en un prostíbulo de La Paz porque llegó quince minutos tarde. Eso significa que estas instituciones y organizaciones no ven y que son parásitos. No me opongo a que hagan su propia muestra y trabajen el tema, pero no pueden hacer sus propias cosas porque están tan rodeadas de información que no las deja pensar.

También es cierto que la victimización es un lugar muy cómodo y que las putas están sacando provecho de esto. Es lindo que alguien te toque el hombro y te diga “pobrecita”. El feminismo provoca un plus asqueroso como lo hace el sindicalismo. Es esa actitud maternal hacia la puta. “Ay, pobrecita quedáte tranquila que yo te voy a ayudar a escribir”.

Yo no voy más al *Encuentro de Mujeres*; creo que fui cuatro veces y es muy interesante discutir entre mujeres. Pero me pareció una terapia grupal de mil quinientas mujeres y no lo necesito y menos dormir tres días en el suelo y todo eso. Después, hacer una marcha frente a la catedral para que las católicas me griten algo. Yo quisiera tomar la catedral y abortar ahí adentro pero para que me griten cinco católicas, no quiero perder mi tiempo. Ese espacio esta cooptado por los particos políticos y las propias mujeres nos dejamos pasear. Para mí el *Encuentro*

es un gran lamento: la violada está acá, la desocupada está allá, la puta allá y la que dice “mujer en situación de prostitución”, en otro lado distinto de la que dice “trabajo sexual”.



# Estado contrainsurgente y terrorista. Genocidios

- **Andrés Kremer.** *La historia y el presente de la Doctrina de la Seguridad Nacional*
- **Alejandro Urioste.** *El enemigo interno. De la Doctrina de la Seguridad Nacional al Código Penal*
- **Nilda Redondo.** *Peñaloza y la Doctrina de la Seguridad Nacional*



# La historia y el presente de la Doctrina de la Seguridad Nacional<sup>36</sup>

Andrés Kremer

No pretendo dar una visión estática de la Doctrina de la Seguridad Nacional (DSN). Me parece que, como toda doctrina, va evolucionando con el tiempo, cambia, se reconfigura. De hecho, es eso lo que puedo percibir al elaborar las fuentes documentales de las FFAA: no hay una doctrina única a partir de la cual se lanza toda una batalla, sino que esa doctrina se va construyendo con el tiempo. En determinados momentos se cristaliza, pero también puede cambiar, es decir, se percibe un movimiento constante en esto.

En particular, me interesé por el tema a partir de las lecturas de ensayos o producciones de las FFAA después de su retirada del poder. Allí tratan de dar algún tipo de explicación de su función, sobre todo durante la dictadura, que es el período más conflictivo. Las argumentaciones son muy escasas o muy poco sólidas, muy poco fundamentadas pero se enmarcan en el clima de la Teoría de los Dos Demonios. Sostienen que, en todo caso, fueron tan culpables unos como otros, es decir las FFAA y los movimientos insurgentes, revolucionarios, como quieran llamarlos, durante las décadas del 60 y 70. De alguna manera, esa es una visión, desde mi punto de vista, sesgada, después lo voy a explicar un poquito.

Pretendí dividir esta exposición en tres partes. Son importantes las tres, si bien la más atractiva es la meramente interpretativa, dado que nos puede hacer vincular mucho más el presente, creo que las otras dos son fundamentales. La primera trata del contexto de aparición de la DSN; la segunda del cuerpo de la doctrina: qué dice y qué dice en cada momento, los ejes fundamentales; en la tercera parte me voy a referir a los problemas interpretativos con respecto a la

---

<sup>36</sup> Conferencia en la Cátedra Libre Ernesto Che Guevara de la Facultad de Ciencias Humanas, UNLPam el 11 de abril de 2003.

doctrina y su relación con la realidad política argentina, porque el problema de la DSN consiste en que es profesada por una institución y por un grupo de hombres que tienen una intervención muy importante y muy fuerte en la vida política. Si quedara meramente allí, si quedara cerrada en la institución, podría tratarse de una doctrina religiosa, por ejemplo, porque la idea de una doctrina es que brinda los preceptos morales y operativos; en este caso para el accionar de las Fuerzas Armadas. Sería esa, una definición práctica de doctrina. Nos interesa, además, poder comprender en qué consiste esto para ver cómo influyeron en el proceso político argentino desde la óptica de la doctrina.

La primera parte describe aspectos referenciales, porque sostengo que cualquier proceso político, social e ideológico debe entenderse en un contexto material que podría dividir, a efectos analíticos, en tres que se implican e involucran mutuamente.

Hay un primer contexto: el mundo de la postguerra de la Segunda Guerra Mundial, momento en que progresivamente se produce el enfrentamiento entre la Unión Soviética y los EEUU que se llamó Guerra Fría y lo que las fuerzas armadas occidentales denominaron Tercera Guerra Mundial, un enfrentamiento que no se iba a llevar a cabo por medio de armamento tradicional, sino una guerra de tipo ideológica y de lucha por influencias en las regiones que no estaban abroqueladas con una u otra potencia. Relacionado con la Guerra Fría, pero también como un proceso, consecuencia de la descomposición de determinadas formas de dominación, comienzan los movimientos de Liberación Nacional en los países del Tercer Mundo. Las características políticas e ideológicas de estos movimientos eran sumamente variadas o incluso eran variadas sus características operativas, porque podían ir del pacifismo de Ghandi hasta la lucha armada de Argelia. Y también, supuestamente, a partir de poder conformar algún tipo de gobierno relativamente autónomo podían involucrarse con alguna potencia. Es decir, se presenta una lucha entre las dos potencias para intentar que el país en cuestión se aliara con ella. Promueven ayudas militares, políticas o lo que fuera. Este es un contexto mundial que me parece importante comprender en torno a la DSN.

El segundo contexto es el americano y también producto del fin de la Segunda Guerra Mundial. Todavía había una concepción tradicional de la guerra, aunque potenciada por la aparición de armas atómicas. Lo que se busca por parte de los países americanos es un abroquelamiento continental, es decir, formar un bloque, el bloque americano, por supuesto, debido a un gran interés de EEUU, pero muchos países desean este abroquelamiento. No es una imposición, porque

EEUU puede ayudar financieramente y proveer de armamentos, asesoramiento y demás, lo cual es agradecido por las FFAA de América Latina. En el caso de Argentina hay un poco más de resistencia. La unión continental desde el punto de vista militar, recién se va a resolver a mediados de los años 60; se van a plantear acuerdos entre partes, entre EEUU y cada uno de los países individualmente en torno a qué tipo de ayuda se le brindará y cuáles son los compromisos que se deben asumir, siempre y cuando el compromiso central sea la seguridad continental. Para esa época, el 80% de la ayuda económica de EEUU, armamentista o la que fuera, era enviada hacia Europa o Asia, no la volcaba en América Latina. Prácticamente, el mayor interés estaba puesto en Europa y Asia.

El segundo fenómeno, y creo que es el más importante para la subjetividad de las FFAA en Argentina, es la Revolución Cubana. En general, conocemos en qué consiste la Revolución Cubana, la toma del poder por un movimiento socio-nacionalista, digamos, un movimiento que, en el momento de la toma del poder, no tenía del todo definida la orientación del poder, orientación que recién se va a definir un año después, a punto tal que el Diario *La Nación* felicitó a los Barbudos. Entonces la Revolución Cubana, cuando gira o va tendiendo hacia un sistema de tipo socialista o hacia una alianza con la Unión Soviética, se convierte en una especie de detonante en todo el continente porque los planteos que se hacían con respecto a la Guerra Fría eran visualizados como posibles a partir de la experiencia cubana, es decir, ahora, sí tenemos un movimiento revolucionario en América, que triunfa y que llama a expandir la revolución.

El tercer elemento contextual americano no tuvo un feliz final, pero fue un intento bastante importante para EEUU: “La Alianza para el Progreso”. En gran medida la creación de esta alianza estuvo asesorada por Rockefeller. Es un intento de EEUU para frenar casos como el cubano, intentar subvencionar, en parte, el desarrollo de algunos países americanos. Constituye más una promesa que una realidad, pero va a funcionar como la zanahoria delante del burro. Pero también junto con la Alianza para el Progreso aparecen las teorías del desarrollismo, a través de las cuales se planteaba la necesidad de que los países subdesarrollados crecieran a partir de una más óptima utilización de sus recursos, que este crecimiento debía ser generado con ayuda externa, si no podían internamente, y que a partir de ahí se iban a resolver algunos conflictos sociales.

Puntualmente hay un primer factor argentino que está vinculado a la reconfiguración económica. En Argentina hubo resistencias a soltar la intervención estatal, dado que se venía de lo que había sido la estructura económica peronista.

Si bien Argentina lleva a cabo las ideas desarrollistas y las ideas de liberalizar la economía, lo hace paulatinamente y con resistencia. Esto es importante porque el modelo de acumulación que se empieza a gestar después de la caída del peronismo, ineludiblemente tiene que llevar al desmejoramiento de las condiciones de los trabajadores, lo cual va a influir en toda la política de los 60.

El segundo factor contextual argentino es el de la movilización social, es decir, todo el ánimo revanchista de la Revolución Libertadora emprendida contra el peronismo, contra la simbología peronista (donde pega efectivamente) y también contra la fuerza de los sindicatos peronistas, lo cual implica cortar los beneficios de los trabajadores, generar un clima de movilización social que va a dar pie a lo que se conoce como Resistencia Peronista y a continuas manifestaciones que son, sobre todo desde el punto de vista social, las que más pesan, son las reivindicaciones de tipo económicas.

En una tercera instancia está el problema del peronismo, que será una constante hasta el año 70: la integración política del peronismo. El peronismo está proscrito, los cuadros sindicales, que son la única fuerza que queda con alguna cohesión en el país, bregan constantemente por integrarse al sistema, de modo de ver cuál es la manera en que pueden negociar esa integración. En ese marco, hay un tira y afloje constante entre sindicatos y gobierno, sea el gobierno que sea, sea un gobierno elegido “democráticamente” o sea un gobierno militar. Todo esto genera un clima de inestabilidad en Argentina. Probablemente haya otros factores, pero me estoy refiriendo a los que específicamente le preocupan a las FFAA y que nosotros podemos corroborar que efectivamente estos casos existían.

Este es, entonces, el clima internacional y nacional en el cual se va a desarrollar la DSN.

La DSN es un concepto que operativamente nos sirve para tratar de entender un fenómeno. Ello no significa que en el año 1958 las FFAA estén diciendo vamos a hacer la DSN. Las FFAA, a partir del 57, empiezan a modificar su antigua concepción de guerra y a tomar conceptos que son bastante diferentes en torno a las doctrinas de guerra, y decimos que lo empiezan a hacer a partir del 57 porque en el 57 comienzan a generarse los trabajos conceptuales y los discursos por parte de las FFAA en los cuales hablan de la nueva guerra, de la influencia de la situación internacional en la nueva guerra y aparecen los planteos teóricos y operativos de lo que después va a ser la DSN. Este es un proceso inicial, que yo llamo la matriz de la DSN que abarca el período del 57 al 62, es el período durante el cual las FFAA reciben el mayor asesoramiento; en ese momento es cuando pegan definitivamente

el giro doctrinal, y uno puede ver que, en ciertos cuadros en las FFAA, está bastante clara la doctrina. Hay producciones nacionales con respecto a este nuevo giro doctrinario que son coherentes en sí mismas y está asumido. Por otra parte, empiezan a funcionar los cursos de preparación para la nueva guerra en forma institucionalizada: en 1961 se hace, en la Escuela de Guerra, el curso interamericano de guerra contrarrevolucionaria que se trata de un adiestramiento general para este tipo de guerra. El período de la matriz es ese. Luego habrá un segundo período.

¿En qué consiste el giro este tan importante? Previo a la DSN las FFAA tenían una Doctrina de Defensa Nacional, que era una doctrina clásica de un Estado que debía defenderse ante agresiones externas, ante agresiones de otros Estados. La DSN cambia precisamente ese concepto y esgrime el concepto de fronteras ideológicas, que son aquellas que marcan a partir de una determinada ideología: ¿quién es el que está conmigo? El amigo y ¿quién es el enemigo? Enemigo va a ser todo aquel que no se adapte a las formas de pensar y sentir del argentino. Está definido también el argentino; hay una descripción de patria y demás. Entonces estas fronteras ideológicas marcan la aparición del concepto, yo diría que fundamental, que es el de enemigo interno. El enemigo, si no hay fronteras, puede estar adentro o afuera y efectivamente las FFAA dicen que está adentro porque: “miren los disturbios que se hacen en pos de la instauración de un régimen de tipo comunista para producir conmoción, para permitir la entrada del comunismo en el país”; o ante determinadas coyunturas: el difícil gobierno de Frondizi tuvo un constante jaque por parte de las FFAA durante sus cuatro años de gobierno —algunos contaron treinta y dos planteos militares que significaban decirle “hay que hacer esto porque sino las cosas con nosotros van mal”— y en determinadas coyunturas los militares le plantearon a Frondizi memorandos que son bastante complicados de poder ver porque en general son secretos, o están guardados, no son oficiales pero sí memorandos de la cúpula militar. Yo encontré algunos porque estaban transcritos en un libro de un militar que esbozaba la situación. Allí se afirma que el gobierno de Frondizi está prácticamente comido por el comunismo. En el año 61, desde el punto de vista del análisis histórico, eso es impensable. El problema es que la DSN daba un espectro tan amplio de lo que podía ser subversivo o del enemigo interno, que prácticamente cualquier actividad que no estuviera declaradamente a favor de lo que sostenían las FFAA era subversiva. La máxima es “el que no está conmigo está con el enemigo porque en esta guerra no puede haber neutrales”. Entonces en esta nueva doctrina de guerra, ubicado el enemigo interno ya que los territorios nacionales no están en la hipótesis de conflicto, la guerra se libra en otro terreno y ese terreno es el cuerpo y el alma de los hombres. Es decir, el comunismo inter-

nacional busca o bien mediante lavado de cerebro, o bien mediante generar en la persona el sentimiento de impotencia, meterse, meter las ideas comunistas en el alma del Hombre, destruirle su sistema tradicional de vida, tradicional y cristiano y a partir de ahí ganar adeptos para su movimiento. Entonces se plantean que hay que evitar que la subversión pueda entrar en el cuerpo y alma de los ciudadanos que son inocentes hasta ese momento y lo fundamental, dicen, es, tomando una frase de Mao Tse Tung, “quitarle el agua al pez”, es decir, evitar que la subversión tenga un caldo de cultivo o tenga el lugar donde poder sembrar su semilla. Para esto hay que ganarse el apoyo de la población porque lo que quiere la subversión es ganarse el apoyo de la población, entonces lo tenemos que ganar nosotros.

Todos estos planteos no vienen de la nada, no es que se levantaron un día y dijeron “Dios me iluminó y ahora ya sé lo que es la DSN”, estos planteos vienen de las luchas anti-emancipatorias en los países colonizados. El caso más afamado es el de Indochina, Vietnam, digamos, donde el ejército francés es derrotado, después entra el norteamericano y se prologa otro tipo de guerra, pero el francés se tiene que retirar de Indochina y enseguida de la retirada le toca una insurrección en Argelia. La retirada de Indochina les dolió mucho a las FFAA francesas y empiezan a pensar cuáles habían sido sus fallos en la guerra de Indochina. Así cayeron en la cuenta de que sus fallos pasaban por pensar que la guerra era como tradicionalmente había sido, cuando en realidad la guerra pasaba por la acción subterránea de elementos disolventes, disociadores de la cohesión social. Es decir, estos elementos se montaban sobre una ideología, un marco explicativo brindado por el comunismo.

El comunismo era el fenómeno omnipresente, omnipotente. El comunismo lo es todo en el mundo, es decir, pretende abarcar todo de manera tal que, los franceses en virtud de comprender esto llevan a cabo otro tipo de guerra e implementan métodos de represión no convencionales. Esos métodos de represión esquemáticamente son la guerra psicológica, es decir, un concepto de guerra que apunta a ganar el favor de la población afectada a partir de distintas acciones que pueden ser de propaganda, beneficios hacia la población involucrada y también el otro elemento sumamente importante es que el arma más importante que ven los franceses para luchar contra la subversión es la información. Debido al tipo de organizaciones de tipo celulares, cerradas, que responden a un jefe a quien responden dos, a esos dos les pueden responder cuatro, etc., ellos plantean si yo empiezo, logro cazar a uno de la célula y logro que me dé la información que necesito yo puedo atrapar al que le sigue, evitar que se pongan bombas, actos terroristas y demás. Esa es la lógica de la inteligencia.

Entonces, la información es la pieza clave y lo que inauguran los franceses, en algo que algún autor denomina como una justificación cartesiana, es la tortura. El logro de la información es vital y, de no poder lograrse por otros medios, se debe implementar la tortura como un método válido y digno porque en parte si yo logro obtener la información de un futuro acto terrorista y puedo evitarlo salvo muchas vidas, este es el fundamento. Es el mismo fundamento que van a esgrimir también los militares argentinos en el 76. Otro aspecto del planteo francés es la implementación de campañas de acción cívica, tareas que deben realizar las FFAA para beneficiar a la población: caminos, armar una escuela, montar una clínica o lo que fuere de modo tal que la gente sufra menos carencias y no sea tan permeable a la acción de los que elementos subversivos que se montan en las necesidades de la gente, les ofrecen determinadas cosas y les dicen: “bueno con nosotros vas a tener esto, aquello y lo de más allá”. Entonces los franceses dicen que hay que paliar las necesidades para que no tengan para entrar tan fácilmente. Pero esto de la acción cívica es algo que no van a adoptar inmediatamente los militares argentinos en este período de formación de la doctrina, es decir, en el período del 57 al 62. Prácticamente no aparecen elementos en las formaciones doctrinarias de los militares que aludan a este hecho de la acción cívica; aparece más la metodología u operatividad de la lucha contra el nuevo enemigo. Esto aparece muy claramente. Consulte la fuente que consulte, durante ese período, constantemente se hace alusión a este tipo de factores. Nunca en ningún tratado, ni francés ni argentino, aparece la tortura como método de obtención de información, pero la fundamentación argumental está planteada de manera tal que no queda alternativa. Cualquier cosa es válida para conseguir la información, y uno sabe que alguien, por más que se lo mire mal, por más que lo tengan 50 años en un calabozo, no dice nada. Sí aparece el empleo de la tortura en documentos secretos. Los documentos que aparecieron son un poco posteriores, son de las escuelas de formación norteamericanas. Allí, aparece claramente cuál es la metodología de la tortura, es decir, hay una práctica racionalizada de cómo se debe llevar a cabo, pero en el primer período de formación de la doctrina esto queda muy oculto, muy tapado. De todas maneras las FFAA no tienen demasiada claridad porque el problema de ellos es que están en una institución que teóricamente responde a un orden civil y en lo que se ve, es un conflicto muy fuerte entre el profesionalismo, el lugar que les corresponde como FFAA y la participación política. El problema de la DSN es que junta las dos cosas. En los mismos planteos franceses está que debe haber una coordinación casi milimétrica entre la autoridad militar y la autoridad civil, porque si no se dan yuxtaposiciones o no hay claridad de objetivos. Esto es algo que los militares

argentinos ven como problema pero que no pueden llegar a resolver. De alguna manera, lo resolvieron durante el Plan Conintes, en el cual se aplicó un plan especial para derrotar y acabar con el terrorismo particular. Es decir, el que viene de los coletazos de la resistencia peronista, pero esto era un hecho de excepción, era un decreto del Poder Ejecutivo que autorizaba la intervención de las FFAA. No podían estar pidiendo decretos cada vez que necesitaban intervenir; necesitaban algo más orgánico y esto es lo que van buscando con las distintas presiones que ejercen sobre los gobiernos civiles.

La segunda etapa en la construcción de la DSN excede este período de la matriz, se ubica alrededor de los años 60 y ya sí viene por una influencia norteamericana directa. En la primera etapa prácticamente los norteamericanos no tuvieron influencia. Las obras de los militares argentinos son casi calco de las francesas. Utilizan la misma terminología. Por ejemplo, los franceses hablaban de subversión y los norteamericanos hablan de insurgencia, los argentinos hacen alusión a la subversión y todo el planteamiento es típicamente francés. Los EEUU se irán metiendo lentamente en el ejército argentino, será un proceso que durará todos los años 60, sobre todo desde el momento en que Francia pierde Argelia. Después de haber ganado la guerra contra los argelinos insurgentes, la pierden políticamente. En parte quedan desacreditados desde ese punto de vista y los EEUU empiezan a formar intensivamente cuadros en América Latina para este nuevo tipo de lucha. Hay una diferencia fundamental para entender el año 1976. Los norteamericanos, por lo general, hacían todo el hincapié en un tipo de acción guerrillera que era rural. Ellos apuntaban, merced a su experiencia en Vietnam que fue traumática para EEUU, al tipo de insurgencia rural que tiene determinadas condiciones de desarrollo. Los franceses aprendieron, en Argelia, a desarticular lo que ellos llamaban guerrilla urbana. En la Argentina de los 70 –salvo el caso de Tucumán que es importante pero es un solo caso– prevaleció el tipo de acción armada urbana, para lo cual los franceses habían brindado un marco metodológico mucho más adecuado. EEUU introduce, volviendo al contexto de la Alianza para el Progreso y el desarrollismo, lo que algunos llaman la Doctrina MacNamara que era el secretario de Estado en ese momento; se trata de la idea de que no podía haber seguridad sin desarrollo. Entonces hay una dedicación mucho más aceptada para poder solucionar los problemas de desarrollo en América Latina, y ahí sí el ejército argentino retoma las ideas de acción cívica del ejército francés que son muy similares a las de los EEUU e introduce, en la doctrina, la necesidad del desarrollo para tener seguridad interior.

Esta relación seguridad-desarrollo se retroalimenta en los militares argentinos; pero Onganía, que es un gran exponente de la DSN, es la cabeza de la revolución argentina del 66, en sus discursos dice literalmente que tiene que haber primero seguridad para que haya desarrollo; en cambio, para la doctrina norteamericana las dos cosas tienen que ir juntas. Esto nos da un poco la pauta de cuáles son las prioridades para el gobierno militar del 76, a punto tal que una de las primeras leyes generales que elaboran las FFAA es una ley de seguridad interior. Entonces la aparición de esta figura del desarrollo como condición para la seguridad plantea problemas interpretativos. Por mi parte, cuando me tiraban esos temas trataba de darles las mejores chances a las FFAA, no ponerme en una actitud peyorativa, pero hay un problema: en los discursos de las FFAA, discursos verbales pero también de la formulación doctrinaria, el discurso escrito en forma de libro, de folleto, de lo que fuere, tienen sumamente claro que el problema en Argentina es la integración del peronismo y tienen sumamente claro que en la medida en que no se generen condiciones de desarrollo, no por el desarrollo mismo sino por el bienestar de la población, va a ser muy difícil contener el descontento social.

Entonces una pregunta que me hago, aunque no tengo una respuesta ¿hasta qué punto las FFAA intervinieron durante 5, 10, 20 años en la política argentina? Hasta el 76, intervinieron directa o indirectamente con una posición de fuerza bastante importante y no supieron resolver este problema. Para evitar una matanza, como la del 76, había que generar condiciones de desarrollo y de mayor bienestar de la población. ¿Por qué no lo hicieron cuando tuvieron el poder? Esta es una pregunta que, en gran parte, desvanece los argumentos posteriores de las FFAA que son, “bueno, lo que pasa es que nosotros veníamos avisando desde antes que se metía la subversión y demás, los gobiernos no hicieron nada y bueno en el 76 estaba todo tomado” y usaban la analogía con la biología: “el cuerpo social de la población estaba tomado por el cáncer de la subversión y tuvimos que extirpar”. Este es el argumento, uno de los argumentos, bastante fuerte.

El problema es que las FFAA participaron y vislumbraron los problemas 15 o 10 años antes, entonces ¿por qué no actuaron? Para eso hay una respuesta posible y es que (es también otra hipótesis) las FFAA adoptaron prematuramente la DSN; prematuramente, a partir del 57, porque preveían que el modelo de desarrollo y el modelo de acumulación de capital iba a generar conflictos sociales y tenían que estar preparados para ello.

A mí esta hipótesis no me cierra, es muy conspirativa. Yo no creo que un general como Osiris Villegas, que es uno de los teóricos de la doctrina, tuviera tanta claridad política. A mí me parece que hay un ida y vuelta entre eso y la imposibilidad de actuar políticamente, porque la clase dominante en Argentina les iba a impedir tomar determinadas medidas, por más que lo quisieran —démosle la mejor chance—. Entonces esa imposibilidad, de alguna manera, no puede ser respondida y se buscan una serie de excusas con respecto a eso.

Ya en el año 58, hubo intercambios: militares franceses vinieron en comisión a la escuela de guerra; militares argentinos fueron allá. Los franceses que vinieron acá, franceses preparados en la lucha insurreccional, hacían diagnósticos de Argentina muy claros: planteaban que en Argentina no había factores prácticamente para el desarrollo del comunismo, hacen un análisis de tipo geográfico, consideran las zonas geográficas de Argentina, y evalúan que era muy difícil instalar un foco guerrillero en la población y todo ese tipo de cosas. Sí plantean que una masa imbuida de una especie de nacionalismo, léase peronismo, podía ser un factor para la penetración del comunismo, penetración sutil del comunismo, daban como ejemplo el caso cubano en el cual supuestamente habría pasado eso. El nacionalismo fue copado por el comunismo como el caso del movimiento obrero iraní de tradición comunista. Así planteado, ya en el 58, de alguna manera, había que resolver el problema del peronismo y de la integración social en Argentina.

En el período no se toman medidas, es decir, se tiene el poder y no se hace. Entonces la pregunta es ¿por qué no se hace? Desde mi punto de vista no hay respuesta, todo depende del marco teórico de abordaje. El problema es cómo poder confirmar la conciencia de los actores sociales de ese momento, cómo poder confirmar que las FFAA tenían en claro el modelo de desarrollo del país, cómo poder confirmar que tenían una visión política definida. Yo lo encontré muy difícil, no veo muchas formas. Metodológicamente debe ser trabajado merced a entrevistas, a historia oral pero hay mucha resistencia por parte de los protagonistas a este tipo de indagación, entonces hay una especie de manto sobre eso.

Dije que una de las hipótesis es que la DSN es prematura y me parece prematura porque en Argentina hasta casi finalizados los años 60 no hay movimiento revolucionario que pueda confirmar este planteo de las FFAA. Tenemos el caso de los grupos en el 60, Mendoza, Tucumán o Santiago; ahora bien, como movimiento guerrillero, netamente digamos, de tipo guevarista tenemos el caso sí del EGP en el 64 en Salta y después hasta el 68 que se da Taco Ralo no hay ningún intento de

instaurar un foco guerrillero o un movimiento de ese tipo. Tanto los Uturuncos como el EGP son desarticulados antes de que puedan realizar nada. Los desarticula supuestamente gendarmería. No hizo falta siquiera la intervención de las FFAA, ergo, no era necesario la implementación de una cosa como la DSN para poder desactivar ciertos grupos. Era posible que surgieran grupos guerrilleros pero el problema era que esos grupos progresaran, que era lo que venían planteando los franceses; puede haber grupos pero no da el contexto en la Argentina, la población argentina no está preparada para eso, no se va a enganchar en este tipo de propuestas políticas y la geografía de Argentina no da tampoco para realizar una actividad de este tipo. Entonces, si la doctrina para el 66 está prácticamente armada, ¿sobre qué bases la arman? ¿Sobre la base de una concepción geopolítica que viene del aire? Viene de la idea de la Guerra Fría; los argumentos que la sostienen provienen de la Guerra Fría, es decir, el enfrentamiento entre occidente y oriente por un supuesto modo de vida. Además, la acción de determinados individuos en la sociedad argentina que pretenden la conmoción social o la movilización, por un lado, respondía a causas muy concretas, materiales y, por el otro lado, no era incontenible. Este es el dilema que a mí se me presenta que lo quiero compartir porque no tengo una solución muy sencilla para todo esto.

Existen teorías como la de O'Donnell o de Langlois respecto de que el problema de Argentina es que la clase dominante nunca encontró un vehículo de integración de sectores populares, nunca encontró una forma organizada y aceptada para que los sectores populares ingresen a la vida política. Ahora bien, con respecto al neocolonialismo, supongamos que el concepto es válido, y me parece que efectivamente sí hay una intencionalidad de EEUU para que se adopten determinadas doctrinas, que en Argentina, sea a través de una fuerza civil o de una fuerza militar, se establezcan determinadas pautas de comportamiento que también disciplinen a la sociedad. El problema es que si esta es la decisión de la potencia neocolonial, es porque en Argentina se adopta. Por eso si nosotros nos retiramos un poco de las teorías conspirativas, si bien hay una relación entre cúpulas de las FFAA y EEUU, el actuar de las FFAA tiene un grado de independencia con respecto a EEUU, sobre todo en los años 60. Si uno ve los 70 son un poco más complejos; hay una relación más estrecha; y es cierto, ellos tienen una cosmovisión del mundo material, de occidente. El problema al me refiero se centra en qué situaciones materiales concretas ven en Argentina que les confirma sus hipótesis de conflicto. Una hipótesis no puede surgir de la nada; una ideología no se sustenta simplemente en abstracciones; hay realidades concretas que tienden a confirmar cotidianamente esa situación abstracta, sobre todo porque –Uds. piensen– una

cosa es la cúpula militar que puede ser lo más cerrada que quieran, pero esas doctrinas son volcadas a la tropa, es decir, a oficiales inferiores, suboficiales; entonces no se puede engañar a todo el mundo diciéndole “mirá esta es la nueva doctrina de guerra y tenés que adoptar esto”.

El fundamento tiene que ver con lo que está sucediendo en Argentina, ¿qué elementos? ¿Alcanza para el receptor de la doctrina que confirme que hay o hubo dos focos guerrilleros y que asuma que la movilización sindical tiene que ver con una acción del castro-comunismo? Habría que ver si a los receptores de la doctrina les alcanza o no para actuar porque el tipo tiene que, a la larga, ir a torturar, lo cual no es algo sencillo, implica un cambio moral. Y en esto hacen mucho hincapié los reglamentos de conducción interior, que es la forma en que la cúpula baja a la base de los militares todos sus conocimientos y hay un constante refuerzo de la cuestión moral en la tropa. Ellos saben, tienen conciencia de lo que implica la adopción de una nueva doctrina y, a partir de ahí, ellos toman como fundamento el elemento que va más allá de la mera doctrina, que son los elementos ideológicos sustentadores de las FFAA y que están vinculados sobre todo al catolicismo.

El catolicismo, la iglesia es, para las FFAA, más que el Estado. Hay una concepción medievalista en este punto de vista: los intereses de la iglesia son los únicos intereses puros. Es la iglesia y Dios lo que debe fundamentar la acción del hombre de armas; es lo que ellos llaman el humanismo integral, que son los preceptos de la Iglesia católica, el cristianismo mediado por la Iglesia Católica y eso sí aparece muy claramente en todos los manuales que emplean las FFAA para difusión masiva de la tropa. A esta doctrina que, a veces, aparece como algo sumamente explicativo de todo lo que pasó en Argentina, con respecto a la lucha política y a la intervención de las FFAA, resulta importante meterle el marco de la ideología mediada por un nacionalismo católico y, en gran medida tramontano, un catolicismo que no tolera la participación de los sectores populares que no sea en forma subordinada y este es un elemento que se puede rastrear, porque el problema es cómo se vinculan las FFAA con el catolicismo. Por supuesto, hay una vinculación institucionalizada, pero aparte de eso, después de los años 30 en Argentina empieza a tener mucha incidencia el pensamiento de determinados civiles católicos que participan en los años 60 de los famosos cursillos de cristiandad y son los que también hacen cursos en la escuela de aviación, seminarios, etc. Uno lee los libros de estas personas y ve su obsesión en denunciar la acción de la masonería judeocristiana en contra de las concepciones católicas y cristianas del mundo; esta gente inculcó estas ideas a generaciones de militares, a punto tal que Seineldín, cuando daba cursos en la escuela de guerra, seguía utilizando en el 85, 87 esa misma bibliografía. Lo que

trasciende de esto es un pensamiento muy reaccionario, una ideología muy reaccionaria que marca la jerarquía como la única forma válida de organización social y se sostienen de eso, de estar imbuidos de una mística muy fuerte.

Respecto del apoyo de la civilidad, de ciertos intelectuales orgánicos (como Mariano Grondona, quien supo reciclarse en todos los tiempos, sería uno de los paradigmáticos), yo creo que la derecha, las clases dominantes, privilegiadas se sirvieron de las FFAA para proceder a un modelo de articulación excluyente, pauperizante.

El problema es si las FFAA tenían conciencia de eso o actuaron a pesar de. En paralelo a lo que hacía la clase dominante, la doctrina siempre estuvo. Esto está planteado por Alicia García, historiadora ella, quien señala que la doctrina fue algo permanente y que cuando esa doctrina coincidió con los intereses de la clase dominante se llevó a la práctica, estuvo la necesidad de implementarla. Cuando no coincidían no se implementaba porque efectivamente las FFAA no hacían un golpe. Para implementar los planes de acción contrarrevolucionaria necesitaban del aval de la clase dominante.

Por el lado de los civiles, yo no pude reconstruir cuáles fueron las personalidades o los grupos que influenciaron en las FFAA. El caso de Mariano Grondona y sus vinculaciones es conocido. Evidentemente un lugar de contacto eran los cursos de cristiandad dados por integrantes del Opus Dei; básicamente se juntaban militares, gente de la clase dominante, intelectuales orgánicos y allí se compartían visiones de la sociedad.

Ese era un lugar de encuentro como el Washington College lo era entre la cúpula miliar y los gerentes de las multinacionales. Concretamente para el caso de los civiles, uno podría hacer un análisis de ejemplos tomados de una conferencia de prensa de la época, un análisis del discurso para ver en qué medida acompañaban esta creencia de una guerra revolucionaria en la Argentina o si se cuestionaba un poco la existencia de esta guerra.

Diría que desde el año 68 hubo desde la prensa una acción para que las FFAA interviniesen pero más desde la línea del desarrollismo, dado que se pensaba el tema del desarrollo para que haya más seguridad.

## Intercambio con el público

**Participante:** –Me parece importante de destacar el contexto del 75-76: los tres intentos previos por parte del poder político civil de integrar a la Argentina al nuevo orden que, en ese momento, era el capital financiero internacional. Hay

tres intentos, que son tres planes de ajustes, paquetes llevados por los tres últimos ministros: Mondeli, Rodrigo y Cafiero. Esos tres intentos fueron rechazados por una movilización popular realmente importantísima. En alguna medida, el golpe del 76 viene a poner los puntos sobre las íes, este es el saldo... El enemigo interior estuvo presente mucho antes del 77. Respecto del tema del enemigo interior, está el antecedente de 1877, la “conquista del desierto”; también la represión de los anarquistas en la Patagonia. Eso muestra que está presente como un sustrato básico en las FFAA argentinas y que la DSN viene a poner su cuerpo. Me parece que mucha de la aceptación de los cuadros subalternos que no asisten a la escuela de guerra viene dada por una tradición del ejército argentino que está presente desde 1919.

**Kremer:** Sí, está presente en todas las fuerzas armadas: en la guerra de Irak donde todo aquel que no está con el orden es un enemigo. Se caracteriza subversivo al indígena en la “campana al desierto” como terrorista al islámico.

El grupo en su búsqueda de hegemonía trata de cerrar filas y caracteriza al enemigo de un modo, cuanto más sencillo mejor. Estas son estrategias que corresponden a todos, al menos en el pensamiento occidental. Estigmatizar, ubicar muy claramente es lo que hacen las FFAA con la DSN. Buscan construir el objeto de conocimiento, ese es el punto. Ellos no están haciendo observaciones vistas, ellos están construyendo sobre la base de una subjetividad; y esa subjetividad que construyen ellos se torna una verdad objetiva. Esto es central porque las doctrinas tienden a cerrar el pensamiento y esta es la tarea que se organiza durante los años 60.

(Intervención del alguien del público)

**Kremer:** En la forma verticalista de pensamiento militar, todo esto se torna mucho más contundente, mucho menos apelable. En la articulación discursiva del discurso militar, la autoridad del que habla es mucho más importante y hay mecanismos que hacen que sea muy difícil una contestación ante verdades inmutables, basta con ver los reglamentos de conmoción interior, es como un tratado de química orgánica, en el sentido de que está todo establecido, un postulado y no hay posibilidad de abrir el pensamiento, tiende más bien a cerrar.

**Kremer:** Con respecto al apátrida, esa figura no es casual, por ejemplo, cuando Hitler hace las leyes de Nuremberg en el 34, 35 priva de la nacionalidad a los judíos, de modo de no estar potencialmente matando a un conciudadano. Esto es importante porque poder determinar que al que yo voy a perseguir o eliminar no es un par mío sino otro; este juego de nosotros y el otro aparece constantemente en el discurso de las FFAA de este período y se ve claramente en el discurso de Videla de la época del 76.

**Participante:** –¿Cuáles serían los elementos disparadores para poner en marcha la DSN?

**Kremer:** No hay un motivo que pueda explicar la adopción de la doctrina, sino que ellos estaban previendo determinadas cosas que iban a pasar, que efectivamente pasaron. Creo que lo tienen que decir si quieren clarificar la verdad histórica. Mi búsqueda está en torno a ello, para ver cómo puedo encerrar la cosa de manera tal que no quede alternativa que decir lo que ellos manejan: cuáles eran sus intenciones, qué había detrás. Sí, es muy probable que muchas veces se buscaran excusas. Lo que no puedo saber, reitero, es qué grado de conciencia tenía cada actor particularmente de lo que estaban haciendo y cómo eso era transmitido a la base. Los fenómenos de mediación son bastante complejos porque el militar no vive aislado en un iglú, vive en sociedad tiene familia, sobre todo suboficiales u oficiales inferiores que tienen un vínculo con la sociedad civil, no dicen somos la casta, la casta puede ser la cúpula, algunos oficiales, pero en general tienen vínculos; esto les da una matriz interpretativa y el tema es cómo leen la realidad.

**Participante:** –Uno no puede negar que durante los años 70 todos los movimientos se radicalizan. La pregunta es ¿hasta qué punto la política que adoptaron las FFAA acelera la radicalización de los sectores armados? Es decir, ante situaciones como el Cordobazo, más allá de la situación estructural, se ejerce una serie de políticas represivas torpes por parte de Onganía.

**Kremer:** Efectivamente el clima era que acá se está viviendo una guerra, hay una situación de caos generalizado. Los medios, en ese sentido, tuvieron una actuación importante para generar este clima; pero por otra parte la Argentina vivió esta especie de mito respecto a la guerra revolucionaria, es decir, mito entendido como una verdad aceptada por todos y esto también le conviene mucho a algunos sectores que participaron en la lucha armada. Pero del otro lado, a mí alguna persona cuando digo que antes de Onganía no había condiciones revolucionarias, me dice ¿pero el peronismo qué era?

## Bibliografía

AMARAL, Samuel. “Guerra revolucionaria: de Argelia a la Argentina, 1957-1962”. *Investigaciones y ensayos*, n° 47, La Plata, 1997.

- BEAUFRE, Andre. *Introducción a la estrategia*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1965.
- COMBLIN, Joseph. *El poder militar en América Latina*. Salamanca: Síguema, 1978.
- DÍAZ BESSONE, Ramón. *Guerra revolucionaria en la Argentina (1959-1978)*. Buenos Aires: Círculo Militar, 1996.
- FEIERSTEIN, Daniel. *El genocidio como práctica social*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- GARCÍA, Alicia. *La doctrina de la seguridad nacional*. Buenos Aires: CEAL, 1991.
- GARCÍA, Prudencio. *El drama de la autonomía militar*. Madrid: Alianza, 1995.
- GENTA, Jordan. *Guerra contrarrevolucionaria. Doctrina política antisubversiva*. Buenos Aires: Cultura Argentina, 1977.
- LÓPEZ, Ernesto. *Seguridad nacional y sedición militar*. Buenos Aires: Legasa, 1987.
- MÁNTARAS, Mirta. *Genocidio en Argentina*. Buenos Aires: del autor, 2005.
- MARINI, Alberto. *Estrategia sin tiempo. La guerra subversiva y revolucionaria*. Buenos Aires: Círculo Militar, 1971.
- VILLEGAS, Osiris. *Guerra revolucionaria comunista*. Buenos Aires: Círculo Militar, 1962.

# El enemigo interno<sup>37</sup>

De la Doctrina de Seguridad Nacional al Código Penal

Alejandro Urioste

## La “tercera guerra mundial”

Son muchas y diversas las vertientes que confluyen en la construcción de la concepción del enemigo interno en el seno de las Fuerzas Armadas y de buena parte de la sociedad argentina. Algunas de estas vertientes han sido construidas lentamente a lo largo de la historia de nuestras clases dominantes. Otras se han adoptado a partir de los procesos coexistentes de descolonización y de las luchas antiimperialistas y de liberación nacional desarrollados por los países de Asia, África y América contra la dominación capitalista posterior a la Segunda Guerra Mundial. Esta última referencia es la que da el marco a la influencia de las teorías contrainsurgentes en las Fuerzas Armadas Argentinas.

Vamos a iniciar el tema con una palabra: Indochina. Es una palabra que –como todas las palabras– está cargada. Lleva consigo una carga de deshumanización: refiere a un territorio indefinido y por lo tanto apropiable, a unos hombres y mujeres que el colonialista necesariamente ve como inhumanos y que, por lo tanto, deben ser sometidos.

¿Qué decimos cuando decimos Indochina? ¿Quizá que no es ni India ni China? ¿O que tiene algo de India y de China? La palabra Indochina es una palabra colonialista, habla de los otros, que están allá, en el mundo dual de la colonia. Efectivamente, Vietnam, que es el nombre que sus habitantes le dan a ese país, era parte de lo que los mapas muestran como Indochina, y fue, entre otras cosas, una colonia francesa hasta 1954.

---

37 Conferencia en la Cátedra Libre “Ernesto Che Guevara” de la Facultad de Ciencias Humanas, UNLPam el 30 de octubre de 2009.

En Vietnam tiene su origen la Teoría de la Guerra Revolucionaria, que estaba destinada a ser una parte importante, aunque no la única, de la concepción que impulsó el terrorismo de Estado en Argentina. Además, ayudó a la consumación del segundo genocidio en nuestro país que significó la muerte de decenas de miles de militantes de la nueva izquierda y del peronismo revolucionario. También instaló fuertemente en la sociedad la categoría del genocidio como práctica social, cuya vigencia continúa hasta hoy.

Es en Vietnam, en la guerra contra la guerrilla vietnamita, el Viet-Minh, donde el coronel francés Charles Lacheroy escribe los primeros apuntes de lo que después sería la teoría de la guerra revolucionaria. Esta teoría tendría como primeros alumnos, y sin duda los más entusiastas, a los militares argentinos.

A Lacheroy le fascina la organización del Viet-Minh, ese pequeño ejército que los estaba derrotando, comienza a ver que el punto fuerte era que estaba profundamente compenetrado con el pueblo. Ve que la guerrilla hace de la retaguardia –de lo que los ejércitos modernos europeos llamaban la retaguardia– su punto indestructible. Cada aldea campesina era una aliada del Viet-Minh. La conclusión es que la población, en el seno de la cual la guerrilla se mueve como un pez en el agua, debe ser considerada el enemigo. De aquí viene la frase tantas veces usada por los genocidas argentinos: “quitarle el agua al pez”.

Aquí ya tenemos la definición más importante de la teoría de la guerra revolucionaria: el enemigo es el enemigo interno, es la población.

El Viet-Minh expulsará definitivamente a los franceses de Vietnam después de la batalla de Di Bien Phu, la batalla final, en mayo de 1954. Aquí el ejército francés sufre una derrota absoluta infligida por el Viet-Minh mediante –ahora sí– el esquema clásico de cerco y aniquilamiento. Para esa larga batalla miles y miles de ancianos, mujeres y niños vietnamitas trasladaron durante meses, con bueyes, las piezas de artillería.

Otro militar francés, ex miembro de la Resistencia en la Segunda Guerra, el capitán Paul Aussaresses, quien asiste impotente a esa humillación, a esa derrota militar y política, sería después el que consolidaría y desarrollaría las tesis de Lacheroy. La guerra moderna, destinada a quebrar las luchas anticolonialistas, los movimientos de liberación nacional y el “peligro rojo”, sería una guerra de otro tipo, sería una guerra total. Es en ese momento y en esa circunstancia cuando aparece otra expresión que usarán profusamente los militares argentinos en documentos, arengas, discursos y libros de contrainsurgencia: La Tercera Guerra Mundial.

Recién expulsados de Vietnam, los franceses deben enfrentar la resistencia y la lucha por la liberación de otro enclave colonial: Argelia.

Argelia era otra colonia francesa, en el norte de África, y también allí la lucha encabezada por el FLN (Frente de Liberación Nacional) estaba poniendo en jaque esa dominación colonial. Algunos recordarán que ya trabajamos en encuentros anteriores de la cátedra Che Guevara sobre el pensamiento de Frantz Fanon y analizamos *Los condenados de la Tierra* y el prólogo de Jean Paul Sartre.<sup>38</sup> Aquí, en territorio argelino, los militares franceses habían de desplegar sus tesis sobre la guerra moderna o guerra revolucionaria o, también, guerra subversiva que era otra expresión que los franceses comenzaron a usar.

En 1957 hacía ya diez años que la lucha del Frente de Liberación Nacional estaba poniendo en riesgo la continuidad del régimen colonial francés en Argelia. También aquí, como en Vietnam, la articulación del ejército popular con la población era la pesadilla de los colonialistas. Ese año, el ministro Lacoste otorga el poder de policía, en Argelia, al coronel Massu, comandante de la X<sup>o</sup> División de Paracaidistas, con el objetivo de conseguir el aniquilamiento del FLN. Así comenzó lo que conocemos como la Batalla de Argel, la primera aplicación concreta de la teoría de Lacheroy y un verdadero modelo de la guerra contrarrevolucionaria. Entre enero y septiembre de 1957 salieron a la luz y se sistematizaron técnicas que hasta entonces habían permanecido secretas.

El esquema era el siguiente: separar al FLN de la población, dividir el país en una cuadrícula de zonas y subzonas, desplegar dos estructuras paralelas de organización y mando, una oficial que continuaba con la administración colonial habitual, y una clandestina que llevaba adelante el operativo represivo. El jefe de la estructura paramilitar era el coronel de inteligencia Bigeard, también ex miembro de la Resistencia.

El sistema, que a esta altura ya nos está resultando familiar por la enorme similitud con el aparato represivo montado por los militares argentinos, consistía en secuestrar militantes o sospechosos de militantes del FLN y trasladarlos a un centro clandestino de detención para interrogarlos por medio de la tortura. Esta generalmente comenzaba con la aplicación de golpes en distintas partes del cuerpo. Luego se empleaba la técnica del “submarino”, que consistía en sumergir la cabeza del prisionero reiteradamente en un recipiente con agua, preferentemente con excrementos, hasta que estuviera a punto de morir por asfixia. También se sometía a los prisioneros a esfuerzos físicos sobrehumanos, o se los colocaba en posiciones sumamente incómodas durante horas. Finalmente, el método más im-

---

38 El 6 de septiembre de 2002 Alejandro Urioste brindó una conferencia acerca del revolucionario martiniquense Frantz Fanon, protagonista de la guerra de liberación argelina.

portante era aplicar el paso de corriente eléctrica por sus cuerpos mediante el uso de la picana. El coronel Bigeard recomendaba que estos tormentos fuesen asistidos por otro detenido, como fase previa a su posterior interrogatorio.

Mientras esto ocurría, un dibujante del batallón de paracaidistas iba anotando, en un pizarrón, los datos que habían sido extraídos al prisionero con la tortura. El FLN funcionaba mediante células, de manera tal que no todos los integrantes se conocían entre sí y había que armar ese enorme rompecabezas a través del método encadenado: secuestro-tortura-obtención de los datos-procesamiento de la información-secuestro, para ir armando el organigrama del FLN. Por tal motivo, los secuestros eran permanentes: con un dato en la mano, el grupo operativo salía a secuestrar a otra persona. Por supuesto esas personas podían ser hombres, mujeres, niños, muchas veces familias enteras. “Empecemos con el que pega afiches”, era una consigna de Bigeard.

El cuerpo de paracaidistas se fue de Argel en septiembre de 1957, cuando consideró que estaba seriamente afectada la operatividad del FLN. El jefe de policía de la administración colonial francesa, del estamento “legal”, denunció en ese momento que faltaban 4000 prisioneros que figuraban en las listas. Pensó que estaban en algún campo, pero no existía ningún campo de prisioneros cuando se fueron los paracaidistas. Tampoco estaban en los hospitales.

A los pocos días, empezaron a aparecer cuerpos en las playas. A esos cuerpos destrozados que el mar devolvía a las playas comenzaron a llamarlos “los camarones de Bigeard”. Aquí estaba el último eslabón de la cadena: después de los interrogatorios bajo tortura, los prisioneros eran fusilados, eran ejecutados de manera sistemática y, luego, arrojados al Mar Mediterráneo. Esos cuatro mil muertos serían solo una pequeña parte del millón de muertos que deberán dejar los argelinos para expulsar definitivamente a los franceses y lograr su independencia en 1964.

Algo más sobre la Batalla de Argel: esta experiencia contrainsurgente está fielmente retratada en una película de Gillo Pontecorvo, de 1965. Se llama precisamente *La batalla de Argel*. Irónicamente, los militares argentinos utilizaron esta película —que denuncia las torturas— para entrenar a sus cuadros en la guerra antisubversiva. Julio Urien y Aníbal Acosta relatan, en una entrevista que en 1967, cuando eran cadetes de la marina, el jefe de Estudios de la Escuela Naval Militar y el capellán militar en uniforme de combate les pasaron la película. Cinco años después, fueron encarcelados y dados de baja por denunciar el uso de la tortura en los entrenamientos.

Pocos meses después de la intervención de las tropas especiales en Argelia, a principios de 1958, las técnicas de la Batalla de Argel fueron enseñadas en un

centro de entrenamiento para la guerra antisubversiva creado por el ministro de Defensa Jacques Chaban-Delmas, por iniciativa de Bigeard. Allí se entrenaron oficiales franceses pero también portugueses e israelíes.

Ya existía el manual de la contrainsurgencia, el libro *La Guerra Moderna* (1961), escrito por el general Trinquier. Las primeras y limitadas ediciones de este libro circularon profusamente en el seno de las Fuerzas Armadas Francesas, a tal punto que su “éxito” traspasa rápidamente las fronteras de Francia. En ese libro ya se justificaba explícitamente la tortura en la guerra antisubversiva. La Escuela de Guerra de París fue la principal difusora de la teoría.

Los primeros interesados fueron los militares argentinos. En realidad, estos habían comenzado a interesarse antes de que existiera el centro de entrenamiento que mencionamos. Los contactos iniciales de los militares argentinos con los franceses vinculados con este tema son en 1956. No estaría de más señalar aquí que, en ese momento, un año después de la Revolución Libertadora que derrocó a Perón, faltaban tres años para que ocurriera la Revolución Cubana. Para decirlo mejor: faltaban más de cuatro años para que se declarara su carácter socialista y comenzaran las expropiaciones a las empresas norteamericanas en Cuba. Mucho más tiempo faltaba aún para que hicieran su aparición los primeros grupos guerrilleros en Argentina.

Es notorio que la tesis del enemigo interno —núcleo central de la Doctrina de la Seguridad Nacional, eje del Terrorismo de Estado y el genocidio— no fue adoptada por la Fuerza Armada Argentina como una respuesta a las acciones de la guerrilla. Es notorio también, el rol de vanguardia de las FFAA en la represión y la aniquilación de los movimientos de liberación del continente, su defensa irrestricta de la explotación capitalista y del imperialismo. Cuando a fines de 1977, la “solución final” estaba prácticamente consumada y casi treinta mil personas habían desaparecido en los centros clandestinos de detención, hacía ya veinte años que los militares argentinos habían asumido que en la propia población estaba el enemigo a aniquilar.

Para continuar desarrollando el itinerario de esta relación entre las FFAA y las teorías contrainsurgentes, diremos que en 1957, el general Alcides López Aufranc fue elegido por el Estado Mayor argentino para encabezar una pequeña delegación que tenía como objetivo iniciarse en la “teoría francesa” con un curso práctico de un mes en Argelia. A su regreso, López Aufranc publicó el folleto “La guerra revolucionaria en Argelia”. Pero todas estas acciones fueron sistematizadas hacia 1958 cuando la Escuela de Guerra de París, El Estado Mayor y el Ministerio de Relaciones Exteriores de Francia ofrecen los cursos de contrainsurgencia a los países interesados en la guerra contra el comunismo.

Para intensificar este intercambio, en 1959 el Estado Mayor del Ejército argentino y su homólogo francés firmaron un acuerdo en virtud del cual una misión militar francesa permanente, formada en un principio por un coronel y dos tenientes coroneles, se instalaría en Buenos Aires. Inmediatamente se dio inicio a los cursos de contrainsurgencia en la Escuela Superior de Guerra del Ejército. Los franceses, todos veteranos de la guerra de Argelia, se instalaron en el mayor secreto en el piso 12 de la sede del Estado Mayor del Ejército. Allí se establecerían los sucesivos integrantes de la misión permanente, como el coronel Bentesque (1959-1962), el teniente coronel Bernard Cazaumayou (1962-1965) y sus sucesores, hasta bien entrado 1982. Los gastos corrían por cuenta del Ejército Argentino.

La tarea inmediata de la misión fue organizar la traducción al castellano y la publicación de *“La Guerra Moderna”* de Trinquier. También publicaron una gran cantidad de artículos en revistas de la Escuela Superior de Guerra y del Círculo Militar.

Los militares argentinos resultaron ser muy buenos alumnos. Tanto, que ya en 1961 se organizó en Buenos Aires el “Primer Curso Interamericano de Guerra Contrarrevolucionaria”, del que participaron los ejércitos de catorce países del continente, incluidos los de América Central y los EEUU. El director del Curso fue López Aufranc, quienes seleccionaron los alumnos fueron los franceses de la misión militar permanente. Después del éxito de este curso continental de contrainsurgencia, que por supuesto despertó los celos de los norteamericanos por la preeminencia de los militares argentinos en este tema, los militares franceses fueron convocados a desplegar sus tesis en los EEUU.

Diremos aquí unas pocas líneas sobre los militares franceses en EEUU. La Escuela de las Américas ya funcionaba desde los años cuarenta, pero es, en ese momento, cuando incorpora sistemáticamente la Teoría de la Guerra Revolucionaria, cuando se especializa en la contrainsurgencia. El ministro de defensa francés ya había sido contactado en 1960, cuando se perfilaba la guerra de Vietnam tras la intervención norteamericana.

Francia envió asesores a los EEUU. Estaban encabezados por el coronel Aussaresses, de quien hablamos al principio. Este especialista en interrogatorios de prisioneros por medio de la tortura, fue nombrado agregado militar de la embajada de Francia en los EEUU. Bajo sus órdenes operaban diez oficiales de enlace. Todos eran veteranos de la guerra de Argelia. Aussaresses fue como instructor a Fort Bragg, la sede de las fuerzas especiales norteamericanas que intervendrían en Vietnam. Los otros oficiales fueron distribuidos en otras escuelas y centros de reclutamiento en territorio norteamericano, incluida la Escuela de las Américas.

El curso comenzó, también en los EEUU con la lectura de *La Guerra Moderna* de Trinquier. En Fort Braggs, se preparó una experiencia piloto de la contrainsurgencia en Vietnam. En 1967 se llevó adelante en Saigón un operativo conocido como Plan Fénix que consistió en una operación de guerra militar y psicológica contra los civiles destinada a eliminar las redes del Vietcong en la población, para desarticular la resistencia de la guerrilla. Estuvo dirigida por Robert Kromer, de la CIA, jefe de la estructura clandestina paramilitar. En esa operación que duró poco más de dos meses y fue un calco de la Batalla de Argelia, los norteamericanos mataron 20000 civiles solamente en Saigón.

Para continuar el derrotero de los franceses en América, podemos decir que en 1973, Aussaresses estuvo como agregado militar en Brasil. Ese fue el año de la caída de Salvador Allende en Chile y Brasil ayudó considerablemente a Pinochet.

Volvamos a la Argentina. Como dijimos, desde 1959 hasta el fin de la última dictadura, los asesores franceses no se movieron del piso 12 del edificio Libertador. Todos los generales de la Junta fueron sus alumnos. El día del golpe militar estuvieron en la primera fila. Allí estuvieron también Bignone, Servent –miembro de la misión en el período 74-76–, el teniente coronel L'Honoret –integrante de la misma misión entre 1975 y 1977–, Harguindegui y Díaz Bessone –quien luego publicará su propio libro sobre la contrainsurgencia–, entre otros. Todos los generales, los comandantes de cuerpo y los jefes de institutos militares pasaron por los cursos de contrainsurgencia de los franceses en la Escuela Superior de Guerra.

Podríamos decir que la primera aplicación práctica de lo que los militares llamaban la guerra revolucionaria, en una operación supervisada por los asesores franceses, fue el Plan CONINTES, durante el gobierno de Arturo Frondizi. El plan CONINTES (Conmoción Interna del Estado) consistió básicamente en la militarización de los conflictos obreros. Se llevó a cabo en un momento en el que se estaban desplegando fuertes luchas obreras, en su mayoría, impulsadas por la resistencia peronista. Una de las luchas más importante fue la huelga del frigorífico Lisandro de la Torre, ocupado por el ejército con tropas y tanques.

En realidad, el plan CONINTES se aplicó basándose en una norma legal que estaba vigente y que fue sancionada en 1948, durante el primer gobierno de Perón. Era la “Ley de Organización de la Nación para los tiempos de guerra”, que habilitaba la intervención de las Fuerzas Armadas en los conflictos obreros. Esta ley, en la que se apoyó el gobierno de Frondizi para lanzar el CONINTES, se había aplicado por primera vez en 1951, durante el enfrentamiento de los obreros ferroviarios con el gobierno de Perón.

## El Estado terrorista (I): el edificio concentracionario

La máquina militar se terminó de montar en los primeros seis meses de la dictadura de 1976. La elaboración del plan represivo fue encomendada al general Viola, jefe de Estado Mayor del ejército. En los primeros meses de 1976, la elaboración del plan estaba concluida. Videla aprobó el plan de Viola. Este plan es instrumentalizado mediante la Orden Secreta 405/76, del 21 de mayo del 76. En esta orden se resumía lo esencial de la estructura del edificio concentracionario y ponía en marcha los grupos de tareas.

En el plan que elabora el Estado Mayor podemos reconocer los elementos esenciales de la teoría de la Guerra Revolucionaria que los militares argentinos venían trabajando desde hacía veinte años, pero a una escala que nunca se había empleado antes. Estamos hablando, por una parte, de la concepción del enemigo interno. Por otra parte, de la división del territorio en una cuadrícula específica, diferente de la división territorial geopolítica habitual. Finalmente, del establecimiento de dos niveles organizativos coexistentes, paralelos y simultáneos: uno legal —dotado de la institucionalidad autoasignada por la dictadura— y otro clandestino. Este dispositivo dual fue descrito por Emilio Mignone y Augusto Comte en el informe a una comisión de derechos humanos del parlamento francés, en 1982, bajo el nombre de “Paralelismo Global”.

La orden secreta 405 /76 establecía la división del país en cinco zonas —en 1982 se agregaría una sexta. Cada zona, que abarcaba varias provincias y dependía respectivamente de los cuatro comandantes de los cuerpos de ejército y el comandante de Institutos Militares, fue a su vez dividida en subzonas. Los comandantes de cuerpos tuvieron la responsabilidad primaria, en conjunto con la Marina, la Aeronáutica, la Policía Federal, las policías provinciales y, en menor medida, la Gendarmería, que actuaba de apoyo.

Las subzonas en general abarcaban ciudades o pueblos, aunque en algunos casos podían abarcar varias localidades. Estas subzonas, a su vez, fueron divididas en áreas, que eran los centros locales de la represión directa, a cargo de las fuerzas de apoyo de marinos, policías o aviadores y de la Gendarmería y el Servicio Penitenciario Nacional. Hubo 19 subzonas y 119 áreas. Desde esas áreas salían las patotas o grupos de tareas que estaban dirigidos personalmente por los Jefes de Inteligencia de los cuerpos de ejército y de las distintas unidades militares.

El primer centro clandestino de detención comenzó a funcionar en la Jefatura de Policía de la provincia de Tucumán, a mediados de 1974, durante el gobierno

constitucional de Isabel Perón, cuando el ejército montó el “Operativo Independencia”. El operativo estaba destinado a aniquilar el foco guerrillero del Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP) y sus contactos, simpatizantes y colaboradores en la población. Seis meses después, en 1975, esos centros clandestinos de detención en Tucumán ya sumaban siete. La secuencia operativa era la que ya mencionamos varias veces, idéntica a la de la Batalla de Argel, a la del Plan Fénix en Vietnam: secuestro, interrogatorio mediante el uso de la tortura, inteligencia sobre los datos obtenidos del detenido torturado, su eliminación física y el secuestro de nuevas personas que aportaran más datos.

Los Centros Clandestinos de Detención más importantes fueron la Escuela de Mecánica de la Armada perteneciente a la Marina y Campo de Mayo del Ejército. Fueron creados, aunque no exclusivamente, para el exterminio de las dos organizaciones armadas con más desarrollo –Montoneros y PRT-ERP (Partido Revolucionario de los Trabajadores-Ejército Revolucionario del Pueblo)–. El tercero en importancia fue el campo “La Ribera”, en Córdoba, dependiente del III Cuerpo del Ejército.

La ESMA fue el centro operativo destinado esencialmente a la represión del peronismo revolucionario, tanto de la organización político-militar Montoneros, como de las organizaciones de base: barriales, sindicales, políticas, estudiantiles, etc. También fueron llevadas a ese centro clandestino las fundadoras de Madres de Plaza de Mayo y las monjas francesas secuestradas en 1977. Algo más de cuatro mil quinientas personas, pasaron por la ESMA y solo sobrevivió el 8%.

El centro clandestino que funcionaba en Campo de Mayo, al que llamaban “El Campito”, se destinó especialmente a la aniquilación de los militantes del PRT-ERP la guerrilla marxista guevarista, sus colaboradores y simpatizantes como así también los militantes de sus frentes de masas. La cifra de militantes que pasó por Campo de Mayo es cercana a cuatro mil doscientos. Sobrevivieron veintitrés.

Muchos de los campos funcionaban dentro de las unidades militares. Es esas unidades militares también regía el paralelismo, el mundo dual de la represión ilegal. Los grupos de tareas, en general, salían por la noche. La nocturnidad era una de las características del esquema represivo. El resto del regimiento o batallón seguía su curso “normal”, incluidos los soldados conscriptos. El oficial de inteligencia nunca estaba de noche, estaba con las patotas. Otros campos funcionaron en edificios urbanos y suburbanos. En estos, era más numeroso el personal policial, siempre bajo la dirección de las FFAA.

En 1976-77 llegaron a operar trescientos sesenta y cuatro Centros Clandestinos de Detención. En 1978 existen “solo” cuarenta y cinco. Para 1979 quedan

siete campos. En 1980 los centros clandestinos son dos, uno de ellos es la Escuela de Mecánica de la Armada, que funciona hasta 1983, el último año de la dictadura. Esa disminución de la cantidad de campos indica nada más y nada menos que la progresión en la cantidad de personas muertas.

Al principio los prisioneros, después de la tortura, eran fusilados y sus cadáveres quemados o enterrados en fosas clandestinas como NN. El campo “El Vesubio” se llamó así por el humo permanente que salía de él, producto de la incineración de los restos de los prisioneros fusilados. Algunas ejecuciones fueron realizadas en lugares públicos, como el caso del fusilamiento masivo de prisioneros realizado cerca de la parroquia de Fátima, en la localidad de Pilar. Este caso fue denunciado por Rodolfo Walsh en el 77, en un cable de la agencia de noticias clandestinas ANCLA, y luego en la “Carta Abierta de un escritor a la Junta Militar”

Pronto se comenzó a utilizar en forma masiva el método que consistía en inyectar pentotal a los prisioneros, embarcarlos en un avión militar y luego, arrojarlos vivos al mar o al Río de la Plata. Cuando se juega el campeonato mundial de fútbol en Argentina, a mediados de 1978, la fase más importante de la “solución final” estaba consumada. Al menos nueve mil quinientas personas habían sido eliminadas en seis meses, antes de finalizar el primer trimestre de 1978.

Quisiera que aquí detengamos un momento el relato, que hagamos el esfuerzo de imaginarnos lo que significan esas cifras que acabamos de mencionar. Quisiera que alcanzáramos a percibir el ritmo de esas mangas de la muerte. Estamos hablando de una enorme cantidad de personas. Tendríamos que imaginarnos la circulación de esas personas. Pensemos que la mayoría de los centros clandestinos de detención tenían capacidad para cuarenta o cincuenta personas, algunos, mucho menos. Imagínense ustedes el recambio continuo de esa cantidad de prisioneros en esa cantidad de campos: unos llegando a la tortura, otros trasladados hacia la muerte. Pensemos en la continuidad circular de ese itinerario: secuestro, tortura, eliminación física y nuevamente secuestro, nuevamente esos hombres y mujeres llenando ese lugar. El 70% de ellos no había cumplido los treinta años. Más del 30% tenían menos de veinte. Desde Salta o Famaillá a Bahía Blanca, desde Mendoza al Río de La Plata.

Pero más que la vida en el interior de un campo, cuyo horror fue relatado por muchos sobrevivientes, me gustaría que imaginemos especialmente la vida cotidiana de todos, de todos los que no estaban secuestrados. Esa vida de la superficie, ese mundo cotidiano contiguo a la matanza, a unas pocas cuadras del hogar, a la vuelta de tu casa. En muchísimos casos esa cotidianeidad estaba marcada por el miedo, en otros por la sordina de la normalidad y el silencio, en otros —muchos—

por el consenso y la aprobación. Sin embargo, hay alguien –un grupo de mujeres– que derribó por primera vez esa barrera invisible entre el mundo de las sombras y la cotidianeidad ensordecida y aterrada, o cómplice. Y lo hizo en el peor momento, en el momento de la eliminación en masa, de la “solución final”. Eran las Madres de Plaza de Mayo.

Este imposible ejercicio de la imaginación del horror no tiene el objetivo de paralizar las conciencias, lo importante es darse cuenta de que semejante genocidio no ocurre sin dejar una profunda y duradera marca en una sociedad.

La lógica concentracionaria, el autoritarismo, el genocidio como práctica social y especialmente el ocultamiento, que constituye una segunda desaparición de la militancia revolucionaria, son emergentes del presente en buena parte de la sociedad. Por eso, esa barrera que rompieron las Madres debe ser rota por todos nosotros una y otra vez.

## **El estado terrorista (II): la Alianza Anticomunista Argentina**

Creo que es importante que mencionemos aquí, como un antecesor inmediato del esquema represivo de la dictadura, la importancia que tuvo la actuación de la Alianza Anticomunista Argentina, conocida como la Triple A. La actuación de los grupos armados paraestatales se extendió desde bastante antes de la muerte de Perón, en 1974, hasta el golpe militar de 1976. En realidad, desde 1973, los grupos que después van a organizarse bajo el nombre de las Tres A, venían produciendo secuestros, torturas y asesinatos de militantes de todo el arco revolucionario, tanto marxistas como peronistas. El asesinato del cura Carlos Mujica en una villa de Mataderos, en mayo de 1974, fue ejecutado por lo que pocos meses después sería el núcleo de la AAA. En un comienzo, y por un breve tiempo, se llamó Alianza Antiimperialista Argentina, pero prontamente reemplazó la segunda palabra por Anticomunista.

La Triple A estaba dirigida por José López Rega, Ministro de Bienestar Social del gobierno de Perón y luego del de Isabel Perón. Los oficiales Villar, Margaride y Almirón, de la Policía Federal estaban entre los principales jefes de la organización. Tenía el sesgo de los grupos paramilitares falangistas españoles que actuaron inmediatamente después del golpe de Estado de Primo de Rivera, en 1923. Tanto José López Rega como Isabel Martínez de Perón y, obviamente, el mismo Perón cultivaron estrechos vínculos con los sectores franquistas durante el largo exilio español del general. Estos grupos paramilitares españoles reivindicaban la tradición

del Somatén, y de hecho tomaron su nombre. El “Somatén” era el grito de guerra de las milicias paramilitares catalanas, que se reunían a toque de campana para perseguir a sus enemigos, en el siglo XV.

Según el relato de testigos, en el año 1973, un oficial de la inteligencia militar española, el coronel Herrera Martín, quien fuera jefe de la custodia española de Perón en Madrid y su enlace con Franco, viaja a Buenos Aires. Trae consigo el diseño preliminar de lo que después sería la Triple A. El dossier es entregado a López Rega.

Vinculados marginalmente a la AAA, también vamos a encontrar ex integrantes del cuerpo de paracaidistas franceses que actuaron en la represión en Argelia, a fines de los años cincuenta. Solo que esta conexión llega por otra vía diferente a la del convenio entre los estados mayores de Argentina y Francia, como era el caso de la misión militar permanente en Buenos Aires que ya mencionamos. En este caso, López Rega contrata en un viaje a Roma algo más de veinte ex integrantes de la OAS (Organisation Armée Secrète) para emplearlos como custodia de algunos funcionarios cercanos a su entorno, como por ejemplo el presidente provisional Raúl Lastiri. Los alojan en un hotel en Buenos Aires. Los llamaban la “guardia argelina”.

La OAS es un grupo paramilitar que forman oficiales veteranos de Argelia para tratar de impedir los acuerdos por la independencia de Argelia, en 1964. Llegan a atentar varias veces, fallidamente, contra la vida de De Gaulle. Veinte de ellos son fusilados al descubrirse la conspiración. Estos ex OAS también aportan su conocimiento en explosivos. En varios de los atentados de las AAA se usaron explosivos que la OAS usaba en sus acciones.

La Triple A reclutó, además, militantes de la Concentración Nacional Universitaria (CNU), un grupo ultraderechista que había salido a la luz con el asesinato de la estudiante judía Silvia Filler, en La Plata, en 1971. La CNU tenía su base en la sede de la UOM. También del Comando de Organización, de Brito Lima, personal retirado y en actividad de la Policía de la Provincia de Buenos Aires y la Federal. Otro componente importante fueron los grupos de choque de algunos sindicatos, especialmente de los gremios de la construcción (UOCRA) y metalúrgicos (UOM), como así también miembros de la Juventud Federal dirigida por el estanciero De Anchorena y miembros de Guardia de Hierro.

La base operativa era el propio Ministerio de Bienestar Social. En sus dependencias se almacenaban cuantiosas armas y explosivos, como así también vehículos operativos y equipos de comunicaciones. En el segundo subsuelo del Ministerio existía un microcine. En él se proyectaban las filmaciones y fotografías de las futuras víctimas. Según testigos, al menos en una oportunidad, asistió a esas proyec-

nes Isabel Perón. Bajo el escenario del microcine se guardaban las armas, preferentemente modernas metralletas Stern, adquiridas en Inglaterra por el embajador en ese país, Manuel de Anchorena, jefe de la Juventud Federal.

El órgano de prensa de las AAA era la revista “El Caudillo”, que funcionó en el viejo local del Movimiento Federal, de Anchorena. En “El Caudillo” se publicaba material de la ya mencionada CNU, de la Juventud Sindical Peronista, del Comando de Organización, o de la Juventud Peronista de la República Argentina (JPRA). Esta publicación sale a la calle en noviembre de 1973, financiada en su mayor parte con avisos del Ministerio de Bienestar Social. Su director era Felipe Romeo, ex militante del grupo nacionalista “Tacuara”. Su línea editorial sintonizaba a la perfección con las conclusiones del “Documento Reservado” del Consejo Superior Justicialista del 1° de octubre de 1973. En él, el máximo órgano partidario plantea el estado de guerra contra los “infiltrados” dentro del peronismo y los “zurdos” dentro y fuera de él. Convoca a definirse en “esta situación de guerra contra el marxismo”.

Es importante rescatar que, en las páginas de “El Caudillo”, en la columna titulada “¡Oíme!” se publicaban la listas de los condenados a muerte por las Tres A. En los primeros números, los condenados eran genéricos, sugeridos: “la piba guerrillera”, el “barbudo de las manifestaciones”. Luego, cuando los cadáveres comenzaron a aparecer en las calles, tuvieron nombre y apellido. Esos anuncios se cumplían trágicamente en la mayoría de los casos.

El primer atentado auto adjudicado por la AAA fue la colocación de un explosivo en el automóvil del senador radical Hipólito Solari Yrigoyen, quien se salvó milagrosamente. Le siguen una gran cantidad de atentados que, en general, consistían en ametrallar a la víctima en la calle, en pleno día, como medida ejemplificadora y aterrorizante para los ocasionales testigos. En otros casos, el militante era secuestrado y luego su cadáver acribillado aparecía en lugares públicos, con un cartel que afirmaba la autoría del asesinato y los “cargos” contra la víctima.

En el bimestre agosto-septiembre de 1974, el recuento de víctimas de la AAA suma sesenta muertos, veinte secuestrados y doscientos veinte heridos. La organización parapolicial eligió entre sus víctimas a referentes de un amplio abanico de pertenencias políticas e ideológicas. Fue una especie de muestrario de lo que ellos consideraban el enemigo a eliminar.

Son asesinados en ese corto período el diputado Rodolfo Ortega Peña, del Peronismo de Base; Silvio Frondizi, profesor e intelectual marxista fundador del grupo Praxis y, en ese momento, defensor de presos políticos y militante del PRT; Julio Troxler, sobreviviente de los fusilamientos de José León Suárez en 1956 y por

entonces afín a la tendencia revolucionaria del peronismo, varios jóvenes militantes de la UES (Unión de Estudiantes Secundarios). Fueron atacados varios locales del FAS (Frente Antiimperialista por el Socialismo) y numerosas Unidades Básicas que respondían a la tendencia revolucionaria del peronismo. Hacia diciembre de 1974, los muertos por la AAA sumaban más de quinientos. A fines de 1975 esa cifra se elevaría a más de dos mil.

### “Bajar los salarios a culatazos”

Veamos algunos emergentes de la situación en los meses previos al golpe militar. Hacia mediados de 1975, las organizaciones armadas más numerosas e importantes por su influencia, como Montoneros –del peronismo revolucionario– y el ERP –marxista guevarista– estaban desplegando un proceso de militarización en ascenso. Paradójicamente, esa tendencia las estaba arrastrando a ambas a una severa derrota militar y a un aislamiento creciente.

En el caso de Montoneros, estos priorizaban las represalias armadas como réplica inmediata a la cacería de militantes que estaban realizando las bandas armadas de la derecha peronista nucleadas en la AAA. La situación de ilegalidad en la que los colocó Perón después del enfrentamiento público del 1° de mayo de 1974, había dejado miles de militantes –cuyo trabajo influía enormemente en los frentes sociales– expuestos a la matanza masiva de la derecha. Con respecto al PRT-ERP, aunque su influencia permanecía en los conflictos fabriles del cinturón industrial, persistía en la ejecución de acciones armadas a gran escala contra unidades del Ejército. Resultaba evidente que las acciones armadas de ambos grupos guerrilleros estaban orientadas a su supervivencia y no obtenían el nivel de aprobación que despertaban en muy amplios sectores en 1973. Así todo, el clima de terror cotidiano que imponía el secuestro y asesinato de delegados y miembros de comisiones internas por parte de la derecha peronista, no lograba impedir un masivo estado de movilización de los trabajadores.

En el resto del Cono Sur de América Latina ya imperaban dictaduras militares que llevaban adelante las medidas que exigía la nueva fase del capitalismo: el desmantelamiento del Estado keynesiano. De hecho, en 1973 el anuncio oficial lo había realizado por la televisión el presidente Nixon, cuando comunicó la caída del patrón oro en la economía mundial. Comenzaba la era del petróleo. Se afirmaba también la supremacía del capital financiero transnacionalizado y la ruptura de ese equilibrio de clases que había impuesto forzosamente el capital monopolista por más de cuarenta años, atada a la idea del desarrollo.

Justamente eso fue lo que se quebró en América Latina, después de que la Revolución Cubana —esa revolución teóricamente imposible para la vieja izquierda— hiciera renacer la idea de la revolución, olvidada por años en los laberintos del desarrollo. La ruptura del orden capitalista y de su legalidad eran el sustrato resistente que sustentaba a cantidad de sectores de la Argentina, que por la vía de la guerrilla o de la insurrección, de ambas o de cualquier otra variante, estaban seriamente dispuestos a realizar y, de hecho, lo estaban haciendo.

Es en 1975 cuando aparecen, de parte de los sectores políticos tradicionales, advertencias como las de Ricardo Balbín sobre la “guerrilla fabril” o la “subversión industrial”. El gobierno de Isabel Perón recibía presiones constantes del gobierno norteamericano para que impusiera los “planes de ajuste” que esta fase demandaba. Estos planes de ajuste eran (y son) formidables instrumentos de disciplinamiento social, de subordinación al capital. Pero era imposible a esta altura, que semejante estado de rebeldía y movilización permitiera su aplicación por la vía institucional.

A pesar de la complicidad activa de las burocracias sindicales y de la represión desatada, tres de estos planes de ajuste lanzados por el gobierno de Isabel Perón fueron sucesivamente rechazados con enormes movilizaciones y luchas callejeras a lo largo de 1975. Mondelli, Rodrigo, Cafiero: los nombres de los ministros de economía se sucedían como las estaciones, pero no había caso. No se podía disciplinar, subordinar, someter a ese enorme movimiento popular. La única solución para las clases dominantes y para el imperialismo era el golpe militar, el Terrorismo de Estado, el genocidio. Entonces sí, mientras trescientos sesenta y cuatro campos clandestinos de detención estaban funcionando a pleno y la máquina militar estaba triturando los cuerpos de decenas de miles de personas, pudieron realizar lo que nadie expresó mejor que Rodolfo Walsh en su “Carta Abierta a la Junta Militar”: “bajar los salarios a culatazos mientras los precios se alzan en la punta de las bayonetas”.

Ahora, a salvo del peligro rojo, comenzamos a reconocer los nombres de los nuevos príncipes en las tapas de las revistas o almorzando en la televisión: se llamaban Bulgheroni, Bidas, Macri, Pérez Companc, Pescarmona, Techint.

## El juicio a los represores pampeanos

Me parece importante, llegado este punto, una reflexión sobre el juicio a los represores pampeanos que seguramente serán juzgados aquí. Ellos fueron parte consciente de un plan de genocidio que tenía como fin borrar de la faz de la tierra la resistencia a la injusticia, al capitalismo y a la explotación en la Argentina. Fue-

ron parte consciente de ese mecanismo y creo que eso es lo que debe expresarse en las calles. En todos los lugares que podamos tenemos que dar un grito de alerta a esta sociedad que, en gran medida, acompañó el golpe militar. En muchos sectores de la sociedad la dictadura sigue tendiendo consenso al día de hoy. La represión no solamente es una cosa del pasado. El juicio a los represores, a los represores pampeanos no es solo un acto de justicia legítima, imprescindible y largamente esperada, que viene después de una larga lucha contra las leyes de impunidad. No es solo un ajuste de cuentas con el pasado. Es algo que también tiene que ver con la sociedad actual, donde es notorio que no está presente esa urgencia de la revolución que tenía tanta masividad en los años 60 y en los años 70. Pero tiene, y lo ha demostrado así durante los 90 y especialmente alrededor del 2001, una enorme capacidad de producir rebeldía, de producir desobediencia, de no bancarse, de no ser obediente y sumisa.

De muchas maneras, sectores de la sociedad que no eran considerados los sujetos fundamentales de las transformaciones sociales, han debido realizar su crítica, su propia práctica política y social, sus modos organizativos particulares, que obviamente tenían que ver con las nuevas formas de disciplinamiento y explotación que está desplegando el capitalismo del siglo XXI; este capitalismo que parece contener en sí una exposición universal de todas las formas de explotación conocidas a lo largo de toda la historia de la humanidad, a las que le ha agregado otras formas nuevas que todavía no tienen nombre, que son tan terribles que todavía no han sido nombradas. Son estos sujetos los que han palpado cómo la explotación capitalista se ha desplazado de la línea de producción fordista a la vida cotidiana, al entero tiempo de la vida.

## De la doctrina de la seguridad nacional al código penal

Me gustaría tomar un ejemplo, ya que esta charla lleva por nombre “El enemigo interno: De la Doctrina de Seguridad Nacional al Código Penal”. Creo que podemos elegir, entre muchísimos, el caso de la movilización contra el Código Contravencional de la Ciudad de Buenos Aires, en el 2004. Lo que veremos aquí tiene que ver con la defensa de un territorio de supervivencia, está relacionado con el cinismo de una sociedad que se siente amenazada por la sola existencia de estas personas que arroja a la calle, a las autopistas, a la nada.

Les voy a leer la lista de personas que fueron a juicio oral y público luego de la movilización donde resultó rota esa venerable puerta de roble que tanto salió por los medios y ustedes recordarán.

El 16 de julio de 2004 tras esa marcha de repudio al Código Contravencional de la Ciudad de Buenos Aires (sancionado en septiembre de ese año) fueron detenidos. Recuperaron la libertad catorce meses después tras la modificación de la carátula de la causa penal que pasó de “coacción agravada” a “perturbación de los poderes públicos”, figura que permitió la excarcelación. Luego, en 2006, fueron a juicio oral.

Los arrestos se habían producido bajo una serie de irregularidades: ocurrieron cuatro horas después de finalizada la marcha en plataformas y estaciones del subterráneo y los traslados se realizaron en vehículos no identificados (policía civil). Se les imputó “coacción agravada” y “privación ilegítima de la libertad”. Sin embargo, no hubo “coacción agravada” ya que no había quórum para sesionar, así como tampoco “privación ilegítima de la libertad” debido a que la orden de Santiago de Estrada, vicepresidente de la Legislatura y ex funcionario de la última dictadura militar, fue cerrar las 13 puertas del edificio. También en la causa se consideró como prueba suficiente que “se acredita su presencia en el lugar de los hechos”.

Hoy, por supuesto, la situación de personas como las que detuvieron en 2004 en Buenos Aires es muchísimo peor.

Creo que la lista de las presas y los presos de los sucesos en la puerta de la Legislatura porteña les va a decir –y con esto me gustaría finalizar mi intervención– quien es hoy, entre otros, el “enemigo interno”:

- Marcela Sanagua. Mujer en situación de prostitución.
- Margarita Meira. Fundadora del Comedor Comunitario “Madres de Constitución”.
- María del Carmen Ifrán Ferreira. Mujer en situación de prostitución.
- Antonio Israel Medina. Vendedor ambulante de garrapiñadas.
- Horacio Daniel Ojeda. Vendedor ambulante.
- Eduardo Marcelo Ruiz. Vendedor ambulante.
- Jorge Antonio Nieva. Militante GLTTB de derechos sociales y políticos.
- Eduardo Héctor Suriano. Ayudante de albañil.
- Fabián Scaramella. Albañil y vendedor ambulante.
- Héctor Gómez. Vendedor ambulante.
- César Gerez. Vendedor ambulante.
- Carlos Santamaría. Vendedor ambulante de garrapiñadas en invierno y de anteojos de sol en verano.

- Jesús Fortuny Calderón. Anticuario.
- Adolfo Sánchez. Albañil.
- Pablo Martín Amitrano. Vendedor ambulante de panchos.

## Bibliografía

- BUFANO, Sergio. “Perón y la Triple A”. *Lucha Armada en la Argentina* Año 1 N° 3 (Junio, Julio, Agosto 2005): 20-35.
- CALVEIRO, Pilar. *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina*. Buenos Aires: Colihue, 2004.
- DÍAZ BESSONE, Ramón Genaro. *Guerra Revolucionaria en la Argentina (1959-1978)*. Buenos Aires: Círculo Militar, 1988.
- FEIERSTEIN, Daniel. *Seis estudios sobre genocidio. Análisis de las relaciones sociales: otredad, exclusión y exterminio*. Buenos Aires: Eudeba, 2007.
- LARRAQUY, Marcelo. *López Rega. El peronismo y La Triple A*. Buenos Aires: Punto de lectura, 2007.
- NAVARRO GERASSI, Marysa. *Los Nacionalistas*. Buenos Aires: Jorge Álvarez, 1968.
- RANALETTI, Mario. “La guerra de Argelia y la Argentina. Influencia e inmigración francesa desde 1945”. *Anuario de Estudios Americanos*, 62,2 (Julio-Diciembre, 2005): 285-308.
- VILLEGAS, Osiris. *Guerra Revolucionaria Comunista*. Argentina: Pleamar, 1963.
- VERBITSKY, Horacio (compilador) *Rodolfo Walsh y la prensa clandestina 1976/1978*. Buenos Aires: de La Urraca, 1985.
- WALSH, Rodolfo “Carta abierta de un escritor a la Junta Militar” *Rodolfo Walsh, Vivo*. Roberto Baschetti (Compilador) Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1994. 241-253.

# Peñaloza y la Doctrina de la Seguridad Nacional<sup>39</sup>

Nilda Redondo

En el año del Bicentenario es pertinente reflexionar acerca de las constantes genocidas que caracterizan a nuestro Estado y, a la vez, mirar la lógica diseminadora que practica en el seno de nuestra sociedad.

¿Qué pensamos de los oponentes políticos? ¿Qué rango le damos para desear su desaparición? ¿Cómo es que aún se celebre al maestro de maestros Domingo F. Sarmiento? ¿Cómo es que no se admita que en Argentina hubo una situación pre-revolucionaria y que fue ahogada en sangre para establecer una sociedad de nuevo tipo: individualista y depredadora; desigual y ciega?

*Después de los terribles acontecimientos que nuestras disensiones políticas nos hicieron sufrir, ha venido a renovarse la época del pasado, a consecuencia de la opresión en que han puesto a los pueblos los malos hijos de la patria. Nunca pude imaginarme que los que nos prometían la fusión se convirtiesen en dictadores, despertando personalidades y tiranizando a sus mismos hermanos; desterrando al extranjero y confiscando bienes, hasta dejar las familias en la mendicidad. Estos terribles procedimientos han dado el resultado que ya lo palpará Ud. Todos los pueblos se pronuncian clamando por la reacción; todos piden que se les devuelvan sus libertades que han sido usurpadas por un puñado de hombres díscolos que no tienen más bandera que el absolutismo; y conociendo por mi parte la justicia que se reclama, no he trepidado en apoyar tan sabios pensamientos.*

Ángel Vicente Peñaloza al coronel Iseas  
26 de marzo de 1863

---

39 Artículo publicado en *Alter Ego* y en Boletín de la Cátedra Libre Ernesto Che Guevara de la Facultad de Ciencias Humanas, UNLPam en agosto de 2010, al inicio de los juicios a los represores de la subzona 14.

*Después de la guerra exterminadora —decía el Chacho— no se han cumplido las promesas hechas tantas veces a los hijos de esta desgraciada patria. Los gobernantes se han convertido en verdugos de las provincias, atropellan las propiedades de los vecinos y destierran y mandan matar sin forma de juicio a ciudadanos respetables por haber pertenecido al partido federal.*

Ángel Vicente Peñaloza al presidente Mitre  
10 de abril de 1863

Luego de la derrota de la federación urquicista y con el consecuente triunfo del ala más exterminadora del liberalismo, se establece como presidente Bartolomé Mitre quien lleva adelante el sofocamiento de las últimas expresiones de la disidencia federal. El levantamiento de Ángel Vicente Peñaloza, el Chacho, y sus tropas montoneras, en La Rioja, durante 1863, fue una de ellas. Mitre delegó al gobernador de San Juan, Domingo Faustino Sarmiento, la dirección de la “guerra de policía” que debía terminar con el caudillo.

El Chacho fue asesinado a traición por los comandantes Pablo Irrazábal y Ricardo Vera, “a quienes recibe Peñaloza en calidad de amigos” (Orgambide: 8). ¿El 12 de noviembre de 1863?

Dice José Hernández en su *Vida del Chacho*, publicado primero en *El Argentino*, diario de Paraná, y luego como folleto, el 1º de diciembre del mismo año, 1863, que Peñaloza no ha sido ni perseguido ni tomado prisionero ni fusilado; “ni su muerte ha acaecido el 12 de noviembre”:

Ha sido cosido a puñaladas en su propio lecho, y mientras dormía, por un asesino que se introdujo en su campo en el silencio de la noche; fue enseguida degollado, y el asesino huyó llevándose la cabeza. A la mañana siguiente no había en su lecho más que un cadáver mutilado y cubierto de heridas. Esa es la verdad, pero todo esto ha ocurrido antes del 12, de que hablan las notas oficiales. Los partes y documentos confabulados mucho después del asesinato con el solo objetivo de extraviar la opinión del país, incurren en contradicciones estúpidas (1999:15).

Como Rodolfo Walsh poco menos que un siglo después, en 1957 con *Operación Masacre*, José Hernández dedica su texto a demostrar la mentira tejida en los documentos oficiales para ocultar el asesinato cometido por el Estado contra un representante de los pobres insubordinados.

Sin embargo en el texto de la historiadora Haydee Gorostegui de Torres en 1987, se sigue hablando por boca de los documentos del Estado: “fue tomado prisionero y muerto a lanzazos por el coronel Irrazábal” (76) el 12 de noviembre de 1863.

Dos años después que Hernández, Domingo F. Sarmiento escribe su *Chacho*, para justificar el crimen del cual él es responsable como gobernador de San Juan, junto con Mitre, presidente de la Nación. Esta vez Sarmiento no se dedica a escribir mentiras en los documentos públicos, sino que desarrolla una amplia argumentación orientada a demostrar por qué el Chacho debía ser asesinado. Se anticipa así a lo que conoceríamos como Doctrina de la Seguridad Nacional, que se coronó con el genocidio perpetrado entre la segunda mitad de 1970 y la primera de 1980, en el siglo XX, y que tuvo como destinatarios a otros “apátridas”: los insurgentes revolucionarios de la nueva izquierda.

Sarmiento descalifica al caudillo y a las masas populares que representa. Lo que es favorable de este movimiento, por ejemplo su persistencia en las peores condiciones materiales y su carácter voluntario, es presentado por él como negativo, sinónimo de barbarie:

El bárbaro es insensible de cuerpo, como es poco impresionable por la reflexión, que es la facultad que predomina en el hombre culto; es, por tanto, poco susceptible de escarmiento. Repetirá cien veces el mismo hecho si no ha recibido el castigo en la primera (54).

El sentimiento de obediencia se transmite de padres a hijos, y al fin se convierte en segunda naturaleza. El Chacho no usó de la coerción que casi siempre los gobiernos cultos necesitan para llamar a los varones a la guerra. Pocos son los intereses que los retendrían en sus casas miserables (55).

Opone la montonera, “casi indígena” (56) a los ejércitos regulares. Estos gauchos pobres están “apenas salidos de las tolderías de los indios” (66). Son “bandas de descamisados” (76) que no trabajan, no producen, no conocen el sentido de la propiedad, de las leyes escritas, ni la disciplina ni el orden. Solo depredan. Son “vagabundos, desertores y salteadores que se asilan en los llanos” (82). Deben ser combatidos en nombre de la civilización y de la dignidad humana “amenazada por estos vergonzosos levantamientos de la parte más atrasada de la población que quisiera entregarse sin freno a sus instintos de destrucción” (96).

Son salteadores, no guerreros; son guerrilleros, no oponentes militares. Sostiene que la montonera es equivalente a la guerrilla peninsular y que cuando estas actúan no existe guerra civil sino guerra de policía.

Están fuera del derecho de gentes por lo que deben ser encuadrados en el área de lo policial no militar y pueden ser ejecutados en el momento en que son prendidos y sin juicio alguno. Dice Sarmiento:

Las instrucciones del ministro de guerra al gobernador de San Juan le recomendaban ‘castigar a los salteadores’, y los jefes de fuerza no castigan sino por medios ejecutivos que la ley ha previsto; y cuando son ‘salteadores’ los castigados, los ahorcan si los encuentran en el teatro de sus fechorías. La palabra *outlaw*, fuera de la ley, con que el inglés llama al bandido, contiene todo el procedimiento. Las ordenanzas lo tienen, autorizando a los comandantes de milicia a ejecutar a los salteadores. Ciertas palabras tienen valor legal (158).

En 1962, el Círculo Militar Argentino edita *Guerra Revolucionaria Comunista* del general Osiris Villegas. Ahora el enemigo a destruir para que sobreviva la patria, la nación y la civilización occidental y cristiana es el comunismo internacional. La guerra con que se lo combata debe ser novedosa porque novedoso es ese “monstruo” que asecha para destruir la familia, la patria, las instituciones, la propiedad, el Estado, la democracia.

La democracia es alabada y, a la vez, denostada porque se sostiene que no es el sistema apto para luchar contra el comunismo. Se pone como ejemplo a la España franquista que tuvo que levantarse en armas contra la república y su gobierno elegido por el voto. La manera en que incipientemente se expresa esta subversión es a través de la contaminación de las más diversas instituciones en el seno de la sociedad por lo que ese enemigo está en todos lados, en particular dentro de la patria.

La diferencia con Sarmiento es que él sostenía que los subversivos eran analfabetos sin desarrollo del raciocinio, casi balbucientes, alejados de la “sociedad culta”:

pero imaginaos una conspiración de oscuros cabecillas, de masas ignorantes que se agitan sordamente en las campañas, o en las más bajas capas sociales de las ciudades, sin ideas, sin periódicos, sin órganos audibles, porque lo que pasa entre peones y paisanaje no llega a oídos de la sociedad culta que vive de otras ideas y de otros intereses, y os daréis cuenta de los síntomas exteriores de este estado de cosas, de los rumores que corren, de algo que se siente y no se ve, sino por la fisonomía insolente de uno, por la palabra que a otro se le escapó, por la amenaza de un tercero de lo que ha de suceder después (85).

En cambio, Villegas considera el papel central que tienen en la organización de la revolución, los intelectuales, el trabajo que se realiza en todos los niveles

educativos, con las editoriales, la prensa; propone una persecución a dos áreas estratégicas: intelectuales y clase obrera.

Nuestras clases dominantes apostaron durante largo tiempo a la educación del ciudadano para tratar de hacerlo a su gusto en sumisión y obediencia y al ver que igual emergía la protesta, resolvieron establecer un punto final: extirpar de cuajo la subversión marxista de esos lugares. La cultura y la educación a la vez que la disconformidad de los proletarios —mejor dicho los disconformes— debían ser exterminadas.

El texto *Subversión en el ámbito educativo (conozcamos a nuestro enemigo)* editado por el Ministerio de Cultura y Educación, en 1977, instruía a toda el área acerca de quiénes eran las Bandas de Delincuentes Subversivos Marxistas: BDSM, con esta sigla denominan a las organizaciones insurgentes de la nueva izquierda argentina (PRT-ERP, Montoneros, FAR, FAP, OCPO, FAL). Este documento, por un lado, concreta la enseñanza de Villegas porque habla cómo con la libertad y la enseñanza de la autonomía y el desarrollo de la voluntad, los subversivos desde pequeños convierten en “delincuentes” a los niñitos. Por otro lado, manifiesta cómo los “delincuentes” usan de excusa la defensa de la gratuidad de la enseñanza, por ejemplo.

Por lo menos consideran las reivindicaciones por las cuales el pueblo lucha porque en cambio Sarmiento cuando cita el reclamo del Chacho al coronel Iseas, no repara en lo que defiende sino que solo hace referencia a lo mal que escribe.

En 1988, el Círculo Militar edita *Guerra Revolucionaria en la Argentina (1959-1978)*, de Ramón Genaro Díaz Bessone. Aquí, igual que Sarmiento, se defiende y defiende a su ejército y demás fuerzas represivas, por la manera de la muerte que han producido. El “enemigo es clandestino y pérfido”; estaba “mimetizado en el hombre común”. No se puede pretender, sostiene Díaz Bessone:

que se aguardara la orden de allanamiento de un juez o que se aplicara el código penal en lugar del reglamento de combate, era sentenciar a las Fuerzas Armadas al aniquilamiento, en lugar de que ellas aniquilaran a las organizaciones subversivas. Así, estas hubieran impuesto la “patria socialista”, destruido el orden social existente, y liquidado a nuestra sociedad “burguesa” (265).

## Bibliografía

- DÍAZ BESSONE, Ramón Genaro. *Guerra Revolucionaria en la Argentina (1959-1978)*. Buenos Aires: Círculo Militar, 1988
- GOROSTEGUI DE TORRES, Haydée. *Historia Argentina Vol 4. La organización nacional*. Buenos Aires: Paidós, 1987.
- HERNÁNDEZ, Juan José [1863] “Vida del Chacho”. *El Chacho, dos miradas*. Buenos Aires: Ameghino, 1999.9-44
- La subversión en el ámbito educativo. Conozcamos a nuestro enemigo*. Buenos Aires: Ministerio de Cultura y Educación, 1977.
- ORGAMBIDE, Pedro “Nota preliminar” *El Chacho Dos Miradas*. Buenos Aires: Ameghino, 1999.
- SARMIENTO, Domingo Faustino [1865] “El Chacho”. *El Chacho, dos miradas*. Buenos Aires: Ameghino, 1999.45-172.
- VILLEGAS, Osiris. *Guerra Revolucionaria Comunista*. Argentina: Pleamar, 1963.
- WALSH, Rodolfo. *Operación Masacre*. Buenos Aires: de la Flor, 1986.

# Lo que hicimos

Conferencias, Charlas, Presentaciones de libros, Seminarios, Mesas redondas, Proyecciones filmicas, Publicaciones, Acciones callejeras desde 1997 a 2012.

## 1997

- Conferencia de Luis Mattini “Los trabajadores y el poder” (actividad protocatédra).

## 1998

- Conferencia de Luis Mattini, “El pensamiento político del Che”. 18-9-98. Publicada en el *Boletín de la Cátedra Ernesto Che Guevara* N° 1.
- Conferencia de Rubén Dri “El pensamiento filosófico del Che y Humanismo y ética revolucionaria”. 16-10-98. Publicada en *Boletín de la Cátedra Ernesto Che Guevara* N° 2
- Conferencia de José Gabriel Vazeilles, “El imperialismo” 6-11-98.
- Conferencia de Luis Mattini y Diego Sturwak “Legado del Che”. 27-11-98. Publicada en *Boletín de la Cátedra Ernesto Che Guevara* N° 4.
- Conferencia de Juan José Reyes, “El pensamiento económico del Che”.

## 1999

- Conferencia de Luis Mattini y Eduardo Gurrucharry “Antecedentes históricos” 9-4-99.
- Conferencia de Diana Moro y Nilda Redondo, “El pensamiento de José Carlos Mariátegui”. 23-4-99.
- Conferencia de Jorge Etchenique, “El pensamiento anarquista”. 14-5-99. Publicada en *Boletín de la Cátedra Ernesto Che Guevara* N° 2.

- Conferencia de José Gabriel Vazeilles, “Teoría y lucha contra el imperialismo”. 21-5-99.
- Conferencia de Gabriel Fernández, “Dominación, cultura y resistencia”. 4-6-99. Publicada en *Boletín de la Cátedra Ernesto Che Guevara* N° 3.
- Conferencia de José María Cardo, “Pensamiento Económico del Che”. 18-6-99.
- Conferencia de Rubén Dri, “Pensamiento filosófico del Che, Humanismo y ética revolucionaria”. 13-8-99. Publicada en *Boletín de la Cátedra Ernesto Che Guevara* N° 2 .
- Conferencia de Luis Mattini, “El pensamiento político del Che”. 27-8-99.
- Conferencia de Luis Mattini, “La influencia del Che en Argentina: el guevarismo” 10-9-99. Publicada en *Boletín de la Cátedra Ernesto Che Guevara* N° 6.
- Presentación del libro *Mujeres Guerrilleras*”, a cargo de su autora, Marta Diana. 15-10-99.
- Conferencia de Luis Mattini, “El legado del Che” 5-11-99.

## 2000

- Conferencia de Miguel Mazzeo, “Los antecedentes: Mariátegui”. 7-4-00. Publicada en *Boletín de la Cátedra Ernesto Che Guevara* N° 5.
- Conferencia de Rubén Dri, “Carlos Marx: *Manuscritos Económico-Filosóficos*” Rubén Dri. 19-5-00. Publicada en *Boletín de la Cátedra Ernesto Che Guevara* N° 7.
- Conferencia de Horacio Tarcus, “Silvio Frondizi” 2-6-00. Publicada en *Boletín de la Cátedra Ernesto Che Guevara* N° 8.
- Conferencia de Luis Mattini, “Carlos Marx: *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*” 29-6-00.
- Conferencia de Nilda Redondo, “Rodolfo Walsh”. 11-8-00.
- Conferencia de Miguel Mazzeo, “John William Cooke” 1-9-00.
- Conferencia de Nilda Redondo, “Rodolfo Walsh: de la Operación Masacre a la prensa clandestina”. 29-9-00.
- Presentación del libro *Política y situación. De la potencia al contrapoder*, de Diego Sztulwark y Miguel Benasayag a cargo de Sebastián Scolnik. 27-10-00.
- Conferencia de Jorge Saab, “La originalidad del pensamiento de Antonio Gramsci” 17-11-00.

- Presentación del libro *La política como subversión* a cargo de su autor, Luis Mattini. 15-12-00.

## 2001

- Presentación del libro *Del Di Tella a Tucumán Arde. Vanguardia artística y política en el 68 argentino* a cargo de uno de sus autores, Mariano Metsman. 4-5-01. Publicada en *Boletín de la Cátedra Ernesto Che Guevara* N° 10.
- Conferencia de Rubén Dri, “Carlos Marx: *Las tesis sobre Feuerbach*”. 11-5-01. *Boletín de la Cátedra Ernesto Che Guevara* N° 9.
- Conferencia de Sebastián Scolnik, “Escuela de Frankfurt. Walter Benjamin” 22-6-01.
- Conferencia de Ernesto Logiúdice y Jorge Saab, “Antonio Gramsci y la cuestión de los intelectuales”. 24-8-01.
- Conferencia de Luis Mattini, “Rosa Luxemburgo”. 10-9-01.
- Conferencia de Mariano Metsman. “Cine político 1960-1975” y proyección de film: *Los Traidores* de Gleyser. 26-10-01.
- Conferencia de Luis Mattini, “Sujeto y Trabajo”. 19-10-01. Publicada en *Boletín de la Cátedra Ernesto Che Guevara* N° 12.
- “Palabras con el Che”, lectura de Poemas y Prosas a cargo de *Hibris*, integrado por Mariana Roseró, Graciela Arillo y Ayelén de la Cruz. Poemas y prosas de Rodolfo Walsh, “¿Por quién doblan las campanas?”, de Juan Gelman, “Pensamientos”; de Paco Urondo, “Descarga” 16-11-01.

## 2002

- Presentación del libro *19 y 20 Apuntes para el nuevo protagonismo social* del Colectivo Situaciones a cargo de Sebastián Scolnik, Actividad denominada “La hora de las comunas” 19-4-02.
- Conferencia de Rubén Dri, “Carlos Marx: *Los Grundrisse*”. 3-5-02.
- Conferencia de Sebastián Scolnik, “Walter Benjamin: *Tesis sobre la historia*”. 21-6-02. Publicada en *Boletín de la Cátedra Ernesto Che Guevara* N° 11.
- Clases de Mariano Metsman sobre la militancia y la filmografía de Raymundo Gleyser. 22 y 23-08-02.
- Conferencia de Luis Mattini, “Revolucionarios y rebeldes: poder y contrapoder” 28-6-02.

- Conferencia de Nilda Redondo, “Haroldo Conti y el PRT. Arte y Subversión” 9-8-02.
- Conferencia de Alejandro Urioste, “Frantz Fanon”. 6-9-02.
- Conferencia de Horacio González. “Tercer mundo y globalización: de Sartre a Toni Negri” 27-9-02.
- Presentación de la revista “*Tramas*: generaciones perdidas” a cargo de Carlos Gazzera y Claudio Díaz .15-11-02.
- Conferencia de Alejandro Urioste y Diana Moro. “Pensamiento político del Che” 29-11-02.

## 2003

- Conferencia de Adrián Celentano, “Maoísmo en Argentina” 4-4-03.
- Conferencia de Andrés Kremer, “La historia y el presente de la Doctrina de la Seguridad Nacional”. 11-4-03.
- Charla-debate de Silvia Servadío y Juan Brunati. “Creciendo Juntos” 9-5-03.
- Conferencia de Sebastián Scolnik. “Poder y Contrapoder en las nuevas experiencias sociales” 16-5-03.
- Conferencia de Luis Mattini, “Sujeto y trabajo: de la exclusión al protagonismo social”. 6-6-03.
- Conferencia de Alejandro Urioste, “El pensamiento político del Che”. 29-8-03.
- Charla- debate de Nilda Redondo, “El guevarismo en la Argentina”. 5-9-03.
- Conferencia de Rubén Dri, “Introducción a la crítica hegeliana del derecho”. 3-10-03.
- Conferencia de Nilda Redondo, “Paco Urondo”. 14-11-03.
- Conferencia de Mariano Metsman “Cine político latinoamericano de los 60 y 70”. 21-11-03.

## 2004

### Primer cuatrimestre

#### Talleres de trabajo

- “Desarrollo y progreso: dos conceptos instalados en el pensamiento emancipador”. Textos: *Sobre el concepto de la historia* Walter Benjamin; *Heterodoxia de la tradición* Mariátegui. 14-5-04.

- “Las penúltimas versiones de la revolución: dos ensayos históricos contra el capital”. Documentos: “Debate del Che con los economistas marxistas” Mandel y Bettelheim; “El socialismo y el hombre en Cuba” Che Guevara. 21-5-04.
- *El capital monopolista* Paul Barban y Paul Sweezy; *La realidad argentina* Silvio Frondizi. 11-6-04.

### Segundo cuatrimestre

- Conferencia de Guillermo David, “Carlos Astrada. La filosofía argentina” 27-8-04.
- Proyecciones fílmicas: “Restrospectiva de Gleyser” *Los traidores*. 16-9-04. *México, la revolución congelada* y *Me matan si no trabajo* 30-9-04.
- Proyección del documental *Raymundo* de Virna Molina y Ernesto Ardito. Debate con realizadores. 1-10-04.
- Conferencia de Nilda Redondo, “Alrededor del 68. Sartre y Cortázar”. 21-10-04.
- Conferencia de Alejandro Urioste, “Antonio Negri y la autonomía en el movimiento italiano de los 70”. 11-11-04.
- Conferencia de Sebastián Scolnik, “Pueblo y multitud: la producción del sujeto en el capitalismo posfordista”. 18-11-2004.

## 2005

### Primer cuatrimestre

#### Talleres de investigación

- Mujeres, representación y diferencias.
- Trabajo, trabajadores y sindicatos.

### Segundo cuatrimestre

- Conferencia de Luis Mattini, “El encantamiento político: de los revolucionarios de los 70 a los rebeldes sociales de hoy” 1-4-05.
- Mesa redonda: “Mujeres” Mónica Molina, María Eva Quevedo, Ma Herminia Di Liscia, Virginia González, Zulema Izaguirre, Mónica Rodríguez.
- Mesa redonda: “Los trabajadores” Carlos Ortellado, Marisa Pérez, Nilda Redondo, Marta Alcalá

## 2007

### Primer cuatrimestre

- Seminario interno en torno a: “Sujeto y Trabajo” de Luis Mattini *Gramática de la multitud* de Paolo Virno, *Crisis de la política* de Antonio Negri y *Los Grundrisse* de Carlos Marx.

### Segundo cuatrimestre

- Conferencia de Luis Mattini, “Movimientos campesinos y soberanía alimentaria”. 18-5-07.
- Actividades por el aniversario de la muerte del Che:
- “El Che en las paredes y en las calles”:
- Mural de Jimena Cabello y Darío Eyheramonho.
- Taller de jóvenes: representación teatral dirigida por Mariana Roseró del cuento “Con gringo” Haroldo Conti 8-10;
- “El Che en imágenes”: Film 8-10.
- Conferencia de Alejandro Urioste dirigida a jóvenes estudiantes: “El pensamiento del Che” 9-10.
- Conferencia de Nilda Redondo, “El guevarismo en la Argentina: reflexiones acerca de la violencia” 10-10.
- Recital poético musical: Canto Pamela Díaz, Juani de Pian; Lectura de poemas: Nadia Grandón, Hilda Alvarado, Nilda Redondo; Música: “Chelo” Porcel, “Loro” Rodríguez, Laura Quintero 11-10.
- Presentación del libro *Ninguna mujer nace para puta* de María Galindo y Sonia Sánchez por Sonia Sánchez. 30-11-07.

## 2008

### Primer cuatrimestre

- Seminario interno: investigación militante consistente en entrevistas a partícipes de la multitudinaria rebelión antiautoritaria que logró la destitución del intendente Juan Carlos Tierno. Registro escrito de esta investigación.

### Segundo cuatrimestre

- Presentación del libro *Los de la Tierra* por su autor Pancho Ferrara. 6-6-08.

- Presentación del libro *Cartas profanas. Novela de la correspondencia entre Santucho y Gombrowicz* a cargo de su autor Luis Mattini. 22-8-08.
- Asamblea “Sé lo que hicieron el verano pasado”. Análisis entre los actores de la experiencia antiautoritaria del verano del 2008. 21-11-08.

## 2009

### Primer cuatrimestre

- Seminario abierto: Análisis de La “teoría de los dos demonios”. Algunos antecedentes. La polémica entre Jean Paul Sartre y Albert Camus a propósito del movimiento de liberación de Argelia.
- La concepción de las leyes de Punto Final y Obediencia Debida. Algunos fundamentos histórico-políticos.
- De los intelectuales del Grupo Esmeralda en el período alfonsinista al “No matarás” de Oscar del Barco. Los movimientos de Derechos Humanos y la violencia política.
- H.I.J.O.S.: los genocidas acusados en el barrio.

### Segundo cuatrimestre

- Charla-debate de Sonia Sánchez, “Deconstrucción del lenguaje fiolo” 11-9-09.
- Conferencia de Alejandro Urioste, “De la Doctrina de la Seguridad Nacional al Código Penal” “El enemigo interno”. 30-10-09. Publicada en *Boletín de la Cátedra Ernesto Che Guevara*, edición especial.
- Conferencia de Nilda Redondo, “La insurgencia. No matarás debate acerca de la violencia en los 70 y sus efectos en el presente”. 6-11-09.

## 2010

- Presentación de *Obra poética completa (1959-1977)* de Roberto Santoro, editorial Razón y Revolución, a cargo de Mara López, Edgar Morisoli y Nilda Redondo. 21-5-10.
- Presentación de libro *Vidas y luchas de Vanguardia Comunista I* de Américo Soto y *II* del colectivo Emilio Mariano Jáuregui a cargo de Irina Santesteban y Sergio Ortiz. Actividad realizada en Homenaje a Emilio Jáuregui. 18-6-10.
- Presentación del libro *El Informe 14* por sus autores Noberto Asquini y Juan Carlos Pumilla y posterior debate.

- Proyección del film “Comuníquese, regístrese, archívese” Introducción al debate “La represión en el ámbito educativo” a cargo de Nilda Redondo. 18-09-2010. Publicada a modo de entrevista en *Lumbre Año X N°106* (enero 2011): 8-9.

## 2011

- Conferencia de Sonia Sánchez, “Prostitución: campo de concentración a cielo abierto” 12-08-11.
- Conferencias de Sebastián Scolnik, “Diez años de 2001” 20 y 30-9-11.
- Presentación de la Obra de Miguel Ángel Bustos a cargo de Nilda Redondo. 14-10-11.

## 2012

- Debate público: “Conversaciones con Luis Mattini”. 31-8-12
- Conferencia de Sebastián Scolnik, “Los antagonismos del desarrollo en el presente de América latina”. 28-9-12.
- Conferencia de Alejandra Ciriza, “Feminismo y Marxismo”. 12-10-12.
- Charla-debate de Sonia Sánchez, “Ninguna Mujer nace para puta”. 30 -11-12.

## Los autores

**RUBÉN DRI.** Ha sido profesor titular de Filosofía y de Sociología de la Religión en la carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Licenciado en Teología en el Pontificio salesiano de Turín. Profesor de Filosofía y Ciencias de la Educación en la Universidad Nacional del Nordeste, Chaco. Profesor de las cátedras “Ernesto Che Guevara” de la UBA, La Plata y La Pampa.

Integró el Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo y perteneció al Peronismo de Base.

Durante la última dictadura vivió en el exilio.

Es autor de diversos libros, entre ellos: *La iglesia que nace del pueblo* (1987); *La utopía de Jesús* (1987); *Autoritarismo y democracia en la Biblia y en la Iglesia* (1996); *Fenomenología del espíritu de Hegel* (1996); *Proceso a la Iglesia Argentina. Las relaciones de la jerarquía eclesiástica y los gobiernos de Alfonsín y Menem* (1997); *Los modos del saber y su periodización* (1998); *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular* Vol. I (2003) y Vol. II (2007); *El movimiento antiimperial de Jesús. Jesús en los conflictos de su tiempo* (2004); *La revolución de las asambleas* (2006); *Hegel y la lógica de la liberación* (2007); *Movimientos Sociales. La emergencia del nuevo espíritu* (2008).

**HORACIO GONZÁLEZ.** Doctor en Ciencias Sociales, Universidad de Sao Paulo, Brasil. Licenciado en Sociología, Universidad de Buenos Aires. Desde 2005 y hasta el presente: Director de la Biblioteca Nacional. Profesor de cursos de grado y posgrado en la UBA y otras universidades del país.

Estuvo exiliado en Brasil durante la última dictadura.

Editó junto a Christian Ferrer y María Pía López, la revista *El ojo mocho*.

Integra el Espacio Carta Abierta que nuclea a intelectuales simpatizantes del gobierno kirchnerista

Algunos de sus libros: *Restos Pampeanos* (1999); *La crisálida, dialéctica y metamorfosis* (2001); *Retórica y Locura, para una teoría de la cultura argentina* (2002); *Filosofía de la conspiración*, (2004); *Escritos en carbonilla* (2006); *Asaltantes del cielo, política y emancipación* (2006); *Perón, reflejos de una vida* (2008); *El peronismo fuera de las fuentes* (2008); *El arte de viajar en taxi* (2009); *Historia de la Biblioteca Nacional* (2010); *El acorazado Potemkin en aguas argentinas* (2011); *Kirchnerismo: una controversia cultural* (2011); *La lengua del ultraje. De la generación del 37 a David Viñas* (2012).

**ANDRÉS KREMER.** Profesor en Historia por el Instituto Superior del Profesorado “J.V. González”; Licenciado en Enseñanza de las Ciencias Sociales, Universidad Nacional de San Martín. Comprendiendo que el pasado es un campo de disputa en los proyectos políticos del presente, se dedica a trabajar los sentidos y las formas de transmisión de la historia reciente. Es hijo de Arnold Kremer –Luis Mattini–.

**ARNOL KREMER BALUGANO:** Nació en Zárate 1941. En 1959 se inició políticamente en PRAXIS, de Silvio Frondizi; delegado sindical en ATE, luego en la UOM y en el Sindicato Naval. Militante y luego dirigente del PRT-ERP con el seudónimo Luis Mattini. Estuvo prolongado tiempo en el exilio en México y países de Europa, en particular Suecia.

Ha publicado los ensayos político-testimoniales *Hombres y Mujeres del PRT-ERP* (1995); *La política como Subversión* (2000); con otros autores *Che el argentino* (1997), *Contrapoder* (2001), *Qué son las Asambleas* (2002); *El encantamiento político. De los revolucionarios de los 70 a los rebeldes sociales de hoy* (2004); *Los Perros 1* (2006); *Los Perros 2* (2007). De ficción, *Cartas profanas* (2008); *El Secreto de Lisboa* (2009). Además, numerosos artículos en la WEB *La fogata. ORG*.

Coordinador de la Cátedra Libre “Ernesto Che Guevara” de la Universidad Nacional de La Pampa.

En edición *¿Estás ahí?* libro que recoge una columna de radio con Quique Pesoa; y *La vida es una herida absurda* en colaboración con Miguel Benasayag.

**MIGUEL MAZZEO.** Doctor en Ciencias Sociales y Profesor de Historia, Universidad de Buenos Aires (UBA). Docente en la Universidad de Buenos Aires (UBA) y en la Universidad de Lanús (UNLa). Docente de la Escuela Nacional Florestán Fernández (ENFF) del Movimiento Sin Tierra (MST) de Brasil y en espacios de forma-

ción de distintas organizaciones populares y movimientos sociales de Argentina y Nuestra América. Expositor y coordinador, en diversas Cátedras Libres en Buenos Aires y en el interior del país. Algunas de sus últimas publicaciones: *¿Qué (no) hacer? Apuntes para una crítica de los regímenes emancipatorios* (2005-2011); *El Sueño de Una cosa. Introducción al poder popular* (2007); *Invitación al descubrimiento, José Carlos Mariátegui y el Socialismo de Nuestra América* (2008-2011); *Poder popular y nación. Notas sobre el Bicentenario de la Revolución de Mayo* (2011); *Conjurar a Babel, Notas para una caracterización de la nueva generación intelectual argentina* (2011). En 1991 fue uno de los fundadores de la Agrupación José Carlos Mariátegui en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.

**EDGAR MORISOLI.** Nació en Acebal, provincia de Santa Fe en 1930. Reside en La Pampa desde 1956. Estuvo proscrito durante las dictaduras de Onganía y Videla; permaneció en La Pampa. Activo partícipe en Movimiento por los DD.HH. y en la APE (Asociación Pampeana de Escritores). Obra poética publicada: *Cuatro cantatas* (1947); *Salmo bagual* (1957); *Solar del viento* (1966); *Tierra que sé* (1972); *Al sur crece tu nombre* (1974); *Obra callada* (1974-1986)(1994); *Cancionero del alto colorado* (1997); *Bordona del otoño/ Palabra de intemperie* (1998); *Hasta aquí la canción* (1999); *Cuadernos del rumbeador* (2001); *La lección de la diuca* (2003); *Última rosa, última trinchera* (2005); *Un largo sortilegio* (2006); *Tabla del naufrago* (2008). En el 2004 fue declarado miembro de honor por la Provincia de La Pampa en la Fundación Argentina para la Poesía.

**NILDA SUSANA REDONDO.** Nació en Santa Rosa, La Pampa. Siendo estudiante universitaria militó siete meses en la JUP y luego se incorporó a TUPAC, frente estudiantil de Vanguardia Comunista.

Estudió Letras en la UNLPam. Su título fue inhabilitado hasta el fin de la guerra de Malvinas. Magister en Estudios Sociales y Culturales.

Presidió el Comité Provincial del Partido Intransigente de La Pampa e integró el Comité Nacional del mismo partido en los años 90. Activista en el Movimiento Popular Pampeano por los DD.HH.; en el gremio docente provincial UTElPa y en la CTERA (Confederación de Trabajadores de la Educación de la República Argentina).

Actualmente es directora de colegio secundario y docente en las cátedras de Literatura Argentina de la Facultad de Ciencias Humanas. Pertenece al grupo organizador de la Cátedra Libre “Ernesto Che Guevara” desde su fundación y es su actual Directora.

Libros publicados: *Poemas de Amor y Rebeldía* (1994). *El compromiso político y la literatura. Rodolfo Walsh. Argentina: 1960/1077* (2001); *Haroldo Conti y el PRT. Arte y subversión* (2004-2010); *Si ustedes los permiten prefiero seguir viviendo: Urondo, de la guerra y del amor* (2005); *“Escucha amor, escucha el rumor de la calle”. Julio Cortázar: las aristas del nuevo ser* (2008); *Anunciación de la esperanza en Juan Gelman. Revolución, derrota y resistencia (1970 – 1990)* (2012).

SONIA SANCHEZ. Argentina, feminista, militante por los DDHH. Integró AMMAR (Asociación de Mujeres Meretrices de la Argentina) CTA (Central de Trabajadores de la Argentina) hasta el 2002 en que fue expulsada de esa organización por negarse a aceptar que la prostitución sea un trabajo. Fundó AMMAR Capital y presidió esa organización hasta el 2006 momento en que se constituye el espacio autónomo que da lugar al libro *Ninguna mujer nace para puta* (2007-2010), escrito junto a María Galindo del grupo Mujeres Creando de Bolivia. En 2011 publica, de sola autoría, *La puta esquina: campo de concentración a cielo abierto*. Asidua colaboradora de la Cátedra libre “Ernesto Che Guevara” de La Pampa.

SEBASTIÁN SCOLNIK. Sociólogo, investigador integrante del Colectivo Situaciones que ha desarrollado una larga trayectoria de investigación militante junto a grupos y movimientos sociales autónomos. Participa de distintas experiencias colectivas y autogestionadas como La Casona de Flores y la editorial Tinta Limón. Colaboró en varias publicaciones que se proponían imaginar nuevas formas del hacer colectivo, pensar sus obstáculos y posibilidades. Actualmente trabaja como editor de la Biblioteca Nacional. Es uno de los más comprometidos sustentos intelectuales de la Cátedra libre “Ernesto Che Guevara” de La Pampa.

ALEJANDRO URIOSTE. Nació en Quemú Quemú (La Pampa) en 1958. Cursó estudios (incompletos) de Ingeniería, Letras (Bahía Blanca) y Cinematografía (Buenos Aires). En los últimos años de la Dictadura cívico-militar iniciada en 1976, militó para el restablecimiento de los centros de estudiantes en la UNS (Bahía Blanca). Allí también participó en organismos de DD.HH. Reside en Santa Rosa (La Pampa) desde 1988. Militó en el PI y en el MRP. Participó en el Movimiento Pampeano de DD.HH. entre 1989 y 2001, cuando este comienza a subsumirse en el Estado. En 2006 retomó su actividad fotográfica y cinematográfica. Fue y es parte de diversos colectivos artísticos y culturales. Pertenece al grupo organizador de la Cátedra “Ernesto Che Guevara” desde su creación, en 1997.



