

▶ **Renacimiento  
de la política**

**Mónica Virasoro**

Conferencia Permanente de Partidos  
Políticos de América Latina y el Caribe  
**coppal**  
ARGENTINA



*Editorial Sudamericana*

**Renacimiento de la política**

**y otras conversaciones**

Mónica Virasoro

Participación en diálogo de Juan Albín

## Índice

El rol del filósofo	3
Renacimiento de la política	9
Entre consenso y antagonismo. Comentarios a Hannah Arendt lectora de Kant -----	16
De por qué no comprar nuevos espejitos	23
Notas marginales para la construcción de una cultura auténtica	33
Martinez Estrada y su polémica con Jauretche	38
Mito e identidad en el <i>Martín Fierro</i>	49
La madre de todas las zonceras	81
La monstruosidad de lo banal	115
Este rostro nuestro del mal	125
Hacia un taoísmo latinoamericano	133

## Prólogo

Ante todo quiero responder a un probable interrogante: el por qué del título, lo de “conversaciones”, si éstas en el conjunto no son más que dos, claro que entre ambas componen casi la mitad del libro; la una sobre el *Martín Fierro*, la otra como una deriva tratando de rastrear el tema que había quedado picando de civilización y barbarie, tema que atraviesa la mayor parte de los escritos como una prueba de su vigencia y persistencia. Pero más allá de estos cálculos interesa destacar algo que es del orden de la búsqueda de una forma, hacer del pensamiento diálogo, conversación, una danza de a dos o de a varios, puede ser de dos puestos a conversar, o bien, una conversación virtual, porque pensar ya es conversar. Nunca partimos de cero y siempre que decimos algo ya estamos respondiendo, rechazando o asintiendo, desarrollando o convirtiendo. El desarrollo de este tema es el motivo de nuestro primer escrito *El rol del filósofo*. Lo cierto es, que aparte de esos dos cuartos en que conversamos con Juan Albin, alcanzando explícitamente con la forma el fin tan anhelado de hacer del pensamiento diálogo, todas son muy breves conversaciones con los autores citados, con opiniones escuchadas o una mezcla de ambas. Casi todas son ponencias a Congresos, participaciones en coloquios, conferencias, (al Corredor de las ideas del Conosur, al Fepai,), que ya son una forma de interlocución, casi todas de temas de actualidad, de política nacional o internacional, vinculados a la coyuntura. *Renacimiento de la política* surge al calor del proceso actual de reactivación y movilización iniciado unos años antes y llegado a uno de sus puntos álgidos con las celebraciones del Bicentenario. Le sigue una lectura de Hannah Arendt comentando a Kant que como el anterior aborda la esencia de lo político poniendo el acento más que en el consenso en el antagonismo de las partes. Hay dos capítulos referidos a la guerra que originariamente aludían a la guerra de Irak y que podrían haber perdido actualidad; desgraciadamente la han reavivado ahora con el caso de Libia. Otra es una conversa con Sloterdijk, a través de su libro *Eurotaoísmo*, tratando de pensarnos desde aquí, Latinoamérica, en desarrollos diferentes y tratando de evitar errores ajenos. Todo, pues, es conversación aun sin la forma de la misma.

## El rol del filósofo en el siglo XXI

El tema surgió a propósito de una pregunta acerca de la misión de los pensadores y la filosofía hoy, pero allí mismo en la formulación de la pregunta anida ya un problema: la idea de misión. Me animo, pues, a comenzar con una sugerencia. No hablemos de misión porque el pensador, no carga con ninguna misión, se trata tan sólo de un quehacer que el mismo ha escogido. Hablar de misión conlleva algunos supuestos que no entonan con lo que entendemos por este quehacer. En esto no hago diferencia entre filósofo y pensador, asumo que la filosofía es ella misma la tarea del pensar, no una profesión de eruditos que recogen y exponen conforme a ciertas reglas de oficio el pensar de los otros, componiendo en el mejor de los casos el concierto de la historia de la filosofía. Discurrir sobre estos supuestos acaso sea, entonces, un buen comienzo para responder a la pregunta que nos convoca, acaso un mal comienzo porque comienza con un no pero comienzo al fin.

Enfoquemos entonces, en la palabra “misión”, ella trae ecos de una actividad salvífica; nada más alejado de la tarea del filósofo y de lo que de él se pueda esperar. El filósofo no es el depositario de un saber esencial que ha de transmitir para redimir a una civilización en crisis, el filósofo es un carenciado, un aspirante, que en tanto tal se pone en camino en esa tarea del pensar que es un tematizar, un problematizar, un formular las preguntas, nunca las respuestas. La respuesta si llega debe acogerse como la apertura de un nuevo interrogar. Por eso no es la tarea del pensador ni pontificar ni tomar partido. Dejemos ese proceder para los opinólogos los así llamados “nuestros intelectuales” quienes, siempre prestos, tienen a mano una crítica, una adhesión, un juicio cuando no un prejuicio, cuando no una solución. De sus discursos vacíos de tan compactos porque siempre responden a uno de dos posibles esquemas ya saturados, el del catálogo de los no, siempre insatisfecho, instalado en el lamento, o el de las rápidas adhesiones, presuroso en justificar lo dado porque ha perdido la capacidad del paso atrás para percibir la distancia entre lo que es y lo posible, resultan dos actitudes tan inocuas como frecuentes. O una mirada apocalíptica y desesperanzada o un divagar embriagado con los espejismos de una tardo modernidad enamorada de sí misma. En ambos caso se clausura el pensar y se pierde el sentido originario del filosofar. Mejor atengámonos a la etimología de la palabra donde ya va inscrita como marca ese modo de estar siempre en camino, tarea sin fin porque avanza impulsada por el deseo, filosofía como, aspiración que nunca se consuma.

El verdadero pensador permanece en la pregunta, alterna la palabra con el silencio, este funciona como la pausa y respiración necesaria para reanudar el pensar, eso que para los griegos era la más alta praxis, una experiencia hecha de andar y recolectar esperando escuchar el titilar de una pregunta. De Sócrates, el preguntón, me quedo con la frase que pone en su boca Aristófanes en *Las Nubes* “No concentres siempre el pensamiento en ti mismo sino suelta tu mente hacia el aire como un

escarabajo atado al hilo de una pata”. Un buen ejercicio para el pensador en acecho, con la cabeza alerta y libre pero capaz a su vez de dejar el pensamiento suspendido en el aire. La tarea del filósofo semeja la del *bricoleur*, un coleccionismo de fenómenos extraños o cotidianos que trata de sopesar y transformar en interrogantes. La consigna es escuchar la historia, barrenar la ola del propio tiempo, transformarse en antena receptora con ojos y oídos nuevos.

Pero no se trata del laborioso trabajo del concepto, ese trabajo del animal de presa que al tiempo que cree conocer, inmoviliza, sino de entrenar la percepción para pensar lo no pensado, operar con un ojo para lo igual y un ojo para lo diferente. En una era posmetafísica, marcada por la pérdida de fundamento: necesidad de una estrategia abierta para habérselas con los rasgos de la época. “Desencanto”, no es sólo pérdida de lo sacro, alejamiento de los dioses; supone también descreimiento de la objetividad, la historia se vuelve fábula, el pensar deviene *andenken* que no es trabajo del concepto, sino memoria de lo ausente, de lo que ha sido y de lo que no ha sido. Y aquí hace entrada el filósofo como narrador. No para hacer historia de los errores ni de los momentos necesarios de la verdad al modo hegeliano, sino como recorrido de los hechos bajo el lema: entre lo necesario como legalidad insobornable y lo posible como ideal irrealizable, me quedo con lo real, ese humano demasiado humano que es lo único que tenemos.

Esta forma del narrar llama a una atención devota por lo limitado, ese amor que se profesa a lo viviente y sus huellas, a lo que arrastra como herencia y puede llegar a iluminar el presente. Para ello es necesario una toma de distancia, despegarse de las cosas y del negocio que con ellas mantenemos según fines de supervivencia, abstenerse de todo *telos*; ser coleccionista de las pequeñas cosas, especie de traperero de la filosofía.

La tarea debe mantenerse en el punto equidistante entre el impulso constructivo, ejercicio de libertad absoluta de una razón que se abalanza contra las cosas para apresarlas en su dominio y la actitud pasivo-receptora que sólo amontona datos y experiencias con espíritu de fatalidad. Ni pura libertad entonces, ni pasividad inerte, el equilibrio reside en un estado de disponibilidad, un estado de abierto que libera de la cárcel de la subjetividad y vincula al mundo y a las cosas.

Este estado de abierto es atributo del hermeneuta: que asume el pensar no como una operación constructiva presurosa por las síntesis, sino, como ese mirar sobre las cosas y la historia colocándose a la escucha y a la espera del evento dialógico. El hermeneuta, no busca ni tiene nunca la última palabra; su habla es un permanente hacerse y deshacerse, un tejido sin fin como el de Penélope, un diálogo hecho de preguntas y respuestas siempre presto a recomenzar. Juega con su material como con una masa siempre removible.

Pero este deshacer y remocionar, es operación un tanto diferente de la que practica el crítico, el académico educado en el canon iluminista, siempre colocado en el papel de “contra”, hurgando en las contradicciones, elaborando su personal catálogo de errores. Esta modalidad supone que sea el cuerpo el que piense cuando la mente está demasiado mareada con los vaivenes de la argumentación. Así la filosofía se hace más

retórica que lógica, más metáfora que silogismo, en suma, más poesía. El filósofo no quiere argumentar, está cansado de los forcejeos del concepto, de la perseverante persecución de las contradicciones, del vano inventario de los errores, de la obsesión de los cierres. El no quiere demostrar nada, no quiere ganar ninguna batalla. La fuerza de las cosas le señala un sentido como dirección a tomar, éste funciona como imperativo y rehusa toda fundamentación, tratarlo discursivamente puede significar obturar el canal por el que el sentido quiere fluir, el de las metáforas impensadas, las conexiones subterráneas, el coleccionismo de las pequeñas cosas reunidas en un montaje personal guiado por el único *telos* de la autonomía.

La tarea del filósofo comienza cuando las demás voces enmudecen y empieza siempre con un silencio, porque es menester callar para poder escuchar, y es preciso comenzar con un silencio para poder ser escuchados. El pensamiento como la música se compone con sonidos y silencios.

Pero la escucha del filósofo no es sólo un cable tendido a la historia y el mundo desde la caverna de la mónada, es siempre también un ojo y un oído atento al evento dialógico, a la palabra del otro. Pensemos en Platón que prefirió la forma del diálogo para eludir las desventajas de la palabra escrita, palabra muerta que no contesta. Recordar que Heidegger llamaba a sus clases conversaciones. ¿Y por qué conversaciones? Porque allí en el entre de las voces hallamos lo que nos transforma lo que acaso nos pueda hacer despegar de lo ofuscado de nuestra individualidad, no sólo por las coincidencias sino también a través de las objeciones y de los desacuerdos.

“La respuesta es una respuesta filosofante, -dice Heidegger en *¿Qué es eso de filosofía?*- sólo cuando entablamos conversación con los filósofos. Este discutir punto por punto uno con otro, es el hablar como diálogo. Una cosa es establecer y describir opiniones de filósofos y otra distinta discutir punto con punto con ellos. La respuesta a la pregunta por la filosofía la hallaremos en conversación con lo que por tradición se nos ha trasmitido”.

Pero conversar no es discutir, no ese vano tironeo de la palabra cosificada. Conversar supone ponerse en el lugar del otro nunca en su contra, ser incluso el abogado del diablo para extraer de allí todas las consecuencias enriquecedoras. Lo otro es quedarse en la crítica de lo obvio, en el abc como extracto de lo que ha quedado de la disputa histórica. En la conversación con un positivista no puede el hermeneuta o el filósofo de la teoría crítica quedarse dando vueltas en torno a la corta acusación de la estrechez de su visión que sólo atisba lo existente y se niega a lo posible. No se llega a lo hondo si uno no abandona sus pieles. Conversar es siempre mucho más escuchar que hablar, lo otro es la charlatanería, o bien decir su cosa como una forma de afirmación del yo que camina siempre torpe con sus rigideces y endurecimientos. Se trata de un pensamiento esclerosado que ha perdido su elasticidad originaria. Recordemos a Sócrates quien decía preferir a los jóvenes porque eran materia más maleable.

El pensamiento se construye en diálogo, en conversación, siempre con otro. ¿Por eso será que Heidegger habla de su afinidad con la amistad? Aún en la más solitaria de las soledades, conversa el lector con el autor, el filósofo con la tradición. Todo pensamiento se hace en un entre, en un entramado fecundado desde todas las direcciones. Pensar entonces es entrar en diálogo y dejarse fecundar por la palabra del

otro. Pensar comienza por tener buen oído y saber aprovechar los vientos favorables para colocarse en una posición más cerca al despegue.

¿Y qué entre nosotros, ahora y aquí América Latina? Todo esto que venimos diciendo, filosofía de la escucha, acaso se trate de una nueva noción de poder vinculado a la capacidad de poner el oído a la historia, a los hechos y las voces del entorno. Y este proceder resulta paradójicamente más vinculado al rol del líder que surge y se legitima por aclamación, que al parlamentarismo de una democracia formal. El líder es líder no porque sepa mandar sino porque supo escuchar.

Ahora, aquí, más que nunca, emprender la tarea del pensar. Pero nunca apremiados por la praxis, no al menos en ese malentendido cuando se la confunde con recetas. Praxis, sí, en tanto que hacer con el lenguaje que a veces encontramos gastado, sentimos que ya no nos sirve y que lo que llamamos teoría está viciado por el hábito de colocar la realidad en categorías o esquemas perimidos. Otras veces, las más, no sólo lo hallamos gastado sino cargado de connotaciones, toda una constelación de significaciones que evoca nuestras cargas ideológicas y lo hace estéril para expresar lo nuevo. Urge por tanto renovar las formas; las maneras de ver y de escuchar, las maneras también de interrogar a los hechos. Y con esto no es que vamos a procurarnos soluciones acaso ni siquiera respuestas provisionarias porque al pensar le es consustancial, como decíamos que la pregunta quede suspendida, que estemos a la escucha, atentos y abiertos a la palabra del otro y a los hechos mismos. Muchas cosas nuevas están ocurriendo que con justicia rechazan los viejos rótulos y las viejas categorías. Empeñémonos entonces en el trazado de nuevas nociones pero cuidemos que no se inmovilicen, que no se transformen en pesos muertos, fósiles que traban el aleteo del pensamiento, nos dominan y agotan nuestra energía.

Pensar, entonces, como ese ponerse en camino de formular la pregunta y en el límite acoger el silencio. La filosofía en tanto arte del preguntar y de deconstruir las sedimentaciones de sentido es tarea que bordea lo abismal y se codea con el peligro. Pensémosnos entonces sin el apremio por la respuesta. La filosofía no tiene nunca como meta servirnos de abrigo o de protección. La filosofía, es abismo y es peligro. Para Nietzsche es “Vivir voluntariamente en el frío y las altas montañas”; Para Heidegger “ni la roca ni la montaña sobre la que cabe construir la casa y la granja, sólo el viento fuerte que sopla alrededor”.

Aventurémonos entonces en esas montañas en ese frío de los hielos, en esos bosques donde no hay morada y construyamos nuestras preguntas que ya puede ser un gran paso en los pasillos del laberinto. Porque como dice Hölderlin “donde está el peligro crece también lo salvador”



## **Renacimiento de la política.**

### **Los signos en la calle**

La celebración del bicentenario arrojó el pueblo a la calle, no vino sólo, vino con su pasión, sus banderas, su fervor para entonar sus himnos y energizar sus marchas. En un movimiento inesperado no articulado por palabra salió desde todos los rincones, con gesto insolente emergió del entre los adoquines como el pasto bárbaro que asustara a nuestro Martínez Estrada. Toda la energía festiva se dio cita en el encuentro como gesto testigo de un querer que rubrica una voluntad de pertenecer. He aquí el acontecimiento-signo del que queremos hablar.

Un acontecimiento aún cuando se de en un momento puntual no es reductible al hecho material relativo al instante en que se produce sino que es el emergente visible de todo un proceso que se ha venido gestando en forma a veces paulatina a veces acelerada y este es el caso. Se trata de un proceso que se ha venido desarrollando desde el 2003 con la asunción de Kirchner, un gobierno que comenzó con una adhesión del 24 % y que luego ha ido creciendo, decreciendo y vuelta a crecer para adquirir ahora una visibilidad especial a través de la celebración y después....

Y nos preguntamos, entonces, que es aquello que se plasma en este proceso, que es lo que este proceso produce? Que es lo que se visibiliza, de qué cosa es esto signo? De eso queremos ocuparnos, de hacer un poco de historia, de historia reciente. Remontarnos a ese 2003, o 2002 cuando habíamos tocado fondo: desocupación, default, corralitos y corralones, cacerolas y víctimas de la represión; el infierno en que nos hizo desembocar años de neoliberalismo, todos esos factores económicos que tuvieron como efecto un reflejo en lo ideológico, en el espíritu de la época; la política banalizada, confundida con el espectáculo, la consagración del ser en tanto consumidor, la fe en la regulación por el mercado, la mano invisible, la fe en la prescindencia del Estado, la voluntad de un Estado garante de los privilegios. Hay que comenzar por ahí para comprender que es lo que ahora comienza a renacer.

Para tal fin voy a caminar sobre las huellas de lecturas de Laclau y Mouffe, no para adherir sino para tenerlas como piso u horizonte sobre el cual entablar un diálogo fructífero, tenerlas como marco para leer nuestro presente, considerar si no estamos hoy en Argentina –y como veremos no sólo aquí sino también en países vecinos– presenciando un renacimiento de la política, considerar si el acontecimiento del que hablábamos no es signo de este renacer, uno de sus signos, discurrir también sobre qué es política.

Tangencialmente y para contrastar o en algunos casos señalar las semejanzas haremos referencia a algunas concepciones de lo político que se hallan actualmente en debate. En primer lugar la de Habermas quien poniendo todo el acento en la argumentación racional como vía de consenso espera con ello lograr la total transparencia de una comunicación sin interferencias. En contraste diferentes representantes de la teoría del desacuerdo convergen en exponer una noción de lo político en tanto espacio vacío, agujero negro donde la conciliación es imposible. Así por ejemplo, contra la idea de transparencia Lyotard propone la idea de diferendo, un punto ciego en que las partes no pueden entenderse. De un modo similar Rancière habla de desentendimiento, malentendido, término de difícil traducción que habría que entender como resultado de la falta de un código común por lo cual las partes no comprenden de la misma manera la misma cosa. Poniendo el acento en la desigualdad Rancière subraya el hecho de que el esclavo, el dominado no posee el lenguaje, no puede expresarse, de ahí que la práctica política consista en hacer visible lo que no se ve, dejar ver lo que no podía ser visto, visibilizar, hacer oír un discurso que era puro ruido. Más allá de la idea de acuerdo o desacuerdo y desde una perspectiva que valora el acontecimiento y el nombre que lo nombra como instancia decisiva, Badiou complementa los planteos de estos últimos desde una posición que considera que la política comienza cuando se propone no representar a las víctimas, tal como se ha dado en el marxismo quedó prisionero, sino subirse a la ola del acontecimiento en que adquieren presencia y se visibilizan, ser fiel a la palabra que las nombra.

Pero hincamos preferentemente en Laclau porque su análisis de la razón populista, en el libro así titulado, permite abordar y comprender el momento actual en su singularidad y en su vinculación con otros procesos latinoamericanos. De su argumento interesa particularmente la sinonimia establecida entre populismo, política, construcción de un pueblo y otros términos -identidad popular, operación hegemónica- que forman parte de una constelación de significantes todos los cuales parecen cumplir un rol relevante para el abordaje de este momento de la Argentina y de otras naciones latinoamericanas.

### **Cómo se constituye un pueblo.**

Comencemos entonces con la pregunta que ha de servir de base al discurrir sobre esto temas ¿Cómo se constituye un pueblo, cómo se traza una identidad popular? Digamos que no se trata de algo preexistente; pueblo, identidad colectiva, es algo a construir. Este punto de vista supone rechazar tesis que rotuladas ya de posmodernistas, ya de pospolíticas, sostienen el descentramiento- desvanecimiento de ese sujeto, de ese sujeto que, bien hay que señalar es el sustrato de viejas concepciones sustancialistas que también rechazamos. El sujeto que es sujeto político, que es sujeto colectivo, no puede desvanecerse porque es algo a construir. Completamos la idea subrayando, en clave foucaultiana, que estamos a nivel del discurso, que lo social tiene al discurso

como terreno sobre el que se constituye la objetividad, que es la práctica discursiva en efecto la que teje la tela de lo social que al igual que la lengua se define no por atributos positivos sino por relaciones de diferencia, por su relación con lo que no es.

### **Frontera, relato, nombre**

Una de estas formaciones discursivas es el populismo donde adquiere relieve la cuestión del relato y del nombre. El relato –entiende Laclau- debe comenzar refiriendo a la totalidad ya que es en ella donde se da la significación; le sigue luego el establecimiento de una frontera interna. La delimitación de un grupo supone marcar la diferencia que lo separa del Otro, una diferencia no neutral sino resultado de una exclusión, supone una clara separación de un “nosotros” de un “ellos”, y por sobretodo un motivo de cohesión entre los miembros del grupo “nosotros”. ¿Cómo se constituye la cohesión? Está vendrá como producto de un proceso consistente en que una serie de demandas particulares, aisladas y que por lo general son satisfechas –Laclau las llama demandas democráticas- comienzan a quedar insatisfechas lo que hace que se aglomeren con otras también insatisfechas en una relación de equivalencias por lo que pasan de ser demandas democráticas a ser reclamos populares y se constituye un grupo.

El grupo se cohesionan a través de ese rasgo común, que puede no tener ningún contenido positivo, ser tan sólo relación de oposición al “Otro” pues proviene de esa operación de homologación de lo heterogéneo y de unificación de lo múltiple. Pero lo que importa señalar es que ese grupo que es parte, asume la representación de la totalidad la que a su vez por ser imposible e inconmensurable pasa a ser algo del orden del significante vacío que se llena con cualquier significado flotante y ahí aparece la palabra que da nombre a un acontecimiento. En esto consiste la construcción política de un pueblo, de una identidad popular, a esto se llama operación hegemónica. Esto, también, es lo que entendemos por populismo, no la ideología de un grupo preexistente sino una de las formas de constituir la unidad del grupo y las relaciones entre sus miembros que se delinea en un discurso, esto es, en un relato de cómo lo social debido a la unificación de las demandas ha dado lugar a una frontera interna que ha dividido en dos campos antagónicos y en este acto de separación ha dado lugar al surgimiento de una identidad popular. Este ha sido el caso del primer peronismo, donde se ha hecho evidente que no hubo una ideología previa que *a posteriori* hizo carne en un grupo sino que la construcción de un campo popular es contemporánea de la constitución de una identidad colectiva que separa en dos campos y que nombra, que coloca en relación de oposición pueblo-oligarquía, descamisados-oligarquía. En el caso de el kirchnerismo, esta claro también -y volveremos sobre ello- que fue el, los, gobiernos k que reflataron una serie de demandas que se hallaban dormidas contribuyendo de ese modo a la separación en dos campos antagónicos que en cierto momento cristalizó en una fórmula dicotómica, todavía balbuciente, con uno de los polos aún indefinido, digamos, campo versus causa nacional y popular, sus símbolos en la plaza fueron la vaca y el pingüino.

Para mejor delinear la noción de populismo vale detenernos en algunas diferencias. En primer lugar, como una simple especificación de lo antes dicho, Laclau distingue dos maneras de construcción de lo social. Una de ellas –es el caso de las democracias formales- en el marco de lo que él llama una lógica de la diferencia apoyada en la afirmación de la particularidad. La otra, en el marco de una lógica de la equivalencia dejando de lado las particularidades y destacando lo que éstas tienen de equivalente, lo que tienen en común: es el caso del populismo. En segundo lugar y en un orden más conceptual distingue Laclau dos formaciones discursivas. La institucionalista que identifica la “nación” con la “comunidad”. Y la populista que divide a la sociedad en dos campos antagónicos considerando al “pueblo”, como menor en magnitud a la comunidad, y sin embargo como la única totalidad legítima por lo cual va a hablar de totalidad fallida.

Lo que falta entonces es determinar como se forman los polos antagónicos, esto es como se identifica al Otro. Mouffe siguiendo a Schmitt habla de la dupla amigo-enemigo; evitaremos esos términos para no caer en malas interpretaciones pues justamente lo que sostiene Mouffe es la necesidad de reemplazar la beligerancia por el *agonismo*, no se trata de aniquilar al enemigo, sino sólo de vencerlo por lo cual la victoria será siempre temporal. Lo interesante de esta concepción es que se distancia de la dialéctica ya que no hay el momento de la superación, la fuerza antagónica puede ser vencida pero no superada; en el campo de confrontación permanecerá como vencida, pues se la puede vencer pero no anular.

Esta identificación del adversario también depende de un proceso de construcción política, más bien habría que decir que es ella misma la construcción política que con el fin de separar el escenario social en dos campos trae a presencia una serie de significantes privilegiados: régimen, oligarquía, trabajadores, pueblo, nación, o medios concentrados, monopolio, plenitud republicana, calidad institucional, consenso, diálogo, pluralismo.

En el caso que nos ocupa, Argentina hoy, el proceso de construcción política despunta con el conflicto mal llamado “del campo” y se continua con mayor o menor efervescencia y visibilidad hasta las manifestaciones- movilizaciones de este año 2010: 1 de marzo, apoyo al gobierno en la apertura del congreso contra la embestida opositora por el tema del Banco central, el acto de Ferro, 678 presentación en sociedad, 678 medios, marcha por la ley de medios a tribunales, marcha de pueblos originarios, Bicentenario. Esta sucesión de acontecimientos determina un proceso paulatino de toma de conciencia en que se van forjando los significantes privilegiados, muchos de ellos recuperados de otros momentos de construcción política, o populismo.

Partimos entonces de una heterogeneidad que se va agrupando en uno de los polos en razón de un rasgo común que puede ser solamente una hostilidad a lo otro a lo que se enfrenta. La heterogeneidad no es lo opuesto a la unidad sino su condición necesaria para la constitución del pueblo a través de la formación precisamente de una

cadena equivalencial. La unidad no es tampoco la unificación tras alianzas de partidos heterogéneos sino la progresiva agregación de equivalencias que va acrecentando el espacio de uno de los polos en detrimento del otro. En esto consiste la operación hegemónica; constituye una totalidad que como es imposible tiene el carácter de un significativo vacío capaz de recibir un significado flotante. Pero esta operación implica involucrarse en juegos de significación diferentes de la aprehensión conceptual, entra a jugar la dimensión afectiva, una dimensión que es muy cara al populismo. En tanto entendido como sinónimo de lo político, opera en un terreno que no es el de la racionalidad sino el de las pasiones y en razón de ello se produce una inversión por la cual el lazo social, que en sus inicios estaba subordinado a las demandas heterogéneas reacciona sobre ellas y se transforma en su fundamento. Esto equivale a decir que el elemento vinculante, en tanto identidad popular se define más por la dimensión pasional y la equivalencia que por la racionalidad de las demandas. Esto quiere decir también que la causa y el sentimiento de pertenencia está por encima de los intereses particulares.

Hoy la sociedad se ha dividido en dos campos y aunque no es seguro que el campo popular sea el mayoritario, sí, es el más intenso y tiene una mayor definición mientras que el campo opositor es tambaleante, oscilante, indefinido, unidad más que precaria porque día a día es cuestionada por sus partes. Parece que dentro de este polo se establece también una cadena de equivalencias por la que las demandas particulares son resignadas en pro de la unificación de todo el espectro opositor muchas veces en detrimento de las propias ideologías. Suele acontecer en procesos de construcción hegemónica populista, y tal se ha dado en el presente, la convergencia en el otro polo de posiciones de derecha y de izquierda con un único fin de fortalecimiento asociado a estrategias electorales.

Volviendo a la construcción del campo popular decíamos que este aparece como producto de una operación de equivalencias por la cual demandas democráticas abandonan su particularidad y se convierten en reclamos populares. En nuestro caso esto ha ocurrido porque las demandas estaban no sólo dispersas y confundidas sino que no estaban determinadas. Después de tanto neoliberalismo en toda Latinoamérica y especialmente en Argentina gran parte de la sociedad no sabía muy bien que era lo que convenía en cuanto a políticas económicas ni cuanto era posible esperar en materia de política social y de derechos humanos, y la parte que sabía se había vuelto escéptica. Existía como una naturalización de ciertas cosas por la que la población aceptaba lo inaceptable. Tuvo que venir el kirchnerismo para mostrar que lo que había que hacer era todo lo contrario de lo que nos llevó al infierno, o sea, desarrollo del mercado interno, independencia del FMI, promoción de la industria, del valor agregado, también derechos humanos, combate de la impunidad, etc. Todas estas cosas que habían sido banderas de los 60 y de los 70, se habían olvidado o mejor dicho se habían desaprendido con tanta pregonía del neoliberalismo, o bien, en tanto las coordenadas neoliberales, en razón también de los procesos de globalización se habían naturalizado como las únicas opciones posibles, se habían borrado del espectro de las posibilidades,

Y aquí vale discurrir sobre el rol del líder, hincar en esa relación líder- pueblo, ver que parte le toca al líder en la construcción política. Es mucho lo que se ha discurrido acerca de esta relación desde Weber hasta Laclau. Este destaca una cuestión clave: refiriéndose a la función del representante dice que esta no es sólo la de transmitir la voluntad de los representados sino la de mostrar que esa voluntad parcial es

compatible con la del todo. El que representa no es un agente pasivo sino que crea algo, crea credibilidad. El líder es el que constituye, crea la voluntad, provee un punto de identificación al representado, y por tanto va a exigir a su vez lealtades emocionales: banderas, himnos. Así la representación se convierte en medio de homogenización, unificación, creación de una nación y por lo mismo resulta ser algo más que representación. Aquí es donde me interesa traer otro punto de vista acerca del líder, el de Nietzsche en las *Consideraciones Intempestivas* hablando del genio músico. Dice Nietzsche que el genio que en el contexto es lo mismo que líder porque precisamente lo refiere a la relación líder-pueblo es un sintetizador que debe entenderse también en el sentido de simplificador de mundo, es la misma idea de Weber y de Laclau, hay en el líder una capacidad de ir más allá de lo particular hacia lo general, la unidad de lo múltiple. Para ello crea un relato, repone mitos, y en esa operación de unificación crea identidad, condensa, unifica voluntades, exige lealtades en eso consiste la relación carismática que siempre comporta un plus respecto a la representación, así como “populismo” supone también un plus respecto a “democracia”.

El líder, entonces, interpreta la voluntad popular. Y crea credibilidad, por ejemplo Convence de que el camino es salir del FMI, reflota la idea de independencia económica, y aquellas otras asociadas de asegurar la mesa de los argentinos, desarrollar el mercado interno, equidad, terminar con la impunidad. Como contrapartida requiere lealtades emocionales que va ganando a medida que se profundiza el proceso. Ejemplos de ello son: el fervor en los festejos del Bicentenario, movilizaciones de apoyo a medidas que puestas en escena por el gobierno nacional hallaron fuerte eco popular, los gestos de identificación con el líder (“todas somos yeguas”). La representación se transforma en medio de unificación porque todos se alinean bajo las mismas banderas en contra de los antipatria, los señores del campo y sus actitudes golpistas o destituyentes, los señores de los medios que alimentan el miedo.

Volvamos ahora al otro lado de la relación: el pueblo. Decíamos que en la entidad pueblo se daba que una parte representa a la totalidad. ¿Qué significa esta identificación de la parte con el todo? Una serie de particularidades se han condensado en torno a una identidad popular, a un denominador común. En esto consiste la operación hegemónica. No hay hegemonía sin la construcción de una identidad popular. Ocurre muchas veces que la demanda particular que se vuelve común, universal, comienza en ese mismo proceso a significar algo muy distinto de sí misma. Laclau pone el ejemplo del reclamo de “mercado” que un tiempo después de 1989 en Europa del este, significó mucho más que un orden puramente económico, significó libertades civiles, fin del gobierno burocrático, ponerse a la altura de Occidente, etc. En nuestro caso tenemos ley de medios, retenciones. Pensemos todas las cosas que encierran esas palabras. Vemos hasta que punto las demandas se resignifican con un sentido más amplio que las convierte en reclamos populares adquiriendo dimensión equivalencial. Hoy día guerra mediática, lucha por la ley de medios, deviene, lucha por un modelo nacional y popular. O bien podríamos decir la lucha nacional y popular se enriquece o se especifica, se determina, con la guerra por los medios. La importancia de esta resignificación puede apreciarse en el hecho en que esta amplificación de sentido no es una situación particular de nuestro país sino que se repite a nivel regional por lo cual en Venezuela hace poco se ha acuñado la expresión de “guerrillas mediáticas” que

denuncian la importancia que hoy día la conquista del poder mediático tiene para el cambio revolucionario.

Agreguemos que a través de la resignificación de demandas la identidad popular se vuelve más plena desde un punto de vista extensivo ya que representa cada vez más demandas y más pobre desde el punto de vista intensivo porque debe despojarse de contenidos particulares a fin de abarcar más demandas. Este es el proceso por el cual las demandas pasan a ser políticas, o sea se despojan de su particularidad y se alinean bajo una misma causa, en el caso, la defensa del modelo nacional y popular y por añadidura ahora sudamericano y ojalá latinoamericanista. Dentro de ellas una demanda parcial la ley de medios se hace extensiva en razón del momento histórico tanto nacional como internacional en que la batalla por los medios se colocó en el centro de la escena política.

En todo esto se puede apreciar cómo es que la identidad popular funciona como un significante vacío. En nuestro caso las demandas de equidad, derechos humanos, justicia social, no expresan un contenido positivo sino que condensan todos los antagonismos en una unidad ruptural alrededor de esas demandas. Contiene una universalidad que trasciende sus contenidos particulares reales. Pero el carácter vacío de esos significantes que dan unidad y coherencia al campo popular no es resultado de ningún subdesarrollo ideológico o político, por el contrario, la vaguedad e imprecisión se inscriben en la naturaleza misma de lo político. Y es precisamente la vaguedad, inestabilidad de las fronteras en que consiste el juego político lo que da nacimiento a un pueblo. Porque construir un pueblo es determinar una frontera siempre inestable que hace posible un movimiento permanente de reconfiguración de demandas ya existentes e incorporación de nuevas. Esto es lo que hace que todas las luchas sean políticas. A diferencia del socialismo no se distingue entre luchas económicas y políticas. Si lo propio del lazo social es la heterogeneidad siempre nos moveremos en una dimensión política por la cual el pueblo es constantemente reinventado. Y así lo político, el populismo, la constitución de fronteras antagónicas, la construcción de un pueblo, son sinónimos. Es por eso que hoy adquiere vigencia las frases “todo tiene que ver con todo” y “todo es política”. Por eso hablamos de renacimiento de la política y acaso en una clara inversión de las tesis posmodernistas de “fin de la política” se esté anunciando una generalización de la política. Por eso para volver al comienzo, los festejos del Bicentenario, no la armadura del espectáculo sino la reacción de la gente, la gente en la calle, el entusiasmo, el fervor son un hecho político. Valga aquí una referencia al Kant de “Conflicto de las facultades”, ensayo en el que preguntado por la vigencia del progreso y en busca de un signo, lo encuentra en la Revolución Francesa pero contrariando todas las expectativas en un pensador hijo y representante de la Ilustración lo halla no en los designios racionales de sus protagonistas sino en el efecto en los espectadores, en aquellos que no fueron agentes directos, en su entusiasmo, en su anhelo fervoroso de participación.

### **Entre consenso y antagonismo. Comentarios a Hannah Arendt lectora de Kant.**

Entraremos en diálogo con Hannah Arendt a propósito de sus conferencias sobre la filosofía de Kant, obra que interesa porque plantea un tema escasamente tratado el de la filosofía política de Kant y porque, a propósito de ello, viene a decir algo en un debate –creo muy vigente en la Argentina- sobre democracia, diálogo, consenso, pluralidad. Pero lo particular de estas conferencias de Hannah es que no habiendo en Kant la formulación explícita de una filosofía política ni en su sistema una esfera de los asuntos políticos va a buscarla en la *Crítica del juicio* y otros artículos de sus últimos años.

Cómo es que Hannah justifica este pasaje. De algún modo se atiene a las palabras del propio Kant cuando en el prefacio de la *Crítica del juicio* dice que busca un puente entre la las dos precedentes críticas. Pero en qué consiste ese puente. No hay que pensar mucho para ver que se trata de un puente hacia la libertad, para escapar al determinismo, a los límites de la razón teórica para el conocer, y los límites de la razón práctica para alcanzar sus ideales morales, ese camino infinito en pro de las Ideas. Y esto no parece estar muy lejos del sentir de Ha quien en otra obra dedicada específicamente a lo *político* *¿Qué es la política?*, en el mero comienzo dice “El sentido



de la política es la libertad”. Creo que esto es un aspecto esencial para comprender no sólo la obra sino el punto de mira que la motiva. Pero por el momento lo dejo ahí pues es precisamente lo que aquí quiero desarrollar.

Comienzo entonces retomando lo antes dicho. Entiendo que lo que busca Kant en la *Crítica del juicio* es un espacio para la libertad, y una facultad que garantice su realización. Recordemos, hasta esta obra se ocupó del conocimiento y su facultad, el entendimiento; fue el motivo de la primera crítica. Luego, del desear y su facultad, la razón en tanto gobierno de la voluntad; era el campo de la ética abordado en la segunda crítica. En ninguna de las dos esferas se da la libertad, el punto en que desembocan ambas críticas es el hecho irrevocable de que el hombre se halla entrampado entre un mundo de leyes físicas que lo coaccionan y un mundo de ideas reguladoras donde lo obliga la ley moral. Kant que pensaba terminar allí la tarea crítica se ve impulsado a persistir en la búsqueda de una esfera donde, en verdad, se realice la libertad. Piensa que para completar el sistema debe hallar otro tipo de facultad que opere en el mundo de la creación artística, una facultad que pueda tender un puente entre el entendimiento y la razón y así permita un libre juego entre ambas; ella será la del juicio. Y así como la primera apuntaba a la verdad y la segunda al bien, esta apunta a la belleza.

De un recorrido por el concepto de juicio estético podemos deducir los temas que aún quedan pendientes a Kant. En primer lugar este corresponde a la clase de juicios reflexionantes, que a diferencia de los determinantes, que subsumen un particular bajo un universal, se hallan en la situación de que no hay tal universal por tanto lo deben crear, aquí es donde aparece una nueva facultad, la imaginación, facultad de representación, que dice Kant, completa lo que no está, es capaz de, o bien, hacer presente lo ausente, tener intuiciones sin la presencia del objeto, o bien, bajo una concepción organicista de la naturaleza remontar un particular a una finalidad.

Más allá de este papel central de la imaginación en la *Crítica del juicio*, Hannah nos recuerda que era ya el principal hallazgo de Kant en la *Crítica de la razón pura*. Señala que para Kant existen dos fuentes de la experiencia: la sensibilidad, que nos da la intuición de lo particular, el “esto” y el entendimiento que nos da el concepto, “mesa” que nos permite conocer el tal particular; una se refiere al objeto concreto, el aquí y ahora, el otro lo hace comunicable. Y ¿cómo es que operan juntas? Kant responde que la síntesis es efecto de la imaginación, una función ciega de la que rara vez somos conscientes porque en el concepto de “mesa” ya hay una imagen encerrada; ella aporta los esquemas, (= *eidōs*, imagen) y esto es lo que hace de ella la condición de posibilidad de toda experiencia, y aún más, esto es lo que la hace comunicable. Es porque tenemos en nuestra mente ese esquema, que además está en la mente de mucha gente, y precisamente por esto, que tenemos experiencia comunicable.

Vemos entonces –como señala Hannah– que ya en la *Crítica de la razón pura* la imaginación tenía un papel de consideración al servicio del entendimiento. En la *Crítica del juicio* su papel será central; será el intelecto el que se pondrá al servicio de la

imaginación. Y así como en el campo del conocimiento teníamos el *esquema*, en el plano del juicio tenemos un análogo, el *ejemplo*, que es como las andaderas del juicio que lo guía en la maraña de los particulares, es lo particular que se supone que contiene en sí un concepto o una regla general, y así es como el juicio adquiere validez ejemplar.

¿Cómo procede? No es necesaria ningún tipo de deducción a partir de una regla pues ya se tiene en la mente el ejemplo. Dice Hannah: “se afirma de manera espontánea ‘Este hombre tiene valor’ si fuéramos griegos tendríamos en la mente el ejemplo de Aquiles” y más abajo agrega “Casi todos los conceptos de las ciencias históricas y políticas son de esta naturaleza: tienen su origen en un acontecimiento histórico al que se confiere carácter ejemplar”. Vamos viendo ya hacia adonde apunta su interés.

Abandono un momento el recorrido de Hannah para exponer sucintamente las características del juicio estético tal como las presenta Kant en la *Crítica del juicio*

- En primer lugar este tipo de juicio no refiere a concepto alguno lo cual se entiende porque no busca conocimiento teórico sino a lo sumo vincular dos particulares: un hecho singular a un hecho ejemplar. Estamos en el campo de la imaginación que es un juego libre de regla.
- En segundo lugar y muy ligado a lo anterior – en verdad todas sus características están estrechamente relacionadas- es desinteresado en todos los aspectos: tanto en cuanto al conocimiento, como a la utilidad, como al valor moral o la existencia misma del objeto. Este carácter es el que le imprime su rasgo de libertad ya que cualquier tipo de interés que encerrara el juicio supondría una limitación.
- En tercer lugar es subjetivo con lo cual no se quiere decir que es arbitrario y caprichoso sino que queda del lado del sujeto, no se interesa por el objeto. En tanto es juicio reflexionante que expresa agrado o desagrado se trata de una relación del sujeto consigo mismo.
- Y sin embargo pretende validez universal. Nos hallamos aparentemente frente a una argumentación paradójica y nos preguntamos como es posible una apreciación subjetiva con valor universal. Y Kant responde: en la medida en que se postula que es comunicable. Al igual que el *esquema* se espera del *ejemplo* que esté en la mente de mucha gente.

Esta última característica creo que es la que está a la base de toda la interpretación arendtiana. En tanto Hannah está buscando en Kant el desarrollo de un pensamiento político, un recorrido por las tres críticas y las tres preguntas kantianas, ¿qué puedo conocer, qué debo hacer, qué puedo esperar? a las cuáles solía agregar ¿Qué es el hombre? le hace pensar que la existencia de la *Crítica del juicio* exige agregar una quinta pregunta: ¿por qué es necesario que existan hombres? donde lo fundamental es el plural. Así resulta que a los dos puntos de vista de considerar al hombre, en tanto ser racional autónomo y ser moral sometido a la ley que él mismo se otorga, agrega el de los hombres en plural, los que viven en comunidad, interdependientes hasta para pensar: el hombre político.

Hannah señala que este era el tema que le quedaba pendiente a Kant al finalizar sus dos *Críticas* y encuentra que se halla presente en la primera parte de la *Crítica del juicio* así como en sus escritos últimos. La diferencia con las anteriores residiría en que

ésta, más relacionada con la política no se ocupa del hombre como ser cognoscente, no habla de la verdad, sino de los hombres en plural, no del hombre en general para quien legisla la razón práctica, sino los de esta tierra. Sus temas son: lo particular, la facultad para juzgar ese particular, la sociabilidad como condición para ejercer esa facultad, pues los hombres necesitan de los otros hombres no sólo para satisfacer sus necesidades materiales sino también para poder pensar. Todos estos temas en torno a la política – considera Hannah- preocuparon a Kant antes de terminar su empresa crítica y luego en la vejez.

A propósito -comenta- que así como Hume lo despertó de su sueño dogmático y Rousseau, en su madurez de su sueño moral, la Revolución Francesa lo despertó más tarde de su sueño político. La cuestión que se le presentaba era de cómo reconciliar el problema de la constitución del Estado con su filosofía moral, una moral que remitía toda decisión al sujeto y dejaba al hombre demasiado solo para orientarse en su accionar, y entendió que esta no podía ayudarlo en esa empresa. Acercándose al punto de vista de Aristóteles para quien “un hombre de bien sólo puede ser un buen ciudadano en el seno de una ciudad buena” -Kant comprende- que la cuestión era constreñir al hombre a ser un buen ciudadano y no un hombre bueno; y que no es la moralidad la causa de la buena constitución de un Estado sino que de ésta hay que esperar la formación moral de un pueblo. Para ser un buen ciudadano no es necesaria la conversión moral del hombre; es necesario, sin embargo, que la acción pueda ser publicitada. Veremos que la publicidad es un punto clave en el pensamiento político de Kant.

No creer, entonces, que la pregunta ¿qué debo hacer? tiene que ver con la política, así expresada tiene que ver más bien con el yo aislado, independiente de los otros. En lo político que es el mundo del “entre hombres” lo importante para Kant es la sociabilidad, la comunicabilidad, la libertad de pensar y publicitar lo que se piensa.

Parece, entonces, que lo político prima sobre lo moral, y el pensar, la vida contemplativa, sobre el actuar. Y a su vez el problema se desplaza: del interés por la relación de la política con la moral, se pasa a la relación de la política con la filosofía, con el pensar, con lo que Kant llama pensamiento crítico y define como un pensar por sí mismo, exactamente lo contrario de doctrina. Crítica implica negatividad, libertad en contra de los despotismos, una manera de ir orientando el pensamiento a través de y dejando atrás los prejuicios y las opiniones infundadas. Crítica es lo que une la teoría a la práctica; su operador es el juicio que completa la tarea del entendimiento. Al concepto, le añade el distinguir si algo cae o no bajo la regla; pone el ejemplo del médico que primero aprende la teoría y luego la aplica a los casos particulares. Y a la crítica le es esencial la publicidad, la libertad de hacer uso público de la razón para persuadir a otros a compartir un punto de vista. Ambas cosas van juntas, sin esa “prueba del examen libre y público” no es posible pensar ni formarse opiniones.

Pensamiento crítico, entonces, implica comunicabilidad y por tanto una comunidad de hombres. Y *gusto* es precisamente esa facultad de juicio que hace universalmente comunicable nuestro sentimiento en una representación dada sin intervención de un concepto. Las características de este juicio son en primer lugar la imparcialidad, algo que deriva de su carácter desinteresado, el no tener ataduras materiales o morales le permite guardar una sana distancia que impulsa su movilidad y le permite incluso considerar los puntos de vista de otros, no sólo juicios reales sino también posibles para lo cual es esencial la intervención de la imaginación, facultad de hacer presente lo ausente.

De esto parece derivarse que el punto de vista general es el del espectador. Por cierto en otro de sus escritos “políticos” (*El conflicto de las facultades*) buscando un signo del progreso de la humanidad y en ocasión de la Revolución Francesa, Kant lo halla, no en los actores de la misma, sino en el entusiasmo de los espectadores. Es el espectador el que da sentido a los acontecimientos porque la verdad sólo se revela al que se abstiene de actuar, al que guarda una distancia y puede por tanto ver el conjunto. Al actor le interesa la *doxa*, la reputación, la opinión de los otros, y por tanto no es autónomo ni libre. En la posición de espectador se escapa de la caverna de las opiniones y se hace ciudadano del mundo.

Esta valoración de la vida contemplativa por encima de la activa es lo que Kant plantea en la *Crítica del juicio* para el campo de la estética ya que considera que el mundo sin hombres sería un desierto entendiendo a los hombres sobretudo como espectadores, y así subordina el genio al gusto; éste es el que lo disciplina y reglamenta. La belleza requiere comunicabilidad, y el genio, espectador, o sea, gusto (118) (P50).

Pero entonces cabe preguntarse ¿cuál es la condición de posibilidad de la comunicación, aquella que permite el ejercicio de la persuasión, o en sentido inverso ponerse en el lugar del otro, procurarse una mentalidad amplia? Y Kant responde: en el párrafo 40 habla del gusto como de un *sensus communis* o sentido comunitario, algo común a todos del cual depende la comunicación y el discurso. Este es la base de toda su argumentación; sólo en tanto exista este sentido comunitario equivalente a un código común, a una común manera de apreciar, es posible la búsqueda del consenso, del comunicar y del acordar entre los miembros de una comunidad que puede ser pequeña como muy amplia porque Kant piensa también en una comunidad internacional.

Hasta aquí Kant en la lectura de Hannah, quiero ahora hacer unas observaciones sobre puntos que ya tenía en mente antes de la lectura de estas conferencias, relativas al punto de vista de Hannah acerca de lo político en otro de sus libros: *Qué es la política*. Las observaciones pueden hacerse extensivas a toda interpretación de la *Crítica del juicio* como una política que Kant no llegó a escribir. Esta es precisamente la opinión de Hannah tomando también otros escritos llamados políticos.

Es interesante señalar que en Hannah cuyo pensamiento se halla fuertemente influido por Kant se reitera al final de su vida el mismo recorrido kantiano. En efecto su obra *La vida del espíritu* se divide en dos partes: el pensamiento y la voluntad. La autora proyectaba una tercera correspondiente al *juicio* que probablemente pensaba dedicar a la política pero no pudo llevarla a cabo; no obstante algunas de sus ideas se supone podrían estar diseminadas en escritos políticos de esa época del mismo modo que ella interpreta que el pensamiento político que no se dio en Kant se halla en sus últimos escritos.

Al comienzo decía que al emprender la tercera crítica, Kant buscaba un campo de realización de la libertad todavía constreñida entre las leyes de la naturaleza y las obligaciones de la ley moral y por eso se aboca al tratamiento de la facultad de juzgar una actividad desinteresada, liberada de los apremios materiales y de todo interés moral o de conocimiento, donde ya vimos que rol de importancia tiene la imaginación en tanto libre juego que puede completar y representar lo ausente.

Esta cuestión de la libertad no es ajena como ya hemos señalado al pensamiento de Hannah quien, como decíamos, en uno de sus ensayos de *¿Qué es la política?* añora la concepción griega de lo político en tanto libertad.

Una primera cuestión sería si lo político podría ser hoy día algo similar a como lo entendían los griegos en su pequeña ciudad estado de relaciones cara a cara. Dice Hannah en esa obra que la política entre los griegos no era un medio para preservar la vida ni un medio para la libertad. La política era un fin en sí misma y era sinónimo de libertad, esto es, que ser libre y vivir en una polis era uno y lo mismo. O, en otros términos, para vivir en una *polis*, o con más precisión para hacer vida política el hombre debía ser ya libre, ser libre del trabajo y cualquier otra obligación necesaria para vivir. Libertad se entiende en este contexto en el sentido de hablar entre iguales, persuadir a los iguales, según el principio de *isonomía*. Más adelante en el mismo texto dice que ese hablar entre iguales se transformó con Platón y la creación de la Academia en un hablar entre pocos de asuntos desligados de la ciudad, o sea que pasó de ser cosa de políticos a ser cosa de filósofos logrando de este modo terminar a su vez con la sofística. Como vemos se trata de un sentido bastante restringido de la política que de ser un hablar “entre iguales” que ya marcaba una limitación rubricada por la jerarquía, - pertenencia a la clase de los varones, adultos, libres- pasa a ser un hablar entre académicos.

La similitud con el planteo de Kant que Hannah lee y comenta es notoria más aún si consideramos que cuando Kant habla de la libertad de hacer uso público de la razón aclara -y esto lo señala Hannah- que por tal se entiende el uso que alguien en calidad de docto puede hacer de su razón ante el público entero del mundo de lectores. Se establece por tanto una diferencia entre el ciudadano común y el docto; este último será el ciudadano cosmopolita que sólo en su calidad de docto puede dirigirse al público. Dice también que es una actividad solitaria que sale de sí misma sólo con la

publicidad. Se ve que se trata de la tarea del filósofo. Nada de esto puede semejarse a lo que entendemos hoy por política donde no se trata de un hablar entre iguales sino de una pugna entre diferentes.

Pero más allá de ello revisemos la comparación del campo del arte con el campo de la política. La cuestión tan difícil de comprender de un juicio subjetivo con pretensión de validez universal podría ser aceptado en tanto en el campo del arte, frente a un cuadro bello, busco adherentes y puedo como dice Kant esperar que haya acuerdo; por cierto que en el campo del arte el espectador puede permanecer en la contemplación, mientras que en política, donde no impera el desinterés, no hay tiempo para la espera, en política se busca crear opinión. Para ello se hace uso de la persuasión, el cortejar la opinión de los otros, podríamos decir, se busca armar consenso, todo lo cual es una actividad intensa. Algo que también era conocido entre los griegos; los sofistas maestros de la retórica sabían disputarse un público de escuchas. Nada que ver con una actitud contemplativa, la del espectador, el ciudadano cosmopolita, un contemplador de mundo, ese personaje que guarda distancia que no actúa, que no está involucrado.

La noción misma de “sentido comunitario”, que en Kant aparece como sinónimo de gusto, presenta alguna dificultad, en primer lugar por su carácter de universalidad cuando dice por ejemplo que es “común a todos”, luego por su carácter de imparcialidad. Podríamos entender por tal un código común; en el plano del arte y su apreciación, cierta precomprensión de lo que es bello. Pero en política este sentido comunitario no podría ser más que el suelo sobre el cual se trazarían luego las parcialidades porque sin estas, ni el interés, no hay posibilidad de acción, ni por tanto, política.

En relación al papel protagónico del espectador desarrollado también en *El conflicto de las facultades* diría que puesto en el plano de buscar un signo del progreso Kant se aparta del campo de la política porque progreso es progreso de la humanidad como especie y en ese sentido tendría que ver con la mirada cosmopolita de un ciudadano del mundo, mientras que lo político tiene que ver con una limitación territorial y cultural, es el terreno de la lucha de poderes, de la formación de opinión, de la persuasión, de la *doxa* y no de la verdad, de la sofística que es lo que Hannah descarta. Lo otro es el campo del pensamiento que necesita distancia, imparcialidad, verdad.

En la actitud contemplativa y pensante del filósofo puede y debe darse la mentalidad amplia de la que habla Kant, el ponerse en la perspectiva del otro. En el caso del político donde se busca persuadir lo que se da más bien es tratar de que el otro adopte la propia posición. El político es un hombre de acción, un estratega, siempre comprometido y es precisamente ese compromiso su virtud, lo que se espera de él. Se trata de un compromiso que se despliega en dos frentes. El del posible público de

escuchas que busca persuadir para ganar consenso, y el del adversario a quien debe vencer a través del discurso, el campo del disenso.

Vale considerar que cuando Kant habla de mentalidad amplia hace una interesante referencia a la guerra. Sabemos que Kant es contrario a todo tipo de violencia a través de revolución o guerra. Sin embargo considera que la guerra puede ser un espacio para el desarrollo de habilidades y la creación de talentos y puede incluso cuando es llevada con honor y valentía presentar un espectáculo sublime. Advierte además, después de afirmar que la abolición de la guerra es condición para extender lo más posible la mentalidad amplia, que hay que guardarse de no volverse ovejas.

Estas apreciaciones interesan no tanto para aplicarlo a la guerra misma -porque bien sabemos, cuanto ella siempre supone además de violencia y terror, arbitrariedad, parcialidad, intereses privados, etc- sino para aplicarla al tratamiento del disenso. Hay que guardarse de que en la búsqueda del consenso se derive en concesiones que hagan perder el propio rumbo. Es posible que de tanto considerar el punto de vista del otro se pierda el propio; un político tiene siempre que partir de un suelo de ideas, un rumbo y no tiene que torcerlo. En esto me acerco a la concepción schmittiana de diferenciación amigo enemigo que a la vez que marca una distancia con el otro conlleva un sentido de afirmación del “nosotros” frente al “ellos”, esto es, distingue y al mismo tiempo cohesionan. El reconocimiento del enemigo es el que entre otras cosas permite identificar e ir armando un proyecto político que genera a su vez un sentimiento de pertenencia.

Desde este punto de vista lo político no puede ser el lugar de la imparcialidad o de la distancia sino todo lo contrario de la defensa apasionada del proyecto. En esto me atengo a la concepción weberiana de vocación política que supone compromiso y consecuencia, una de las tres máximas del sentido comunitario, el estar de acuerdo con uno mismo, de inspiración socrática, según el propio Kant. Ello está en las antípodas de cualquier concepción de lo político que tenga alguna semejanza con la negociación o el acuerdo de lo diferente, sólo entre lo semejante se puede acordar.

## **De por qué no comprar nuevos espejitos.**

Hay algo en que muchos estamos de acuerdo, muchos al menos de los que asisten a este congreso convocados por el anhelo de indagar en la evolución de nuestro pensamiento.

Son dos cosas:

I. Que la filosofía en la Argentina, el pensamiento argentino ha sido el fruto inmaduro de influencias extranjeras mal digeridas. Que nosotros, como otros pueblos de América Latina, signados por la dependencia económica, y la debilidad política sufrimos de un malestar crónico de la cultura, sentimiento de desajuste y náusea por la presencia de cuerpos extraños. Hablamos de cultura porque cultura es todo: desde la cocina que elaboramos, hasta los modelos económicos que nos tragamos como purgantes, pasando por los ornamentos que lucimos, los aparatos que compramos, las expresiones artísticas que admiramos, las opiniones que conservamos, las ideas filosóficas que envolvemos y atesoramos.

II. Sabemos que urge construir, modelar, consolidar y no por vía de la recepción y traducción pasiva de los modelos foráneos, sino por el impulso de la creatividad, una cultura propia en el sentido de la antes dicha definición. Tal tarea supone en la esfera filosófica, que particularmente nos atañe, tanto la renovación del lenguaje, tras la remoción o reciclamiento de las viejas categorías cuando estas no se nos acomodan, como el ojo alerta a modo de filtro de aquellas nuevas categorías, que crecidas en organismos de otras latitudes, vienen a enquistarse en nuestras coordenadas espacio-temporales como cuerpos extraños que nos distraende nuestro camino.

Es abundante la literatura que da cuenta de aquellas influencias foráneas tan intensamente ejercidas sobre el pensamiento de nuestros antepasados; no nos detendremos por tanto en ellas, nos ocuparemos del ahora, aquí, nosotros cuando una compulsión de repetición nos condena siempre una vez más a recibir, adoptar, copiar lo extraño y curiosamente hallar en ello nuestra redención.

De esta renovada reincidencia son casos sintomáticos las recientes visitas a la Argentina de dos destacadas figuras una de la esfera política otra del ambiente académico, ambas europeas. Me refiero a Toni Negri y Slavoj Žižek cuyas visitas, apreciamos por lo que tengan de signo de que ellos nos buscan de referentes e interlocutores, pero rechazamos por los comportamientos que despiertan entre nosotros: cierta actitud servil y complaciente, un colocarse en posición de discípulo a la espera de diagnósticos y recetas, a la espera de que nos digan quienes somos, hacia donde vamos,



cuán honda o terminal es nuestra crisis, cuánto nos es dado esperar. Del lado de los señores extranjeros cierto vergonzante reconocimiento de ignorancia –tantas veces preguntados, respondieron ambos desde la timidez “de la Argentina no sé”- pero al mismo tiempo un atrevido desliz, la incapacidad de abstenerse en el impulso egomaniaco de probar sus categorías para calificar algunos hechos singularísimos ¿Los piqueteros? Son manifestaciones de la “multitud”. O viceversa, ¿la multitud? Por ejemplo los piqueteros. El señor Negri se siente especialmente recompensado en sus elucubraciones teóricas ante el espectáculo de la santa alianza entre cacerolas y piqueteros. Pero veamos en detalle la deriva en que se despliegan algunas de sus categorías

En su libro *Imperio* todo el discurso teórico se sustenta sobre una diada categorial uno de cuyos términos da título a la obra: Imperio – multitud. Imperio y multitud se corresponden como las dos caras de una moneda, no sólo en su aspecto estructural sino en el proceso de su generación, pues es la multitud la que da nacimiento al Imperio. Éste –dice Negri – “no nace por propia voluntad, antes bien es convocado a nacer y se constituye sobre la base de su capacidad para resolver conflictos”. En función de esta correspondencia podrían tratarse ambos términos en forma conjunta, sin embargo, a fin de poner un poco de claridad en las turbias aguas del autor, los trataremos por separado.

## **Imperio**

Es un término que surge pese a su aire de familia en oposición a imperialismo, es más, el sólo hablar de Imperio, supone una nueva era, la posmoderna, el fin del imperialismo. A diferencia del Imperialismo, el Imperio no establece ningún centro de poder ni se apoya en fronteras fijas. Es un aparato de gobierno descentrado y desterritorializado que va incorporando progresivamente todo el reino global en sus abiertas y expansivas fronteras. Se suma pues a sus propiedades el no tener un afuera, todo le es interno y se mueve, en consecuencia, en un plano de pura inmanencia.

Pero hagamos un poco de historia para comprender mejor esta diferencia. Dicen los autores que los imperialismos que Europa construyó a lo largo de la era moderna tenían como piedra angular la soberanía de los Estados-nación, la misma, que hoy día el proceso de globalización viene a suprimir. Desde este punto de vista, la cara positiva de este orden global, consistiría en terminar con la base de sustentación del colonialismo europeo y su expansión económica: los Estado-nación delimitados por fronteras, desde los cuales, el poder se ejercía sobre territorios extranjeros a través de un sistema de canales y barreras que gobernaba el flujo de la producción y la circulación.

Reconocen, es cierto, los autores que de algún modo fue la misma dinámica del capital, al cual los imperialismos fundados en el Estado-nación y su sistema de fronteras obstruían el desarrollo y la realización plena del mercado mundial, la que terminó por destruir las barreras que separan lo interior de lo exterior y facilitó el tránsito del imperialismo al imperio. Sin embargo, lo novedoso de la tesis es afirmar, que se equivocan todos los análisis que subestiman el rol de los movimientos y luchas del proletariado, ahora “multitud”. Para los autores de *Imperio*, ésta, la multitud es el verdadero motor que impulsa el desarrollo del capitalismo y como consecuencia el pasaje del Imperialismo al Imperio.

Hasta aquí, sólo por el momento, lo que atañe al Imperio, Pasemos al segundo término del binomio: la multitud.

### **Multitud**

Es el conjunto de todos los explotados y sometidos, una fuerza insurgente que actúa sin mediación, esa es la novedad. Pero ante todo –aclara Negri en una entrevista– hay que entender que es un concepto de clase, aunque no realmente una clase porque se trata de una situación modificada; nuevas condiciones de producción que dan al concepto de clase mayor extensión e intensidad que el de la clásica clase obrera.

### **Trabajo**

La noción de multitud se vincula con la de trabajo, concepto que también sufre transformaciones. Negri habla de “trabajo inmaterial” que a diferencia del trabajo en la fábrica, comprende una serie de actividades desde servicios industriales, hasta relaciones sociales, domésticas, educativas de salud, de comunicación, de información, científicas. Todo un espectro de actividades que requieren capacidad creativa. Todo esto conforma lo que llama trabajo productivo que unifica sectores sociales cada vez más extensos y que pone a estos bajo el régimen de explotación. He aquí lo común a todos ellos la explotación capitalista. En comparación al trabajo en su sentido tradicional, el trabajo inmaterial es siempre más productivo, capaz de desarrollar más valor, más riqueza, más dignidad del trabajador, porque el trabajador –dicen– lleva al lugar de trabajo su propio instrumento, su cerebro. Vale señalar que pese al tono de segura originalidad esto no es más que una glosa *aggiornada* del propio Marx, cuando con Engels, explica la mayor movilidad social como efecto de la disminución de la jornada laboral, y en consecuencia, el mayor tiempo libre para dedicarlo a la formación-capacitación de la clase trabajadora. Y si bien para Marx, trabajo es siempre trabajo material, con el limitado sentido de transformación de la naturaleza, también es cierto que una idea más ampliada de trabajo bajo los términos de servicios, trabajo invisible, administración, trabajo creativo, tiene ya larga data. Pero sigamos con nuestros autores. Como consecuencia de este aporte cerebral - dicen- “la flexibilidad y movilidad de la fuerza de trabajo no son simplemente el arma que el patrón empuña para vaciar las fábricas; flexibilidad y movilidad son la dignidad del cerebro del hombre que trabaja desplegando toda la libertad de su imaginación”. Este despliegue de la libertad al interior del trabajo, de las capacidades productivas, es el elemento de fuerza de la Multitud, como clase, como elemento de antagonismo, se trata dice de una intelectualidad de masa. No es verdad que la Multitud elimina la estructura y la figura del antagonismo social: por el contrario lo multiplica y lo lleva a lo que debe ser, el

verdadero nivel de confrontación forzando de ese modo el tránsito del imperialismo al imperio

En esto no hallamos gran novedad se trata, como decíamos, de la misma idea de Marx expresada en similares términos, acerca de la creciente movilidad de la fuerza de trabajo que acompaña necesariamente al desarrollo del capitalismo con todo lo que este implica: tecnificación, disminución de la jornada laboral, más tiempo libre para alcanzar mayor nivel educativo. Sólo que habría que evaluar que cantidad de la pirámide social entra efectivamente en esta categoría de multitud, entendida como aquella que lleva su libertad así alcanzada al ámbito del trabajo, cuando el espectáculo que tenemos, sobretudo en nuestras periféricas latitudes, es el de la creciente exclusión social de grupos cada vez más vastos.

### **Masa**

Algo más para la caracterizar la multitud: la multitud no es masa. Dicen los autores que a diferencia del concepto de clase que se define abstracta y numéricamente, la noción de multitud alude a una multiplicidad de singularidades. El trabajador es un singular, y es precisamente ese carácter de singular, lo que multiplica su potencia productiva, porque a cada momento tiene algo que agregar. La multiplicidad, a su vez, se unifica en lo que las partes tienen de común, su antagonismo al capital, que les permitirá tras las luchas, la reapropiación de la cooperación y del comando sobre el trabajo. Falta por cierto explicar cómo se produce la unificación.

### **Pueblo**

Para completar los rasgos más sobresalientes de la noción de “multitud“, hay que mencionar que Negri la opone al concepto de pueblo. Pueblo –dice- es un concepto de producción burguesa vinculado al surgimiento del Estado-Nación. El pueblo nace con la Nación y supone la reducción a uno de lo que es la diversidad popular. Al respecto podríamos acotar como al pasar conforme a lo expuesto más arriba en términos de Laclau que pueblo no es la reducción a uno de lo diverso sino la unificación de lo heterogéneo bajo el nombre de pueblo en función de un relato, de una historia de conflicto.

Aquí hace historia filosófica recorriendo las vicisitudes de estas dos categorías de multitud y pueblo en las teorías políticas del siglo XVIII. Se remite especialmente a Hobbes, pues es en el discurso de los detractores del concepto de multitud donde se puede comprender mejor el alcance de este concepto. La operación es sencilla, si Hobbes el máximo defensor del Leviatán, de la “máquina estatal“, rechaza a la multitud, por representar el incontrolable estado de naturaleza, es índice de que ahora debemos darle una nueva oportunidad a este concepto, dice Pablo Virno otro de los teóricos del autonomismo, y los autores de Imperio citan a Hobbes:

“Es un gran obstáculo para el gobierno civil, especialmente monárquico, que los hombres no hagan la necesaria distinción entre el pueblo y la multitud. El pueblo en cierto modo es uno, algo que tiene una voluntad y a quien puede atribuirse una acción; nada de esto puede decirse de la multitud. El pueblo gobierna en todos los gobiernos. Porque hasta en las monarquías el pueblo manda.” (*De cive*, cap XII, sección 8)

Y luego siguen ellos, los autores de *Imperio* en palabras que no se comprende si son síntesis de Hobbes o expresión de su propio pensar, probablemente sean ambas cosas a la vez, sólo que en uno, esas cualidades del pueblo son valoradas positivamente y en los otros negativamente.

“La multitud es una multiplicidad, (...) un conjunto abierto de relaciones que no es homogéneo ni idéntico a sí mismo y que mantiene una relación indistinta e inclusiva con lo que es exterior a él. El pueblo en cambio tiende a la identidad y a la homogeneidad interna al tiempo que manifiesta su diferencia con lo que queda fuera de él. Mientras la multitud es una confusa relación constitutiva, el pueblo es una síntesis constituida preparada para la soberanía.” (Negri y Hardt: *Imperio*)

Pero estos teóricos del autonomismo no quieren que se los confunda con estribillos postmodernos del tipo "la multiplicidad es buena, la unidad es la desgracia a evitar"; es preciso reconocer –dicen- que la multitud no se contrapone al Uno. También los muchos necesitan una forma de unidad, un Uno: pero, ésta ya no reside en el Estado, sino en el lenguaje, el intelecto, las facultades comunes del género humano. Con esto parecen retornar a un concepto universal de naturaleza humana: la identidad, o bien, la autonomía, todo lo que tiene que ver con un singular, no son cosas a alcanzar sino lo ya dado desde siempre. El Uno –dice Paolo Virno- ya no es más una *promesa*, sino una *premisa*. La unidad no es más, trátase del Estado, o el soberano, algo hacia donde converger, como era en el caso del pueblo, sino algo que se deja a las espaldas, como un fondo o un presupuesto. Los muchos deben ser pensados como individuaciones de lo universal, de lo genérico, de lo indiviso. Y cierra Negri, concluyente, pero evasivo y confuso, “lo Uno no es más que la base que autoriza la diferenciación, aquello que consiente la existencia político-social de los *muchos* en cuanto *muchos*”.

Un último detalle para completar por el momento este tema de la multitud. Negri insiste en que cuando se habla y se dice que la “multitud” no es un “pueblo”, se dice fundamentalmente una cosa. Se dice que la multitud no puede ser encerrada en los mecanismos de representación política, tal como han sido creados por el Estado moderno, porque estos son precisamente los mecanismos de creación de las élites y de mistificación continua de la voluntad de la gente, de las singularidades y multiplicidades. Entonces –agrega- hablamos en contra del concepto de representación, hablamos del “Que se vayan todos”.

Y a continuación se pregunta: ¿Cómo se hace para reconquistar un concepto, transformarlo en un concepto político, que no tenga la ambigüedad y la falsedad del concepto de pueblo? Pero la pregunta la reservamos para más tarde, para el propio Negri, claro, sustituyendo la palabra “pueblo” por “multitud”. Nos preguntamos como hacemos de la multitud un concepto político.

Rebobinemos ahora, regresemos al tema del Imperio, recordemos que no es más que uno de los términos del binomio “Imperio-multitud”, destaquemos del conjunto la idea de desterritorialización, término deleuziano, estamos en familia, entre europeos se entienden. El no-territorio carece de centro y de fronteras, de fronteras tanto espaciales como temporales; todas las propiedades concentradas en una sola palabra. Como se ve, nada agrega el predicado al sujeto; y para seguir con la tautología, se dirá que se opone a imperialismo, que sí tiene todo ello, más un ejército, y propios y unificados intereses porque se sostiene sobre un Estado-nación.

Tenemos el no-territorio, una nada, borramos el espacio y con él el tiempo, porque espacio-tiempo son uno. Tenemos el vacío y sobre el vacío flotando máquinas, segundo término deleuziano, ellas son la multitud, multiplicidades cada una de ellas con su singularidad y diferencia, pero a la vez iguales respecto a la explotación capitalista. El antagonismo es sencillo por una parte máquinas, todopoderosas pues ellas generan el imperio, el imperio crece por fuerza y obra del poder de la multitud; por el otro capitalismo, que de tan contundente se ha vuelto una abstracción. Es difícil salir de este esquema tan sencillo pero lo intentaremos. El camino será enumerar unas pocas consecuencias que se derivan de esta matriz teórica; consecuencias que no surgen de ninguna dudosa elaboración personal sino que están extraídas del propio discurso del autor.

Comencemos con aquellas que tienen que ver con el mundo globalizado.

Preguntado acerca de la validez de la tesis central de su libro, la decadencia histórica del Estado-Nación como continente de poder, cuando en razón de los últimos acontecimientos, pareciera que el ejecutor del mencionado "Imperio" es el propio ejército nacional de los Estados Unidos; preguntado acerca de sí la ocupación de Irak por los Estados Unidos no contradice su teoría acerca del Imperio sin Imperialismo, responde Negri:

!Nosotros pensamos que el imperio americano no existe como tal. Los Estados Unidos han intentado, a través de su clase política, imponer la unilateralidad americana sin conseguirlo. Lo que algunos llaman "imperialismo norteamericano en Irak" es quizá la prueba más convincente de que el Imperio está avanzando. Los estadounidenses no lograron implantar una administración suya en Irak. Se vieron obligados a recurrir nuevamente a Naciones Unidas después de haberla rechazado para decidir la guerra preventiva. Fueron

humillados a nivel internacional. No pueden conseguir el dinero para pagar esta guerra.”

Y ante la insistencia de algún interlocutor:

¿Pero no hay características de la situación que nos retrotraen al imperialismo del siglo XIX: ocupación militar, una autoridad creada por la metrópolis, una apropiación de recursos naturales (petróleo) y nuevos negocios asignados arbitrariamente a empresas de esa metrópolis?

Dice Negri:

“Todas esas afirmaciones son falsas, de la primera a la última. No se trata de una administración colonial, sino de un proceso clásico de "nation building", construcción de nación. Por ende se trata de una transformación de *sentido democrático*. Es una ocupación militar que derribó un régimen, pero después el problema es "nation building", o sea un intento de transición, no de colonización.. Estos estadounidenses quieren parecer más malos de lo que son. (Entrevista Oscar Cardoso para Clarín)

Estas palabras que son textuales, no requieren comentario, son una prueba más de como los filósofos europeos, de los cuales hemos tenido ejemplares varios allá por la guerra del Golfo, mimetizados con el sentir americano, modelan una filosofía al uso y abuso de los centros para el uso y sumisión de las periferias. Testimonio de ello son las expresiones utilizadas: proceso de democratización, o para colmo en inglés “nation building”

Pero lo que más nos interesa a nosotros periferias latinoamericanas, es el programa que Negri diseña para las partes homogéneas del mundo globalizado. Derribado el fantasma del imperialismo, nada de Estado-nación, construcción del romanticismo nacionalista europeo al servicio de sus burguesías, nada tampoco de pueblo que es la contraparte de ese Estado-nación de orígenes espúreos, ninguna pretensión de soberanía que no es otra cosa que el canal por el cual se cuele, dentro del mismo contexto ideológico, todo intento de dominación. Dice Negri:

Todo lo que parece revolucionario y liberador en esta noción de soberanía nacional popular, no es en realidad más que otra vuelta de tuerca, una extensión adicional del sometimiento y la dominación que implicó desde el comienzo el concepto de soberanía.

Nada entonces de Nación, soberanía, pueblo, conceptos peligrosamente vinculados al de raza, conceptos que se justifican recíprocamente en una pretensión de anterioridad. “...así como el concepto de nación completa la noción de soberanía pretendiendo que es anterior a ella, -dice Negri- el concepto de pueblo también

completa el de nación en virtud de otra fingida regresión lógica. Y agrega: “Aunque el pueblo se propone como la base originaria de la nación, la concepción moderna de pueblo es producto del Estado-nación y sólo sobrevive dentro de su contexto ideológico”. Negri insiste en que estos conceptos que a su modo de ver fallan en su pretensión de una mutua legitimación deben ser desnaturalizados, deben colocarse en el contexto histórico de su emergencia.

De acuerdo, historicemos, desnaturalicemos, volvamos a las coordenadas de espacio y tiempo que Negri borra de un plumazo cuando nos presenta su no-territorio, Imperio, generado por la multitud, léase máquinas, generado por el deseo de las máquinas sin telos, el *telos sólo post festum*. Imperio cuya dinámica de funcionamiento si nos remitimos a la musa inspiradora, Deleuze, se parece más al juego del go que al ajedrez. A diferencia del ajedrez, juego de Estado, cuyas piezas están codificadas y tienen una naturaleza interna de la que derivan sus movimientos, posiciones y enfrentamientos, siendo cada una de ellas en cada caso un sujeto de enunciación, los peones del go por el contrario, son bolas, simples unidades aritméticas cuya función es anónima o colectiva se trata de “elementos de un agenciamiento maquínico no subjetivado, sin propiedades intrínsecas sino sólo de situación” dice Deleuze. Guerra institucionalizada, codificada, versus guerra sin línea de combate, ni enfrentamientos, ni retaguardia, ni batallas, ni territorio; una pura estrategia que se agota en ser estrategia.

De acuerdo historicemos, tracemos nuestras coordenadas espacio temporales. Nosotras jóvenes naciones latinoamericanas que algo apartadas en la geografía, algo atrasadas y desfasadas en el tiempo, habiendo llegado tarde al banquete de los centros, tenemos que lidiar aún con el fantasma que el Sr Negri declara inexistente. Nosotros que aún pugnamos por forjar nuestra identidad, reconocernos en una historia y proyectar un destino común, que dependientes en lo económico y débiles en lo político tenemos por delante todavía la afirmación de nuestra soberanía, digamos sencillamente, no. Curiosos estos europeos que nos obsequian sus juegos con fichas y reglamentos para sustituirlos luego por otros también de su ingenio y autoría antes de finalizada la partida. Digamos sencillamente, no, y de paso repasemos para el Sr Negri los motivos de nuestra negativa.

Historicemos desde nosotros para el Sr. Negri. Esas categorías que sí tienen historia y que es preciso desnaturalizar, en esto coincidimos, tienen para nosotros una historia propia y no han permanecido inalteradas, nuestros pensadores las han resignificado en función de dicha historia.

**Nación.**

La construcción de nacionalidades está en América Latina vinculada, no como en Europa, a la emergencia de las burguesías nacionales, sino a los procesos de descolonización, guerras de independencia mediante y esfuerzos de reorganización, con fuerte influencia extranjera de lo que ha resultado un alto grado de dependencia económica y debilidad política. Urge por tanto completar la tarea, etapa que no puede saltarse por más avanzado que se halle el proceso de globalización. Requiere, ingenio, inventiva, afinar los diagnósticos, renovar las estrategias, pensar en sentido a la vez nacional y regional, tal como lo está haciendo actualmente la Unasur; es una ardua tarea.

### **Pueblo**

A diferencia de “multitud”, abstracción no ubicada en espacio-tiempo alguno, no se trata aquí de una multiplicidad sino de un singular, una configuración histórica concreta vinculada a una cultura; no máquinas sino una comunidad de individuos vinculados por una memoria común y el anhelo de un destino también común. En un libro de reciente aparición “*América Latina. en perspectiva*” dice Mario Casalla:

“El pueblo es una historia determinada, un relato, no algo abstracto. El conflicto lo atraviesa y en ello se constituye históricamente para conformar un “nosotros” y construir una identidad”. Historizar este concepto de pueblo es entonces explicar las raíces de esa conflictividad que en América Latina se hallan más en lo cultural y racial que en lo económico, mal que le pese al Sr Negri quien signado por la historia europea ve en todas las notas referidas a la raza cruzar el fantasma del nazismo. Es también trazar la dinámica de esa conflictividad, las modalidades de resistencia a la opresión, que en el caso latinoamericano responden a la dialéctica liberación o dependencia. Pero el pueblo, sin embargo, nos advierte Casalla no es lo bueno frente a lo malo, es esencialmente ambiguo y conflictivo, y es, de la solución de esa conflictividad que depende la posibilidad de integración nacional y regional.

El tema, vemos, es complejo y lleno de aristas, requiere sumergirse a fondo en la historia de estas naciones todavía en formación, en estos pueblos para los cuales, pese a la opinión del Sr Negri, lo uno, la identidad, no es algo dado sino por construir. Acaso de prestar atención a esta complejidad, el Sr Negri, que ahora nos promete en su próximo libro sobre el imperio todo un largo capítulo dedicado a la Argentina, no habría caído tan fácilmente en la ilusión de la consigna “Piquetes, cacerolas, la lucha es una sola”, arrastrando para su molino la fe en una fraternal alianza de estas dos singulares multiplicidades.

Pero acaso esto no sea lo más importante, el grado en que estos intelectuales europeos se apuran para colocarnos y maniatarnos a sus debilitados esquemas de signo posmoderno en versión deleuziana. “Multitud” como conjunto de fuerzas moviéndose en el vacío, multitud como flujo ininterrumpido de fuerzas, a la vez confusamente



homogéneas y singulares, sin centro ni *telos*. circulando por un no territorio. Acaso lo peor sea lo exaltado de nuestra recepción, la actitud algo servil con la que le prestamos nuestros oídos y de paso comprar una vez más estos espejitos que reflejan nuestra imagen distorsionada por el color del cristal de las coordenadas espacio-temporales de quienes nos miran, y de paso armarles para su entretenimiento y regocijo esos paquetes turísticos con tour incluido “La ciudad y los piquetes”

Lecturas:

Michael Hardt y Antonio Negri: *Imperio*, Buenos Aires, Paidós, 2002

Paolo Virno: Gramática de la multitud, Buenos Aires, 2002

Mario Casalla: América Latina en perspectiva, Buenos Aires, Altamira, 2003.

Entrevistas varias a Toni Negri

## **Notas marginales para la construcción de una cultura auténtica.**

La dispersión que nos ataca en el ámbito de la cultura será también la marca de esta ponencia. Por eso el título ya juega de marca en el orillo de la inconsistencia de esto que no quiere ser más que notas, reflexiones desordenadas cuyo único hilván es el que le brinda la libre asociación de citas ajenas. Notas al fin que no son más que citas apenas glosadas al ritmo de un pensar preocupado pero todavía errabundo.

El tema que nos ocupa es el de la cultura, cultura auténtica, cultura verdadera, tema que enfocado desde aquí, Latinoamérica, Argentina, enfatiza y pone en primer término la cuestión de la identidad e identidad en tanto condición de existencia pues el problema de la cultura es el problema de la identidad. Por el momento me referiré exclusivamente a la Argentina, hacia al final de esta comunicación trataré de esbozar cómo, más allá de toda forma equívoca de nacionalismo, la cultura nacional se vincula en una relación de inclusión con la más amplia latinoamericana.

¿Cuál es la situación de nuestra cultura? Retrocedamos un tanto allá por los años 30, 40 el tema esta en primer plano de las reflexiones, no sólo desde nosotros, hay también una mirada desde afuera. Es época de visitantes que nos observan y diagnostican. Recorramos algunos de esas miradas. Dice Ortega: *“el alma criolla está llena de promesas heridas, sufre radicalmente de un divino descontento, siente dolor en miembros que le faltan y que sin embargo no ha tenido nunca.”* Y Leopoldo Zea refiriéndose a Latinoamérica en su conjunto: *Nuestra tradición es el indagar por la falta de tradición. Somos pueblos en suspenso, en espera, expectantes.* Hay un sentimiento y una idea común en ambas expresiones, la idea de que somos pueblos carenciados y que sufrimos esa falta en el modo de una nostalgia de algo que no fue. Hay en principio, tanto desde nosotros como desde los ojos que nos miran un modo de vernos como lugar de una falta, como ser fallado.

Y sin embargo es posible, invertir la relación, encontrar la falla en esa mirada que nos mira, fallada porque lo hace desde un esquema foráneo, marcada por la nostalgia de devenires ajenos. Nos leen y nos leemos, en muchos de los casos, en clave europea en la convicción de que existe un modelo universal de evolución y una réplica exacta de los estadios a cuya marcha nuestros pueblos jóvenes llegan irremediamente tarde.

Sabemos empero que el tema de la cultura es del orden de lo singular, tiene que ver con coordenadas de espacio y tiempo: el elemento geográfico, el medio y el

elemento histórico. El *ethos*, entre ambas, como sistema de actitudes cuasi espontáneas frente a ese espacio-tiempo vacío. Evoquemos haciendo historia: los primeros inmigrantes debieron desolarse ante ese espacio infinito, impersonal, con un pasado por hacer, todavía falto de sentido; de esa desolación le nacerá la tristeza cantada por su música. Es preciso hacer historia existencial argentina, estudio de la corporalidad, la temporalidad, la intersubjetividad, ese ser una comunidad aluvional, no del todo integrada ese *estar siendo*

Dice Borges: “Ser argentino es una fatalidad. Lo nuestro es algo dado; buscarlo es ir detrás de un seudoproblema”. Esta afirmación que valga la redundancia nos interpela de modo fatalista tiene una voz que resuena, nuestro modo de experimentar el Ser es en clave heideggeriana, evento, acontecimiento, *Ereignis*. Y sin embargo acontecimiento no debe ser interpretado de un modo fatalista como lo dado inerte sino como movimiento de acción recíproca. Más bien corresponde señalar con Carlos Astrada la influencia recíproca entre tierra y hombre. Lo que aquella aporta acogiendo al hombre en su paisaje y lo que este la ha humanizado transformándola en su *habitat*. Dice Astrada en *Tierra y figura*: “...tenemos que contar con el influjo reactivo del paisaje sobre la unidad viviente de un pueblo acotada por él; influjo indosificable pero constante con que el paisaje, su *genius*, su numen ha moldeado anímicamente un tipo humano e impreso en este su “estilo” telúrico.”

Pero regresemos ahora a la coordenada tiempo, el componente de historia y tradición constitutivo de toda cultura. Aquí nuestra mirada debe abarcar dos horizontes. En lo interno, esto es, en la relación de nuestra cultura consigo mismo nos enfrentamos a la alternativa de tradicionalismo o progresismo. Hay los partidarios de ambos bandos, compartimentados, impermeables, caracterizados por una incapacidad de entrar en diálogo: unos anclados en el pasado otros empujados por un viento fuerte como aquel del *Angelus Novus* de Klee, arrasan con todos los monumentos y matan hasta los brotes incipientes. Como todos los extremos se tocan; lo común es el apostar a las utopías, las ubicadas en el ayer o en el mañana, las Edades de Oro o el “mundo feliz” de un estado de resuelto, lo común es saltarse el presente y no apostarse en su suelo para desde allí dirigir la mirada hacia esos dos caminos que convergen y pueden encontrarse en el instante de una revelación. A ambos bandos es preciso recordar que el tiempo debe ser pensado en sus tres dimensiones. Conocer la historia y ahondar en la tradición, desbloquear la memoria pero hacerla selectiva para que no diluya la identidad en la multiplicidad infinita. La memoria para ser superada y transformada en acción presente debe captar lo medular y hacer pie en el ahora, es necesario una toma de posición que implica conocimiento del propio tiempo. Por tanto estudiar el presente, no aceptar nada acríticamente, separar lo propio de lo ajeno; no para rechazar en bloque todo lo foráneo sino para con mirada crítica abandonarlo o apropiarlo según la singularidad de cada caso. En eso nuestra labor ha de semejarse a la del *bricoleur*, recolector y reciclador que aprovecha lo aprovechable. Y desde el presente y con la memoria del pasado, en esa tarea minuciosa del *bricoleur*, esbozar también una empresa proyectada al porvenir, esbozo que será producto de una labranza cotidiana. Porque, recordemos no en vano el

origen etimológico de la palabra cultura que viene de *colere*, preparar en todas sus fases la tierra para la futura cosecha. Se trata entonces de una labor que requiere tiempo y tiempo de espera pero espera activa, una tarea para la cual todo apresuramiento es infructuoso sino abortivo. El aceleramiento, la urgencia por llegar a destino es síntoma de que se quiere escapar al recuerdo, pero también al silencio, a la pausa necesaria que sola puede llevarnos a la llanura de la verdad.

Al respecto decía Alfonso Reyes allá por el 36: “La generación precedente (positivista) se creía nacida en una cárcel de varias fatalidades concéntricas. Llegada tarde al banquete de la civilización europea, vive saltando etapas, apresurando el paso, corriendo de una forma en otra. (...) a veces la nueva forma tiene el aire de un alimento retirado del fuego antes de su plena cocción (...) Tal es el secreto de nuestra política, de nuestra vida, presididas por una consigna de improvisación.”

Vemos surgir nuevamente la idea de fatalidad y como corrector, la improvisación, el apresuramiento, el saltar etapas cuyo resultado es siempre la mala cocción, los frutos inmaduros, Ello es resultado de tener los ojos puestos en los desarrollos foráneos y de asimilar sus productos sin una verdadera apropiación. En sus *Consideraciones Intempestivas* donde Nietzsche trata largamente el tema de la cultura, consagra no pocas páginas a la caracterización de lo que llama “cultura histórica” una cultura que tiene la mirada clavada en el devenir y todo lo examina como resultado de un proceso universal, como desfile de etapas sucesivas y necesarias que dibujan la dialéctica de los pueblos al modo hegeliano, y bien podríamos agregar al modo marxista. El hombre de esa cultura es un espectador, un contemplador que a falta de cultura se contenta con el nombre de cultura, todo no es más que un artificio. Estos hombres se ven a sí mismos como epígonos, como una versión última que con relación a las grandes épocas históricas y a las personalidades creadoras operarían por examen e imitación; en el peor de los casos y a la inversa se ven como el fin, el sentido, la meta de toda la historia universal. De uno u otro modo nada nuevo puede nacer pues negados a la vida como novedad y nacimiento solamente saben mirar hacia atrás y apresurarse en las clausuras.

Pero Nietzsche está mirando hacia Europa donde el circuito y el cierre permanece inmanente. Traslademos esto a nuestra América Latina, el problema se agrava, pues esta manera del mirar que adoptamos acríticamente es por añadidura ajena, nos sentimos equívocamente incluidos en un proceso universal que sin embargo nos excluye y sólo nos regala sus migajas; nos apresuramos a subir al tren de la historia y ello nos obliga a saltar etapas y nos impide conocernos a nosotros mismos. En lugar de examinar nuestro pasado y nuestra historia nos mimetizamos y confundimos en las fases programadas y estereotipadas de la historia de otros, en lugar de trazarnos nuestro propio rumbo nos creemos obligados a recorrer los caminos ya transitados como si se tratara de caminos únicos y universales.

Aquí el tema del pasado y de la historia se liga con el problema del estilo otro componente esencial de una cultura. Continuando en la senda de Nietzsche cabe señalar

que en aquellas mismas *Consideraciones Intempestivas* nos dice que “Cultura es ante todo, unidad de estilo artístico en todas las manifestaciones de un pueblo el cual tiene que ser con plena efectividad una unidad viviente” En la obra de Carlos Astrada antes citada *Tierra y figura*, después de hacer referencia a este concepto de cultura nietzscheano que a su criterio apuntaría a lo fundamental hace sin embargo una objeción a su carácter restrictivo. Astrada critica “la primacía excluyente que (Nietzsche) da a lo artístico en lo cual debemos sin duda computar lo que el pueblo tiene ya por tradición oral en canciones, en romances, en poesía anónima, en leyendas y en múltiples modalidades expresivas, susceptibles de una ulterior elaboración estética”. Se lamenta de que de este modo se excluyen otras formas de la cultura, conocimiento, ciencia técnica y se prescinde también de lo que aporta el paisaje que moldea el temple del hombre y éste a su vez humaniza transformándolo en su *habitat*.

Creemos, sin embargo que acaso sea algo estrecha la interpretación del propio Astrada ya que en el contexto de estas obras tempranas de Nietzsche el concepto de estilo es mucho más amplio y multifacético. Es el propio Nietzsche quien arremete contra esa visión estrecha del arte que lleva tanto a espectadores como a artistas a la apatía y el simulacro, más prestos a la recepción somnolienta de la ley, la costumbre y la convención que a buscarse a sí mismos en el camino de lo diferente y en pos de la novedad. Al respecto habría que subrayar en la cita precedente, la exigencia de esa unidad de estilo no sólo en las formas convencionales de arte sino en “todas las manifestaciones de un pueblo” el que por su parte debe ser entendido como una unidad viviente. Entonces, entender la unidad sobretodo como unidad de cultura y vida, escapar a todo tipo de artificio que siempre es resultado de una imitación desvitalizada, forma vacía o contenido informe. En este sentido unidad de estilo es también unidad de contenido y forma en un sentido que va más allá de toda posición esteticista, se trata en todo caso de la unidad armónica de pensamiento y vida, teniendo bien presente, que no toda formulación teórica se adapta a la vida de un pueblo.. Nietzsche desarrolla esta relación entre contenido y forma en la tercera intempestiva cuando compara la cultura alemana a la francesa y se lamenta de que aquella en su apresurado afán de colocarse a la altura de la cultura francesa sólo copia el artificio y el adorno perdiendo en esa operación la esencia del viejo estilo alemán para no ganar sino un estilo mentiroso. Lo mismo ocurre entre nosotros cuando desde nuestra posición de periféricos y teniendo nuestra mirada clavada en los desenvolvimientos de los centros nos contentamos no con la cultura sino con el nombre de “cultura”, palabra vacía que nos reduce al simulacro.

Pero si entendemos que no se ha de transformar nuestra cultura en un reservorio acrítico, tampoco se ha de rechazar en bloque todo lo ajeno, porque desde nuestra condición de pueblos signados por la mezcla, de pueblo de inmigrantes, nada nos es del todo ajeno. Invito a pensarnos en clave de lo que Scalabrini Ortiz llama “espíritu de la tierra”, un hombre gigantesco, que de tan expandido se nos hace invisible, “un arquetipo enorme que se nutrió y creció con el aporte inmigratorio, devorando y asimilando millones de españoles, de italianos, de ingleses, de franceses, sin dejar de ser nunca idéntico a sí mismo”. Este hombre que es multitud, cuyos bordes se nos escapan en razón del tamaño, sabe donde va y qué quiere aun cuando cada uno de nosotros que lo componemos no lo sepamos Se trata entonces de montarnos a la ola, de ponernos en

sintonía para apreciar en su infinita riqueza todas las manifestaciones de este espíritu gigantesco y producir la óptima selección de las expresiones más propias que conservando su singularidad mejor se adapten a nuestro *ethos*.

Repasemos ahora los tipos humanos que pueden dibujarse cuando se aprecian las actitudes diversas que adoptan los hombres frente a la cultura. Están los que tienen su mirada clavada en el pasado, nostálgicos de lo que fue o de lo que pudo haber sido, todo lo ven con ojos de cosa acabada, negados a toda novedad ya se sienten y están muertos para el porvenir. Están los que a toda costa quieren subirse al carro del progreso y de la historia universal, ciegos para la propia historia y el entorno, buscan homologar los destinos de todos los pueblos y formar parte, ellos mismos, de esa universalidad abstracta desligada de la vida propia. Están los escépticos, incrédulos, desesperanzados que reniegan de toda cultura y que bien quisieran volver al estado de naturaleza sino fuera porque la naturaleza ya no puede escucharlos, tan confundida como está en la maraña de lo que ya no es natural. Y están por último los constructores, los que pugnan por una cultura auténtica y con los ojos puestos en el pasado y en el futuro buscan fructificar el presente.

El dilema no se plantea entre universalidad o singularidad, el tema es la verdad que siempre se liga con la vida y que en tanto verdad siempre dará sus frutos al concepto universal de humanidad. Tampoco el debate se instala en la disyuntiva de crear una cultura nacional o una cultura latinoamericana porque la unidad y la diversidad no son rasgos aplicables caprichosamente como producto de una decisión conceptual a priori. La unidad o diversidad son ellas mismas dadas, son eventos, dependientes de coordenadas de espacio y tiempo independientes de teorizaciones abstractas. Si bien tenemos historias similares aunque nunca idénticas y compartimos una lengua o una raíz lingüística, nuestra América no es un continente geográficamente homogéneo. Es un continente signado por diferencias regionales muy marcadas, costa montaña y selva, signados por componentes históricos semejantes y diversos. El tema es que cada pueblo desarrolle su cultura propia ligada a su *ethos*, a su modo de vida, a su tradición y a su presente, una cultura signada por un estilo propio que sin embargo no se encuentra aislada sino en un contexto intercultural de alimentación y enriquecimiento recíproco. Sólo en estas condiciones, en el desarrollo de lo propio atendiendo a los influjos fructíferos nuestros pueblos podrán aportar a una auténtica cultura latinoamericana. Y para terminar digamos con Nietzsche “Aprendamos primero la vida que la cultura vendrá como consecuencia y como obra de nuestra juventud”

## **Ezequiel Martínez Estrada y la polémica con Jauretche**

*Lo que Sarmiento no vio es que civilización y barbarie eran una misma cosa, como fuerzas centrifugas y centripetas de un sistema en equilibrio. No vio que la ciudad era como el campo y que dentro de los cuerpos nuevos reencarnaban las almas de los muertos*

*Radiografía de la Pampa*

Dos o tres notas biográficas para trazar el perfil del personaje. Ezequiel Martínez Estrada nace en Santa Fe en 1895 y muy temprano, se traslada a Buenos Aires donde encuentra trabajo en Correos. Allí permanecerá hasta jubilarse compartiendo su tiempo entre las tareas de oficina y la escritura, una vida sin grandes sobresaltos que transcurre al margen de los avatares socio-políticos. Dedicado a la poesía en su adolescencia y juventud, comienza a partir de los 30 años su etapa de ensayista. El leit-motiv de sus ensayos y aún de su narrativa será el tema campo-ciudad, civilización o barbarie, tronco común sobre el que se tejen todas sus derivas. Tal es el tema en *Radiografía de la Pampa* (1933) poniendo el acento en el campo; tal es el tema en *La cabeza de Goliath* (1940) poniendo el acento en la ciudad, tal es el tema en *Sarmiento* (1946) y *Las invariantes históricas en el Facundo* (1947) obras donde se regodea con la herencia de una obsesión, tal es el tema en *¿Que es esto?* (1956) donde el peronismo satanizado encarna uno de los

modos de la barbarie. A poco de estallar la Revolución Cubana, para sorpresa de quienes conocían sus inclinaciones, no sólo la apoya, sino que viaja a La Habana y fija allí su residencia. Durante dos años trabaja en Casa de las Américas, subyugado más que por el marxismo leninismo por la figura de José Martí a quien dedica durante esos años un arduo trabajo de investigación que no lleva a término. En 1962 regresa a Buenos Aires donde a los dos años muere

En los inicios se trata sobre todo de poesía, algo más tarde incursiona también en la narrativa. Son los tiempos de Florida y Boedo, dos grupos enfrentados de los cuales se mantiene equidistante. Hubo, por cierto, temas comunes con el grupo Boedo: la cárcel, el conventillo, el hospital, la estampa de los marginales. Hubo en común otros rasgos muy en boga en la literatura de los 20, la crítica ácida y el tono profético, los que más tarde, tras el golpe del 30 sellarán para siempre el estilo de Martínez Estrada.

Sin embargo estos rasgos comunes se enmarcan en ideologías y actitudes políticas dispares. Los boedistas con los pies bien puestos en la realidad eran más propensos a involucrarse políticamente; muchos de ellos participaron de FORJA y adquirieron compromisos militantes. Martínez Estrada por el contrario, pese al viraje que realiza a partir del 30 en que se vuelca preferentemente al ensayo, mantiene siempre cierta lejanía, cierta distancia crítica que le impide de por vida todo tipo de compromiso político.

Su obra ensayística comienza con *Radiografía de la pampa* en 1933, probablemente la más conocida, la que a los ojos del autor, cierra una primera etapa dedicada a las letras y constituye uno de los primeros experimentos serios de hacer psicología social en América Latina. Desde la óptica del propio autor surge como una respuesta al golpe militar de Uriburu en 1930, situación que lo estimula a examinar la historia nacional para traer a luz lo que él ve como la auténtica problemática del país. Sin embargo la obra se debate en fuertes contradicciones. Pese a los motivos que aduce el libro no logra despegarse del terreno de lo literario, de las preocupaciones por su oficio poético, las de un hombre que se mantiene ajeno a los avatares de la realidad sociopolítica. Trata de desentrañar el significado del derrocamiento de Irigoyen y del advenimiento al poder de la casta militar y sin embargo considera a Irigoyen lo mismo que Uriburu. Todo es lo mismo, todo esconde por detrás la barbarie. Ese es el gran descubrimiento que hace sobre la fórmula de Sarmiento: el golpe del 30, que lo lleva a cuestionar la estructura misma del país, lo lleva también a la conclusión de que todo es barbarie. Pero ese, que él considera su “gran descubrimiento”, será también el límite de su psicología social: pesimismo inútil y eficacia política nula.

Veamos ahora de que materia esta hecha esa idea medular a través de sus propias palabras en una entrevista que se le hace en 1958, en un texto titulado *Prólogo inútil* y en la propia obra *Radiografía de la pampa*.

-¿Por qué escribió usted Radiografía de la Pampa?



-Tengo que contestarle el por qué con algo del cómo y del cuándo. A indicación de Enrique Espinoza a cuya invitación debo haber escrito la obra, estaba yo preparando un estudio sobre Sarmiento, del que “La vida literaria”, que dirigíamos juntos, publicó el artículo “Sarmiento a los ciento veinte años”. Cumpliríase en febrero de 1931 el aniversario de su natalicio. Releía, pues, el Facundo, con asombro de lo que hallaba en él de viviente y actual, no advertido antes, cuando acaeció la asonada del 6 de septiembre de 1930. Espinoza y yo anduvimos recorriendo las calles del centro, presenciando lo que yo vi como inundación de aguas turbias y agitadas. Tenía recuerdo aún fresco de las fiestas del Centenario, y de súbito tuve la impresión de que me encontraba retrotraído a veinte años atrás, como si ni yo ni lo que nos rodeaba hubiesen cambiado. El tiempo era un sueño. Este shock o trauma, me reveló una clave de interpretación, válida para la relectura del Facundo..... Mi impresión fue la de que recibía una revelación, como dicen los místicos, y que se me mostraba iluminado un pasado cubierto de una mortaja pero no muerto ni sepultado. Le dije a Espinoza:

—Oiga usted: U-ri-buuu-ru; es lo mismo que I-ri-gooo-yen.

—Exacto —me respondió—, escriba lo que está viendo.

Por eso escribí “Radiografía de la Pampa”.

¿Cree usted, a veinticinco años de la primera edición del libro, que se mantienen en nuestro país las situaciones que usted indicó entonces?

Sin duda, como en 1930 la de 1910.

Pronto será esto tan palmario, escúcheme bien, que aterrorizará a quienes no vean que asistimos a un proceso histórico normal. Lo mismo ocurrió con el peronismo, que yo calificué, en más de trescientas páginas, como “fenómeno social genuinamente argentino”, lo cual provocó un escándalo insolente que todavía me aturde.

Pero debo especificar que mi libro no se refiere a situaciones, o sea, a circunstancias variables. He tratado de configurar un diagrama con los invariantes históricos que creí hallar en el Facundo. Las situaciones cambiantes no alteran la estructura esencial que creo haber fijado en el diagrama,

El diagrama funciona como una máquina de tal manera que —asegura Martínez Estrada— trazar un pronóstico es simple consecuencia de conocer el mecanismo. A partir de una premisa todo se resuelve en forma automática. Pero veamos cuál es el gran hallazgo por el cual absorbe y corrige la fórmula sarmientina:

“Lo que Sarmiento no vio, es que civilización y barbarie eran una misma cosa, como fuerzas centrifugas y centrípetas de un sistema en equilibrio. No vio que la

ciudad era como el campo y que dentro de los cuerpos nuevos reencarnaban las almas de los muertos.” (*Radiografía de la Pampa*)

Para mejor comprender el sentido de esa idea fuerte que es el pilar de toda su obra ensayística y acaso también de su narrativa, revisemos su pensamiento acerca del campo y como este avanza sobre la ciudad, su punto de vista acerca de la ciudad como cabeza de Goliat que succiona la sangre del interior, y la dinámica entre ambas que entre avances y succiones mezclan los polos de la dicotomía volviendo todo uno en las diversas modalidades de la barbarie.

### **El campo**

Es el tema de *Radiografía de la pampa*, la hostilidad de la pampa, la pampa como resistencia, como venganza. “La llanura como un páramo, el hombre vive sobre ella sin amarla, tratando sólo de extraer sus riquezas o poblarla de cabezas de ganado, rieles y silos. Es destructora de ilusiones, pobre, desolada, salvaje extensa e invencible.(...) El hombre es impotente frente a la naturaleza, ella lo devora todo”. En el capítulo *Los pueblos*, expresa poéticamente como el campo invade al pueblo o ciudad hasta dominarla. “El campo entra por las calles y por los terrenos con los yuyos. Los yuyos son los heraldos por los que el campo anuncia su lenta, infatigable acción” (p.101.) El medio físico triunfa sobre el hombre y lo obliga, le pone condiciones: “el espíritu errante, el afán de lucro,...la vergüenza de la pobreza, la disolución del hogar, la imposibilidad de la cultura”(p 21). Estos son los términos en que se implanta la lucha y que decide su destino por muchos años “la tierra conquista al conquistador, lo vence y lo obliga a que se convierta en servidor de todo aquello que le repugna profundamente” (p.43) La tierra entonces como una realidad ahistórica contra la cual luchar es suicida “porque la tierra es la realidad definitiva, la primera y la última: es la muerte” (p.16) Y la pampa como símbolo, signo, destino por el cual es posible deducir el porvenir del país. Martínez Estrada descubre el virus y advierte sobre la necesidad de evitar su proliferación, eliminándolo o tomando conciencia de la mancha y de la culpa. El lenguaje evoca expresiones e ideas del positivismo biologicista del XIX-

### **La ciudad**

Es el tema *La cabeza de Goliat*:“La cabeza creció desproporcionadamente y el cuerpo quedó raquíptico, ¿por qué? La cabeza succionaba la sangre del cuerpo, Buenos Aires colocó al interior en la dependencia, cada adelanto de la metrópoli significó un retroceso de las provincias.”

Tiene razón sobre Buenos Aires, ella es el testimonio mudo y perverso de este vampirismo social. Pero los dardos se lanzan a todas las grandes ciudades por los problemas que comportan: superpoblación y por tanto, promiscuidad, villas miserias,

delincuencia, contaminación. Y finalmente, suma Martínez Estrada, el cáncer de la industrialización que acentúa el fenómeno de superpoblación. La esperanza alucinada por mayores oportunidades de trabajo produce las grandes oleadas migratorias y en consecuencia, hacinamiento, conventillos, deshumanización. Esta obsesión tiñe toda su literatura y marca la preferencia por esos temas de ciudad desbordada y multitudes amenazantes.

### **La dinámica**

Tanto en *Radiografía de la pampa* como en *La Cabeza de Goliath* la barbarie está ahí en permanente lucha contra la civilización, ya como escenario, ya oculta tras el cemento, emergiendo como yuyos por sus ranuras. Buenos Aires, la cabeza, está condenada a ver resurgir permanentemente esas fuerzas bárbaras que supone que ha dominado. Un miedo atroz sobreviene. "Es el miedo a los campos que yacen bajo el asfalto." Barbarie oculta bajo la máscara de la Civilización, "En ella existen capas históricas que conviven: el Buenos Aires de Garay, la ciudad de la emancipación, la ciudad de 1880, la ciudad de los próceres, la ciudad de los terratenientes, la ciudad que da la espalda al interior y mira a Europa". La ciudad, como un tumor y las provincias que la idealizan, dejan tras esa persecución toda su espiritualidad atrás. La única posibilidad de recuperarla es decapitando la cabeza para sentir la totalidad de la nación. Campo y ciudad se entretejen y se confunden en una eterna simbiosis; la ciudad babilónica como el otro polo de la pampa bárbara, su órgano de succión. Superpoblación y desierto como dos caras de la misma moneda; la barbarie ocultándose en los fondos de la Civilización, todo es uno y lo mismo. En contraposición Martínez Estrada sueña con la ciudad ideal, ella debe ser ciudad pequeña acotada, de relaciones cara a cara.

### **Influencia y diferencia con Sarmiento:**

Si bien hay una reconocida influencia de Sarmiento, pues ambos buscan hurgando en la realidad profunda, una diferencia los separa. Sarmiento tenía en mira la cuestión de la organización política, y en tal sentido su reflexión y sus ideas, equivocadas o no, habían de servir de impulso a la acción. Martínez Estrada interesado más por los comportamientos sociales que por las proyecciones políticas irá a desembocar, tras los pasos de su método arqueológico, en un fatalismo inútil.

En esa tarea parte de un supuesto: la existencia de un cuerpo enfermo al que hay que observar y tratar de curar. En ese largo y monocorde monólogo que es *Radiografía de la pampa*, la palabra enfermedad es recurrente. El autor es el radiólogo incansable que en su intención de revelar "lo enfermo", se acerca a los positivistas del 80 y al culto por ciertas verdades tenidas por absolutas de una ciencia al uso de la época: valoración de las ciencias experimentales, concepción del país como un organismo. Hay un aire de familia con la mirada y el método de análisis clínico de un positivista como Ramos Mejía que aplicados a la psicología social desemboca en afirmaciones aberrantes de neto tono racista.

Esta manera de interpretar la historia con mirada clínica estuvo en boga a fines de siglo y principios del XX pero tuvo también sus coletazos mucho después. La encontramos en escritores, que desde lo literario incursionaban en lo ensayístico, donde el juego más de los tipos que de las singularidades compone una realidad estratificada en arquetipos, y en escritores que desde lo ensayístico se adornaban con lo literario. En ambos casos, pero menos justificadamente en el segundo, pues se trata de ensayo, y como tal tiene pretensión de verdad sociológica, el estudio de la historia, el análisis de los acontecimientos en todas sus dimensiones es sustituido por el anecdótico, la mirada subjetiva e interesada, la consideración unilateral.

Caso más que paradigmático en la ensayística de Martínez Estrada es la figura

del guarango, figura, junto con otras ya tematizada por Ramos Mejía<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> En *Las multitudes argentinas* Ramos Mejía traza los perfiles del guarango, del huaso y del burgués áureo, tres arquetipos resultantes de una lectura racista de la población hibridada como producto de la inmigración masiva de comienzos de siglo.

2:

“El guarango también quiere ser protagonista; ser persona importante que atraiga la atención; e incurre por incapacidad de gusto en el error de hacerse una propaganda sin tacto que lo perjudica. Hace lo mismo que el gran hombre, que el

---

## Lecturas

Arendt, H: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Buenos Aires, Paidós, 2003.

----- *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997.

----- *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 2003.

Astrada, Carlos, *El mito gaucho. Martín Fierro y el hombre argentino*, Buenos Aires, Ediciones Cruz del Sur, 1948.

Badiou, A: *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 1999.

Bernstein, R: *El mal radical*, Buenos Aires, Tusquets, 2005.

Borges, J. L. y Bioy Casares, A.: “La fiesta del monstruo”, en *Nuevos cuentos de Bustos Domecq*, Buenos Aires, Emecé, 2004.

Borges, J. L. y Guerrero, M.: *El Martín Fierro*, Madrid, Alianza, 1998.

Cambaceres, E.: *En la sangre*, Buenos Aires, Losada, 2005.

Fernández Retamar, R.: *Calibán: apuntes sobre la cultura de nuestra América*, Buenos Aires, La Pléyade, 1973.

Heidegger, M: *Serenidad*, Barcelona, Odos, 1989

*Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2000.

*La época de la imagen del mundo*, trad. W de Reyna, Ediciones de los Anales de la Universidad de Chile, 1958

*De camino al habla*, Barcelona, Odos, 1967

La pregunta por la técnica, en *Epoca de filosofía*, año I N°1, 1985.

*Hölderlin y la esencia de la poesía*, Barcelona, Anthropos, 1989.

Hernández, J.: *Martín Fierro*, Buenos Aires, Huemul, 1974.

Jauretche, A.: *Manual de zonceras argentinas*, Buenos Aires, A. Peña Lillo, 1973.

-----: *Los profetas del odio y la yapa*, Buenos Aires, Peña Lillo, 1973.

poderoso, que el fuerte, que el locuaz, pero sin grandeza, sin dinero, sin valor, sin elocuencia. En principio en el guarango hay un eclipse parcial de la facultad de apreciación; fáltale cierto ejercicio de lo oportuno y de lo correcto, de lo culto y de lo civil. Psicológicamente y hasta clínicamente quizá no deba verse otra cosa que la insulsez de la prepubertad mantenida como gusto de fastidiar a los mayores. Su maldad insolente es en esencia pueril”

Este fragmento es paradigmático de toda su prosa. En el gusto exacerbado por los estereotipos y el tratamiento que de ellos hace, podemos destacar dos componentes. El carácter clasista y prejuicioso de la caracterización, muy similar a las apreciaciones de los sectores oligárquicos del 30 contra la “chusma radical” que él mismo repudió en un alarde de espíritu democrático. Y la apelación a lo psicológico y enfermo que rinde tributo a los modos positivistas de creación de estereotipos, también en el fondo clasistas cuando no racistas, también emparentados al punto de vista de la oligarquía en el poder, y nacidos del menosprecio y a la vez temor hacia personajes de nuestra realidad.

Dice Martínez Estrada que con *Radiografía de la pampa* cancela una etapa, la meramente literaria. Habla también de las tantísimas obras consultadas para su redacción, tarea esta que lo enrolaría en el campo del ensayo sociológico. Sin embargo, estas lecturas no se organizan en un pensamiento coherente, el autor opera más bien por acumulación de metáforas, símbolos, asociaciones libres, anécdotas, todo tipo de recursos literarios que sustituyen al análisis e interpretación histórica. De ello resulta que nada es falseable. Hay una marcada primacía de lo estético, de lo literario, también podría decirse primacía de lo alegórico, de la metáfora, y esto en el peor sentido. Porque no se vale de la metáfora para iluminar la teoría con los colores de la sensibilidad sino para confundir con la proliferación indiscriminada de imágenes de una obsesión.

La contrapartida de este primado de lo literario es la ostensible debilidad del cuerpo ideológico. El hombre histórico arrancado del contexto de sus circunstancias, emerge en el discurso más como símbolo que como realidad concreta; el discurso aparece como planeando por encima de las ideologías, y se vuelve apocalíptico, tremendista. El tratamiento de la contradicción ciudad-campo, que le es tan cara, es uno de los tantos ejemplos: la ciudad no es el referente de un real concreto sino de un sentir, un símbolo que encierra, tal como hemos visto, todo lo negativo; ante todo una cuestión de piel. Y no se trata sólo de la ciudad, la crítica se expande hasta los más pequeños resquicios de nuestra realidad. La lectura de su obra provoca la sensación de estar en alta mar en una noche tempestuosa. Las olas golpean continua y persistentemente por todos los costados y con igual intensidad: todo lo argentino, sin excepción es blanco de crítica llevada hasta el ensañamiento.



Las diferencias se diluyen frente a la retracción del pensamiento a la unidad originaria, antes de la dicotomía civilización-barbarie era la pura barbarie; eso somos y en eso permanecemos. Para nosotros, los argentinos, civilización y barbarie son una y la misma cosa, mera barbarie que se nos clava por siempre como origen y destino. Nada ilustra mejor esta óptica reduccionista de todo lo argentino que sus propias palabras a propósito de lo que considera su gran descubrimiento.... “*lo que Sarmiento no vio es que civilización y barbarie eran una misma cosa, como fuerzas centrífugas y centripetas de un sistema de equilibrio.*”

La complejidad histórica se reduce a metáforas, símbolos, conceptos ingeniosos, analogías de todo tipo, muchas veces caprichosas. El estilo denso y barroco le impide la explicación del hecho concreto en la riqueza de su singularidad y provoca al mismo tiempo un efecto de igualación. Las ideas pierden contorno, se transforman en la noche donde todos los gatos son pardos, hay un forcejeo de toda la realidad para que entre, no en la dicotomía sarmientina, ya algo estrecha de *Civilización y Barbarie*, sino en el esquema aún más reduccionista que consiste en considerar la esencia profunda de la argentinidad, extendida en muchos casos a la concepción de lo latinoamericano en su totalidad, en su calidad de mera barbarie.

### **Autodefinition.**

Nada mejor para caracterizarlo que su autodefinition “un puritano en el burdel” ni militante ni ideólogo, a sus propios ojos, sólo un moralista. Y no podía ser otro el atributo de alguien a quien el rechazo de la dictadura, en lugar de inclinarlo a la acción, lo esteriliza en la búsqueda a ultranza de la libertad individual. Es el representante típico de lo que entendemos por “puritanismo político” de esa clase intelectual a la cual ninguna opción satisface. Políticamente esta actitud se traducirá en indefinition e incoherencia: por un lado ataca al peronismo, por otro a quienes lo derriban, su pensamiento sobrevuela por encima de todas las ideologías sin posarse en ninguna.

Acaso el motivo sea una cuestión de piel. En *La Cabeza de Goliath*, como en gran parte de su narrativa se hace manifiesto que el rechazo a la ciudad es por sobretodo un rechazo corporal, es el rechazo de las multitudes y todas las formas de su manifestación: el entusiasmo cívico en las calles, las fiestas. No importa si se trata de las gentes del centenario o las multitudes irigoyenistas o peronistas, todas son igualmente repudiadas en nombre de la mesura y el recato. La expresión de este rechazo compartido por la mayoría de la intelectualidad argentina que históricamente se identificó con la “sociedad decente” es un *leitmotiv* de Martínez Estrada, lo encontramos en su narrativa y en su ensayística, es la idea de que las masas, y más aún en su expresión peronista, son una pesadilla. Compárese por ejemplo el cuento *Sábado de gloria* con el capítulo *Carnaval y tristeza* de *Radiografía de la pampa*.

## La polémica con Jauretche

Esta pesadilla se hace obra que sin duda pretende conjurar los fantasmas. Voy a referirme a una de sus obras más tardías *Qué es esto*, de 1956, la que provoca una airada respuesta de Jauretche. Quiero referirme a ella porque considero que esta polémica es paradigmática de un conflicto que atraviesa a todo lo largo, nuestra historia social. Jauretche lo acusa ya desde el título de su libro-respuesta de “profeta del odio”, ideólogo de la intolerancia en la Argentina. Retrueca el *¿Qué es esto?* de Martínez Estrada referido al peronismo con el “¿Qué es esto?” referido al propio libro de Martínez Estrada de difícil calificación.

Pero antes de incursionar en la encendida polémica de Jauretche, quiero referirme a modo de preámbulo a la opinión de alguien insospechado de parcialidad puesto que le dedica un cuidadoso estudio en algunos aspectos elogioso a Martínez Estrada. En ese estudio Orgambide se cita a sí mismo; son fragmentos de un artículo periodístico escrito en ocasión de la publicación de *¿Que es esto?*. Dice Orgambide:

“Se trata de un monólogo, no entra en diálogo. La realidad es presentada caprichosamente, desarticulada por su visión individualista que determina a priori lo que está en plena formación aceptando cierto fatalismo histórico y no los cambios dinámicos de una realidad. Por eso equivocada, su visión del irigoyenismo, donde no ve el fuerte impulso popular dentro de los partidos tradicionales, por eso su juicio implacable a la CGT, por eso sumamente subjetiva su visión del proletariado y del lumpenproletariado, sus observaciones poco felices sobre “la chusma” en las que coincide lamentablemente con muchos liberales a los que luego hace blanco de su punzante ironía. Es más, anatematiza a esos “descamisados” para luego dirigirse a ellos en forma mesiánica creyendo que con palabras sésamo puede despertarse una conciencia de clase (...)

La crítica de Jauretche, algo más encendida, enfoca en las mismas aberraciones, Ya en el prólogo de *Los profetas del odio* se perfila una caracterización del tono y contenido de la obra de Martínez Estrada:

“Desde la torre de marfil del estilista puro al gabinete de trabajo del ensayista, sólo han salido a la puerta los tachos de desperdicio. La injuria a personas y a íntegros estratos sociales, la incapacidad más que para comprender para ponerse en actitud de comprender y un fárrago increíble de analogías disparatadas y asimilaciones imposibles, es el contenido único de esos basureros volcados sobre el país entero, pasado presente y futuro...”

Jauretche ataca en lo medular, subraya sobretodo la incapacidad de colocarse en actitud de comprender y desarrolla en profundidad las consecuencias de esa ceguera. En carta a Sábato que hace de segundo prólogo advierte, aludiendo al tono nostálgico

de la Argentina pastoril presente pese a las vacilaciones, en toda la obra de Martínez Estrada, que:

“Cualquier ensayo sobre la realidad argentina que prescindiera del hecho fundamental de nuestra historia es sólo arte de prestidigitador que hurta los términos del problema, la gravitación de Gran Bretaña en sus tres etapas: intento de balcanización parcialmente lograda, promoción del progreso en el sentido del desarrollo unilateral agrícola ganadero para crear las condiciones de la granja, y por último, oposición a la integración industrial y comercial de nuestra economía para mantenernos en las condiciones de la segunda etapa con un país de grandes señores y peones y una clase intermedia de educadores, profesionales y burócratas para su instrumentación.”

Y una a una irá señalando las aberraciones que se derivan de este triste e interesado intento de eludir el problema medular. En primer lugar ese atributo de “resentidas” aplicado tanto a las masas irigoyenistas como peronistas. Jauretche señala que en lugar de apresurarse en la aplicación del adjetivo sería más provechoso investigar las circunstancias semejantes en que emergieron esas masas: las dos grandes guerras, el proceso de industrialización, épocas de plena ocupación, que al permitir levantar el nivel de vida de las masas, les dio acceso a la acción política con sus demandas de justicia social. Esto haría posible del mismo modo, apreciar las profundas analogías entre los dos setiembrés del 30 y del 55 y el hecho de que los conductores de ambos movimientos fueron más efecto que causa del fenómeno de masas.

Jauretche arremete, vía una cita de *Las guerras civiles argentinas de Juan Alvarez*, contra los intelectuales que se creen “progresistas”, a quienes.

“Por falta de método en los estudios, el pasado argentino les parece un confuso amontonamiento de violencias y desórdenes y así abonan la creencia de que millares de hombres lucharon y murieron por simple afección a determinados jefes y no por sus intereses o sus derechos. (...) El despectivo South America (¿hoy sudacas?) viene a ser de este modo una creación de los mismos sudamericanos”.

Se mira el síntoma, el detonante; no la causa. Y como casi siempre el detonante es un caudillo, les parece la revolución como resultado de la voluntad del caudillo, no ven que, a la inversa, son los intereses de las muchedumbres, lo que explica la revolución y por tanto también la adhesión al caudillo cuando este interpreta y encarna las aspiraciones del pueblo. Jauretche se refiere al conjunto de los involucrados en esa actitud de los que Martínez Estrada no es más que un ejemplar por demás representativo. Aborda sobretodo cuestiones de método, método de esa “intelligentzia” habituada a la idea de que todo lo que pasó en términos de violencia es sólo el producto de nuestra “incultura social”, como si nuestra historia nacional se desarrollara como una mónada libre de injerencias externas. Jauretche retoma con orgullo la continuidad histórica que Martínez Estrada establece con intención peyorativa entre federalismo,

radicalismo y peronismo, enmarcada en la clásica oposición de “civilización y barbarie” o “libros y alpargatas”, cuando en realidad, habría que desmascararlo, se trata de la oposición entre opresores y oprimidos

En la misma crítica desenmascaradora caen las apreciaciones de Martínez Estrada acerca de lo que él califica de lumpen proletariado. Señala Jauretche:

“La prosperidad de los de abajo ha molestado siempre a los de arriba, no a los de muy arriba porque el empresario sabe que esa prosperidad aumenta el mercado interno. El radiólogo de la pampa prefiere el mantenimiento de la miseria estratificada por rango social (...) Ve como derrota lo que es una victoria, tiene los valores éticos y estéticos de la época que perime.”

Y continúa la denuncia de esa incapacidad histórica para colocarse en actitud de comprender.

“Mientras los trabajadores comprendieron el papel que les tocaba, la unidad vertical de todas las clases argentinas para realizar la nación, el hecho de que su ascenso era simultáneo con la clase media y la burguesía naciente eludiendo así la disyuntiva ofrecida por socialistas y comunistas, mientras entendieron que la industrialización significaría avances en salarios y condiciones de vida, y que su enemigo inmediato era la condición semicolonial del país, los sectores intermedios, en cambio, se quedaron atrás, no comprendieron ni la oportunidad ni el papel histórico que el destino les brindaba.”

Jauretche llama a la formación de nuevos sociólogos que estudien la realidad y expliquen porque la “intelligentzia” se queda siempre atrás en la comprensión de estos temas. Y luego subraya que si bien políticamente esta dicotomía histórica se ha dado en llamar “peronistas versus contras” estas son sólo las designaciones de superficie de un hecho más serio y profundo: la separación de clase que ha puesto frente a frente a dos argentinas y que amenaza malograr nuestro destino nacional.

En esa dicotomía Martínez Estrada queda como prototipo de esos intelectuales impermeables a la realidad, que más que estudiar los hechos tienden a esbozar generalidades y proyectarlas sobre sus esquemas a fin de adecuar nuestra realidad a cuadros sinópticos confeccionados sobre hechos foráneos. Casi una escolástica –según palabras de Jauretche- que va de la ley a los hechos y a la cual él le opone el método inductivo. En este caso el procedimiento, al decir del propio Martínez Estrada “el mecanismo”, el procedimiento se asocia a un tono de perpetuo lamento y de desesperanza irredenta.

## **Conclusión.**

Para terminar quiero señalar el motivo que me llevo a desempolvar esta polémica, desempolvar es un decir porque no creo que el polvo caído durante casi medio siglo, ya que el escrito de Jauretche es de 1957, haya logrado ocultarla u oscurecerla. Aquí está puesto en cuestión el sentido mismo de este seminario<sup>3</sup>. No se trata de hacer arqueología por puro espíritu de coleccionista, escarbar para ver que hay por el mero gusto de saber que hay. Se trata más bien de genealogía como esa tarea gris, meticulosa y paciente que puede alumbrar el instante de destello en el choque de dos espadas, Se pregunta por el origen, el punto de emergencia, la procedencia de una verdad, de una dicotomía fundante, de un concepto, de un esquema explicativo, no explicado desde sí como producto de una cabeza brillante, sino explicado desde allá, como emergente de un conflicto. No necesito preguntarme que hay de actual en esta polémica. Acaso haya que acomodar algunos términos, reconstruir algunos conceptos, resignificar algunas oposiciones. Preguntarnos, por ejemplo como se expresa hoy esa vieja oposición “libros y alpargatas”, dónde se instala hoy, aquella más arcaica de “civilización y barbarie”. Tracemos nuestros borradores y anotemos: neoliberalismo versus ese temido fantasma llamado “populismo”, banqueros versus acorralados, cacerolas versus cartoneros, todos juntos contra piqueteros Por cierto que hay que afinar estas oposiciones que pueden parecer desprolijas, pero no hago más que borradores. Y de añoranzas hablando..., por cierto que ahora no hablaríamos de nostalgia de la Argentina pastoril, aunque no sea más que por temor de ser tildado de retrogrado y acaso bárbaro. Pero no habría algún aire de familia con esta otra añoranza del “uno a uno” que nos mantenía al decir de Jauretche en las condiciones de la granja, con todos los mercados abiertos, las venas abyectas, nuestras industrias desprotegidas, expulsadas de la competencia, luego decadentes, finalmente cerradas. Y por último, para terminar, aunque los motivos de reflexión son infinitos. No es acaso sana la invitación de Jauretche a abandonar las mañas escolásticas que pretenden deducirlo todo de la ley o el esquema foráneo, y optar por el método inductivo, esto es, observar los hechos y escuchar la historia, método genealógico lo llamo yo, que acaso provoque una transformación desde dentro, de los intelectuales, digo, para ponerse a tono con lo propio.

---

<sup>3</sup> Este artículo fue presentado en el Seminario sobre Pensamiento argentino realizado en la Biblioteca Nacional en 2002



## **Mito, tragedia e identidad en el *Martín Fierro***

Por Mónica Virasoro y Juan Albin

### **Un nuevo contrapunto: protocolos**

M- *Martín Fierro* es ya un objeto construido por diversas, sucesivas lecturas, interpretaciones, desvíos. Muchas fueron las voces que se levantaron y fueron a su turno respondidas: retrucadas, alabadas o condenadas. ¿Símbolo patrio o tipo singular? ¿Héroe o gaucho matrero? ¿Mito o antimito? Como una cebolla se ha ido moldeando por capas y capas de decires y retruécanos. Nuestro texto, ahora, trata de agregar un eslabón a eso que, aunque no guarde las formas de tal por lo disperso en el tiempo, es un largo diálogo sobre el *Martín Fierro*.

J- Es cierto, todo texto se completa de forma decisiva en su lectura, y éste cuya interpretación se juega en una serie de problemas o debates históricos, asume de modo más explícito o consciente ese enunciado; más que otros el *Martín Fierro* se produce y reproduce en ese vaivén entre el texto y la tradición de sus lecturas. Por eso en este nuevo diálogo se tratará de repensar y recorrer la distancia entre el texto y esa serie de lecturas: se trata –todo el tiempo– de ir del texto a sus lecturas, de éstas nuevamente al texto, buscando nuevos problemas, nuevas claves de interpretación.

M- Muchas son, en verdad, las opciones posibles de desplegar, pero todo diálogo se prende de una cuerda y presume algo de coincidencia y un poco de disenso. No se puede dialogar en el acuerdo total ni desde la diferencia absoluta. Desde estos presupuestos, armamos el marco de una conversación imaginaria que se cuelga de un discurrir por siempre inconcluso, expandido en el tiempo. Nos colamos, entonces, en la marea de este diálogo histórico con voz apenas audible, sin pretensión de originalidad, recordando más bien palabras ajenas, viejas polémicas. Y avanzamos en el trazado del contrapunto no sólo como una manera de rememorar y remover viejas lecturas y discusiones, sino de hacerlo además en el marco de una constelación de conceptos pertenecientes a la estética romántica: mito, épica, tragedia, héroe, identidad, destino. Pero el *Martín Fierro* es en principio también un concentrado de dicotomías cuya expresión emblemática acaso sea la de civilización y barbarie, síntesis abigarrada de una larga serie de oposiciones –sólo en parte equivalentes pero siempre vinculadas– de

índole política, ideológica, social o literaria. Nos detenemos –para empezar- en esta última, un debate sobre el género, por cierto, muy imbricado de trasfondos políticos.

### **Cuestiones de género**

M- Comencemos por uno de los momentos claves de este extendido discurrir sobre la obra. De principios de siglo data la interpretación en clave de epopeya, la de Lugones que en el escenario de un teatro porteño se refiere a la obra como expresión de una épica nacional parangonable con los poemas homéricos. Para esa época ya aplacadas las diferencias políticas tal interpretación significaba fundamentalmente una refundación mítica de la nacionalidad frente a las consecuencias del proceso inmigratorio; el gaucho hecho mito, en la figura de Fierro se transformaba en modelo de identidad nacional.

J- En clave de epopeya, ciertamente, se lo lee en el Centenario. No solo Lugones, también Ricardo Rojas en su historia de la literatura argentina. Se trata de una lectura bastante posterior a la publicación del texto entre 1872 y 1880. El Centenario se constituye como un momento sumamente importante y crítico en la recepción del texto, pero hubo lecturas previas, lecturas más contemporáneas. Habría que ver si esas lecturas son en clave épica. Pienso que no. Pienso en la recepción del texto por sus primeros lectores; pienso más aun en el hecho de que el texto se difundiera oralmente, recitado en pulperías para un público iletrado. Probablemente, esa primer lectura -en otro contexto histórico- sea diferente de la que hacen Lugones y Rojas en el contexto del Centenario. Lugones y Rojas leen en clave de epopeya, y epopeya –para el romántico siglo XIX del que salen Rojas y Lugones- implica la idea de fundación de una comunidad y una identidad nacional. No se si aquellos primeros lectores tenían una idea así en relación a *Martín Fierro*.

M- Creo que hay una similitud y una diferencia. La similitud era que tanto la épica como el *Martín Fierro* eran canto y narración de las hazañas, de las penurias, sea lo que sea, era narración cantada; y una diferencia en lo que se refiere al público, al oyente, y a la intencionalidad de ese oyente. Pero sobre eso ya volveremos, ahora quiero señalar algo que ocurre después. Años más tarde Borges en sucesivas intervenciones insiste en discutir -con intención que ciertamente rebasa el campo de lo literario e hinca



en lo político- esta interpretación en clave de epopeya que compartiría gran parte de la tradición crítica. Varias veces señala que Fierro no era un hombre de virtudes, sino un desertor, provocador, matrero que para huir de la justicia termina en la zona de fronteras viviendo en las tolderías indias.

Señala, con asombro que “aunque Fierro había matado sin razón suficiente y ofendido por bravata o por ebriedad, sin embargo, de un modo bastante curioso, la elite criolla se las arregló para hacer de él una figura nacional (pasando por alto su rebeldía y también la rueda de injusticias que lo había atrapado), mientras que los inmigrantes anarquistas lo consideraron un modelo de insurgencia social. Así, quien escribiera en la Argentina del primer tercio de este siglo tenía que examinar el mito gaucho y medirse con él, ya fuera para rechazarlo, para desviarlo o para adoptarlo” (Martín Fierro y los críticos)

J- Podría decirse entonces que la polémica entre Borges, Lugones y Rojas es una disputa, en principio, sobre el género, sobre si se trata de epopeya, o de una suerte de novela, como propondrá Borges. Sin embargo el problema de la pertenencia a género parece un falso problema o –en todo caso- un problema que surge bastante después de publicado y difundido el texto, y como efecto de superficie de un debate más hondo. Como bien decís, recién de principios del siglo XX (década del 10) data la interpretación del texto en clave de epopeya, y de mucho más tarde la polémica de Borges con Lugones. Hasta 1910 nadie se preocupó por ello, nadie lo juzgó un problema; nadie habló de ello críticamente; todos entendieron a qué género pertenecía: la literatura o poesía gauchesca. Esa pertenencia al género gauchesco –pertenencia muy visible para los hombres del siglo XIX- queda de todos modos muy clara en la cartapólogo de la primera parte del Martín Fierro. No hay que dejar de leer –me parecen los bordes del texto. Allí Hernández concibe su libro a la vez como continuación y desvío de una tradición o serie literaria, la gauchesca, cuya última fase –hasta ese momento- se encontraba en Del Campo. Ante una gauchesca que hacía del gaucho materia de risa, Hernández contrapone o quiere contraponer una gauchesca que narre las penas y desventuras del gaucho, en todas sus contradicciones.

M- Por cierto que se trata de poesía gauchesca y que el debate del que hablamos es una construcción artificial con fines extraliterarios pero puestos a divagar un tanto libremente sobre las opciones en cuestión, yo tendería a acercar la poesía gauchesca más a la épica que a la novela. Y así coincidiría con Lugones en encontrarle cierto parentesco con los poemas homéricos. Especialmente con la *Odisea*. Ambos son cantos que canta el protagonista, Ulises cuenta también sus peripecias y sus penurias, su viaje de regreso a Itaca, Fierro sus sufrimientos, sus penurias, su viaje de ida a la frontera. Es

canto que funda un mito, personajes a quien el lector, receptor, compadece y con quien se identifica en tanto símbolo, y eso no creo que sea lo propio de la novela.

J- Yo no la acercaría tanto a la épica y esto lo digo tanto para el poema de Hernández como más explícitamente para otros poemas gauchescos. ¿Dónde está lo épico en el Fausto de Del Campo? ¿Y en Ascasubi? ¿Y en Hidalgo? ¿No es eso poesía gauchesca? Luego, la Odisea no es un canto cantado por su personaje, Ulises; hay un narrador en tercera, que vendría a ser el rapsoda, y que precisamente para Bajtin se caracteriza por estar separado del personaje épico por una distancia histórica enorme. Fierro –en cambio- sí narra sus vivencias, sus sufrimientos, y lo hace con su propia voz. Y esto quizás podría vincularse más a la novela que a la épica. Y por último, no creo que en la novela este ausente una lógica de identificación: claramente, no es el tipo de identificación de la épica, que vincula –en un símbolo- al sujeto que lee o recibe la obra con la comunidad; pero hay una identificación –muy claramente- que vincula a un sujeto particular (el personaje, ya no un mero símbolo de la comunidad) con el sujeto particular que lee. Pienso en la Nueva Eloisa de Rousseau y el efecto enorme (hasta el llanto y las cartas sucesivas al autor) que causó en sus lectores; pienso en el Werther de Goethe y la ola de suicidios que provocó. Pienso de modo aun más amplio en la relación del lector del siglo XIX con los folletines publicados en los diarios. Parecería haber identificación –aunque de otro tipo- en la novela.

M- En verdad no quiero hacer una organización en géneros y subgéneros, sólo quiero decir que me suena más a poema épico que a novela y que en el caso del Martín Fierro porque no quiero referirme en general a todas las obras del género, si se trata de gauchesca es una gauchesca que, de una manera bastante vaga, diría, me evoca el poema épico. Novela no me parece. Si como dice Borges no da para poema épico en razón de los versos. Si no se le aplica la legislación de la épica, versos heroicos, intervención de los dioses, destacada situación política de los héroes, menos da para novela sobretodo si como hace Borges la comparamos con Dickens, Flaubert , Dostoievsky o el Mark Twain de Huckleberry Finn; por su largor, su estructura, su no profundización en la psicología de los personajes, la ausencia total de descripciones. Decididamente no es una novela decimonónica. El error de Borges es el de querer ubicarla en uno de los consabidos géneros, es el mismo error pero invertido, de Lugones. Borges casi se contradice. Refuta a quienes lo asemejan a los poemas épicos porque no está compuesto en endecasílabos, y a quienes lo asemejan a los poemas gauchos por estar en octosílabos. Es el error de encarar la cuestión del ser por la del no ser, argumentación por la negativa.

¿Qué es pues? En una primera aproximación diría: el canto de un payador. Antes hablaba del riesgo del canto; en el canto el payador se expone, se arriesga porque se fija en la palabra. Es primeramente canto, narración, cercano al cuento por casi la unidad de acción y un solo protagonista-héroe. Y en esto insisto hallo una semejanza con la *Odisea* donde el que narra no es el rapsoda sino el mismo Ulises quien en cada lugar a donde llega comienza a contar sus anteriores peripecias.

J- Pero en la segunda parte de *Martín Fierro* esto se diluye, aparecen más personajes, más historias, más voces; todo se vuelve más complicado. La voz de Fierro comienza a dialogar con otras voces; el propio Bajtin piensa la novela, como un género dialógico, polifónico; por eso, por ejemplo, ve los orígenes de la novela no en la épica, sino en los diálogos platónicos.

M- Este me parece un punto de vista bastante original y polémico que me resulta difícil de asimilar; en la novela hay mucho más que diálogo, hay descripción, acción, algunos dicen que es el género donde puede entrar un poco de todo. Los diálogos platónicos son sin más pensamiento en movimiento, esa precisamente era la idea de Platón evitar la estaticidad del pensamiento, la palabra que no contesta, se trata de puro *agon*, combate de palabras, ejercicios de argumentación. Ahora, con respecto a lo que decís de la segunda parte, acerca de su carácter dialógico y polifónico, creo que no afecta mucho a mi apreciación como canto, aquí el canto se haría polifónico, se suman otras voces para cantar otras penurias, en verdad los personajes no dialogan sino cuentan sucesivamente la historia de su vida. En cuanto a tu tercera objeción respecto a la identificación con el héroe creo que son dos tipos diferentes de identificación pero sobre esto volveremos más adelante.

J- Volviendo a nuestro tema pienso que en todo caso que se hable de géneros -épica, novela, poesía gauchesca- habría que definir o determinar esos conceptos. En relación a la novela habría que tener en cuenta una línea de reflexión que va de los románticos alemanes -por ejemplo, "Carta sobre la novela" de F. Schlegel- a Lukacs y Bajtin. Para Lukacs, por ejemplo, que sigue de cerca a los románticos, la epopeya sería la poesía narrativa de una comunidad y un mundo cerrado, armónico, orgánico; mundo en que los hombres pueden contemplar signos en las estrellas que los reflejan. Piensa, claro, en el mundo antiguo, al modo romántico.

M- Es el punto de vista de Hegel. En su *Estética* dice justamente que la épica pertenece al momento en que un pueblo está conformando su nacionalidad.(( citaré con más precisión))

J- La novela, en cambio, sería la literatura narrativa de una sociedad en que esa unidad primigenia se ha perdido, roto, y el hombre aparece separado del mundo, la naturaleza, la sociedad. Lukacs piensa –claro- en la modernidad. El análisis que hace para diferenciar esas formas literarias se centra en el héroe. Pero no tanto en su relación con un destino, como lo hacen otros. Para Lukacs, el héroe de la épica es, como la sociedad que expresa, de una pieza: una unidad. Se da todo de una vez. El héroe de la novela se define –en cambio- por estar siempre en búsqueda de aquella unidad perdida. Y por ello no se da todo de una vez: en su derrotero entran el devenir, los accidentes, los cambios.

M- Y en *Martín Fierro* tendríamos por supuesto esta unidad perdida y un ir haciéndose en el camino, un ir en busca de su destino que se va haciendo o descubriendo en el relato mismo.

J- Coincido, sí, y esto pondría –según lo que venimos discutiendo- al *Martín Fierro* del lado de la novela, según los términos en que Lukacs piensa al género y al personaje novelesco. Pero también para Bajtin, la epopeya y la novela son la literatura narrativa de sociedades históricas diversas. Sin embargo, en Bajtin ya hay otro signo o valor: si en Lukacs hay nostalgia (romántica) por los tiempos de la unidad, en Bajtin no. Lo inacabado, no armónico del presente y de la novela tiene un carácter positivo que Bajtin no deja de señalar.

M- Me parece que en este sentido el *Martín Fierro*, donde no hay armonía ni acabamiento, ilustra bien ese aspecto positivo del conflicto, la vida es conflicto, lucha, lucha de clases. Como decíamos al comienzo el *Martín Fierro* define un espacio de entrecruzamiento de una variedad de dicotomías, antagonismos, oposiciones que van trazando la trama del conflicto. Fierro separado del hogar feliz, Fierro contra la policía, contra la autoridad, todavía Fierro contra el indio, contra el moreno, el antagonismo entre los cercanos. Por cierto que no se trata de lucha de clases en estrictos términos marxistas pero sí en un sentido lato como antagonismos irreconciliables que reflejan más auténticamente la vida misma con sus paradojas.

J- Pero habría que pensar si aquél conflicto es tomado como algo positivo, o más bien se intenta resolverlo. Tendería a pensar que se intenta resolverlo.

M- Una cosa no quita la otra. Lo positivo del conflicto radica en su reconocimiento, otra cosa sería desconocerlo, presentar una estampa bucólica del gaucho en armonía con su *habitat* y con sus semejantes. Sin embargo este reconocimiento no implica que no se tienda a su resolución. De hecho la obra es una obra de denuncia. Lo vemos en los prólogos, el autor quiere crear conciencia de una situación de injusticia; lo escuchamos también en boca de Fierro cuando dice que él es de los que cantan opinando.

Yo he conocido cantores  
que era un gusto el escuchar  
más no quieren opinar  
y se divierten cantando;  
pero yo canto opinando  
que es mi modo de cantar

Algo se busca por cierto: un cambio, un despertar.

Vienen uno como dormido  
Cuando vuelve del desierto  
Veré si explicarme acierto  
Entre gente tan bizarra  
Y si al sentir la guitarra  
De mi sueño me despierto

J- Hay algo más que se podría decir respecto a Bajtin y su teoría de la novela. Porque no centra su análisis de las diferencias entre epopeya y novela en la construcción de los personajes. Indica más bien diversos procedimientos, o formas de construcción. Lo central para él es la relación con el tiempo: la épica narraría un hecho lejano en el tiempo, aislado, concluido, cerrado; la novela estaría en relación con el presente, que es siempre inacabado, imperfecto. Esta diferencia central produciría asimismo diferentes tipos de narradores y personajes.

M- No veo una diferencia tan tajante. En la *Odisea* que es el ejemplo que tengo en la mira de hecho lo que se narra es un pasado reciente tan reciente como las penurias pasadas por Fierro, acepto que el tiempo de Martín Fierro es el presente, un presente largo, extendido que se prolonga hasta el hoy, aunque acaso tome diferentes expresiones porque yo no creo que el tema se acabó porque el gaucho como tal desapareció sino que encarna en otra personaje, en el cabecita negra, o en el negro a secas, en el excluido de todos los tiempos

J- Coincidimos en eso, claro. El *Martín Fierro* es un texto que se construye en relación al presente, ese presente largo y prolongado del que hablás. Ahora bien, quizás la diferencia que establece Bajtin entre épica y novela, en su relación con el tiempo, sea otra. Bajtin no negaría que en la *Odisea* –tal como decís- se narran eventos del “pasado reciente” de Ulises en su propia voz, pero ese pasado reciente sería reciente solo respecto de Ulises; ahora bien, lo importante para Bajtin sería la relación entre el narrador y lo que se narra. Y el narrador de la *Odisea* –para Bajtin- no sería Ulises sino un narrador en tercera persona, no importa que Ulises se detenga en cada lugar a contar lo que le paso antes. Esos relatos, en todo caso, están enmarcados por el narrador en tercera persona. Pero el narrador épico para Bajtin no implica meramente –como te decía antes- narración en tercera persona. El narrador épico implica que entre el narrador y lo que este narra hay una distancia (temporal) anorme, absoluta; los hechos que narra están cerrados, acabados en el tiempo, hace mucho, y además vienen cargados con el peso de la tradición en la difusión oral de estas historias o mitos. En la novela, en cambio, esa distancia se anula: se trata el material que se narra como si fuera presente inacabado, imperfecto, aun abierto. Pero –digamos- hay algo incluso más interesante en lo que dice Bajtin sobre la novela, interesante para lo que estamos haciendo: pensar el *Martín Fierro*. Señala que estos géneros –la epopeya y la novela- al dominar en el sistema literario de su época, influyen a todo el resto de los géneros existentes. Así, para Bajtin, en la época de la novela, los géneros se novelizan, incluso la poesía. Esto –decía- es interesante para pensar el *Martín Fierro* y la lectura que hace sobre el texto Borges en relación a la novela.

M- Y ahí sí yo estaría de acuerdo los géneros se novelizan en el tratamiento del tiempo, en el hecho de que ya no hay esa armonía primigenia, que algo está roto. Pero subsiste una diferencia el héroe de la novela es un ser singularísimo mientras que en el caso el héroe Fierro siendo un ser singular, aparece como paradigma del excluido, es el guacho, un tipo humano.

J- Aquí volvemos al punto de partida. Porque el hecho de que Fierro sea un símbolo, o la representación de un tipo humano, o un paradigma, o que sea lo contrario (un mero particular), no depende de la constitución inmanente del texto, ni sólo de los prólogos donde se aclara que se quiere hablar del gaucho, sino de los modos en que ha sido leído. Depende –como decíamos antes- de su recepción, de los momentos históricos de su recepción: sea como epopeya, como novela o como gauchesca.

M- De acuerdo, depende de la recepción que como decíamos no supone una mirada desinteresada, como tampoco puede serlo la nuestra. Por eso digo que a mi modo de leer, lo que prima es el carácter de tipo del protagonista, y esto trasunta del hecho mismo de que se hable de mito, no sólo en el caso de Lugones y Rojas sino también en el de Astrada por su *El mito gaucho*, e indirectamente en el de aquellos que oponiéndose hablan de antimito. Con la salvedad, por cierto, de que la aceptación del carácter de mito, también es una cuestión polémica como ya veremos.

J- En eso estamos de acuerdo. Pero hay aun algo más que puede discutirse de lo que decías antes. No solo en la épica se representan o construyen tipos humanos. También en la novela realista, y también en la histórica, y en la costumbrista, y en la naturalista, hay tipos. Pienso en una línea que va de Balzac a Zola. No se trata siempre en la novela de seres singularísimos: quizás, esa acepción sí sirva para Dostoievsky, como decís. Para Lukacs, no para Bajtin, claro, que lo toma como modelo, Dostoievsky no escribe novelas sino otra cosa, aun no se sabría qué... Sería algo así como el poeta con que se abre un nuevo mundo que sucede al moderno. Aunque todo esto lo sugiere apenas en las últimas páginas de la teoría de la novela.

M- Creo que estamos hablando en diferentes registros. Yo lo hago en un nivel más amplio de generalidad, me refiero a cierta tradición aplicado a la apreciación de lo que son las fronteras de cada género. Vos en cambio traes opiniones muy valiosas por cierto pero que tienen un alto grado de originalidad. Me parecen en verdad sumamente interesantes para pensar y las valoro en tanto disparadoras de nuevas asociaciones pero que no las tomaría en bloque. Ya te lo decía cuando mencionabas esa consideración de Bajtin acerca del origen de la novela en los diálogos platónicos. Y en este caso vos mismo marcás la diferencia entre ambos, Bajtin por un lado que lo toma como modelo y Lukacs que niega a la obra de Dostoievsky el carácter de novela. De todos modos los ejemplos que estoy pensando son los que da el propio Borges, Dostoievsky, Dickens,

Mark Twain, en los tres casos encuentro personajes que son singulares, acaso no los de Dickens que podrían estar más pegados a un momento histórico, la situación de niños y jóvenes en un determinado momento del desarrollo del capitalismo en Inglaterra. Pero en los otros casos se trata abiertamente de seres singularísimos que pueden pertenecer a cualquier tiempo y lugar; pienso en Raskolnikov, en un Alexis Karamasov.

J- De acuerdo, sí: Fierro no es Raskolnikov. Pero tampoco podría afirmar que los personajes de Dostoievsky, Dickens y Twain sean “seres singularísimos que pueden pertenecer a cualquier tiempo y lugar”. Habría que analizar en cada caso, en cada novela específica, pero –en principio- tendería a pensar que allí no se constituyen personajes fuera de cualquier tiempo y lugar. Entiendo, por otro lado, el escándalo que significa la afirmación de Borges al pensar a Fierro en relación al Raskolnikov de Dostoievsky o incluso al Finn de Mark Twain. Pero hay que tomar esa afirmación, en el fondo, como lo que es: una broma, bastante irónica. Una broma que –como toda broma- señala de todos modos algo verdadero, al menos para quien la enuncia. Con los ejemplos específicos que da (Dostoievsky, Twain, y no Balzac, por ejemplo), Borges exagera, bromea. Pero ello no impide pensar lo que puede haber de verdad en esa asociación. Por ello, avanzando y pensando un poco más el texto a partir de las consideraciones que traíamos aquí de Bajtin, ¿se trataría –entonces- de un poema, en un momento en que todos los géneros literarios, aun la poesía, se empiezan a novelizar? Es una hipótesis que Borges esgrime con motivos de polémica, me parece, y en la forma de una broma, para salirse rápidamente de la lectura en clave de epopeya, lectura que conlleva –según hemos dicho ya varias veces- una motivación política que no está dispuesto a aceptar sin más. Pero la asociación con la novela –me parece- excede finalmente lo que dice Borges (y excede asimismo su discusión con Lugones, y la motivación política de la discusión), y lleva a pensar cuestiones bastante interesantes en relación al poema. ¿Se trataría de un poema novelizado, entonces? Pero volvemos al inicio; en principio, por sus rasgos formales, el poema pertenece al género de la gauchesca. Y así como respecto de la novela, también respecto de la poesía gauchesca hay algunas definiciones ya clásicas a estas alturas, que de todos modos son interesantes.

Angel Rama define la poesía gauchesca como una poesía conjugada “en tiempo presente”. Esto quiere decir, para Rama: la poesía gauchesca trabaja de un modo directo con las problemáticas políticas, sociales, ideológicas, de su tiempo. Y, por ello, la historia del género debe leerse siempre en relación a la historia política. Habría que pensar –sería interesante- esta definición de Rama en relación a la concepción de novela de Bajtin. Y desde ahí pensar en el trabajo previo de Hernández como periodista antes de escribir el *Martín Fierro*: artículos y notas sobre el lastimero estado social del



gaucho. Gran parte de la literatura gauchesca se publica –como los folletines de las novelas- en diarios.

Por otro lado, para Ludmer la gauchesca surge como un pacto: pacto entre el autor culto y el público de lectores, respecto de que allí hablará, cantará o narrará un gaucho: “Canta un guaso...” (citar) “Hablaré como el habló” (citar). Pacto que paradigmáticamente puede leerse en los marcos de los textos gauchescos, en sus títulos. Por ello, es indispensable prestar atención a los paratextos del Martín Fierro, sus prólogos.

M- Yo pienso que hay una combinación de ambas cosas, Hernández, sin duda tiene fines políticos y de justicia social, habría, por tanto, como dice Rama, una vinculación con este tipo de problemática y sin embargo esta vinculación no me parece privativa de la literatura gauchesca, la encontramos en cualquier tipo de literatura: novela, poesía, cuento. Salvo que digamos que esta característica es una condición *sine qua non* de la gauchesca lo cual me parece bastante arriesgado. Más interesante me parece lo que dice Ludmer acerca del pacto, pues Hernández para cumplir sus fines y comunicar sus ideas establece al mismo tiempo un pacto con el lector: el que hablará será un gaucho y lo hará cantando. Seguramente piensa que eso dará mayor eficacia a su discurso. Esta mirada la hallo más cercana a mi punto de vista cuando digo que es un canto, el canto de un payador; el pacto está explícito cuando Fierro dice “Aquí me pongo a cantar” y cuando dice que su canto encierra opinión.

### **Héroe y destino.**

M- Este es un tema que también ha dado mucho que hablar. Para comenzar quiero decir que el artista, en este caso Hernández, crea figuras que encierran conceptos, y de este modo da vida a su ideario político-social, la defensa del gaucho. Hay, pues, intención, hay un objetivo y en esta operación surge el protagonista que no obstante se independiza del autor y tiene vida propia. Pienso en algo que dice Kundera, que en las buenas novelas el personaje se independiza del autor o algo parecido

J- Es interesante lo que dice Kundera, pero habría que notar nuevamente que lo dice sobre la novela. También el héroe de la épica es independiente del autor del poema, pero de otro modo: no se independiza en el momento de la escritura o en el proceso de

lo que se narra, sino que nace ya independiente, a priori. Nace de una pieza, como decía Bajtin. Autónomo, lejano respecto al narrador o rapsoda.

*M- Es verdad, en eso Fierro se aleja del héroe épico; afortunadamente es un personaje no lineal, contradictorio; por eso naturaleza dramática que expresa el enfrentamiento hombre-mundo, la historia, la época social a que pertenece. Hay que destacar esto frente al intento de estereotiparlo, de ponerlo en bueno o malo, esto es de juzgarlo éticamente, error al que pocos escapan, incluido Borges que habla de la necesidad de evitarlo. Y acaso también el Hernández de la vuelta que quiere amansar a Fierro. No sé si lo amansa del todo; Fierro sigue siendo Fierro, testarudo y orgulloso no cede frente al Moreno en el reencuentro del final. Así cuando el moreno lo desafía a pagar sobre las muertes injustas Fierro responde:*

Primero fue la frontera

Por persecución de un juez

Los indios fueron después

Y para nuevos estrenos

Aura son estos morenos

Para alivio de mi vejez

.....

Yo ya no busco peleas

Las contiendas no me gustan

Pero ni sombras me asustan

Ni bultos que se menean.

J- Esa es un poco la lectura que hace Borges en su traje de narrador cuando escribe “El fin”. Porque lo que intenta en ese cuento no es solo una suerte de reescritura o reversión del *Martín Fierro*, sino ante todo lo que intenta es cerrarlo, darle un fin (al texto y al personaje) tal como lo pedía la estructura de la obra y el carácter del personaje, según la lectura y la interpretación que el mismo Borges hace del texto, según estuvimos viendo. Así, para Borges, Fierro es un matrero, que protagoniza hechos de sangre, de injusticia, y por tanto debe morir como vivió. No puede ser –piensa Borges- que termine calmado, amansado al final, conteniéndose (o contenido) en la

pelea con el negro al final. Hay que darle otro fin, un final violento acorde con lo que el personaje fue: eso es lo que Borges imagina y por eso escribe “El fin”.

M- Por cierto y habría que agregar que la cuestión del héroe tiene una bifurcación. O se pregunta si califica para héroe épico, o trágico y de ahí un posible discurrir sobre su relación con un destino y su cumplimiento, o se trata del héroe en un sentido lato porque todo género tiene su héroe inclusive la novela y se pregunta entonces porque tipo de héroe es. Comencemos porque es uno que narra, y narra, como decía, cantando, un payador, que se cuenta a sí mismo, cuenta la historia de su vida, lamentando su infortunio. Si no se trata como dice Borges de poema épico en razón de los versos que no son endecasílabos y de que no trata sobre dioses y reyes y, en fin, de cosas elevadas, habría que admitir sin embargo que pertenece al género del *epos* en razón de que se trata de narración.

J- Para Lukacs, tanto la epopeya como la novela pertenecen –como literatura narrativa- al género del *epos*.

M- Autonarración por cierto al modo de como en algunas novelas el héroe, que no ya el autor, habla de sí mismo y se define, expone su interpretación-versión de mundo y diseña su modo de estar parado en el habitat que lo contiene. Pero hay una inmensa distancia porque el héroe moderno, de la novela, digamos decimonónica, como pretende Borges, el héroe de Dostoievsky, el de la autoconciencia al modo “del hombre del subsuelo”, que se narra y se describe en su regodeo psicológico, está dotado de una libertad sin límites, es una identidad inconclusa en permanente oscilación sostenida por su autoconciencia. Mientras que Fierro en su canto se va describiendo u conformando no a través de esa introspección vacilante sino de su accionar y sus penurias que no le permiten esa permanente oscilación sino que lo van determinando de forma irreversible.

J- Habría que ver si el héroe moderno –el de la novela- es meramente o ante todo el héroe de la autoconciencia, un tipo eminentemente psicológico, dotado como decís de una libertad sin límites. Como dije antes no creo que Dostoievsky sea el modelo de la novela decimonónica. En la novela del siglo XIX, la autoconciencia al modo del hombre del subsuelo no es precisamente lo más típico. Lo más típico quizás sea la novela de Balzac –y la novelística de su época-: una literatura que se concibe como representación realista, casi un documento del registro civil, como decía Balzac, y que concibe a sus personajes en un lugar intermedio entre el tipo social y la

singularidad. Y luego no creo que las penurias y el accionar de Fierro lo vayan determinando irreversiblemente, fijándole un destino, porque al final del poema Fierro – tal como dijimos hablando de “El fin” de Borges- termina amansado y por otro lado no muere. Y más que destino, en todo caso, en el poema me parece que hay precisamente lo contrario: ese oscilar, esa vida azarosa, errante, casi un rodar sin sentido, experimentado en esa falta de sentido.

M- De acuerdo, es más considero que El hombre del subsuelo no es siquiera lo típico de Dostoievsky. Sólo me refiero a Dostoievsky porque Borges lo pone como modelo de lo que está diciendo. El otro ejemplo es Mark Twain que me parece todavía más distante. Sin duda como decías estos ejemplos son una de las tantas ironías borgeanas que por supuesto tiene como todas ellas su doble intención pero que no dan para tomarlas más que como broma. Y para despegarme un poco de los ejemplos de Borges diría que la diferencia esencial en mi personal parecer, esto es, lo que me hace asociar la obra preferentemente al poema épico es que alguien, en este caso el protagonista, canta-narra hechos sucedidos, pasados, mientras que en la novela decimonónica, no la moderna donde puede ocurrir cualquier cosa, el autor pone en acción y diálogo a sus personajes en un tiempo presente y se determinan en ese plano de la presencia y la acción más que en el de la narración. Es cierto que aquí también se juega un presente como continuación de un pasado en que se va realizando una sustancia que, haciendo eco amplificado a las palabras de Hegel, llamaré ético-estética, con lo cual nos aproximamos a la idea de símbolo y de mito. Héroe trágico que tarde o temprano ha de realizar su destino. Esto es algo que Borges sabe muy bien porque en su ficción, en el cuento “El fin” que comentabas rehace y completa la obra de Hernández hace regresar al Moreno para que justicia se cumpla, todo ello dentro de un código, en el marco de una ética del coraje y de la acción que ejerce sobre él cierta atracción. Por eso suena extraña la descalificación del ensayista Borges cuando él mismo en su traje de narrador, en sus cuentos, plano de ficción en que se da vida a los fantasmas, hace regresar al moreno para que justicia se cumpla en la marea de los tiempos, para que se cumplan los destinos y el hombre-héroe sea el que es. Es cierto esto está en Borges y no en Hernández, pero aún sin necesidad de ese regreso del moreno que ficciona Borges, hasta el punto en que lo lleva el propio Hernández, se cumple un destino, sea este el de gaucho matrero, desertor. Yo hallo en Borges como un doble discurso, puntos de vista casi contradictorios. Uno que coincidiendo con Oyuela ve en Fierro un matrero, pendenciero, asesino y desertor, mirada teñida de cierta intencionalidad en razón de las preferencias políticas de Borges, sobre esto volveremos. Y otra derivada de su atracción por el poema, y pese a todo, por la figura de Fierro que él mismo describe como tallada en la ética del coraje. No olvidemos la admiración de Borges por el hombre de acción,

sus historias de cuchilleros, su eterna oscilación desde la ventana de su casa entre el mundo de los libros y el de la acción.

J- Es cierto, el Borges narrador siempre ha sido atraído por ese culto del coraje, que ve en los gauchos, en los cuchilleros, en hombres o personajes que están como por fuera de la ley y la justicia oficial. Pero también el Borges narrador tiene su vuelta, en *El informe de Brodie*, en la “Historia de Rosendo Juárez”, donde se reescribe la historia del personaje de uno de sus primeros cuentos, “Hombre de la esquina rosada”: allí, ese personaje –como Fierro- termina amansado, avergonzado de sus acciones pasadas, del lado del “orden”. Por ello, y más allá de las lecturas borgeanas del texto de Hernández, toda esta discusión puede darse asimismo sobre el final de *La vuelta de Martín Fierro*. ¿Fierro no termina manso? Es decir, poniéndolo en duda por el momento, ¿se encuentra con su destino de gaucho malo, matrero? Yo lo veo muy claro en el cuento de Borges, en “El fin”, en eso coincidimos. Pero en el poema de Hernández me parece más problemático. ¿Hay al final de la Vuelta una aceptación del destino de gaucho matrero? ¿Por qué deja ir al moreno al final, entonces? ¿Por qué los consejos a los hijos?

M- Por el momento dejemos el tema de “La vuelta”. Debo confesar que cuando hablo del *Martín Fierro* me refiero casi exclusivamente a “La ida” por motivos que luego explicaré. Y quiero agregar algo. Ojo, no entender esto del destino como fatalidad, hay una estrecha relación entre libertad-destino, libertad no es oponerse al destino sino que supone cierta aceptación de una situación espacio temporal, o socio política y también de afirmación de sí mismo. Para Hegel libertad y destino se generan recíprocamente. El gaucho que se autodefine consiente en ser gaucho y acepta la suerte del gaucho, a pesar de la queja, hay una implícita aceptación de su destino marcado por su ser gaucho y su orgullo de serlo. Hay una elección del propio destino cuando se va a la frontera lo que de alguna manera potencia la libertad aun cuando sea vivido como algo inevitable.

J- No se si el viaje a las fronteras puede ser pensado como una elección, aceptación del propio destino. Por un lado, la huida a la frontera es motivada por la persecución de la ley, tras que Cruz se haya sumado a Fierro contra los “policías” que comandaba, matándolos a todos. Por un lado está eso. Huida, quizás, fuga, pero no aceptación. Por otro lado, la representación de lo que serían las tolderías indias en la “Ida” no es precisamente la de un espacio terrible o infernal, al que se huye y al que hay que aceptar: se construye como un espacio paradisiaco, casi utópico, en que no se trabaja y a la vez todo abunda. Significa –en la estructura del poema, al menos en su

primera parte, si querés solo hablar de la primera parte por el momento- un espacio utópico que desafía al espacio infernal del que se viene.

M- Y sin embargo me parece que lo mismo que decís alimenta mi tesis. Si se trata de una huida, es huida hacia un lugar imaginado como paraíso, como bien señalás hay un desafío al espacio infernal del que se viene. Eso hace de Fierro un tipo especial de héroe diferente del héroe clásico pero héroe al fin. No me parece lo de antihéroe, como algunos lo califican, porque este de existir aparecería en dupla con un héroe, cosa que no se da, Cruz no está en un lugar de oposición a Fierro, se parecen demasiado, está más cerca de un doble que de un oponente. En términos hegelianos reconocer el destino es reconciliarse con la vida, conciliación es igual a aceptación, claro, de ciertos límites dentro de los cuales se juega el juego de la vida pero también, entiendo yo, afirmación desafiante de sí mismo. Y esta cuestión del destino no puede ser soslayada, es un tema redundante, casi un *leit motiv*. Son muchos los lugares donde Fierro se autodefine con los rasgos del gaucho sin querencia, siempre huyendo perseguido, maldito (1310ss), “porque el ser gaucho ...¡barajo! / el ser gaucho es un delito” (1323-24) Rasgos ciertamente lamentables que se completan con la autoafirmación en la ética del valor: su esperanza será el coraje, su guardia la precaución, su amigo el facón. Estos atributos positivos hacen a su destino que ha de cumplirse: “yo seguiré mi destino / que el hombre hace lo que debe” (1674). Hay por momentos conciencia de ser gaucho malo o de pasar por tal cuando dice; 2150 “yo seré cruel con los crueles / así mi suerte lo quiso”. La crueldad es algo a que lo obliga su destino de gaucho castigado, víctima de injusticia. O cuando dice “lo que la suerte destina/ No puede el hombre evitar/ Porque el cardo ha de pinchar /Es que nace con espinas” (357 -360)

Ser lo que se ha de ser, ser fiel al destino, en lo cual reside para Hegel la más alta libertad. La mayor libertad de Antígona es cumplir, dar acabamiento a su sustancia ética, al despliegue de sus virtualidades o potencias. En *El mito gaucho* Astrada habla de fidelidad al propio karma, fidelidad al ser de la comunidad en que se ha nacido, lo cual no significa abandono o pasividad respecto a un destino étnico o biológico, sino un alerta, conciencia de un firme vínculo con el destino, donde destino se entiende como potencia operante en la vida humana. El cumplir con su destino es una tarea, esto entronca con la máxima sanmartiniana “Sé el que debas ser o sino no serás nada”, con el delfico “Conócete a ti mismo” o el pindárico “deviene el que eres”. Dicho en otros términos seguir a la propia naturaleza o someterse al propio karma. Esto dice Astrada a lo cual yo agregaría cierto componente histórico social. La figura ético estética trazada por Hernández en tanto “gaucho” no puede ser de otro modo porque debe realizar su naturaleza, debe realizar los rasgos que la componen y que Fierro viene describiendo insistentemente -los versos citados son apenas una breve muestra- pero en un contexto

de tiempo-espacio determinado, el cual a mi modo de ver también forma parte de un destino.

J- Aquí hay varias cuestiones que se podrían discutir. En primer lugar, es claro que la temática del destino está aquí, aparece en la superficie del texto una y otra vez, repitiéndose. Pero no me queda tan claro que tenga la significación –y la importancia- que le atribuí. En principio –y precisamente por lo mismo, por lo repetido- quizás se trate de un tópico más entre otros. Una suerte de motivo. Algo tal vez muy usual en otros poemas, y en los poemas gauchescos también. Por otro lado, no parece haber aquí una idea nitzscheana de aceptación gozosa y feliz del destino. De hecho, como dice Borges, Fierro se “queja casi infinitamente” en el poema. Esta cuestión es también evidente para Ludmer: según ella, con el *Martín Fierro* se inaugura para la gauchesca el tono del lamento; antes, se escribía en el tono del desafío.

M- No me parece que un tono sustituya al otro creo que ambos se superponen y se alternan. Aquí me viene a memoria algo que me asombró mucho leyendo a Homero: la cantidad de veces que dice que los héroes se lamentan y es más que lloran larga y copiosamente. Además, es cierto, no se trata de una aceptación gozosa y feliz del tipo de la del Nietzsche tardío, que no así el de *El nacimiento de la tragedia* donde lo que se celebra es la bravura con que el griego asume lo terrible de la vida, sino más bien en sentido hegeliano, aceptación de lo que se es, como en Antígona, que no tiene nada de gozoso. Es cierto que hay lamento como lo hay también en Antígona, pero luego cuando se va a la frontera lo que se acepta es que es un gaucho rebelde, desertor, que los tiempos buenos tiempos fueron y ya no serán, en ese momento, con ese acto, se deja atrás el lamento y aparece de algún modo el desafío.

J- Acá –al pensar la huida a los toldos- habría que recordar el famoso lagrimón que rueda por la cara de Fierro al dejar atrás las últimas poblaciones. Ese lagrimón es significativo. Piglia lo ha leído de un modo interesante, me parece. Si Fierro llora, es porque él –como el tipo del gaucho- es un tipo que pertenece a las poblaciones rurales, y gusta –porque allá ha vivido- de esos enclaves de civilización; no pertenece –parece- a la pampa infinita, a la intemperie en que vive el indio. Por eso, al dejar las últimas poblaciones, le rueda el lagrimón. Ese llanto significa –me parece- que en esa huida no es que Fierro asuma su destino, su identidad, sino que precisamente en ese acto está abandonando lo que es, lo que ha sido.

M- A mi parecer este es un ejemplo paradigmático de esa simultaneidad de lamento y desafío del que hablaba antes; no me parece que Fierro abandone su identidad, la de gaucho con todas las connotaciones con que él mismo se define en los versos antes citados.

J- Aun algo más puede discutirse respecto de la interpretación de la huida a los toldos. No creo que con esa huida se asuma una suerte de destino trágico, respecto a su condición de gaucho rebelde, desertor, y respecto a que todo tiempo bueno ya fue y ya no será de nuevo. Porque precisamente al imaginar lo que serán los toldos, se concibe una suerte de espacio utópico, paradisíaco, en que se resolverían las contradicciones en que el gaucho Fierro ha vivido hasta ahora. En ese espacio indio -parece decir el texto en el final de la Ida- tiempos buenos y mejores serán. En ese sentido, el espacio indio no es solo un espacio utópico, como decíamos antes, sino asimismo un desafío: desafío al orden social en que se ha vivido, desafío a la posición o al destino que ese orden social impone al tipo del gaucho que Fierro encarna. Por tanto, en el final de la Ida, en la huida de Fierro y Cruz hacia la frontera, se da esta ambigüedad bastante interesante: al lagrimón se le suma el desafío. Pero ni una ni otro -me parece- pueden ser leídas como aceptación del destino.

M- Es cierto, hay una expectativa de tiempos buenos y mejores pero no serán los de antes, la feliz vida de hogar cuando tenía hijos hacienda y mujer. Luego estamos de acuerdo en que hay lagrimón y desafío, en lo que no acordamos es en lo de la aceptación del destino, creo que porque vos lo entendés como resignación y yo como afirmación de su ser.

Para redondear mi idea quiero destacar aportando algunas citas como ejemplo. Un rasgo muy sobresaliente de la figura de Fierro es su autoafirmación como gaucho poseedor de ciertos atributos y valores de los que está ciertamente orgulloso. No hay un solo momento en que no esté bien parado en su ser gaucho. Desafiante desde el comienzo por sus cualidades para el canto que “hace tiritar los pastos” (46) porque

“Con la guitarra en la mano  
ni las moscas se me arriman  
naides me pone el pie encima  
y cuando el pecho se entona  
hago gemir a la prima



y llorar a la bordona” 60

....

No me hago al lao de la huella

Aunque vengan degollando

con los blandos yo soy blando

y soy duro con los duros

y ninguno en un apuro

me ha visto andar titubeando”

Rasgo propio del gaucho es el anhelo y aprecio de la libertad como valor o bien supremo:

“Mi gloria es vivir tan libre

como el pájaro del cielo;

no hago nido en este suelo

ande hay tanto que sufrir

y naidas me ha de seguir

cuando yo remuente el vuelo” 96

Y la valoración de la experiencia y sabiduría práctica que se hace al andar y sufrir, más que el saber de los doctores:

“Aquí no valen doctores;

Sólo vale la esperencia

Aquí verían su inocencia

esos que todo lo saben

Porque esto tiene otra llave

Y el gaucho tiene su cencia” 1462

Un conocimiento que contrasta con la ignorancia del gringo en las tareas del campo. Conciencia también de que sus opiniones son tan valaderas como las del que más y de que deben ser sostenidas con altivez:

“Pues aún cuando vengan ellos

cumpliendo con sus deberes

Yo tengo otros pareceres

Y en esa conducta vivo”

Orgullo también de ser hombre despierto, alerta

“Nunca fui gaucho dormido,

siempre pronto, siempre listo,

yo soy un hombre ¡qué Cristo!

que nada me ha acobardao,

y siempre salí parao

en los trances que me he visto. 972

... no aflojo al primer amago

Ni jamás fui gaucho lerdo 1000

J- De acuerdo, todas esas citas están muy bien, Fierro dice todas esas cosas sobre sí mismo. Pero tal vez estemos pensando diferentes niveles del texto, y de allí la discusión. Tal vez vos estás intentando dar cuenta de cómo Martín Fierro se autopresenta: por eso recién traías aquí aquellas citas. Yo, más bien, intentaría pensar al héroe no solo en su propio discurso, sino también en sus mismas acciones, en lo que se narra en el texto, al nivel de la trama y lo que esta significa respecto del carácter del héroe o personaje. En ese sentido, yo intentaría poner las citas que hiciste en su contexto, y recién allí pensar qué papel, qué sentido tienen. Digo esto, pues es algo que quizás el propio Hernández se proponía en su obra, por lo que se lee en la carta-prólogo a la *Ida*: en esta obra –decía Hernández– se quiere representar al gaucho en todas sus

contradicciones. Y así, es muy posible encontrar contradicciones entre el discurso del personaje y las acciones que realiza. Por ello, es muy importante tal vez poner esas citas en su contexto: ver qué pasa con esos enunciados de Fierro en la estructura de la obra, en las acciones que se articulan a lo largo de la obra y en el sentido que se va conformando por esa articulación. Por ello, volviendo al tema del héroe y su relación con el destino, habría que agregar a todo esto que no es claro tampoco que el poema, y no ya el personaje, tenga frente al destino una actitud de aceptación. El texto, al menos su primera parte, es reformista: busca justicia para las injusticias que se cometen sobre los gauchos. En esto el texto prolonga las preocupaciones periodísticas-políticas de Hernández. Y ello puede leerse muy bien –otra vez- en la carta-prólogo. Y también en el texto, claro: el programa narrativo se propone como expresión de una tesis: este gaucho no ha nacido malo, era bueno, vivía tranquilo, son las injusticias las que lo hacen convertirse en lo que se convierte. Todo esto, claro, es un panfleto contra las tesis de Sarmiento respecto de la determinación del carácter del gaucho –bárbaro- por el carácter de la tierra.

M- Tenés razón si lo vemos sólo del lado de Hernández y su intención política explícita pero hay otras lecturas posibles que no son excluyentes sino que pueden superimponerse. Por ejemplo la de un lector lejano en el tiempo que puede o no haber leído los prólogos pero que comenzada la lectura se olvida de toda la información que pueda tener y se deja llevar por la palabra del que canta, se introduce en esa ola por la que el cantor se autonomiza del autor y acaso el lector se autonomice de ambos. Por eso lo de la cebolla, por eso el diálogo sobre el *Martín Fierro* es un diálogo sin fin, siempre serán posibles nuevas interpretaciones....

J- Claro que son posibles nuevas interpretaciones, pero siempre desde la base de aquellas lecturas previas que están como sedimentadas en el texto, y que nosotros estamos retomando, separando del texto, y discutiendo. Ahora bien, que el texto sea un panfleto no solo se infiere de los prólogos, sino como efecto de lectura de la estructura de la obra, de la articulación de los enunciados y las escenas que allí se ponen en juego. Eso es lo que yo plantearía. Esa intención política, como decís, no solo se lee en los prólogos, o en las biografías de Hernández. Se lee también en el texto del poema. Y, por otro lado, la lectura de los prólogos de todos modos me parece imprescindible, no para darle la “razón” al autor (eso no me interesa tanto), sino porque los marcos –hemos dicho siguiendo a Ludmer- son absolutamente centrales para entender las producciones del género gauchesco.

Pero ahora sí, siguiendo con el tema con el que veníamos: la relación del héroe con el destino en la novela. No solo el texto de Hernández no tiene una actitud de

aceptación del destino, según decía. También el género gauchesco, por otro lado, como decía Rama, es un género esencialmente político, conectado de raíz con los problemas sociales, históricos y políticos de su tiempo. No hay en su forma una suerte de aceptación del destino, sino una relación tensa, conflictuada con el presente. En sus textos se disputa sobre los problemas políticos de la época, se los critica, se los intenta resolver desde tal o tal bando. Es poesía partidaria, de propaganda explícita por momentos: pensar –claro- en Ascasubi, en Perez. Cuando Hernández termina y publica la Vuelta, es diputado o senador por el partido de Roca. La gauchesca no es un género que –por su forma- suponga la aceptación del destino por sus lectores o receptores: busca convencer, persuadir al lector-receptor respecto de tal o cual política. Y ello en un momento en que la literatura –en la argentina- no es una esfera autónoma, si alguna vez lo es: toda la literatura –hasta el 80 por lo menos- es literatura partidaria, o al menos explícitamente política; en ella resuenan intencionadamente los problemas de la época.

M- Te respondo con los mismos argumentos anteriores, acuerdo con vos si lo vemos desde el punto de vista de las intenciones del autor, pero si el poema perdura aún hoy no es en su carácter de poesía partidaria o propaganda política sino de una obra literaria con valor estético lo cual no quiere decir de ningún modo que sea apolítica. Paradójicamente parece ser que su valor político se acrecienta en la medida que preserva cierto valor estético, cosa que no ocurre, por ejemplo, con la literatura panfletaria. Y con respecto a ese tema tan polémico de aceptación del destino, que de paso y en aras de una mejor comprensión de lo que digo, propongo reemplazar por el de afirmación de su destino quiero hacer una comparación que me parece ilustrativa. En Antígona la heroína no se resigna ni claudica y sin embargo acepta su destino en este particular sentido que le doy de afirmación de su ser como representante de una ley, de la religión de la familia. En el caso de Fierro tampoco hay resignación o aceptación de la injusticia sino reafirmación de su ser gaucho que actúa dentro del código del honor, del coraje y del desafío. Y con respecto a lo que decías acerca de que quiere ser un panfleto contra la tesis sarmientina, yo diría que si así lo fuera, la obra supera las intenciones del autor. Pues de ello no resulta un panfleto sino un poema de calidad estética que lejos de quedarse en el retrueque de una tesis fundada en una falsa dicotomía, la ya célebre de “civilización o barbarie”, reafirma la figura del gaucho con todos los atributos que hacen a su ser. Por cierto que me refiero a la primera parte.

J- Volviendo al tema del héroe y su relación con el destino: al discutir el tema del destino en Martín Fierro, se nos aparece el problema de la relación entre la “Ida” y la “Vuelta”. ¿Hay continuidad? ¿Hay ruptura? Hernández –digamos- nunca edita juntas

las dos partes. Es un detalle a tener en cuenta. El Fierro de la “Vuelta” –a diferencia del de la “Ida”- sí está resignado, tal vez.

M- Más bien disciplinado, y ahí lo que escuchamos es la voz del autor, de Hernández que lo quiere disciplinar.

J- Entiendo lo de disciplinado, sí. Pero habría que ver si la voz del Fierro de la Ida no responde asimismo a la voz del autor, a su ideario político. Y Hernández y su texto –recordad que la “Ida” es de 1872 y la “Vuelta” de 1879- han pasado del reformismo crítico a la aceptación y entroncamiento con el sistema de Roca. Esto –otra vez- podría verse en los prólogos pero también –claro- en el texto: en las diferentes valoraciones del indio de un lado y del otro por ejemplo; pero también –claro- en el pasaje que hace Fierro de gaucho renegado y desertor a gaucho que en los consejos a sus hijos condena la insurrección al orden o al patrón.

*M- A mí me parece que hay una gran diferencia entre la ida y la vuelta, tal diferencia que realmente no se puede pensarlas juntas. Todo lo que hasta aquí he dicho vale sólo para la ida porque la vuelta es otra historia, aparte de que formalmente también me parece muy inferior -aunque he visto que hay opiniones contrarias-, y como lectura bastante aburrida, monótona. La primera parte es todo el drama de Fierro toda la parábola de su vida desde el hogar feliz hasta una vez perdido todo, el fin en la frontera, una historia redonda. La segunda parte es otra cosa, algo que responde a otros fines del autor, disciplinar, moralizar, amansar, etc. A mi parecer carece de equilibrio, se suman las historias de infortunio de los hijos, todas muy similares, esta plagada de consejos y moralinas, carece de la belleza formal de la primera parte, es un ir y venir por los mismos temas atravesado por un único objetivo de conciliar y disciplinar. Entiéndase que todo lo aquí dicho, a mi modo de ver vale sólo para la primera parte, y es más yo no hablaría de partes, son dos obras independientes. Como bien señalás entre una y otra distan ocho años; pocas cosas restan invariables, casi sólo el protagonista Fierro o bien el nombre.*

J- Como decía antes ya, no creo que tampoco el personaje de Fierro permanezca invariable. Ahora bien, respecto de las diferencias entre la primera y la segunda parte, hay que decir que la segunda parte del poema –si no es más bella- sí tiene un grado de complejidad superior en su articulación formal. Es decir, se nota en la segunda parte una gran maestría para articular voces e historias diversas.

## Sobre el mito y su fundación

M- Ahora me gustaría incursionar en otro aspecto; la no poco frecuente interpretación moralizante a que ha dado lugar el personaje de Fierro. Quiero volver sobre Borges que en uno de sus tantos comentarios sobre la obra dice haber recopilado algunos juicios críticos que “Una simplificación simbólica podría reducirlos a dos: el de Lugones para quien el *Martín Fierro* es una epopeya de los orígenes argentinos; el de Calixto Oyuela, para quien el poema sólo registra el caso individual de (...) gaucha malo, agresivo, matón y peleador con la policía.

*Y al momento de valorar la opinión de Oyuela dice:*

“Asesino, pependenciero, borracho no agotan las definiciones oprobiosas que Martín Fierro ha merecido; si lo juzgamos (como Oyuela lo ha hecho) por los actos que cometió todas ellas son justas e incontestables. Podría objetarse que estos juicios presuponen una moral que no profesó Martín Fierro porque su ética fue la del coraje y no la del perdón. Pero Fierro, que ignoró la piedad quería que los otros fueran rectos y piadosos con él y a lo largo de su historia se queja casi infinitamente.”

*Nuevamente Borges contra Borges, después de haberlo varias veces condenado insiste una vez más en el juicio ético aunque en la frase final se desdice no muy convincentemente. Lo cierto es que él mismo se contradice porque en varios lugares destaca que Fierro no podría actuar de otro modo. Que los héroes maten parece ser su destino y no sólo el de Fierro sino el de Aquiles, el de Edipo y tantos otros, por lo general matan y son crueles pero en ningún caso se los juzga como asesinos. Y además podría agregar, y he aquí una diferencia con Edipo, que si bien el destino de Fierro es matar no es algo inscripto en el origen sino que es algo a que lo lleva las circunstancias de injusticia. Insisto en que hay que leerlo como literatura que tiene un poco de verdad y un poco de mito, pero que por sobre todo trata de un ser singular de carne y hueso con sus consistencias y sus contradicciones; que nos representa y no nos representa.*

El error de Oyuela que Borges compartiría a pesar, paradójicamente, del propio Borges, que no pocas veces lo señaló, es el error del realismo ingenuo. Leer literatura como si se tratara de periodismo documental y juzgarlo en términos de verdadero o falso. Aquí no se trata tanto de verdad sino de pretensión de verdad como para Kant el juicio de lo bello. A este poco le importa cuantos puedan estar de acuerdo, eleva su pretensión de validez universal del mismo modo como el mito se eleva en tanto mito sin

cuidarse de su verdad documental. Que se trata de la vida de “un” gaucho, en unas coordenadas de tiempo y espacio, en una determinada coyuntura sociopolítica, de un ser singular, pues bien, eso no impide su pretensión de universalidad que se construiría toda de una vez en el mismo movimiento en que se erige como mito.

Las palabras de Oyuela no son falsas, son inútiles por no tratar de lo que en verdad debería estar en cuestión. Hay implícita en ellas una cuestión equívoca, la pregunta por la verdad o falsedad, a lo cual respondería que es un mito, respuesta por la esencia, donde y por tratarse de tal no interesa la verdad, sino la aceptación nuda. Y aquí liga con otro aspecto de la cuestión, porque hay otra forma de preguntar por los mitos la que atañe a su reconocimiento como mito fundante con que una comunidad habla de sus orígenes y pertenencia: pregunta por la existencia; a la cual respondería que es, que efectivamente se ha instituido como mito, y por las mismas razones, dos vías diferentes, a que Borges alude en otras partes. Para poder apreciar el proceso por el que devino mito hay que destacar por una parte el gran interés que en su época despertó la obra a tal punto que dio origen a círculos de lectura entre los hombres de campo y a recitadores que memorizaban pasajes de la primera o la segunda parte y los decían entre grupos de entusiasmados oyentes.

A propósito dice Borges en *Martín Fierro y los críticos*:

“En una edición de 1894 se habla de 64000 ejemplares desparramados por todos los ámbitos de la campaña y se comunica que “en algunos lugares de reunión se creó el tipo de lector en torno al cual se congregaban gente de ambos sexos...” entre los encargos de los pulperos el libro figuraba junto a las gruesas de fósforos y la barrica de cerveza”.

Repasemos el proceso por el cual del alto grado de difusión popular de la obra se pasa a la conversión de su personaje en mito. ¿Qué hace falta para que un personaje se convierta en mito? Aquí tenemos todo ese proceso por el cual la obra era solicitada, se la leía, se la memorizaba y recitaba de memoria en círculos cada vez más numerosos. Y todo ello ocurría porque el lector ligado a su personaje por la simpatía, se identificaba con sus penas y padeceres al punto de sentirse uno en ser y sentimiento. Se produce un gesto de reconocimiento que no depende del intelecto ni tiene que ver con la verdad o falsedad sino con el acto mismo de reconocer e identificarse. Mito es porque lo reconozco como tal, se trata de un acto de voluntad que no requiere de ninguna verificación, mito es porque tiene una función vinculante, me vincula con mi prójimo; su verdad no se apoya sino en esta función vinculante. Para los hombres que lo leían en círculos no cabe duda alguna, pero hay otra vía por la que se constituye en mito que también tiene su parte de legitimidad, la de los literatos cultos que lo erigieron en libro canónico aún cuando hayan forzado la cosa con fines políticos de fundación de la nacionalidad. Para ellos Fierro es un héroe con todas las características del héroe

clásico, el que el destino ha marcado para pasar de la fortuna a la desventura donde destino no debe entenderse tan sólo como una entidad abstracta, divina sino también como el cúmulo de circunstancias histórico sociales que lo determinan. Esto también ocurría entre los antiguos, por ejemplo entre los griegos cuyas elites, por ejemplo Platón, solían adoptar mitos extranjeros, nacionalizarlos, readaptarlos, retocarlos.

J-. El concepto de mito implica una serie de puntos sobre los que hay que reflexionar, algunos de los cuales vos ya mencionaste: la relación del mito con la verdad, la relación del mito con la literatura, la necesidad de la recepción para siquiera pensar en mitos. Aquí me gustaría plantear que, de alguna manera, los problemas que implica pensar con el concepto de mito al *Martín Fierro* hacen eco de los problemas que tuvieron los románticos europeos para pensar y proponer una nueva mitología. Pienso ahora en los románticos, claramente, pues fueron ellos quienes rehabilitaron la cuestión de la mitología en la modernidad, y quienes incluso imaginaron la fundación de una nueva mitología. El problema para los románticos (habría que ver aquí el “Discurso sobre la mitología” en la *Conversación sobre la poesía* de F. Schlegel) sale a la luz al hacer una comparación, una más, entre la época antigua y la moderna. En la época antigua los mitos surgieron de un modo espontáneo, casi “natural” para los románticos: anónimos, desordenados, con múltiples variantes, sin firma de autor. En la época moderna, en cambio, solo pueden nacer artificialmente, reconocen los románticos, pero deben parecer naturaleza; deben presentarse como si fuesen naturaleza, para asegurar la relación inmediata con la comunidad. En ese vaivén, radican los problemas que los románticos tienen para proponer y construir una nueva mitología. ¿Cómo hacer para que un producto artificial, hecho por unos pocos, sea visto como algo natural y espontáneo por la comunidad? En otras palabras, ¿cómo llegar a una auténtica mitología? Todo un problema.

M- Me parece que el problema surge cuando nos preguntamos precisamente por ese qué hacer porque no es algo que se produzca por una voluntad en acción sino algo que se da, se instala, como decía antes que se mide por su aceptación entre el pueblo por los lectores en rueda, y entre los letrados por el simple hecho de que alguien así lo proclame pese a todos los debates sobre su legitimidad o precisamente en razón de todos esos debates. El problema me parece es problema para los románticos quienes se imponían crear artificialmente una nueva mitología, en el caso del *Martín Fierro* fueron los hechos ligados a la recepción sobretudo de la primera parte los que lo erigieron en mito pasible de identificación.



J- El problema –me parece- es que por lo que decís la recepción del texto sería algo pasivo, no intencionada. Y yo no creo que la recepción del texto de Hernández haya sido así. Pensar el texto como mito de una comunidad fue en el Centenario algo motivado políticamente: no fue “algo que se da”, “algo que se instala”. Y en este sentido me parece que el problema no es solamente problema en los románticos, y por eso traía a la discusión el problema tal cual se le planteaba a los mismos románticos. Claramente, la pregunta que se hace la elite culta del Centenario es la misma, más o menos reformulada. ¿Cómo hacer para que un producto artificial, hecho por un autor con una determinada intención, sea visto como algo mítico, es decir natural, por la comunidad? Respuesta tentativa: escribir *El payador*. Quizás incluso se podría distinguir entre dos tipos de mitos, o dos tipos de funcionamiento y usos del mito. Quizás se podría pensar en un tipo de mito, que más bien es un uso más racional, más político del mito, y que podríamos asociar al mito tal como es usado por Platon. Y que podemos diferenciar del mito tal como lo encontramos en Homero, tal como lo vemos funcionar en Homero.

M- Para mí en ambos casos hay intención política. No olvidemos que Homero cantaba para la aristocracia guerrera que gustaba de escuchar sus hazañas ensalzadas y de sus orígenes divinos. En cuanto a lo de pasividad no se trata de tal, no es eso lo que quiero decir con la expresión “se instala, se da”, lo que quiero es remarcar el carácter de acontecimiento, de algo que irrumpe. La lectura y el entusiasmo puesto en ella, no es pasividad sino actividad. Esto aparece más claro en el caso de los letrados porque ellos llevan una definida intención política. Y acaso podamos decir lo mismo de los románticos aunque en ese caso hay que diferenciar el hacer teoría sobre la necesidad del mito cuando se proponen, por ejemplo, crear una “Mitología de la razón”, lo cual suena bastante artificioso, de la operación de reinstalar el mito de Dionisos en una versión, un tanto libre por cierto, actualizada, modernizada, asociada a la figura de Cristo y al significado del cristianismo, como hace por ejemplo Hölderlin en *Pan y vino* o Schelling y Hegel a un nivel más filosófico

J- Entiendo lo que decís, pero los problemas que tienen los teóricos románticos para pensar y construir una mitología no dejan de ser por ello productivos –al menos para mí- al pensar el *Martín Fierro* con la categoría de mito, tal como lo estamos haciendo. ¿Constituye un mito? Si lo es, es un mito firmado por un autor, construido en un texto prologado, con intenciones bien concretas y específicas. Lo mismo sucede respecto del mito Frankenstein en el texto de Mary Shelley. Esta sería una primera cuestión a discutir.

M- En ambos casos se trata de una obra de autor que da origen a un mito, en ninguno de los dos casos el autor se propone crear un mito porque la institución como mito está, como decía antes, del lado de la recepción.

J- Vamos hacia lo mismo. Si Hernández no se propone la construcción de un mito, e incluso tal vez la palabra mito ni siquiera figure en su obra, uno debería ver la intencionalidad, precisamente en la recepción, y aquí pienso centralmente en la interpretación con fines políticos que hace la elite en el Centenario. Por cierto si algo hace de *Martín Fierro* un mito tal vez sea la recepción del texto: algo que ni Hernández ni cualquier otro autor puede controlar. La recepción, tal como decís, es indispensable para el funcionamiento del mito, quizás más aun que la construcción del texto mítico: para decirlo de otro modo, la construcción del mito se produce en la recepción. También los románticos –por otro lado- tenían muy en claro este problema de la recepción del mito, me parece: de allí que intentaran asegurar la recepción al presentar un producto artificial como si fuese naturaleza, a la Kant.

Para pensar el texto como mito, entonces, habría que pensar el proceso de su recepción. Pero –asimismo- tal vez habría que revisar si las lecturas o recepciones del texto en 1870` y 1880` coinciden con las lecturas de 1910: si –por ejemplo- quienes se identifican con el mito que habría en *Martín Fierro* casi inmediatamente a su publicación coinciden –en el objeto en que se identifican- con los lectores de 1910, como Lugones o Rojas, que ven en Fierro el mito patrio. Yo, por mi parte, tendería a pensar que quizás no se identificaban con las mismas cosas. Sin decidir aun sobre ello, es claro que hay dos momentos claves en la recepción del texto.

En primer lugar, pienso en el tipo de recepción que se realizó en la década de 1870 con el texto de Hernández. El texto se convierte en una suerte de best-seller en la época, con numerosas ediciones. Y se recita en pulperías, para grupos de receptores. Un fenómeno de fierromanía que luego se repetirá en el moreirismo. El fenómeno –en efecto- se repite y se extrema con la recepción del *Juan Moreira* de Gutierrez y aun más –luego- con su adaptación teatral. Hay una anécdota famosa y muy interesante: en una representación teatral del Moreira en un pueblo, cerca del final, a punto de ser muerto Moreira por la policía, un gaucho del público interrumpió la función para defender a Moreira. En la anécdota resuena –imposible dejar de señalarlo- la historia entre Fierro y Cruz: no voy a permitir que se mate a un valiente, ¿no? Caso extremo de identificación, claramente. A partir de todo esto, podría empezar a reflexionarse en la relación entre mito y literatura, o entre mito y ficción. La pérdida del carácter textual y luego ficcional son casi condición para la constitución del mito. Algo así podrían pensar también los románticos de esta relación: para que una literatura, para que un arte sean míticos deben abandonar su autonomía.

En segundo lugar, está la recepción, el tipo de lectura que se hizo en 1910: se piensa el Martín Fierro como epopeya nacional, en que se construye la identidad nacional. Me parece que la identificación en cada caso es con un objeto diferente; que no se trata de una recepción en el mismo sentido. En el primer caso, con la “Ida” hay una identificación con un héroe que es una suerte de justiciero, que es violento porque lo tratan violentamente, que viola la ley por la causa de una justicia más alta o mejor entendida. En el segundo caso, cambia la identificación -se habla de símbolo patrio, símbolo de identidad nacional- y cambia el contexto en que se producen estos movimientos de identificación: la lectura de *Martín Fierro* como epopeya patria surge – como bien dijiste más atrás- en época de aluvión inmigratorio.

M- Creo que hay una sensible diferencia pero más que con el objeto de la identificación -que sigue siendo el gaucho aún cuando en el segundo caso podría tratarse del gaucho disciplinado en la ética del trabajo- con la intencionalidad de esa identificación. En el primer caso se trata de una reacción espontánea del público lector mientras que en el segundo se trata de una elite que busca consagrar un libro canónico para una cultura emergente que sirva para apuntalar la fundación de una nacionalidad. Aquí también hallamos ecos de las preocupaciones románticas por la creación de una cultura auténtica con soporte en un mito vinculante.

J- Habría que decir que se trataría de una suerte de cultura auténtica, sí, pero también inventada, producida por una elite con intenciones políticas, tanto en los románticos europeos como en los literatos argentinos del Centenario.

M- De acuerdo se trata de una elite que quiere no construir o reconstruir sino declarar, proponer un texto como texto canónico con intenciones políticas. Por cierto, se trata de una invención, pero eso se da siempre que se proponga, como Nietzsche en las *Consideraciones intempestiva* o en *El nacimiento de la tragedia*, la tarea, como él mismo dice, de “construir” una cultura auténtica.

J- De acuerdo, es cierto. Es la recepción –entendida como una actividad intencionada- la que funda un mito, sobre el que puede fundarse asimismo una cultura auténtica. Pero asimismo como la recepción da nacimiento a un mito, es la recepción la que le pone un fin. Porque luego de este tipo de lecturas, sobre todo las interpretaciones del Centenario, que pudieron hacer del texto y del personaje un mito, ese mito va a ser discutido, contradicho por sucesivas lecturas, sucesivas recepciones. Muy poco tiempo

después de Lugones y Rojas, viene alguien como Borges para contraatacar y criticar esa construcción mítica. El consenso de un lado y el disenso de otro vuelven a poner de manifiesto el problema, la dificultad que mencionamos al inicio: ¿cómo se hace de un producto artificial un mito que tenga la legitimidad de la naturaleza? Uno podría decir, extremando la cuestión: que haya disenso implica que el texto y el personaje están funcionando de un modo algo precario en tanto mitos.

M- Puestos de acuerdo en que tanto para los románticos como para un Lugones la cuestión es hallar un mito fundante, me parece que el problema para Borges no es la aceptación del mito sino el hecho de que se trate de ese mito, el busca otro. Sobretudo si pensamos en aquel texto de Borges donde para resaltar el valor instituyente de la ficción insinúa que el gaucho como mito surge porque “en un cuarto de hotel, hacia mil ochocientos sesenta y tantos un hombre soñó una pelea...” (“Martín Fierro” en *El Hacedor*) Del mismo modo podríamos decir que el mito surgió porque un letrado en circunstancias del Centenario proclamó al *Martín Fierro* libro canónico. Se trata de la misma legitimidad apoyada en una mera declaración a través de una ficción o de un ensayo.

### **Civilización y barbarie**

M- A mi parecer lo que ocurre es algo más interesante, es la superposición del mito gaucho sobre algo más originario, el mito o la simbólica de la dicotomía fundante de “civilización y barbarie”, tanto más originaria por el hecho de estar ya expuesta en la obra sarmientina a la cual Hernández de algún modo responde en la suya. Parece que lo que en Sarmiento esta planteado como una disyunción se desdobra luego en dos interpretaciones del *Martín Fierro*.

Para Lugones el gaucho es el cantor errante que recorría la campaña con sus romances y endechas, un personaje clave para la formación de la raza, el inventor del lenguaje que define su entidad espiritual. Un lenguaje que finalmente culmina en un poema épico el *Martín Fierro*. Y ojo, porque ahí mismo critica a los “pulcros universitarios” que no supieron apreciar esa épica que el juzga superior al purismo literario. Esto es importante porque nos permite ver que el enfrentamiento de opiniones abarca tanto los aspectos formales -recordar que Borges se opone a esta calificación por el tipo de versos- como los aspectos de contenido, las cualidades del héroe para calificar de héroe épico, todo lo cual tiene como trasfondo una clara intención política, por cierto

que se hallan en distintos bandos de interpretación de la dicotomía sarmientina. Lugones se manifiesta en contra de esas exigencias de los letrados que considera “prescripciones de eruditos para decretar la imitación homérica”, y a favor de buscar por el contrario un “verso sencillo y armonioso” que gana en sencillez lo que pierde en majestad “todo grande arte social como la epopeya o la ópera, deben buscar los medios conducentes a la popularidad”. Incluso señala que el ser demasiado literarios es el defecto capital de *La Eneida* y de la poesía del Renacimiento.

J- Me parece que aquí hay una suposición de Lugones, suposición que habría que revisar. Lugones supone que el verso del *Martín Fierro* es sencillo y armonioso; podríamos agregar, en esa misma línea, un verso espontáneo, natural. Ese tipo de suposiciones de Lugones responde –me parece- a la concepción romántica que tiene del poeta o –mejor- del poeta “popular”, el cantor errante que recorre las campañas con sus romances y endechas. Digo, habría que revisar esa suposición, esos supuestos de Lugones, porque precisamente –como dijimos antes- la escritura o composición del *Martín Fierro* es –sobre todo la “Vuelta”- sencilla, sino más bien compleja, comparándola con poemas gauchescos anteriores.

M- No veo la complejidad que vos encontrás en su estructura, tampoco un lenguaje rebuscado, inclusive lo hallo más llano y sencillo que el de otros poemas gauchescos; se los puede comparar en el mismo ensayo de Borges quien ironiza un poco acerca de esa sencillez y las valoraciones de los críticos. No obstante puede ser que haya una intención oculta de acentuar su carácter popular, pero lo que vale destacar en Lugones es que, conforme al punto de vista de Hegel ve la épica estrechamente vinculada a la generación de una conciencia nacional. Ya Hegel en su *Estética* decía que el género épico pertenece a ese momento de los pueblos de formación de su nacionalidad. En el mismo sentido se expresa Lugones cuando afirma que “Toda poesía comienza a ser épica apenas resulta inevitablemente nacional” y así se vincula con la idea de patria. Lugones la considera en primer lugar como expresión de la vida heroica de una raza en empresas inspiradas por la libertad y la justicia. Para ello se refiere a la *Iliada* y la *Odisea*

J- Yo creo que todavía hoy la épica sigue pensándose –con variaciones y matices, por cierto- como un elemento de fundación de una nacionalidad. Ahora bien, me parece que Lugones, al pensar el *Martín Fierro* con esas categorías, se saltea varios problemas reales, prácticos, concretos, en su lectura del texto. Se suele pensar que el género épico funda la nacionalidad, y ello supone varias cuestiones. En primer lugar, la

fundación o delimitación de un territorio; en segundo lugar, la fundación de una comunidad, un nosotros: ej., los griegos; en tercer lugar, la definición de los otros: ej., los troyanos; en cuarto lugar, suele ser –obviamente– un género bélico, la guerra es central en el género, y el héroe épico suele ser un guerrero de la comunidad, de ese nosotros. Ahora bien, desde aquí, ¿dónde se ve todo esto en *Martín Fierro*? ¿Cuál es el territorio fundado? O, mejor, ¿hay un territorio fundado por el poema? ¿Quiénes son en el poema la comunidad? ¿Y los otros? ¿Es Fierro un héroe épico en este sentido, un soldado de la patria, de la comunidad? ¿Una suerte de Cabral, soldado heroico? ¿Un Aquiles, un Ulises, un Eneas, un Beowulf, un Rolando, un Mio Cid? Y, por último, ¿cuál es la empresa inspirada por la libertad y la justicia, en este nuestro héroe Fierro?

M- Yo si pienso que todos estos componentes de la fundación de una nacionalidad se pueden hallar en el *Martín Fierro*: un territorio, la pampa, un nosotros, los gauchos, un o unos otros, la policía, la autoridad, etc. Y aquí me parece interesante volver a Borges cuando se refiere a la apreciación de Lugones quien “en páginas elocuentes de *El payador* exige para el *Martín Fierro* el nombre de epopeya” comentando un poco irónicamente que “Esta imaginaria necesidad de que el *Martín Fierro* fuera épico, pretendió así comprimir (siquiera de un modo simbólico) la historia secular de la patria con sus generaciones, sus destierros sus agonías sus batallas de Chacabuco e Ituzaingó en el caso individual de un cuchillero de 1870”. Me interesa destacar, quitándole, por supuesto la ironía borgeana, el término “comprimir”. Porque precisamente eso hace el mito comprime, simplifica una visión de mundo, al decir de Nietzsche a propósito de la operación artística de Wagner. Acaso Borges se equivoque al calificarlo de texto realista. Y agregar acaso una pregunta ¿qué empresa inspirada en la libertad y la justicia lleva a cabo Aquiles, un guerrero que se niega a servir a la patria inspirado en la ira que le provoca el robo de una esclava, o Ulises, quien con la astucia desafía a las fuerzas míticas en su anhelo de regreso al hogar y la propiedad?

J- Bueno, eso lo dice Lugones. Habría que preguntarle incluso cómo interpretaría la escena con que se cierra la *Odisea*: esto es, la vuelta de Ulises a Itaca y la matanza de los pretendientes. ¿Dónde está allí la lucha por la justicia y la libertad? Pero volviendo a lo anterior, Borges –me parece, a pesar de que su intervención es posterior y supone a la de Lugones– no entraría dentro de los “pulcros universitarios” o puristas a los que alude críticamente Lugones, según comentabas antes. Pensar –como lo hace Borges– el *Martín Fierro* como una novela es acaso más aventurado o arriesgado que pensarlo como épica. Y –más allá del gesto polémico, contra Lugones– me parece que esa intervención de Borges ayuda a pensar varias cuestiones interesantes, según hemos visto. Ahora bien, si Borges no quiere pensar el texto como épica, es porque con

épica –Borges sabe, y no solo por Lugones- vienen los conceptos de nacionalidad, fundación, mito, etc. Y Borges escribe en el contexto de un peronismo que –sabemos- detesta. Lo mismo –claro- en Martínez Estrada. Si de textos fundacionales se trata, o de textos canónicos, Borges aboga –en ese contexto- por sacar al *Martín Fierro* del centro del canon nacional y colocar allí –en cambio- al *Facundo* de Sarmiento. Los juicios de Borges sobre el poema de Hernández deben ser –me parece- leídos en paralelo a sus juicios respecto del libro de Sarmiento: “No diré que el *Facundo* es el primer libro argentino, las afirmaciones categóricas no son caminos de convicción sino de polémica. Diré que si lo hubiéramos canonizado como nuestro libro ejemplar, otra sería nuestra historia y mejor.” Típica ironía borgiana, se busca evitar la polémica cuando se termina diciendo algo aun más polémico: si se hubiera canonizado el *Facundo* de Sarmiento, no solo hubiera sido otra nuestra historia literaria, dice Borges: hubiera sido otra nuestra historia a secas, otro nuestro presente, y mejor.

M- Con esto Borges se coloca en el marco de la dicotomía civilización y barbarie del lado del primer término del binomio, por eso lo de gaucho matrero, pendenciero y desertor. El debate literario muestra su hilacha, los oponentes toman partido. Es la misma línea de Sarmiento, Oyuela y más tarde Martínez Estrada con versión que es continuación radicalizada de la tesis Sarmientina. Si para Sarmiento indio y gaucho representaban la barbarie en el caso de Martínez Estrada, la barbarie es un karma de lo argentino abarca tanto a la ciudad como el campo, se cuele por todas partes. “Lo que Sarmiento no vio - dice en *Radiografía de la Pampa* - es que civilización y barbarie eran una misma cosa, como fuerzas centrifugas y centrípetas de un sistema en equilibrio. No vio que la ciudad era como el campo y que dentro de los cuerpos nuevos reencarnaban las almas de los muertos” Acorde con ese punto de vista halla que el pasto de parques y jardines es la barbarie de los campos encarnada en la ciudad.

En cambio Lugones, en esto coincide con Hernández, en ambos encontramos la misma valoración superlativa del gaucho y el rechazo de la figura del indio que lo ven como un ser difícil de domesticar, de civilizar. “La conquista no pudo con la pampa, con la barbarie de la pampa” -dice Lugones-. Al igual que para Hernández el indio es una fiera sin risa ni placer. Frente a este conflicto no había otra solución que la guerra a muerte; la civilización no podía ofrecer al indio nada superior a los malones como medio de vida.

J- Luego de recorrer y repasar las lecturas o versiones que hacen del poema Lugones, Borges y M. Estrada volvamos –una vez más- al texto. Porque en el poema conviven –quizás conflictivamente- dos imágenes o valoraciones contrapuestas del

indio. Si el gaucho en Hernández sí sale efectivamente de la determinación natural y del círculo de la barbarie, con el indio la cuestión no deja de ser ambigua, entre la “Ida” y la “Vuelta”. Por cierto, en la “Vuelta” la valoración del indio es totalmente negativa, y el texto aquí legitima la matanza de indios llevada a cabo por Roca en la Campaña del Desierto. Pero en el final de la “Ida” hay otra imagen, que habría que recuperar: el soñado o imaginado paraíso indio.

M- Esto no lo considera Lugones; para él lo único que pudo contener a la barbarie era ese elemento intermedio, el gaucho, el mestizo, producto de ese mismo conflicto pero con mayor capacidad de adaptación, quien menos apto para el trabajo de las ciudades se retiró a la frontera llevando cierta dosis de civilización aunque luego también tenga que desaparecer.

J- Hay que detenerse en eso que dice Lugones: que el gaucho tenga que desaparecer. Pues habla de la valoración rara que hay en Lugones respecto del gaucho. Si se puede elogiar al gaucho en el Centenario, si se lo puede valorar, tal vez, es porque ya ha desaparecido, o es algo en vía de desaparecer.

M- Es cierto porque Lugones cuando enumera los rasgos de carácter del gaucho, aquellos por los que supera al indio, hospitalidad, sociabilidad, lealtad, dice también que ellos se dan en estado primitivo constituyendo así una naturaleza contradictoria, que dadas las circunstancias podría tornarse cruel y misántropo. Hay que considerar que Lugones, heredero de ciertas ideas positivistas, piensa en términos de progreso, de etapas a superar, de raza a perfeccionar, piensa que todo ese primitivismo debe ser dejado atrás. La maniobra especulativa de Lugones es bastante bizarra porque encierra una dificultad: recuperar al gaucho y dejar atrás al gaucho.

Es así que al mencionar otros rasgos negativos heredados de dos de sus antecesores: gran vigor físico pero poca voluntad de trabajo, gusto por el ocio, pesimismo, cierta resignación lindante con el fatalismo, termina considerando viable hallar en el gaucho el prototipo del argentino actual: la importancia dada al valor, la jactancia, la inconstancia, la falta de escrúpulos para adquirir, la prodigalidad. Reconoce que no somos gauchos, pero intuye que en ese producto del ambiente se contenía ya en potencia al argentino de hoy y pronostica que cuando la confusión producida por el cruzamiento actual acabe, esos rasgos resaltarán más adquiriendo importancia el poema que los tipifica. Por eso tenés razón cuando decís que acaso porque el gaucho ya no es, es que es posible para Lugones ensalzarlo, junto con el poema que lo canoniza.



J- De acuerdo, entonces. El planteo de Lugones es una rara mezcla entre positivismo y romanticismo, como venimos viendo. A las ideas de raza, progreso, herencia, se suman las ya vistas: el cantor como héroe, suerte de mito patrio o fundante del mito patrio, un personaje clave para la formación de la raza, tal como decías vos, que funda no solo el mito sino incluso –más hacia atrás, o en simultáneo- el lenguaje de la comunidad.

M- Y por último si hablamos de mito no podemos dejar de hablar de Astrada quien tan consustanciado está con la idea de “mito gaucho” que así precisamente titula su libro. Allí hay una identificación del ser argentino con el hombre de la pampa, un ser de lejanía, perdido en la extensión. Con reminiscencias claramente heideggerianas Astrada elabora una interpretación donde el “ser gaucho” tiene un peso ontológico. La pampa, en tanto espacio ilimitado es escenario y elemento constitutivo del mito; constituye parte de nuestro ser del que no podemos despojarnos, no sólo medio físico sino una estructura existencial del ser argentino.

J- En cierto sentido, Astrada parece estar afirmando muchas de las tesis de Sarmiento acerca de cómo la pampa como extensión, infinitud, incide y determina el carácter del gaucho, pero habría en Astrada una inversión de la valoración: se pasa a afirmar positivamente lo que Sarmiento quería negar, eliminar.

M- Por cierto hay una diferente valoración. La pampa es el elemento destinal del que hablábamos antes, el elemento consustancial a nuestro ser pero también como ya lo señalamos no encerrado en inerte fatalismo sino concibiendo el “devenir lo que se es” como un despliegue de potencialidades, una tarea a realizar.

J- Me parece interesante el planteo de Astrada. Y ello porque, a diferencia de Lugones, no considera ese “ser argentino” como algo del todo acabado, perfecto, sino como identidad en vías de formación. Se ve también que escribe en otro contexto que no es el del Centenario.

M- Esta tarea –dice Astrada- supone “orientarse vitalmente en la extensión, despabilándose de la somnolencia quietista que esta le infunde”, abandonar la

contemplación pasiva para asumir una “vigilia operante” (p.21). Por mi parte suscribo gran parte de lo que dice Astrada, pero no coincido en su manera unilateral de hallar los orígenes del ser argentino en el gaucho y la pampa como su *habitat* consustancial. Como decía antes el mito gaucho es aceptable como tal en tanto lo reconocemos como un componente de nuestra identidad, que no el único. Nuestro origen, nuestro suelo como todos los suelos está compuesto de variados componentes que han ido sedimentando en sucesivas capas, muchos también producto de la inmigración en sus sucesivas olas.

J- Se ve que ambos, tanto Astrada como Lugones tienen un problema serio con la inmigración. Sobretodo cuando abordan la tarea de pensar qué sería aquello que llamamos nacional.

M- Creo que es un problema que viene de lejos y siempre ha sido difícil de zanjar. Y algo más de Astrada que parece interesante traer aquí porque de alguna manera coincide con algo que estábamos comentando. Se refiere a Lugones, quien lamenta que el gaucho, una figura de perfiles tan recios y nobles haya tenido que desaparecer y dice que en realidad lo que ha desaparecido es una proyección histórica del gaucho, porque el gaucho mismo contemplado en su estructura arquetípica, como alma, como módulo biológico ontológico sólo se ha metamorfoseado. Esta frase es un poco confusa, habría que reformularla Me parece que esto se vincula no sólo con la supervivencia de algunos rasgos originarios de la argentinidad, como también lo reconoce Lugones, sino con lo que hablábamos acerca de la permanencia de esta dicotomía de algún modo también fundante de “civilización y barbarie”, donde el gaucho ocupa un lugar bien definido y hoy, así como en todos los momentos en que se ha dado este debate, este lugar es ocupado por otros personajes, el cabecita, el negro, etc.

### **La madre de todas las zonceras**

*.... es Civilización y barbarie. La idea no fue desarrollar América según América, incorporando los elementos de la civilización moderna, (...) como quien abona el terreno donde crece el árbol. Se intentó crear Europa en América transplantando el árbol y destruyendo lo indígena...*

*Arturo Jauretche*

### **Antes de comenzar**

M- Hablemos de los motivos, de los disparadores. Ya mucho antes de leer o más bien de releer a Jauretche -tenía una primera lectura de juventud bastante soterrada- me rondaba

la idea de seguir la deriva de la dicotomía sarmientina de civilización y barbarie en la certeza de que se trata de una idea madre que atraviesa toda nuestra literatura y nuestra historia social. Y no me refiero a los límites de la nacionalidad sino a todo lo que tiene que ver con la patria grande latinoamericana, sólo que en razón de la extensión aquí acotaremos el discurso a nuestra realidad cercana. Señalemos también que nuestra otra conversación -sobre el *Martín Fierro*- también fue como una deriva que habría de desembocar necesariamente en el tema; queda registrado en el título del último tramo. Pero aún podríamos preguntarnos por qué insistir en el tema, por cierto que se trata de un tema recurrente...

J— Sobre el que se ha reflexionado mucho. Pero no sólo se trata de un tema. En la dicotomía sarmientina se encuentra cifrado finalmente un lenguaje recurrente: los términos de la dicotomía reaparecen frecuentemente en la prensa, en los medios en general, así como en cualquier conversación. Como si estuvieran, hasta cierto punto, grabados en nuestra habla. Claro: en otro nivel uno podría hacer un recorrido por la literatura nacional e incluso, en un sentido más amplio, por la cultura nacional siguiendo este problema. Algo de eso es lo que hace Maristella Svampa en un libro, *El dilema argentino. Civilización o barbarie*, a cuyo recorrido nos hemos sumado en varios momentos del nuestro.

M- Otros casos son el del uruguayo Rodó y del cubano Retamar que en distintos momentos de nuestra historia abordan el tema partiendo de los personajes shakespearianos Ariel y Calibán como alegorías de ambos principios. Los ejemplos son innumerables, está el caso de Carlos Fuentes que en un ensayo sobre la novela latinoamericana dice que el tema atraviesa toda la historia de nuestra literatura; precisamente Retamar en su libro dedica varias páginas a polemizar con ese ensayo que unilateralmente adopta el punto de vista del civilizado. Y acaso sea precisamente por eso, por lo recurrente del motivo que nos produce una rara atracción y el impulso de rastrear el curso de las significaciones, los matices, las variantes o invariantes al decir de algunos. Pero sobretudo porque instalados ahora en el siglo XXI con las promesas decimonónicas de progreso y civilización, incumplidas, razón obliga a mantener alerta la interrogación. Y sobretudo porque en nuestra historia reciente y en nuestro aquí y ahora, en la escena de una recuperación y valoración de lo popular vemos resurgir mitos desempolvados, viejos fantasmas, miedos arcaicos, nuevas versiones de lo mismo.

### **Vaciar primero**

M- En el caso de Sarmiento es todo obvio porque es él quien expresa el problema nodal de la historia argentina en términos de civilización y barbarie, el tema está expuesto en el subtítulo del *Facundo* que debiera ser el título sino fuera por el recurso de la ficción que en realidad es a medias ficción porque el personaje es real y el texto linda en lo

biográfico. Facundo como metáfora de uno de los polos y toda la obra respondiendo a la intención de ilustrar una tesis.

J- El título del libro es una cuestión muy interesante. Sarmiento lo va cambiando a medida que se suceden las diferentes ediciones. ¿A qué hay que darle prioridad? ¿A la tesis, a esa concepción de la historia que articula el libro? ¿O a la biografía del caudillo? Los términos del título cambian con las ediciones, pero lo cierto es que la primera edición de 1845 se titula: *Civilización i barbarie. Vida de Juan Facundo Quiroga i aspecto físico, costumbres y hábitos de la República Argentina*. En esta primera edición el título enuncia la tesis y el subtítulo presenta la biografía bárbara. La cuestión se simplifica en la última edición en vida de Sarmiento, la de 1888, que reúne en un solo tomo las biografías que Sarmiento les dedica a los caudillos Aldao, Quiroga y Peñaloza, como si se tratara de un solo libro. El título de esta última edición deviene sintéticamente: *Civilización y barbarie*.

M- La obra, por cierto, incluye dos aspectos: una lectura de la historia argentina que refiere al pasado y un modelo para pensar la nación. La ficción es el ropaje con que se viste una lectura ya realizada y un modelo ya formulado para pensar a futuro la nación. Todo está en la cabeza de Sarmiento, por eso no coincide con quienes caracterizan la obra como polifónica. Aún cuando Sarmiento la haya compuesto de la recolección de testimonios varios, de relatos y anécdotas de diversas fuentes estos no son más que ejemplos seleccionados para abonar a su precomprensión.

J- Es cierto que en el *Facundo* hay algo así como una precomprensión. Es como si Sarmiento trabajara con un *a priori*. Como si la dicotomía civilización y barbarie, que le sirve para leer la historia argentina, pasada, presente y futura, fuera una suerte de *a priori*, una clave interpretativa con la cual explicar y resolver todo: desatar el nudo – como dice Sarmiento- que no pudo cortar la espada. Y en esa clave interpretativa hay que organizar e interpretar todo lo que de otro modo aparece disperso: el espacio del país, los tipos de sus habitantes, la historia nacional. En una de las tantas notas que escribe a pedido de Sarmiento para comentarle el libro, Valentín Alsina le reprocha su propensión a los sistemas. Esa propensión lo lleva permanentemente a exagerar: no se puede decir, para dar uno de los tantos ejemplos de Alsina, que hay 10.000 estancias en la pampa, porque entonces la pampa dejaría de ser pampa. Parecería que el hecho de que Sarmiento trabajara con una suerte de precomprensión, con un *a priori*, no fue pasado por alto en su tiempo.

Pero hay algo más a discutir aquí. Porque si bien hay algo de precomprensión en el sistema de pensamiento de Sarmiento, también es cierto que Sarmiento no deja de reescribir esta obra de 1845, en las sucesivas ediciones, hasta casi su muerte en 1888. Parece que en un punto el libro no se termina nunca, que está siempre inacabado para Sarmiento, que puede abrirse otra vez en cualquier momento y refundirse. Y Sarmiento

además dice en el mismo *Facundo* que la escritura del libro fue ensayo y revelación de sus ideas. Precomprensión, entonces, por un lado; y por otro lado ensayo y revelación, intuición siempre abierta.

M- Por cierto que debe haberse dado ambas cosas, de hecho trasunta de la lectura. Uno capta la oscilación como si la misma deriva de la escritura y el pensamiento acercara a un lugar inesperado, a alguna revelación pero la intención política prima y el autor se apresura al cierre. Esto se ve por ejemplo cuando abruptamente deja el tema de *Facundo* para pasar a hablar exclusivamente de Rosas.

La cuestión se desenvuelve en el tratamiento de dos componentes que hacen a la argentinidad: la geografía-el paisaje, responsable de todos los males que nos aquejan y el personaje que la habita, el gaucho, la consecuencia inevitable, que puede ser el gaucho malo, el caudillo, el montonero, ser antisocial, irredento, rebelde, de difícil adaptabilidad, amante de una libertad sin para que. Y hay que resaltar este tema de la libertad porque Sarmiento hace una diferencia. Comienza caracterizando al habitante de la pampa por su libertad en el sentido muy específico de estar libre de toda ligadura, de todo lazo social. Pero luego le atribuye la falta de libertad. Esta mutación se explica porque está en juego otra noción de libertad, una noción de raigambre iluminista, cuasi kantiana, la libertad de las ciudades con responsabilidad, la cual no es más que una autolimitación, el libre consentimiento a la ley. La libertad de la campaña es un exceso de vida que hay que encausar, la de las ciudades en cambio es la que “va dar objeto y ocupación a ese exceso de vida”. Detrás de esta diferencia asoma la dicotomía “civilización y barbarie” que Sarmiento delimita en forma maniquea desdoblado en una serie de oposiciones. Sobre ella se dibuja el mito fundante cuya sustancia es la oposición excluyente.

J- Es interesante lo que decís respecto de esas dos acepciones de libertad que se juegan en el libro, y que recubren una vez más la dicotomía que es la columna vertebral del texto. El gaucho en el *Facundo* parece por un lado libre y por otro no. Permanentemente, Sarmiento va a estar narrando las acciones –pequeñas o grandes- de Quiroga siempre con la misma conclusión: no podría haber hecho otra cosa; no podía elegir; no tenía libertad; era un bárbaro. Por otro lado, como decís, el exceso de vida de la campaña bárbara debe ser encausado por la ciudad y el exceso de vida del gaucho bárbaro debe ser encausado por las instituciones. Esta parece ser una de las propuestas fuertes del libro: la familia, la escuela y principalmente el ejército son instituciones que tienen, de algún modo, esa misión de encausar el exceso de la barbarie. Se entiende que -disciplinado y sublimado aquel exceso de vida por el ejército- *Facundo* podría haberse convertido, como tantos otros gauchos que fueron soldados en las guerras de la Independencia, en un glorioso general de la Patria. Pero no fue así, nos dice constantemente el *Facundo*. La historia de *Facundo* es para Sarmiento el contraejemplo de esa sublimación por las instituciones. Desde el principio, desde su infancia y su

juventud, la vida de Quiroga no hace sino transgredir toda institución: golpea a su maestro; les pega a sus padres y les prende fuego la casa; deserta una y otra vez del ejército.

Pero no hay que dejar de señalar otra cuestión. La posibilidad del disciplinamiento o de la sublimación –esto es: la posibilidad del pasaje de un lado al otro de los términos de la dicotomía- estaba allí en potencia. Facundo podría haber sido, se nos dice. En ese sentido la dicotomía en el libro no implica una oposición tan excluyente: parecería que puede haber pasajes de la barbarie a la civilización y de la civilización a la barbarie. A Sarmiento le interesa pensar esa “y” (esa conjunción) de civilización y barbarie. Es lo que le interesa asimismo de Fenimore Cooper, novelista norteamericano de donde dice tomar la dicotomía: no le interesa un término por un lado y otro término por el otro, sino su lucha, su interpenetración mutua, el lugar en que uno y otro se tocan. Allí, en esa zona, según Sarmiento, puede surgir toda una literatura nacional.

M- En parte tenés razón hay una referencia un tanto recurrente a esa posibilidad de pasaje, pero en la expresión misma, esa forma verbal de pretérito condicional, “podría haber sido”, va implícita cierta clausura, eso es pasado; para el presente urge ir en busca de modelos foráneos. Sarmiento viene de enunciar de un modo un tanto taxativo, todas las formas expresivas de la misma dicotomía. En primer lugar la división de aguas entre Europa, sede de la civilización y América donde la barbarie es y está destinada a permanecer sino no se adoptan, copian, los modelos extranjeros. No escatima palabras para defender su europeísmo, justificar incluso la traición a la causa americana porque ella es española, bárbara, absolutista, porque en esas condiciones el progreso moral es imposible y la civilización es irrealizable; se trata al fin de escapar al salvajismo. A mi modo de ver la manera en que Sarmiento trata la dicotomía se inclina más a la disyunción que a la conjunción: o una cosa, o la otra y la transición es irreversible. Por otra parte en cada polo de la dicotomía se abren nuevas oposiciones, así en Europa la de Inglaterra y Francia versus España; en América la de las ciudades versus la campaña y entre las ciudades la de Buenos Aires versus Córdoba o La Rioja, a las que Sarmiento no vacila en caracterizar a partir de ciertos criterios inspirados en modelos europeos. Así La Rioja, ciudad asociada al caudillo aparece caracterizada por datos puramente numéricos acerca de cuantos abogados, hombres que visten frac, ciudadanos notables indistintamente llamados ilustres o respetables, cuantos curas, cuantas fortunas de más de cincuenta mil. Los tipos se definen por un código común de los que pertenecen al grupo, de los civilizados.

J- Como por ejemplo, también, cuántos leen y hablan lenguas extranjeras. Léida hoy esa lista, que es una suerte de encuesta, da un poco de risa. Pero Sarmiento la estampa allí, junto a otros datos, como una prueba o un documento más. Ahora bien, me interesa eso que decías antes respecto de cómo en el interior de cada uno de los términos de la dicotomía surgen nuevas oposiciones, porque indican el dinamismo con que Sarmiento

entiende la dicotomía. En el interior de la civilizada Europa hay países bárbaros como España, y en el interior de Argentina hay ciudades, supuestos índices de civilización, que son mayormente bárbaras como La Rioja o Córdoba. Nuevamente: lo que parece interesarle a Sarmiento es cómo la civilización y la barbarie se interpenetran y están en verdad siempre una en relación a la otra.

M- Más que interpenetración creo que hay una sucesión de subdivisiones que determinan toda una gradación sólo que en el límite todo tiene que desembocar en la misma meta. El programa tanto de Sarmiento como de muchos de los pertenecientes a su generación puede resumirse en los siguientes puntos: instituciones republicanas, promoción de la industria, libertad de comercio, libre navegación de los ríos, de esos ríos cuya comunicabilidad el hombre de la campaña no sabe apreciar –se lamenta reiteradamente en su *Facundo*. Y para ello inmigración europea aún cuando el modelo más que Europa fuera EEUU donde no se había permitido el mestizaje y por tanto el colono se conservaba puramente sajón y sanamente industrial y pacífico, emancipado, contrastando con el habitante de nuestra América mestizo y violento, un Facundo pero también un Artigas a quien igualmente describe como salvaje, contrabandista, enemigo tanto de realistas como de revolucionarios; su esencia el individualismo, su arma el caballo, la pampa inmensa su teatro. Ese contraste me sugiere otros. Habría que considerar otra versión de Artigas...

J- Por cierto que hay otras versiones de Artigas, como asimismo de Quiroga, Peñaloza, Rosas, Urquiza... Quedarse con la versión de Sarmiento, que trabaja con una suerte de *a priori*, respecto de esos personajes, es muy problemático.

M- Se me ocurre, por ejemplo, que habría que preguntarse otra vez por quienes son los modernos y civilizados, por cierto desde otra óptica. Oponer por ejemplo las leyes de Artigas a las de Rivadavia. La ley contra la vagancia que expresaba que quien no tenía propiedad tenía que tener la boleta del patrón a riesgo de ser calificado de vago y conchabado para laburar para un patrón o para la milicia, tal cual lo que le pasó a Fierro; versus la ley de expropiación de tierras a malos europeos y peores americanos, bajo la consigna de “la tierra para quien la trabaja” de Artigas que suponía idea de progreso pero progreso inclusivo, o sea progreso más igualdad. Artigas se proponía un país moderno, industrial; por eso la ley de tierras, contra la ley de vagos de 1815 que deriva en autoritarismo. A propósito de la ignorancia de los indígenas considera que hay que preguntarse por quiénes han sido los causantes. Y por otra parte habría que contrastar esa visión bucólica del sajón industrial, pacífico, emancipado, con la imagen del granjero sureño, bruto, cerrado, prejuicioso, racista, dado a la violencia en creaciones tan insólitas y salvajes como el ku- klux-klan.

**A favor del gaucho**



M- De Hernández venimos de hablar, cualquier cosa sería reiteración pero quede como síntesis apretada su diferencia con Sarmiento. Ambos escriben literatura con fines políticos pero sus posiciones son divergentes. Hernández sabe de la necesidad de integrar al gaucho, no así al indio con respecto a quien tiene una actitud vacilante en *La Ida*, tal como vos lo señalabas, pero se define negativamente en *La Vuelta*. El indio queda fuera de la política de inclusión de la misma manera que luego ocurrirá con Lugones.

J- Sarmiento y Hernández son en varios puntos casi archienemigos. Eso lo hemos charlado y discutido ya. Me interesa ahora marcar los puntos de contacto entre ambos. Hernández, desde el inicio, formula una nueva versión del liberalismo, que tiene sus puntos de contacto y sus diferencias con el liberalismo de la generación de Sarmiento. El liberalismo de Hernández se formula en el sentido de un programa de progreso inclusivo. Se trata como decías de incluir al gaucho, integrarlo. Pero Hernández no aboga por el estancamiento del país en formas económicas perimidas. Prueba de ello es la inclusión, en la misma edición del folleto en que sale publicada la *Ida* en 1872, del texto *Camino trasandino*: texto que aboga por la instauración de caminos seguros a partir de la instalación de ferrocarriles y por tanto, a favor de la modernización y el progreso. Ahora bien, todo ello encarna una serie de contradicciones: el progreso por el que aboga en *Camino trasandino* se contradice con las formas de vida gauchas que se reivindican en *El gaucho Martín Fierro*. Son las contradicciones internas de esta particular versión del liberalismo. Pero no solo en este asunto hay un punto de contacto con Sarmiento. También en su concepción de la literatura como forma de ilustración, educación, civilización. Ello se enuncia concretamente en un par de versos de la *Vuelta*: “No se ha de llover el rancho/ en donde este libro esté.” El libro, la alfabetización, la lectura, en último término la literatura, traen aparejados la salida de la indolencia y la barbarie, según se lee en esos versos.

M- Ciertamente debió haber muchos puntos de contacto, al fin eran hombres de una misma época pero lo que me interesa ahora es resaltar las diferencias, destacar, por ejemplo que con Hernández se va a proyectar por primera vez una mirada hacia el futuro anclando en el presente, partiendo de lo que se es, de una realidad dada, un territorio habitado por pueblos originarios, los indios, y luego también el gaucho. No se parte de un vacío que hay que llenar según el lema alberdiano de “gobernar es poblar”, y por eso la necesidad de hacer más vacío el vacío, y por eso las palabras de Sarmiento “hay que abonar la tierra con sangre de indios” y más tarde, el exterminio, Roca y la campaña del desierto. En este contexto el *Martín Fierro* tiene el mérito de colocar un interrogante y resuelve a favor del gaucho; el indio todavía queda al margen, por eso la reparación es hoy todavía una deuda interna.

J- La cuestión del vacío es todo un asunto en esa generación del 37 a la que pertenecen Alberdi, Echeverría y más periféricamente Sarmiento. De hecho Echeverría es uno de

los primeros en hablar de desierto para nombrar la pampa. Es la misma operación que está implícita en Alberdi y Sarmiento: se trata de producir un desierto allí donde no lo había y hacer más vacío lo que se empieza a nombrar “vacío”. Pero en Hernández – tenés razón- hay toda otra cuestión, un llamado de atención sobre esta figura del gaucho como tipo nacional que se ha perseguido y maltratado sistemáticamente y que sin embargo constituye algo así como el suelo original de esta sociedad. Para Hernández no se puede mirar a otro lado, hay que mirar para acá para empezar a fundar de otro modo. Y en eso se parece en algo a Mansilla, que está escribiendo casi por la misma época.

### **Considerando al indio**

M- El caso de Mansilla es algo diferente, a diferencia de Sarmiento y Hernández no hay intención política...

J- ¿Te parece? Tal vez esa intencionalidad esté más diluida que en Sarmiento o en Hernández, pero hay claramente un contenido muy político también en este libro, la *Excursión a los indios ranqueles* (1870). El viaje que se narra aquí, la materia narrativa, es en principio política: tenemos aquí, en el fondo, que un coronel viaja hacia tierra adentro para firmar un pacto con los indios ranqueles. Pero también las formas que adopta el relato de ese viaje son políticas: el relato es cortado permanentemente por comentarios políticos.

M- Lo que quiero decir es que no hay una intención tan explícita. Por cierto que hay política pero no se da como en Sarmiento que a través de su personaje pretende descifrar la verdad de la realidad argentina. Lo que se puede apreciar en su escritura es cierta fascinación por ese mundo desconocido de la frontera. Es el civilizado algo aristócrata que después de familiarizarse con el viejo mundo y gozar de las ventajas de la civilización regresa sediento de barbarie y se empecina con el viaje, la excursión a los ranqueles.

J- Eso es cierto. La fascinación por el mundo de la frontera y por la tierra de más allá, el espacio bárbaro, salta a cada paso en la lectura del libro de Mansilla. De hecho, el viaje se enuncia como motivado por un *deseo*, deseo que en principio es el de una suerte de *tourist*, hacer una excursión a los ranqueles para comer una tortilla de huevos de avestruz, pero que en seguida se define de un modo múltiple en el relato: deseo de ver con los propios ojos ese mundo de tierra adentro; estudiar sus usos y costumbres, sus necesidades, sus ideas, su religión, su lengua; inspeccionar el terreno por el que han de marchar algún día las fuerzas militares. Lo turístico, lo antropológico y lo militar se encuentran desde el principio hasta el final fundidos en el texto y hacen a su complejidad. Tal vez lo político esté algo diluido en esa mezcla, pero está allí siempre presente: por un lado el viaje es un viaje de placer, para mirar, para tocar, para comer;

por otro el viaje es un viaje militar, de reconocimiento de un terreno y de establecimiento de pactos con los ranqueles.

M- Una misión que Sarmiento no aprueba, que al fin resultará un fracaso, fracaso político que él podrá revertir en éxito literario. Pero lo que importa aquí no es ni el fracaso de la expedición ni el éxito de la obra, lo que importa es la inauguración de una mirada diferente sobre el otro, la atracción por lo diferente. Creo que bien se le aplica al sentir de Mansilla el título de la obra de Kusch *La seducción de la barbarie* cuando por ejemplo dice: “mejor se duerme en la pampa”, “al tranco, al trote o al galope yo duermo perfectamente”. A diferencia de Sarmiento no siente la naturaleza como una amenaza, y sin embargo, no ignora sus peligros, y que hay un saber de tierra adentro que se debe aprender, ¿qué es el guadal, qué es la rastrillada? Esas cosas que el “público” -dice así sin especificación alguna, habrá que entender “el público civilizado”- desconoce; y Mansilla le otorga cierta razón ya que paga para que le informen de los cuatro puntos cardinales y de todos los adelantos científicos.

J- Coincido con lo que decís. En Mansilla se inaugura una mirada diferente sobre el otro, e incluso una mirada de deseo -como te decía antes- sobre el otro. Todo el tiempo el relato del viaje está diciendo que allí, entre los ranqueles, hay cierto orden, cierta organización, cierta civilización. Formas de organizarse, rituales, gestos codificados, modos de conversar familiarmente, en parlamento o en junta. Ahora bien, lo mismo que en Sarmiento, parece que el énfasis de todos modos está puesto no tanto en la figura del otro sino en la propia figura de Mansilla. Mansilla se construye a sí mismo en el texto, se muestra y se hace ver: se presenta como aquel que puede hacer el viaje de un lado a otro, de la civilización a la barbarie y de la barbarie a la civilización, aquel que puede comunicar esos espacios, aquel que podría –basado en ese saber de la civilización y la barbarie- gobernar bien. Y aquí vuelve a aparecer el contenido político del libro: el relato del viaje es en un punto propaganda política para la propia figura del autor.

M- Es verdad, entre unos y otros él se coloca en el papel de médium, el gran traductor, conocedor de los códigos de ambos mundos, es la función del lenguaraz que Mansilla se detiene en detallar, rol esencial que hace a la posibilidad de relacionar esos dos mundos, los dos polos de la dicotomía, civilización y barbarie. Pero el que tiene el saber de los dos lados no puede quedar igual a sí mismo. Ya lo había dicho Sarmiento y lo repite Mansilla no se es el mismo después de haber estado en la frontera.

J- La diferencia está tal vez en que en Mansilla hay una relación muy fuerte entre saber y experiencia. La experiencia, de hecho, tiene un lugar muy importante en su obra. Se puede narrar, relatar, representar porque se ha estado ahí, se ha pasado por ahí, se ha visto, se ha tocado y se ha oído. En Mansilla la experiencia es un dato fundamental: de ahí el interés en representar el espacio tal como es, con sus particularidades e irregularidades, con sus rastrilladas y sus guadales. Si se puede representar ese espacio

es porque se lo ha atravesado con el cuerpo. Esto choca un poco con Sarmiento, que como decíamos trabaja en el *Facundo* con una suerte de *a priori* y, además, describe hacia 1845 la pampa sin conocerla más que por otros textos. En Mansilla, en cambio, se reivindica la experiencia y el saber de esos espacios de la frontera y de tierra adentro.

M- El tema de la experiencia, en verdad, es muy importante en Mansilla, eso de haber estado allí, pero lo más relevante es ese lugar de la frontera que es un lugar de mezcla, de cruce, donde se confunden indios y cristianos, prisioneros o desertores, huidos de la justicia, los Fierros y otros personajes, no hay una separación clara entre los dos polos; los límites son difusos y los códigos diferentes tanto en cuestiones de moral como en cuestiones comerciales. Es preciso adaptarse y el autor se adapta, se mimetiza con el otro, copia sus costumbres, come carne cruda, se emborracha con ellos, observa y repite los gestos, aprende la espera, practica la paciencia. Del encuentro finalmente con el cacique nos describe la esencia de los parlamentos, la retórica de las preguntas, las nueve veces que uno de sus interlocutores le dijo que no le convencían sus razones y las nueve veces que él le respondió de la misma manera. Y sin embargo pese a toda esa mimesis, se guarda la diferencia, el personaje-narrador no se confunde con el otro; lo que atrae de su escritura es la ausencia de toda demagogia, si bien trasmite el goce del viaje como el de un deseo cumplido y se detiene en describir los placeres de la barbarie en ningún momento traza un cuadro bucólico del mundo del indio, nunca se muestra complaciente ni ahorra la mención de sus defectos más salientes, el pedigüeneo, la desconfianza, la imperturbable obstinación del indio.

J- No hay aquí –me parece- un cuadro bucólico del mundo del indio, porque no se quiere trabajar con un *a priori* idealizante sino que se intenta representar y valorar a partir de la experiencia. Y en ese sentido tampoco hay idealización en relación a la civilización. La experiencia, más bien, enseña que hay cruces, intercambios, impregnaciones: civilización en la barbarie y barbarie en la civilización.

M- Es cierto porque tampoco ahorra críticas a la sagrada civilización. El regodeo con la barbarie va siempre acompañado de una fina ironía sobre la civilización. Leo unos fragmentos:

“Comimos bien, (...) Dormimos perfectamente. ¡Qué bien se duerme en cualquier parte cuando el cuerpo está fatigado! Si los que esa noche se revolvían en elástico y mullido lecho agitados por el insomnio, nos hubieran oído roncar (...) ¡qué envidia no les hubiéramos dado! Es indudable que la civilización tiene sus ventajas sobre la barbarie; pero no tantas como aseguran los que se dicen civilizados. La civilización consiste, si yo me hago una idea exacta de ella, en varias cosas. En usar cuellos de papel, que son los más económicos, botas de charol y guantes de cabritilla. En que haya muchos médicos y muchos enfermos, muchos abogados y muchos pleitos, muchos soldados y muchas guerras, muchos

ricos y muchos pobres. En que se impriman muchos periódicos y circulen muchas mentiras”.

En este vaivén, esta oscilación avanza el texto hasta casi al final cuando Mansilla pone en pie una diversa visión de los hechos. El autor se pone a meditar sobre las falencias:

“qué han hecho los gobiernos, qué ha hecho la civilización en bien de una raza desheredada, que roba, mata y destruye, forzada a ello por la dura ley de necesidad?”

Y a continuación nos invita a oír discurrir a los bárbaros. Es el cacique Mariano Rosas el que habla -con visible expresión de ironía dice el autor-

“Hermano, cuando los cristianos han podido nos han muerto; y si mañana pueden matarnos a todos, nos matarán. Nos han enseñado a usar ponchos finos, a tomar mate, a fumar, a comer azúcar, a beber vino, a usar bota fuerte. Pero no nos han enseñado ni a trabajar, ni nos han hecho conocer a su Dios. Y entonces, hermano, ¿qué servicios les debemos?”

Son las últimas páginas, hecho significativo porque son las palabras que quedan resonando en los oídos. Es el gesto de recogimiento del autor quien dice haber hecho acto de conciencia y callado. Y se queda cavilando sobre las miserias de la civilización. Y se pregunta como puede ser que teniendo todos los americanos sangre de indio se condenen poblaciones enteras a la muerte o la barbarie.

### **Después de poblar**

M- Ahora veamos el siguiente período, el que comienza en 1880, y se extiende más allá del Centenario, lo que sigue a la idea tanto de Sarmiento como de Alberdi de la necesidad de poblar, de traer inmigración blanca, cuando comienza a procesarse el proyecto de nación bajo el modelo liberal-conservador. Es un período de transformaciones: consolidación del modelo agroexportador, ferrocarriles, puertos, fuerte expansión económica que a su vez fue generando concentración de la riqueza y altos grados de exclusión. Pero lo más relevante para nuestro tema: el comienzo de un gran movimiento migratorio que va a cambiar el rostro del país y cuyo desarrollo y efectos será la temática que ocupará a los pensadores de la época.

J- Y toda esta serie de cambios supondrá nuevas formas de tratar e interpretar el mito sarmientino. La dicotomía entonces se relativiza, se invierte valorativamente, se tensa o incluso se refuerza y endurece, reinterpretada en el marco de nuevas corrientes de pensamiento que le agregan componentes biologicistas.

M- Veamos en primer lugar los efectos reales de la inmigración, cómo se pasa de la utopía a la realidad. Los inmigrantes llegan a poblar pero no se expanden por el desierto sino que se agolpan en la ciudad, se hacen en conventillos, crean ghettos donde en lugar de integrarse refuerzan su identidad de origen a la vez que van deformando el lenguaje. Es en la vida de los ghettos donde se van curtiendo el cocoliche,

el lunfardo, formas varias que horrorizan a la elite intelectual. Es allí también donde se van a ir formando y consolidando instituciones diversas. Por una parte sociedades de fomento y mutuales, creadas para la protección y acogida del extranjero; por otra las de carácter más político destinadas a encauzar acciones contestatarias de una elite obrera que ya venía con ideologías anarquistas y socialistas.

J- Y de ese modo empiezan por la época las protestas. La crisis económica produce desocupación y ésta produce huelgas y todo tipo de manifestaciones. Es entonces que empieza a rondar el fantasma de la desagregación y las clases dirigentes se obsesionan con el tema del orden y la seguridad y al fin optan por la represión. Como corolario de todo esto vendrá más tarde la Ley de Residencia (1902) y la Ley de Defensa Social (1910).

M- Y sin embargo, la manera como se percibía al extranjero era ambivalente, sumamente compleja, enfocando alternativamente en unos u otros de sus rasgos, valorando según el caso las mismas características en forma diferente. Contrastan por una parte elites obreras armadas de ideologías contestatarias con el inmigrante de origen campesino, sumiso, acostumbrado al trabajo de sol a sol, contraimagen del trabajador nativo caracterizado como “perezoso”. Y contrasta también el inmigrante esperado, blanco, rubio, preferentemente sajón, emprendedor, con el que realmente llega, el que viene de las regiones atrasadas según se lamenta Sarmiento, el “gallego” o el “tano bruto” que deforma el idioma y malogra las tradiciones. Un hondo desencanto se produce frente al inmigrante, se termina el idilio, surge el calificativo de tacaño. También se discrimina entre el inmigrante perturbador del orden y el otro, civilmente educado, disciplinado que se visualiza como promesa de prosperidad. Frente a esta realidad tan compleja que confronta sueños y expectativas con los crudos hechos, se alzan voces diversas que difieren y convergen, hay voces vacilantes que no dudan en mudar según el tiempo va dibujando nuevos escenarios.

J- Una de esas voces vacilantes es la de Rafael Obligado. En 1885 publica su *Santos Vega* y da su propia versión de la leyenda del payador. En el último de los tres cantos que conforman el poema, se narra el famoso duelo con que termina la vida de Santos Vega. Se trata de una versión bien acorde a los tiempos que corren en la década del 80. ¿Con quién le toca pagar a Santos Vega? Con Juan Sin Ropa, un “forastero”, es decir un inmigrante, que en esa payada final canta sobre temas como el trabajo y el progreso, temas frente a los cuales el gaucho Vega queda mudo y derrotado. El poema es entonces un elogio de la civilización sobre la barbarie, un elogio del inmigrante que trae –a la manera de Sarmiento y Alberdi- progreso y trabajo y desplaza y suprime la figura del gaucho. Pero los tiempos corren, las cosas cambian y en 1906 Obligado agrega un canto más al poema, el “Himno al payador”, con la intención ahora de hacer la apología del gaucho que desaparece decididamente con la inmigración. Hacia 1885, entonces, alabanza del progreso; hacia 1906, en cambio, conciencia algo desgarrada de que con la

inmigración y la modernización, el gaucho y todo lo que representa como tipo desaparece. Y precisamente por esos años, a inicios del siglo XX, por aquí y por allá comienzan a aparecer los himnos al gaucho.

M- Emparentados con esta manera de ver el asunto vendrán los nacionalistas entre los cuales uno de los más representativos es Lugones de quien ya hemos hablado largamente a propósito del *Martín Fierro*.

J- Sí, ya hemos señalado cómo en el contexto del Centenario y en busca de una identidad nacional Lugones había instituido el poema de Hernández como poema fundador de la argentinidad, lo que en el léxico romántico vendría a ser un mito vinculante.

M- Haciendo referencia al mundo griego lo compara con los poemas homéricos; en ambos casos lo bárbaro es lo que está fuera del propio universo cultural; es lo extranjero, para nosotros lo gringo. Podríamos hacer especulaciones sobre los motivos de Lugones, señalar que su intervención es posterior al planteo de la dicotomía sarmientina: el caudillo ya es historia y al hablar de gaucho, el autor de *El payador* no se refiere a ese personaje belicoso, movilizadísimo en las montoneras sino al gaucho pacífico, solitario y cantor. Sus motivos son posteriores también al momento en que Hernández considera necesario reivindicar al relegado gaucho; surgen cuando la hibridación producto del flujo inmigratorio ha comenzado a pervertir el idioma y aparecen el cocoliche y otras desviaciones.

J- Creo que también señalábamos –y sería bueno recordarlo ahora- que por los años en que Lugones escribe y publica *El payador* la figura histórica del gaucho está empezando a declinar. Para entonces el gaucho ya no es más un problema y el peligro comienza a aparecer en otras figuras.

### **Nueva forma de barbarie.**

M- Con Ricardo Rojas, otro nacionalista, aparece un planteo novedoso. Critica el cosmopolitismo porque tiende a la disolución de los valores tradicionales y establece una clara diferencia entre progreso y civilización. Progreso tiene que ver sólo con la prosperidad material, y reducido a ese efecto arrastra necesariamente a una nueva forma de barbarie. Civilización en cambio es el producto del decantamiento histórico de una cultura, creación espiritual que informa, que modula ese progreso puramente material. Aquí habría que hacer referencia al *Ariel* de Rodó que tuvo mucha influencia en los pensadores de la época. El título de la obra alude al Ariel de *La tempestad* un puro espíritu que contrasta con el otro personaje Calibán símbolo de la materia bruta. Más tarde el cubano Retamar escribirá su Calibán como otra manera, aquí en Latinoamérica, de visualizar los dos polos de la dicotomía; volveremos sobre ello. Lo que interesa ahora es ver como con esta generación ya comienza a verse que el problema no era sólo

“poblar el desierto” sino la creación de un pueblo, la generación de una conciencia nacional. Comienza a verse que la construcción de una nación, supone la concepción de una patria, no sólo como entidad jurídica sino como tradición, memoria, identidad.

J- Es muy interesante esa diferencia que establece Rojas en *La restauración nacionalista* (1909) entre progreso y civilización. Esa nueva noción de civilización como sedimentación de una cultura se materializa en aquello que hace Rojas con la literatura: dar cuenta del desarrollo histórico de la cultura nacional. En 1913 se crea en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA la materia Literatura Argentina cuyo dictado queda a cargo de Rojas y en 1917 comienzan a publicarse los tomos de su historia de la literatura nacional. Se trata allí en efecto de dar cuenta del desarrollo de una cultura, y para ello, de reunir los materiales dispersos, republicarlos, hacerlos circular, y en ese mismo movimiento darles una forma de totalidad orgánica, de proceso histórico coherente. El subtítulo de su historia de la literatura nacional es ya bastante explícito respecto de lo que allí se entiende por historia literaria: *Ensayo filosófico sobre la evolución de la cultura en el Plata*. Se trata de mostrar que en el Plata hay una cultura, una civilización en términos de acumulación espiritual, que implica cierta evolución, cierto recorrido histórico que Rojas rastrea ya desde la literatura colonial.

M- Y hay que agregar que es en el marco de esta interpretación de la cuestión nacional que Rojas va a insistir en el rol de la educación: enfatizar la enseñanza de la lengua y de la historia, dos instrumentos *sine qua non* para la construcción de ese espíritu nacional. Vemos que tras una breve ronda por el positivismo de “gobernar es poblar” de voces de la generación anterior, con esta mirada se retorna a todos los tópicos románticos: la búsqueda de la identidad, la recuperación de los orígenes, el folklore.

J- Todo eso que, por diversas causas, el romanticismo nacional -Echeverría, Alberdi, Sarmiento- no había podido incorporar sin problemas del romanticismo europeo.

M- Más tarde hablará del espíritu indígena que la civilización debe salvar a través de la poesía. Dentro de esas coordenadas románticas la poesía es el medio más idóneo para inmortalizar una cultura. Y sin embargo, señalemos, que no hay en Rojas reacción alguna contra la civilización ni contra Europa a la que en verdad admira. Celebra la recepción de las ideas europeas pero que el argentino las haga suyas, que el inmigrante se haga profundamente argentino por su amor a la tierra, la lengua, la historia. La Historia, entonces, para resignificar el término “barbarie”; esto es lo interesante, esta inversión de la dicotomía. Porque gauchos y mestizos para Rojas no son barbarie, son los hacedores de la Independencia y del espíritu nacional.

J- Y así en Rojas la dicotomía empieza a desplazarse, reformularse e incluso invertirse. Allí donde antes se encontraba barbarie, ahora se encuentra la tradición, una reserva positiva de cultura nacional que la historia – uno de los elementos importantes en la propuesta educativa de Rojas- debe infiltrar en esta sociedad que hacia 1910 parece



amenazada por la desintegración. La historia y la lengua son los dos elementos programáticos de la propuesta de Rojas hacia el Centenario. Hay que recordar aquí que *La restauración nacionalista* es un texto escrito por Rojas como un informe sobre educación encargado por el gobierno. La lengua, como la historia, es otro elemento capaz de restaurar la identidad nacional. Se trata de otro factor de homogeneización, de unificación, que permite agrupar una sociedad amenazada por la dispersión babélica.

M- Pero como decíamos, esta revisión de la historia y de los términos, este culto de la tradición pensado en función de una unidad nacional no supone una reacción en contra del progreso. Restaurar la tradición no significa tampoco restaurar formas económicas, sociales o políticas que hoy han perimido como efecto necesario de la lógica civilizatoria. De lo que se trata es desviar el cauce por el que necesariamente se ha de desembocar en un “mercantilismo cosmopolita”. Este para Rojas es como una suerte de nueva barbarie contra la cual hay que actuar con energía creativa. Si bien reconoce que la inmigración y la creación de riqueza han roto la homogeneidad aldeana se lamenta de que no haya sido capaz de crear una heterogeneidad orgánica, esto es, ideas propias, instituciones, partidos, cultura. Por el contrario avanzamos en un proceso de desintegración social que fácilmente puede emparentarse con el caos primitivo. Pero al fin lo que me parece que hay que destacar en Rojas es que por primera vez se revierte el significado de la dicotomía sarmientina. Bárbaro no es el pasado, el interior, el gaucho sino la desembocadura de este camino del progreso material divorciado del desarrollo espiritual. Y más tarde también su profundo indigenismo, primera reivindicación indigenista, que lo lleva, en *Eurindia*, a colocar lo indio por encima de lo europeo, de lo español.

J- Se ve que en Rojas no solo se invierte la dicotomía sarmientina sino que empieza a visualizarse la necesidad de una síntesis de los términos. Porque, como decías, si bien se empieza a valorar positivamente la barbarie, tampoco hay una reacción en contra del progreso, de la modernización, de la civilización. La propuesta de esa feliz síntesis se desarrollará en *Eurindia*, título en que ya está inscripta la síntesis entre lo indiano y lo europeo, lo bárbaro y lo civilizado.

Pero por otro lado, si bien es seductor ese concepto de nueva barbarie, entendida como el resultado de un progreso meramente material, el viejo concepto adjudicado al gaucho o al indio no desaparece sino que se desplaza. A pesar de las pocas alusiones, en un texto más bien neutro como *La restauración nacionalista*, es el inmigrante quien pasa a ser ahora el nuevo bárbaro, aquel que hace de la ciudad el reino de un “mercantilismo cosmopolita”, aquel que rompe con la homogeneidad aldeana y parece amenazar con la desintegración social. Y sin embargo, hay que decir –vos misma decías antes- que en la época, los inmigrantes generan en efecto ideas, organizaciones, instituciones, partidos, y que todo ello habla en efecto de cierto deseo de organicidad.

M- Desde luego que se desplaza hacia el inmigrante, el representante quiérase o no del mercantilismo cosmopolita. Hasta podríamos decir que el proceso de inmigración masiva, la amenaza que encierra, es el motivo que inspira su escritura. Pero esto es algo elíptico, Rojas no se pronuncia contra el inmigrante concreto, el aquí y ahora de la inmigración, sino más bien advirtiendo sobre el fenómeno potencial, las consecuencias y efectos posibles, aquello en que desembocará, como vos bien señalás, la amenaza de desintegración social de la cual es posible que ya se sientan los síntomas. Sin embargo, Rojas nunca se expresa con términos xenófobos de rechazo hacia lo que es. Sus expresiones siempre se refieren a lo que puede advenir.

J- Por momentos las alusiones de Rojas a la inmigración son muy elípticas, y por otros no tanto. Coincido en que la actitud de Rojas ante el inmigrante no es reactiva: se trata, más bien, de una propuesta de integración. Pero el problema de la inmigración es en ciertos puntos un problema que Rojas siente acuciente en el presente en que escribe. Por ejemplo, aparece de un modo explícito y condensado en la propuesta de Rojas de que el Estado tome a su cargo y con exclusividad la educación: esa propuesta es una respuesta concreta al problema que para Rojas significa la proliferación de escuelas de inmigrantes, especialmente italianas, en que la lengua madre era la lengua extranjera.

M- Es verdad la preocupación de Rojas va por ahí por cuidar que estas nuevas inmigraciones no nos colonialicen. El tema para Rojas es qué hacer con las nuevas inmigraciones. En *Blasón de plata* recuerda que siempre las Indias recibieron pueblos que se mezclaron por tanto que estos nuevos no intenten italianizarnos o afrancesarnos. Y ya que a diferencia de las anteriores son individuales y pacíficas se han de diferenciar también en que son susceptibles de dirección intelectual. Haciendo referencia con orgullo al preámbulo de la Constitución lo considera la afirmación más generosa que pueblo alguno haya realizado a favor de todos los hombres: “credo escrito de política pacifista” y “economía de inmigración”. Sin embargo, esto no significa –dice- que la Argentina haya de ser una sucursal de las naciones. Y finalmente termina Rojas invitando a venir a todos los hombres de los pueblos oprimidos y a los hombres “de todos los credos democráticos para fortalecer con su múltiple voz el canto argentino de los hombres libres”.

J- La propuesta de Rojas, entonces, es integrar, Que los inmigrantes se asimilen a la cultura histórica de este territorio que Rojas rastrea hasta los tiempos de la colonia, en el español y aun en el indio. Aquí encontramos un nuevo punto a discutir. Señalabas antes que Rojas termina por colocar lo indio por encima de lo europeo. Tendríamos que detenernos un poco más en esto y detectar sus matices y sus contradicciones. La cuestión es problemática, de modo semejante a lo que ocurría con Lugones: si se puede reivindicar al gaucho o al indio es porque en ese momento –para decirlo crudamente- están casi desaparecidos o desapareciendo.

M- Hasta donde yo he podido revisar en sus obras más indigenistas que son *Blasón de plata* y *Eurindia* creo que hay una sensible diferencia con Lugones. Éste en *El payador* describe un gaucho arquetípico con cualidades que -sean más o menos reales según el caso- responden a una visión subjetiva del autor. Podríamos decir que Lugones arma un modelo con fines de demostración, para apuntalar una idea. En el caso de Rojas si bien también hay una intención oculta de sostener un programa, no hay el armado de un arquetipo sino un discurrir sobre el personaje a través de la historia, lo que hace Rojas es historiar, narrar, mostrar los personajes en acción por lo cual resulta más convincente.

J- Tal vez pueda ser discursivamente más convincente que Lugones. Pero aquí hay también una construcción en base a un programa. No se trata de un relato histórico que se podría contraponer al relato más fabuloso de Lugones. La historia para Rojas es una forma de relato emparentada a la epopeya y como tal en ella se trata de la construcción de mitos. Y mitos hay muchos en *Blasón de plata*. Para empezar: el encuentro entre el español y la india se construye míticamente como un encuentro amoroso, feliz y predestinado. Y así el relato de Rojas sublima la violencia de la Conquista.

M- En verdad hacer historia es siempre armar un relato, con un particular subrayado. La cuestión entonces es ver que es lo que se subraya y su indigenismo me parece bastante sincero, prueba de ello es lo que ocupa en su obra, prueba de ello es el título de una de ellas *Eurindia*. Por otra parte en su visión, el indio no es un ser destinado a desaparecer sino una presencia muy presente, no un pasado sino una actualidad. El mismo señala el error de pensar que la población indígena fue exterminada porque ella fue la actora de las guerras de independencia.

J- De acuerdo respecto al reconocimiento de la actuación indígena en las guerras de la Independencia. Ello prueba que los indios sobrevivieron a la Conquista de los españoles. ¿Pero qué dice Rojas de la Conquista del Desierto?

M- En verdad, ni la menciona, hay muchas cosas que se soslayan, y se explaya en cambio, en las muchas causas sociales que explican la asimilación del español, donde, ya ahí te doy la razón, crea verdaderas ficciones: la enorme hospitalidad, la sumisión, el ser el indio hombre de paz. Pero luego agrega algo que me parece interesante: la enorme desproporción del número porque los indios eran muchos más -cuenta que por 4000 españoles que llegan de los cuales sobreviven 560 había 420000 indios. A diferencia de otras regiones del continente en Argentina en razón de la extensión del territorio y la variedad de razas ocurrió como en Roma que latinizó, llevó su cultura, leyes, idioma, a los pueblos sometidos pero no cambió la constitución de la raza debido a la superioridad numérica de los sometidos. España trajo idioma, religión, armas, pero “el habitante local por lo mismo que se sometía indianizó al conquistador”. Prueba de ello es la influencia que el indio tuvo sobre la religión, el vestir -chiripá, poncho-, sobre las armas -boleadoras, lanzas, lazos-, con la montonera, los caudillos, los mitos, las leyendas, el folklore. Es aquí donde propone reemplazar la dicotomía civilización y barbarie por la de exotismo e indianismo. Porque lo bárbaro -dice- es lo extranjero y no puede serlo quien obra con el instinto de la patria, así fuera un instinto ciego. Y ya

anuncia su próximo libro *Eurindia* cuyo título es síntesis de ambos términos y da cuenta, por cierto de su indigenismo.

J- Tiendo a pensar que el indigenismo de Rojas es más bien espiritual y cultural en todo caso, y que responde a una construcción mítica. Su reivindicación indigenista sigue sonándome parecida a la reivindicación criollista del gaucho en Lugones. Así como para Lugones el gaucho ha desaparecido pero sobrevive en la cultura, en ese monumento literario que es el *Martín Fierro*, el indio para Rojas parece ser una figura que persiste en el amplio registro de la cultura: en la religión, en las vestimentas, en ciertas prácticas y ciertos mitos, en el folklore.

Hay que destacar, de todos modos, el trabajo de Rojas sobre la dicotomía sarmientina. Al reemplazarla por la de exotismo e indianismo, la reformula e invierte la valoración. Pues ahora la civilización se define como lo exótico y supone un peligro, y en cambio la barbarie se define como indianismo y como tal supone el valor positivo de una tradición cultural acumulada progresivamente en la historia, así como el suelo de una cultura por venir.

### **Las multitudes, una amenaza.**

M- Dentro de la corriente positivista hay que destacar sobretodo a Ramos Mejía y esto porque su libro *Las multitudes argentinas* aborda directa y especialmente el tema que nos ocupa. El libro es de 1899, poco después de que Le Bon publicara su *Psicología de las masas* (1895), lo que ya habla de la preocupación por el tema en tiempos en que cada vez más se comienza a percibir el papel relevante de las multitudes. Ramos Mejía está muy influenciado por la obra de Le Bon; ambos escriben desde una mirada de biólogo aún cuando en su caso también adopte un rol de sociólogo- historiador y busque en la historia argentina ejemplos que puedan distinguir tipos según las épocas. En rasgos generales, siempre siguiendo a Le Bon dice que la multitud es un ser provisional constituido por elementos heterogéneos que por un momento, y convocados por una circunstancia especial, un hecho político o social, sienten una secreta tendencia a reunirse para sentir y actuar en común y se sueldan formando un ser distinto. El vínculo así creado es provisorio y desaparece cuando desaparece la causa que los congregó.

J- De algún modo, parece que lo que Ramos Mejía llama multitud es lo que Sarmiento antes llamaba montonera. La montonera era en Sarmiento una suerte de sociabilidad momentánea, casi ilusoria, de elementos desparramados por la inmensa extensión del terreno nacional, convocada por un hecho político o social, y disuelta una vez desaparecida la causa de la unión. Es como si en el concepto de multitud Ramos Mejía, que sigue a Le Bon, universalizara el planteo de Sarmiento respecto de la montonera como la agrupación bárbara por excelencia. Y por ello la multitud se vuelve una nueva figura en Ramos Mejía para reformular y repensar uno de los polos de la dicotomía sarmientina: el de la barbarie.

M- Esa misma idea de encuentro momentáneo y fugaz la encontramos también en Weber cuando habla de la relación carismática, y alude al momento de excepcionalidad que vincula al líder con la masa. Con una diferencia, que Weber, por lo mismo que es un pensador que se lamenta de la burocratización de la política ve con simpatía esa relación y su riqueza está justamente en la capacidad de resolver momentos de excepción. Ramos Mejía, más bien crítico, pondrá el acento en los rasgos irracionales. De hecho agrega siguiendo de cerca a Le Bon dos componentes que contribuyen a la formación de una multitud: el contagio y la sugestibilidad, fenómenos estos por los cuales comienza a actuarse a nivel del inconsciente. En tal estado –aclara- no se puede esperar raciocinio sereno, todo es puro instinto, impulso vivo y agresivo, por momentos generoso y heroico pero las más primitivo y brutal. Los rasgos se van sumando, la compara a la mujer: es impresionable, fogosa, apasionada como las mujeres, amantes de la sensación violenta, sensual, razona mal pero imagina mucho y deforme, poca inteligencia, precariedad moral. Por el hecho de pertenecer a la multitud el hombre desciende varios grados el nivel de civilización por lo cual resultan muy difícil de controlar. Valga aclarar que por razones estéticas he ahorrado las comillas pero los términos son textuales.

J- Las multitudes, con toda su carga de irracionalidad, pueden ser difíciles de controlar, como decís, pero en el fondo para Ramos Mejía se controlan y deben controlarse. En este punto Ramos Mejía no solo reformula la noción de barbarie, sino asimismo otro problema asociado que ya aparecía en Sarmiento: la relación entre el caudillo y las masas que lo siguen. Al concepto de multitud en Ramos Mejía, le sigue otro igualmente importante, que es el de líder al que te referías recién comentando la relación carismática según Weber. De hecho, *Las multitudes argentinas* fue un texto pensado por Ramos Mejía como prólogo a un libro posterior, *Rosas y su tiempo*: el texto tomó ciertas dimensiones y terminó por publicarse en forma autónoma. Y si en Sarmiento el caudillo es una suerte de encarnación de la barbarie de las masas que representa en tanto gran hombre, en Ramos Mejía la cuestión se formula de modo diferente. Porque el líder es aquel que guarda cierta distancia, aquel que permanece en algún punto crítico y distante, aquel que no se contagia y no se asimila a los otros, y que por lo mismo puede darle una forma y una dirección a esas masas informes, que son pura vitalidad y puro desborde y están marcadas con el signo de la irracionalidad.

M- Y sin embargo, también con respecto a las masas, pese a todas esas caracterizaciones negativas, Ramos Mejía se mueve en cierta ambigüedad, llegando a otorgar a la multitud cierto protagonismo. Más propensa a transformar una idea en acción, más propensas al heroísmo, se verá durante la colonia que mientras el aristócrata se desliza en su sueño suave y vive en reposo embrutecedor y estacionario, la clase baja se agita y se desenvuelve en la lucha, combate contra el indio, contra el señor; es el caso de las invasiones inglesas en que mientras los jefes se disponen cobardemente

a la rendición es el empuje de los hombres anónimos lo que organiza la resistencia. Así las multitudes van desarrollando sus aptitudes, vigorizando su carácter y poco a poco sienten la necesidad de la independencia aunque sin embargo -y aquí no concede- no como una aspiración del espíritu sino como una exigencia del temperamento.

J- En Ramos Mejía las masas se vuelven heroicas cuando son algo más que masas, según las definías antes. Son heroicas cuando transforman una idea en acción, o más precisamente cuando hay un ideal que las guía. En el planteo de Ramos Mejía persiste – una vez más- algo de lo que veíamos en Sarmiento: los gauchos, sublimados por el ejército y guiados por el ideal revolucionario, podían volverse heroicos generales. En este caso, se trata de las masas que se transforman guiadas por un ideal; así se soluciona por el momento el dilema de la dicotomía: la barbarie es guiada por la civilización y las multitudes se vuelven heroicas.

M- Por lo que vemos que aún en el marco de una concepción de la multitud claramente asociada al polo de la barbarie, Ramos Mejía le reconoce un papel más activo y protagónico –aunque fuerza puramente física y no espiritual- que el de las clases dirigentes adormiladas por la rutina. Este papel se ha visto, y Ramos lo ha visualizado en sus recorridos históricos en eventos tales como las invasiones inglesas, las guerras de independencia y con cierta proyección los que puedan acontecer en el futuro en la que ya se anuncia como era de las masas.

J- Pero pese al abordaje que hace de la historia de las multitudes, se hace evidente que su preocupación es del orden del presente y en todo caso del futuro. El problema para Ramos Mejía no es ya la multitud durante la colonia o durante las guerras civiles, sino las del momento que está viviendo. De hecho, tal vez todo su recorrido histórico viene a mostrarnos ese contraste: las multitudes gauchas y heroicas de la Revolución en contraste con las modernas que son las de los inmigrantes.

M- Entramos al tema candente, acaso los motivos que impulsan su escritura, porque Ramos Mejía sabe y siente la amenaza de esas nuevas multitudes. Y nuevamente aparece la ambigüedad, la oscilación entre una visión negativa, casi apocalíptica del ser inmigrante y cierta esperanza, que después de tantas críticas parece mera retórica, de su posible redención a través de la educación.

Pero veamos que nos dice del “ser inmigrante”, repasemos algunas de las expresiones. Desde que llegaron pasaron por varios estadios, peces, anfibios y mamíferos. Recién desembarcado es algo amorfo, protoplasmático, celular, cualquiera lo supera en inteligencia. Cerebro burdo y acuoso, lento como el buey a cuyo lado ha vivido, miope en la agudeza psíquica, de torpe oído. Piel de paquidermo por las dificultades de conductor fisiológico. Su estado de adelanto psíquico es larval pero el medio opera maravillas en la plástica mansedumbre de su cerebro casi virgen. Somnoliento, lo

despierta la locomotora pujante y el bullicio de la industria. También en este caso las expresiones –ahorradas las comillas- son textuales.

J- Hay una ambigüedad fundamental en el modo en que Ramos Mejía piensa a estas masas inmigratorias. Por un lado, como decías citando el lenguaje biologicista de Ramos Mejía, representan algo amorfo, protoplasmático, celular o larval. Con todo este arsenal retórico positivista Ramos Mejía quiere decir: los inmigrantes que llegan al país son primitivos, están poco determinados, poco formados, poco educados. Y en un punto para Ramos Mejía esto empieza por representar algo positivo: a esta masa es más fácil darle forma y dirección, nacionalizarla, asimilarla a la cultura local. Esta masa es despertada por el medio, que la forma: por el bullicio de la locomotora y de la industria. Pero, en seguida, a la visión “positiva” de las masas inmigrantes sigue una visión negativa que solo ve el peligro de la amenaza y la invasión.

M- Exacto, es un peligro porque lo inunda todo, calles, plazas, paseos. Iglesias, circos, mercados, teatros de cuarta. Disponible para cualquier trabajo, hasta al gaucho ha desalojado y se lo ve a caballo- algo ridículo, por cierto. Y sin embargo, hay algo de simpático, en ese ser bonachón, “bueno y sencillo antes de dejar la larva de inmigrante para convertirse en el burgués áureo insoportable y voraz”. Y con respecto a sus metamorfosis: “La primera generación es deforme y poco bella.... como la primera fundición del noble metal; su morfología no ha sido aún modificada por el cincel de la civilización. ...En la segunda comienza a verse las correcciones que imprimen la vida civilizada y más culta, el cambio de nutrición y la influencia del aire”.

J- Allí, en ese pasaje, aparece para Ramos Mejía el peligro de la mezcla y el problema del ascenso social de los inmigrantes. La segunda generación de inmigrantes, que sublima la deformidad y la fealdad de la anterior, corregida por la vida civilizada, puede infiltrarse en los ámbitos de la elite: puede asimilarse a ella, puede casarse con sus hijas, disputarle lugares. Aquí está el miedo que se encarna ya antes, paradigmáticamente, en *En la sangre* (1887) de Cambaceres: en esta novela en efecto la segunda generación de inmigrantes -encarnada en el personaje central, Genaro- escala posiciones, enamora a una hija de la elite criolla, la embaraza y se casa con ella. Y la representación, aunque ficcional, es tan positivista y biologicista como intenta serlo el texto de Ramos Mejía respecto de las multitudes inmigrantes: el problema, también para Cambaceres, está en la sangre.

M- Esta cuestión de la mezcla y del ascenso social se ve también cuando Ramos Mejía distingue los tipos. Al lado de los leones existen animales pequeños que viven de sus restos y que para compensar su debilidad fueron provistos de la posibilidad de llegar adonde los grandes no llegan. A ese tipo sociológico pertenece el “guarango”. Tiene mal gusto, colores chillones, también en música. Lo compara al invertido sexual, éste un enfermo, el guarango, un primitivo, mendicante de cultura. Aun cuando devenga

profesional se le siente el olorcillo picante de establo. Y otro tanto es el canalla que es el “guarango que ha trepado por la escalera del bien vestir o del dinero, pero con el alma llena todavía de atavismos”.

J- Con la descripción de los tipos aparece lo más duro y biologicista del rechazo de Ramos Mejía a los inmigrantes. Pero también con estos tipos la idea de multitud inmigrante, de algún modo, se diluye. Es como si el problema –o directamente la amenaza- para Ramos Mejía estuviera en que los inmigrantes dejaran de ser esa masa indiferenciada y susceptible de direccionamiento, y se dispersaran en tipos más particulares. Tipos que, como el canalla o luego más aun el burgués áureo, trepan por la escalera del bien vestir o del dinero. Tipos que se salen de la multitud y se infiltran, digamos, en lugares antes reservados a la elite.

M- Otro caso es el del “huaso”, un guarango de especie más grotesca; piel moral de paquidermo, que araña con su áspero roce. Y es verdad, la preocupación central es que lleguen a ocupar los lugares reservados, que se visibilicen. Es el motivo de toda discriminación, el miedo de las elites de perder sus privilegios, el miedo a la igualación.

J- Habría que decir, por último, que en Ramos Mejía la barbarie deja de ser un problema cuando se le “infiltra” ideales y educación y se le limpia con el “cepillo de la cultura”. Como Rojas encuentra en la educación el medio más idóneo para transformar a ese ser rudo y primitivo que es el inmigrante en un ciudadano. Como Rojas también, la enseñanza de la historia va a ser central en vistas a generar cierta conciencia nacional. No casualmente Ramos Mejía fue presidente del Consejo Nacional de la Educación, en la misma época en que Rojas redactaba a pedido del gobierno ese informe sobre educación, *La restauración nacionalista*, que antes comentamos.

M- Como decía antes no me parece del todo sincera esa esperanza puesta en la educación. Porque en verdad lo que se instala en su discurso es una verdadera paradoja: por una parte parece confiar en la educación como una salida pero por otra teme precisamente una posible igualación que ésta haría posible. No es otra la causa, creo, que lo lleva a ridiculizar con esa tipificación un tanto denigrante a los nuevos inmigrantes y sus metamorfosis.

### **Irrupción de las masas, la “chusma radical”.**

M- Entramos a otro período cuyo inicio podríamos ubicar en 1912 con la Ley de Sufragio Universal pero cuyo momento cumbre se da cuatro años más tarde con el ascenso de Irigoyen, hecho que la oligarquía va a considerar el comienzo de la degradación debido a la irrupción de las masas. El espanto radicaba en esto último ya que en lo económico se continuaba con el modelo agroexportador. La cuestión era lo político donde el discurso se fundía con la ética, donde comenzaba a hablarse de inclusión, reparación. No es que se desplazara la idea de progreso y república liberal



sino que se buscaba asociarla con democracia. La tarea no era fácil; las críticas y las trabas vendrán tanto de la oligarquía desplazada, como de los grupos nacionalistas, como del movimiento obrero. Por un lado se habla del peligro de revolución social, por el otro se ataca la política social que oscila entre las concesiones y la represión -Semana trágica y Patagonia rebelde-. Pero desde todos los flancos se apuntará contra la irrupción de las masas sobre las que se concentran todos los atributos negativos: salvajismo, ignorancia, inferioridad racial; algo más tarde se impondrá la fórmula “cuestiones de estilo”, otra lectura de la barbarie que también funcionará como discurso de exclusión.

J- Todo este rechazo de las masas que aparecen en escena estaba ya, según vimos, en la obra de Ramos Mejía. Ahora, con el ascenso de Irigoyen y el radicalismo, esta reacción parece extremarse y endurecerse cada vez más, ¿verdad?

M- Por cierto que se va extremando a medida que crece la visibilización de las masas, pero marquemos, sin embargo, una diferencia. El nacionalismo de principios de siglo pone en primer plano el tema de la tradición como elemento de cohesión social para contrarrestar los efectos del gran flujo inmigratorio. Bajo la influencia del arielismo comporta una visión idealista de la cultura hispanoamericana como modelo de elevación espiritual en contraposición a la cultura norteamericana signada por el utilitarismo. El nacionalismo que aparece a fines de los 20 y se extiende a la década del 30 o 40 tenía otro sentido. Se divide en dos corrientes una elitista que busca establecer un nuevo orden basado en la jerarquía pero ataca tanto la mediocridad de las masas como el conformismo burgués, y otra de corte más popular que tiene sus precursores antiimperialistas en la década del 20 pero que encontrará su expresión democrática a partir de los 30 en los intelectuales de Forja.

J- Hasta la caída de Irigoyen el nacionalismo parece tener mayormente un signo reaccionario y coincide con la oligarquía conservadora. Pero no solo con ella: también coincide en ciertos puntos con el socialismo, en su rechazo del carácter populachero del gobierno. Hay aquí un frente común muy heterogéneo que lanza sus dardos contra Irigoyen y las fuerzas políticas y sociales que representa.

M- Un frente que abarca a toda la oposición y cuyas críticas van a canalizarse en el lenguaje a través de expresiones como “cuestiones de estilo”, con lo que se alude a la oposición entre el estilo aristocrático y la vulgaridad de las masas. En verdad, esto no es más que el lado visible del temor que invade a estas clases de una posible agitación proletaria. Se hablaba del efecto perverso del sufragio universal y se ponía en tela de juicio al sistema democrático. Tanto para liberales como para nacionalistas el polo “civilización” es resignificado, deja de estar asociado a “modernidad” para asociarse a autoridad, jerarquía, orden. Comienza en consecuencia una campaña sin tregua que combina el desprecio de lo popular con los prejuicios raciales. Se reflota el lenguaje y

las tesis del positivismo de Ramos Mejía acopiando cantidad de expresiones discriminatorias que insisten en acusar inferioridad étnica: la vuelta del malón, esencia del candombe, mentalidad negroide, mulataje, tolería chusma, los que no superan las zonas zoológicas, triunfo de la cantidad sobre la calidad, de lo gregario sobre lo selecto, de la materia sobre el espíritu.

J- Es como si el lenguaje biologicista y las tipologías de Ramos Mejía se hubieran generalizado y ahora permearan el lenguaje de todo el campo conservador, para pensar y nombrar esas masas que surgen con Irigoyen. Es interesante también, en paralelo a esto, la resignificación y el giro que se le da al término “civilización”: pierde el dinamismo modernizador que tenía en las primeras versiones de Sarmiento y desde el frente conservador se reformula en términos de orden y autoridad,

M- Pero, ojo, porque el campo socialista no queda exento del uso y abuso de esa retórica antipopular. Desde su diario la *Vanguardia* se explica el triunfo radical por la ignorancia de las masas. Paradójica pero consecuentemente, en lugar de hablar de lucha de clases se insiste en los “males latinoamericanos” donde se deja traslucir el desprecio por lo indígena y lo popular por ser ambos el reino de lo irracional.

J- Y así en todo el campo opositor se instala la idea de una distancia infranqueable entre ambos polos, que en tanto se deriva de una supuesta inferioridad racial aleja cada vez más la posibilidad de una salida de la barbarie, cayendo en el discurso de la exclusión.

M- Pero luego a partir del 31 con la restauración conservadora los nacionalistas que se sienten traicionados comienzan a distanciarse. Se suma como decíamos un nuevo grupo, nacido de los radicales disidentes de Forja, aportando la novedad de un lenguaje de tono antiimperialista. Ambas tendencias consideran a la historia como un arma política del presente, por lo tanto van a incursionar en el revisionismo histórico cuyas dos premisas son la inversión de la dicotomía sarmientina desde la cual se asume la defensa de Rosas y los caudillos, y la denuncia de la connivencia de la oligarquía con los intereses británicos. La diferencia entre ambos es que el viejo nacionalismo de derecha –Ernesto Palacios, los hermanos Irazusta- es antiliberal en lo político, o sea antidemocrático y aristocratizante, mientras que el nacionalismo nacido de Forja, más de izquierda –Jauretche, Manzi, Scalabrini Ortiz- es antiliberal en lo económico y popular en lo político.

J- Hacia las década del 20 y del 30 el nacionalismo parece impregnar todo el campo intelectual. Se da incluso en la incipiente vanguardia literaria nucleada alrededor de la revista *Martín Fierro*, que tiene desde ya un nombre bastante particular para titular una revista de vanguardia. Las primeras obras de Borges, asociado por esos años a los martinfierristas, son un caso paradigmático para pensar esta alianza entre vanguardismo y nacionalismo en la década del 20: también él está proponiendo, en libros como *Fervor de Buenos Aires* o *Evaristo Carriego*, por aquellos años poblar la ciudad de Buenos

Aires de mitos, de fantasmas y de tradición, como forma de exorcizar el fantasma siempre recurrente de la desintegración social. Allí recoge los temas del gaucho, el caudillo, el compadrito, el coraje, las orillas -es decir, la tradición- por medio de formas vanguardistas ultraístas. La ya famosa polémica entre Florida y Boedo podría incluso pensarse desde el fenómeno de este nacionalismo que se expande por toda la intelectualidad de la época. En el fondo, por momentos, la disputa se revela como una disputa entre nacionalistas e inmigrantes. Del lado de Florida y en la misma revista *Martín Fierro* salen, hacia el otro bando, chistes e injurias respecto de los nombres italianos de sus rivales del lado Boedo: Castelnuovo, Mariani, Barletta. Luego de la dispersión de la empresa martinfierrista, algunos de sus integrantes se nuclean en la revista *Sur*, dirigida por Victoria Ocampo desde 1931.

M- Y esta revista va a ser paradigma de lo que se llama coloniaje cultural; tuvo fama de ser el espacio privilegiado de importación cultural europea. Su extremo grado de europeísmo se revela en el hecho de que explícitamente se proponía descubrir América no desde el aquí y lo propio sino desde la mirada europea que consideraba más sabia y apta para interpretarnos y enseñarnos sobre nosotros mismos. Prueba de ello es la oleada de viajeros Ortega y Gasset, Keyserling, etc que llegaban a estas tierras y en el marco de la moda conferencista discurrían y sentenciaban sobre el ser argentino. Se hablaba por entonces de que América suscitaba una nostalgia de lo que no se es. Entiéndase por ello esa extraña añoranza que suele surgir en intelectuales americanos luego de un contacto intenso e idealizado con Europa. Hay que señalar al respecto que Victoria Ocampo descubre América regresando de Europa y entrando por Panamá.

Sin embargo hay que reconocer que otras eran las motivaciones de Waldo Frank que fue quien precisamente propuso a Victoria la creación de la revista. Era un intelectual de izquierda comprometido, vinculado con el PC norteamericano, cuyos escritos políticos tenían como principal objetivo, la defensa de los oprimidos. Buen interlocutor para los representantes de la alta y baja cultura se diferenciaba de los intelectuales que nos interpretaban desde afuera en que quería hacerlo desde dentro, identificándose, mimetizándose. Por eso mismo no demora en disentir con el rumbo que va tomando la revista y se propone revertirlo y atraer a Victoria a su causa, convertirla para que descubra el ser americano. Le recomienda ponerse en contacto con escritores peruanos, cubanos o mexicanos. La idea es americanizar a la editora y generar una trama de intelectuales de izquierda y raigambre americana que pusiera fin al aislamiento de Argentina del resto de América. Está convencido que esto es posible a través de la revista pero finalmente no lo logra y la revista seguirá siendo como la conocemos hoy día expresión del europeísmo más extremo.

### **Dos ensayos de interpretación nacional**

J- En el 31 no sólo arranca la revista *Sur*. Otro hecho importante en el campo intelectual es que a partir de la restauración oligárquica se rompe la coincidencia entre

conservadores y nacionalistas. Entonces los intelectuales dejan de ser intelectuales orgánicos y comienzan a surgir voces aisladas, algo más personales. La redefinición del lugar de la civilización se vuelve entonces una tarea cada vez más difícil. Sin embargo, las respuestas no escasean: las hay de carácter nostálgico buscando en el pasado, las hay que invierten la imagen sarmientina.

M- Y en este contexto de voces más personales surge el llamado ensayo de identidad del que tomaremos dos ejemplos paradigmáticos, *Radiografía de la pampa* de Martínez Estrada que refleja una visión escéptica y pesimista y *El hombre que está solo y espera* de Scalabrini Ortiz que enmarcado en una concepción progresista de la historia, trae casi por primera vez una mirada positiva de la fusión del elemento nativo con el extranjero.

### **La barbarie como destino**

Comencemos con Martínez Estrada, ya hemos hablado de él y volveremos a hacerlo ya que se trata de un escritor que atraviesa varios períodos claves. *Radiografía de la pampa* de 1933 es el libro con el que comienza su carrera ensayística. Junto con *La cabeza de Goliath* del 40 forman las dos caras de una medalla, la de su tesis lisa y llana que no es más que una radicalización de la tesis sarmientina: campo y ciudad, civilización y barbarie son una misma cosa, es lo que Sarmiento no pudo ver.

J- Es cierto: Martínez Estrada se entronca muy conscientemente en esa tradición sarmientina. Muchos de sus textos se centran en la figura de Sarmiento y en otros se pueden encontrar numerosos ecos. *Radiografía de la pampa* trabaja a partir del determinismo geográfico que se encontraba ya en *Facundo*, así como con la galería de tipos que construía Sarmiento a partir de esa determinación de la tierra. A los tipos del baqueano, el rastreador, el gaucho malo y el gaucho cantor, Martínez Estrada suma y actualiza –hacia 1933- los del guapo, el compadre y el guarango. Pero tal vez aquello que Martínez Estrada hace con la tesis sarmientina no es precisamente radicalizarla, sino corregirla. Martínez Estrada dice que Sarmiento no vio, que no pudo ver, que debió ver que civilización y barbarie eran lo mismo, que la barbarie no podía ser aniquilada, que reaparecería una y otra vez bajo las precarias y aparentes formas de civilización en América. Martínez Estrada trabaja con la misma antinomia sarmientina, pero en un tono de escepticismo que no estaba en el Sarmiento del *Facundo*. Sí tal vez en el último Sarmiento, el de la década del 80, más cercano al positivismo.

M- Conuerdo con vos se trata de una corrección pero que encierra al mismo tiempo una radicalización. El psicólogo social, que así se autodefine, se abisma en las entrañas de la ciudad y la campaña para descubrir esta verdad única y simple de que todo es barbarie. Para ello reactivando los viejos estereotipos del positivismo decimonónico hablará de cuerpo enfermo, de cabeza que succiona la sangre, de soledad, de miedo, miedo a la geografía hecha destino.

J- Esa perspectiva médica, positivista, se encuentra ya en el título de este primer ensayo de interpretación nacional que es *Radiografía de la pampa*. Para Martínez Estrada se trata de hacer un diagnóstico del país, a partir de una radiografía. Y así el país vuelve a ser pensado, como en Sarmiento, a partir del problema de esta tierra que es la pampa: el problema vuelve a ser ahora para Martínez Estrada este cuerpo político y social en cuyas entrañas asoma permanentemente el desierto.

M- Y así la barbarie expandida no deja lugar a lo otro, deviene entidad metafísica pensada no en el proceso de su devenir histórico sino como sustancia inerte o atributo permanente de un pueblo. Martínez Estrada es uno entre tantos de los intelectuales que prefieren acomodar la realidad a sus estrechos esquemas antes que ahondar en las circunstancias y condicionamientos históricos que jalonan la historia de un pueblo.

J- Recordemos que algo de ese esquematismo ya lo encontrábamos en Sarmiento. Ambos operan con un cierto *a priori* desde que operan con la antinomia civilización y barbarie y en Martínez Estrada –como decías- esto parece radicalizarse.

M- Por eso para su mirada predeterminada es lo mismo Irigoyen que Uriburu y así, en esas expresiones-extracto resume el ascenso de un demócrata elegido en las urnas y el golpe de Estado de un dictador. Ambos sucesos le hacen el mismo ruido y es esa equívoca asociación la que lo lleva, según su propio relato de las circunstancias que lo llevaron a escribir su primer ensayo, al gran descubrimiento de que todo es barbarie.

J- Y como Irigoyen y Uriburu, lo mismo será más tarde Perón para esta mirada: un reflujo de barbarie. Tal vez Martínez Estrada no niegue el devenir histórico, como planteabas antes, pero seguro que no está pensando en una historia lineal sino más bien en una historia circular. Una permanente repetición de lo mismo. Algo que está en el origen y que constantemente vuelve. Como el sueño de Trapalanda de los primeros españoles que vienen a América y en seguida la desilusión al llegar, como la violación de la india por el blanco, como el miedo a las fuerzas de la naturaleza, el aislamiento, la soledad. Todo eso que está en el origen, permanentemente reprimido, vuelve siempre a la superficie para Martínez Estrada. De allí su profundo escepticismo.

M- Por supuesto que hay una concepción circular de la historia cosa que me parece que siempre va asociada a una mirada escéptica y fatalista, pero sobre eso volveremos.

### **El hombre gigantesco**

El otro texto paradigmático es el de Scalabrini Ortiz, forjista, revisionista, nacionalista de izquierda, de tono claramente antiimperialista. *El hombre que está solo y espera* (1931) enfoca en el tema de época, el ser nacional, ahora simbolizado en el hombre de una esquina. Como primera aproximación hay que señalar una diferencia sustancial con lo que por entonces era una moda, esa tendencia a pensar el ser argentino no a partir

de lo que se es sino de lo que no se es, de lo que se carece, de la nostalgia de algo que nunca fue.

J- Y hay que señalar que Scalabrini Ortiz venía de la experiencia del grupo martinfierrista y de su posterior dispersión. Pero que no deriva de allí a la revista *Sur* y con ella a ese pensar el ser argentino desde la nostalgia de algo que nunca fue sino que pasa a formar parte por entonces del grupo Forja.....

M- .... que era como la contracara, agrupación donde comienza a forjarse un nacionalismo de izquierda que comienza a pensar lo argentino desde aquí, desde nosotros. Y acaso por primera vez nos encontramos con un discurso positivo, que parte, como decía, de lo que realmente somos. No se trata de un lamento sino de una exaltación, capaz de hacer del vicio virtud. En todo caso se trata de una reinterpretación de los valores, acaso de una transvaloración. El hombre de Corrientes y Esmeralda, que es el porteño, que es el criollo, que es el argentino, hombre en el que van a desembocar todos los hombres como afluentes de un gran río, “centro de la cuenca hidrográfica, comercial, sentimental y espiritual que se llama República Argentina”; a quien todo afluye; de quien todo emana, centro de convergencia de cuatro razas, este hombre es definido en sus atributos en una insistente contrastación con el europeo de la cual siempre sale victorioso. Inteligencia intuitiva, útil para los casos inesperados, es el hombre del palpito que sabe salir de apuros, por su ingenio y astucia a diferencia del “viejo europeo maduro y de experiencias pero mal preparado para el aislamiento”. La valoración de los términos de la dicotomía aparece invertida.

J- Allí donde Martínez Estrada veía el mal, en Buenos Aires, en esa cabeza desproporcionada que succiona toda la sangre del cuerpo débil del país, Scalabrini percibe algo positivo: el hombre de Corrientes y Esmeralda es aquel a quien todo afluye y de quien todo emana, pensando allí la riqueza material y espiritual del país. Frente al escepticismo de Martínez Estrada, en Scalabrini Ortiz hay una afirmación consciente del valor de lo propio.

M- La diferencia respecto a las tantas miradas desesperanzadas es la fe, la valoración del creer y como dice en el epígrafe de la obra: “Atreverse a erigir en creencias los sentimientos arraigados en cada uno, (...) he allí todo el arte de la vida”. La creencia madre es el “espíritu de la tierra” que hay que imaginar como “un hombre gigantesco que se nutrió y creció con el aporte inmigratorio devorando y asimilando millones de españoles, de italianos, de ingleses, de franceses, sin dejar de ser nunca idéntico a sí mismo”. Un hombre que sabe dónde va y que quiere y cuya grandeza se asemeja a la muchedumbre.

## **La patas en la fuente.**

M- Con Perón nos encontramos con una situación de ruptura, algo absolutamente novedoso, nos encontramos con el populismo. Hablemos entonces de “populismo” noción que supone una lectura nueva de lo social y por tanto de la dicotomía que nos ocupa.

J- ¿Por qué acá habría algo absolutamente novedoso? ¿No había ya populismo, en Irigoyen y todo lo que suscitó?

M- No, hay una diferencia fundamental de la cual ya hablaremos pero comencemos con la situación previa al acceso de Perón al poder. Toda la década del 30 se ha venido dando todo un proceso de modernización consistente en creciente sustitución de importaciones, fuerte flujo de migración interna y la conformación de un nuevo proletariado industrial muy heterogéneo, todo ello acompañado de una acentuada crisis del sistema oligárquico. Podemos preguntarnos qué rol viene a cumplir Perón en este panorama o bien cómo en ese contexto surge el populismo, y encontramos que a la inversa de los regímenes oligárquicos que frente al peligro de la movilización social actuaban con más represión, Perón entiende que para evitar la contienda social es preciso incentivar las transformaciones y comienza a activar políticas sociales que guiadas por los principios de justicia social y dignidad apuntan a satisfacer demandas insatisfechas. Pero más allá de este objetivo de reparación y atención a las demandas postergadas de lo que se trata es de constituir un pueblo, esto es hacer de esa masa heterogénea e inorgánica un sujeto colectivo, crear un sentimiento de pertenencia, crear una identidad. Esto se va a lograr sumando a todo ese proceso de reparación y ampliación de derechos que se fue desarrollando a lo largo de ambos gobiernos, una efectiva relación líder-masa donde toma peso la modalidad de interpelación directa del discurso peronista, donde de alguna manera se va haciendo letra con una serie de dicotomías nuevas pero vinculadas asociativamente con la ya clásica sarmientina. La cuestión entonces es la creación de un pueblo, de la sustancia de lo popular, como resultado de una relación de acción recíproca de interpelación-participación, una tarea siempre por hacerse, siempre inacabada. Ya vamos viendo entonces la diferencia: Irigoyen llega al poder a través de las urnas y todo comienza allí, es el triunfo de la democracia y sus instituciones. En el caso de Perón ya hay una relación de líder-masa previa a la asunción del poder. El 17 de octubre marca un momento clave de reconocimiento del líder, del triunfo por aclamación y a partir de ello continúa un proceso ya iniciado.

J- El concepto de populismo que estás manejando es muy interesante. Pero pregunto: ¿en todo populismo está siempre ese intento de constituir un pueblo, un sentimiento de pertenencia e identidad?

M- Exactamente, pero hay otras cosas; veamos entonces como se articula el discurso de Perón como lugar en que se va conformando ese “sujeto- pueblo”. Este comporta una lectura de lo social que conlleva una interpretación de la imagen sarmientina con dos rasgos novedosos. Asume por un lado el carácter de bárbaro para el campo de lo popular pero le da al mismo tiempo un sentido positivo. En principio como corresponde a todo proceso populista que busca constituir el sujeto colectivo, se divide a la sociedad en dos campos. Dice Perón que hay dos tipos de personas los que trabajan y los que viven de los que trabajan. Esta será la primera subdivisión que se irá consolidando a través de diferentes expresiones. Además el asumir el carácter de barbarie para lo popular, no significa el estancamiento en un estado larval porque la tarea de mayor urgencia será la de educar al pueblo, en eso consiste precisamente la conversión de la masa inorgánica en masa orgánica, condición indispensable en un momento histórico en que ha de volverse protagónica; esa es la tarea del líder, del conductor, guiar la toma de conciencia para que el postergado ocupe el centro de la escena.

A esta primera división en dos polos del espacio social se va agregando -como decía- una serie de enunciados dicotómicos de valores casi equivalentes: pueblo versus oligarquía, versus antipueblo, o antipatria, o antinacional, o extranjerizante, etc. Poco a poco el adversario devendrá privado de toda positividad, es la pura oposición sin otro fin que la oposición misma, lo otro absoluto, lo que no puede entrar en la categoría de lo argentino y de este modo el pueblo va definiendo su identidad a partir de la constitución de dos polos antagónicos.

J- Algo de todo este discurso que instala Perón se capta -distorsionado y exagerado- en “La fiesta del monstruo” de Bustos Domecq, pseudónimo como sabemos de Borges y Bioy Casares. El relato narra, en la voz de un personaje que es un manifestante peronista, un viaje desde los suburbios al centro de la ciudad, para asistir a ese acto político que se nombra aquí y se representa como la fiesta del monstruo. Y allí, precisamente, lo que aparece como distinto del personaje y narrador peronista aparece como lo otro, lo extranjero, lo que no es argentino y por tanto lo que debe ser exterminado. Si por la época la oposición al peronismo lee en serie los fenómenos del nazismo y del peronismo, se entiende entonces que “La fiesta del monstruo”, en esa misma línea de lectura, concluya con la escena del asesinato de un estudiante judío por los manifestantes peronistas: estudiante judío que está diferenciado por sus ropas, por los libros que porta bajo el brazo e incluso por “su lengua”. Pero aun con el arsenal de artificios e hipérboles que lo constituyen, el relato de Borges y Bioy capta las claves de un discurso, el de Perón, que se instala como decía produciendo una serie de oposiciones. Y lo que es más interesante, claro: de uno y otro lado se vuelve a retomar la dicotomía sarmientina para pensar un momento histórico.

M- Sí, este es un buen ejemplo ilustrativo de esa separación tajante. Lo interesante es que desde el campo adversario también se va a producir una suerte de inversión. Bajo la



forma de otro dilema y expresada en términos de “democracia versus totalitarismo”, se reclama el retorno a las instituciones democráticas. Esto significa un cambio radical de lectura de la realidad ya que en tiempos de Irigoyen la democracia era vista como una amenaza de caos y disolución social. Esta exigencia resulta tanto más paradójica en cuanto Perón, en razón de una diferenciación entre democracia real y la pura apariencia de democracia, se consideraba más democrático que sus adversarios.

J- Como decís, también en el campo adversario se reformula la dicotomía sarmientina instalándola una vez más en escena. Y nuevamente “La fiesta del monstruo” de Borges y Bioy es un ejemplo paradigmático de esta reformulación. El texto no solo reasume la dicotomía para producir, al modo de Sarmiento, un panfleto político-literario, sino que para ello reescribe dos textos con los cuales de alguna manera el *Facundo* de Sarmiento hace serie: “El matadero” de Echeverría y “La refalosa” de Ascasubi. El texto se inicia de hecho con una cita del poema de Ascasubi (“Aquí empieza su aflicción”) y de él adopta una voz, un tono, un modo de enunciar. Como en “La refalosa” también aquí se cede todo el espacio del texto a la voz del adversario: a esa voz se le encarga la tarea de testimoniar su propia abyección. El texto de Borges y Bioy narra, a la manera de “La refalosa”, lo que se encuentra narrado en la escena nuclear de “El matadero” de Echeverría: la tortura, la violación y el asesinato del joven unitario por los matarifes federales. Para enunciarlo en los términos de la dicotomía, se trata del asesinato del hombre civilizado por los hombres bárbaros. Y nuevamente como el joven unitario del relato de Echeverría, el estudiante judío que es asesinado al final de “La fiesta del monstruo” lleva en su cuerpo todos los signos de la cultura.

M- Lo que destaca aquí es el valor de la imágenes, el peso persuasivo que se le da a los símbolos que es también una manera de reforzar los esquemas, toda la fuerza persuasiva puesta al servicio de la causa antipopular, y de paso dar miedo. Lo sorprendente es hallarlo en un escritor como Borges caracterizado más bien por la fina ironía, por la riqueza y sutileza en la pintura de sus personajes. Pero, en fin, recordemos que el cuento fue escrito bajo seudónimo, que no fue incluido en sus obras completas; acaso provocaba en el autor cierto sentimiento de vergüenza, acaso el padre no quería reconocer al hijo.

Pero volvamos al panorama socio-político. A partir del 45 la oposición al peronismo se organiza en la Unión Democrática, especie de rejunte de todos los restos –oligárquico, comunista, socialista, radical, así como la Unión industrial y la Sociedad rural- en el lugar de lo otro. Derecha, izquierda liberal y corporaciones coinciden en la estigmatización primero de las políticas sociales de Perón, luego del gobierno populista en el que ven dibujado el fantasma del fascismo. Toda la realidad argentina se interpreta en clave europea: Perón es asociado a Mussolini o Hitler y en el pueblo movilizado en la plaza del 17 toma forma el fantasma de la barbarie. Se habla de aluvión zoológico, lumpenproletariado, cabecitas negras, descamisados, masas nazifascista, hordas de

desclasados, barbarie residual, la gente decente espantada por “las patas en la fuente”. En una mirada retrospectiva se traza una línea de continuidad que va de Rosas pasando por Irigoyen hasta Perón.

J- Ese “aluvión zoológico” de cabecitas negras y descamisados es lo que en efecto narra “La fiesta del monstruo” en el viaje de los manifestantes peronistas desde los suburbios hacia el centro de la ciudad: se trata, una vez más, de la penetración de lo suburbano en lo urbano, de la barbarie en la civilización. Y esa penetración se representa ahora bajo la forma de una invasión.

M- Es la misma invasión que angustia a Martínez Estrada cuando habla de los yuyos, el pasto que invade a la ciudad escurriéndose entre los adoquines, la barbarie como sustancia única que lo atraviesa todo.

J- Y la línea histórica que se traza entonces, la línea Rosas-Perón, es la que se traza asimismo en el cuento de Borges y Bioy. Porque al reescribir –para enfrentarse a su propio presente- textos como los que Ascasubi y Echeverría esgrimen como armas frente al régimen rosista, implícitamente se está trazando una línea que va de Rosas a Perón. Y que ve tanto en Rosas como en Perón la instalación de una suerte de dictadura populista, que se asocia rápidamente con el nazismo. No por nada el estudiante sacrificado en el final de “La fiesta del monstruo”, como señalábamos antes, es un estudiante judío.

M- Aquí reaparecen algunos personajes que son ellos mismos símbolo vivo de una obstinación. Martínez Estrada que había asociado por sus efectos el ascenso de Irigoyen y la asonada de Uriburu, vuelve a cometer otra ingeniosa asociación y habla de la turba, el populacho, los resentidos. Martínez Estrada vuelve a las imágenes del positivismo del siglo XIX mezclado con las del pesimismo liberal; habla de masa amorfa, horda silenciosa, los vencidos de Caseros, los siniestros demonios de Sarmiento que no han perecido, barbarie residual. Son las mismas diatribas de sus obras anteriores ahora totalmente consagradas al peronismo y concentradas en una suerte de panfleto *¿Qué es esto?* del cual ya hemos hablado en un capítulo anterior

J- Y así Martínez Estrada vuelve a concebir la historia bajo una forma circular: la eterna repetición de lo mismo, la vuelta permanente de la barbarie oculta, olvidada, reprimida. Barbarie residual, entonces, pero asimismo sustancial: el fondo esencial de la vida argentina. El 17 de Octubre, para Martínez Estrada, vuelven los vencidos en Caseros, los siniestros demonios de la llanura que Sarmiento describe en el *Facundo*. Y vuelven “con sus cuchillos de matarifes en la cintura”, dice Martínez Estrada. Esa vuelta se percibe otra vez como invasión: “El 17 de Octubre Perón volcó en las calles de Buenos Aires un sedimento social que nadie habría reconocido. Parecía una invasión de gentes de otro país, hablando otro idioma, vistiendo trajes exóticos, y sin embargo eran parte del pueblo argentino, del pueblo del Himno. Porque había ocurrido que, hasta entonces,

habíamos vivido extraños a parte de la familia que integraba ese pueblo, ese bajo pueblo, ese miserable pueblo”. El 17 de Octubre es representado entonces en *¿Qué es esto?* como invasión de lo extraño y a la vez como vuelta de la barbarie que es el fondo común de todo. Se trata, para Martínez Estrada, de un sentimiento muy cercano al que Freud describe como el de lo siniestro: algo muy familiar reaparece y vuelve ahora irreconocible, extraño, perturbador.

M- Y lo mismo ocurre con comunistas y socialistas. Desde una posición que podríamos calificar de socialismo elitista se niegan a ver ningún tipo de vínculo entre la vida del movimiento obrero y el peronismo; consideran que éste es un fenómeno de manipulación de esas masas y sus bases, una masa de desclasados y marginales. El PC habla de malón peronista, necesidad de higienización democrática y clarificación política; los socialistas introducen el tema del resentimiento, un rasgo que por doquier será atribuido a Evita y por extensión a los que ella llamará sus queridos descamisados. En *Alpargatas y libros en la historia argentina* dice Ghioldi: “En los bajos (...) de la sociedad hay (...) dolor, ignorancia, infelicidad, resentimiento (...) que se desborda en la calle, amenaza, vocifera, atropella, asalta (...), persigue en su furia demoníaca”. Aquí la figura del desclasado parece vincularse con la de Calibán, el personaje de Retamar, contracara del Ariel de Rodó. Ambas figuras extraídas de *La tempestad* de Shakespeare componen alegóricamente la oposición de dos principios: barbarie y civilización, el primero representando las fuerzas oscuras y primitivas, impresentables, el segundo las formas adecentadas de la luz y la razón. Hay que pensar que los socialistas de raíz positivista son los herederos de la tradición sarmientina liberal y por lo mismo bastante incapaces de comprender los fenómenos de masa frente a los cuales, temerosos adoptan poses semejantes a la de las elites conservadoras.

Pero pese al divorcio entre intelectuales y peronistas hecho de manifiesto en la conocida consigna de “Alpargatas sí, libros no”, un considerable número de intelectuales comienza a conglomerarse en torno al ideario peronista. Ellos provienen del nuevo revisionismo surgido de Forja, agrupación que precisamente en el 45 desaparece como tal para sumarse a las huestes peronistas. El resultado es una fructífera combinación de revisionismo, forjismo, peronismo, antiimperialismo e izquierda nacional. Lo común a todos ellos es el leer la antinomia de civilización y barbarie en términos que por una parte invierten la valoración haciendo de la barbarie-pueblo el polo positivo, y por otro conciben a éste, por su vocación de independencia, como el verdadero sujeto de la historia. En suma reconocen al peronismo haber captado la verdadera antinomia: la oposición entre democracia formal o aparente y democracia real en tanto presencia activa y protagonismo del pueblo.

**Denunciando nuestras zoncercas.**

M- En el caso de Jauretche el tema se vincula con la construcción de un pensamiento nacional entendido como pensamiento desde un lugar, “desde el país y para el país” que supone un sentimiento de pertenencia y amor a lo propio. Sólo desde ese punto de mira de hombre de una patria, se puede ver y se puede comprender aspectos no perceptibles para ojos extraños se trate de un extranjerismo real o de una mentalidad extranjerizante. Digamos que este es el núcleo del discurso de Jauretche quien ha sabido lanzar sus dardos a derecha e izquierda de la intelectualidad argentina a la que apodaba de “intelligentzia”, la misma que a su vez le respondió con calificativos de antiintelectual y marginación de la academia.

J-La posición de Jauretche es polémica y hay que entenderla en un contexto cultural determinado. Principalmente, el de los intelectuales nucleados en la revista *Sur*, muy pegados según vimos a las visiones extranjeras de lo nacional, con las visitas de Waldo Frank, Ortega y Gasset y Keyserling. Pero también hay que entender esa posición polémica de Jauretche respecto del campo cultural y político de la izquierda, que también actualiza esa manera de adecuar y forzar la realidad propia a marcos de análisis e interpretación, y a recetas, que vienen de afuera...

M-Hacia la derecha las críticas eran obvias, se referían al liberalismo económico probritánico y a su política autoritaria de exclusión. Hacia la izquierda la cosa no era muy diferente aunque sí más dura en razón de las expectativas defraudadas ya que se esperaba de la izquierda que abrazara la causa popular y en cambio desde una posición igualmente europeizante había actuado al unísono con la oligarquía. Aparte del reproche de traición Jauretche enfoca en un punto central, el abuso de las ideologías y el carácter abstracto de esas ideologías liberales o marxistas porque si pensar correctamente es hacerlo desde algún lugar, entonces no se trata de formular una ideología sino crear un estado de conciencia que conecte las ideas a la realidad, las ideas a la historia propia y que suponga por tanto una reinterpretación de esa historia.

J-Hay para Jauretche una suerte de fondo común en los liberalismos y marxismos por entonces en boga y por ello una suerte de continuidad desde Sarmiento hasta la izquierda de mediados de siglo XX. Porque se persiste en pensar lo nacional desde una perspectiva extranjera o extranjerizante, dando un mayor énfasis a las categorías importadas que al lugar desde el que se piensa.

M-En eso precisamente va a consistir la tarea, que es una ardua tarea de desmitificación: desprenderse de esas categorías, de las deformaciones mentales impuestas por una cultura “cipaya”, sostenida por intelectuales “cipayos” que se apoyan a su vez en lo que Jauretche llama “zonceras argentinas”. Todo eso que conformaba una pedagogía de la colonización que es necesario deshacer, desaprender porque lo relevante no es la deficiencia de la educación sino el hecho de una educación pensada para la colonización mental, dependencia subjetiva, íntima, que funciona como antesala de la dependencia

objetiva. Y aquí el pensamiento de Jauretche liga directamente con nuestra temática porque la madre de todas las zonceras con todo su árbol genealógico, hijas, nietas y otras descendencias, a disposición para alimentarla es la de “civilización y barbarie”, cuyo padre es Sarmiento pero que ya tenía sus antecedentes. El sentido de la misma era el de plantar una oposición irreductible entre ambos términos. La idea no era desarrollar América desde América enriqueciéndola con los elementos de la modernidad y aprovechando los elementos culturales propios, sino vaciarla y transportar Europa a América.

J- El gesto de Jauretche, en lo que hace a la interpretación de la dicotomía sarmientina, es una vez más fuertemente polémico. Pues si algo estamos viendo es que en gran parte de la cultura nacional se trató de repensar, matizar o aun invertir la antinomia sarmientina, en todos los casos siempre reactualizada para pensar la cuestión nacional. Ahora, en cambio, Jauretche nos dice que es la madre de todas las zonceras argentinas: una ficción, una ilusión o un error inicial que engendró otros. Se trata entonces de desarmar el mito construido por Sarmiento: de analizarlo, medirlo y pensarlo como una zoncera.

M- Sobre todo si pensamos que esa zoncera arrastra otra, la incompreensión del valor cultural de lo nuestro, una zoncera derivada, la equívoca certeza que se tenía por entonces pero que aun perdura de que todo lo propio era bárbaro y todo lo extranjero era civilizado por lo cual resultaba que civilizar era desnacionalizar y de paso colonizar. Y Jauretche liga con otra de las zonceras hija, “el mal de la Argentina es la extensión” el territorio como obstáculo, y por carácter transitivo también obstáculos, los pueblos que la habitan – indígena, español, mestizo, criollo- y de ahí la autodenigración convertida en dogma de civilización. Ambas zonceras se articulan y se implican porque todas pertenecen a la misma matriz.

J- En ese movimiento desmitificador que es su *Manual de zonceras argentinas*, Jauretche pone el centro en la palabra sarmientina. Si la zoncera madre es “civilización y barbarie”, una de las hijas mayores es “el mal de la Argentina es la extensión”. Y así ésta engendrará a su vez otras zonceras que tienen todas, su origen en la dicotomía originaria que Jauretche juzga, desde el inicio, falsa. Todas conforman una suerte de sistema mitológico que actúa materialmente a través de instituciones como la escuela.

M- A través de las instituciones, por supuesto, porque lo impregna todo. Y luego en esto de enarbolar dichas zonceras, la oligarquía como la oposición democrática o marxista van de la mano, diversas en cuanto a la ideología, se unifican en la acción, la misión de civilizar. No importa la realidad a la cual se aplique, si esta no se adecua al concepto, a la idea que se tiene en mente, es debido a su calidad de barbarie. Toda la cuestión se mueve en el plano de la pura abstracción y el total divorcio de la realidad. Porque no es

que esta zoncera se funde en hechos falsos o falsifique los hechos históricos sino que es un puro esquema ahistórico.

J- Y Jauretche intenta, en cambio, proponer un pensamiento situado en un espacio y tiempo determinados.

M- Tal cual, porque de lo contrario, en el marco de ese esquema heredado Europa se entiende como la civilización y América como la barbarie, o sea, se niega a América para afirmar a Europa de donde resulta que “progresar no es evolucionar desde la propia naturaleza sino derogar esa naturaleza para sustituirla”. Jauretche insiste en ese término de derogar que usa bastante a menudo queriendo enfatizar el hecho de que para la “intelligentsia” argentina se trata siempre no de sumar, desarrollar, sino de restar primero, borrar para suplantar siempre lo propio por lo foráneo; era ya la idea sarmientina y también de Alberdi: vaciar primero, para “poblar”; tendrían que haber dicho “repoblar”

## **La vuelta del malón**

---

Hoy con una nueva versión de populismo reaparecen los fantasmas: recordemos: la barbarie residual, ese dictador siempre el mismo que reaparece cada tantos años, nuevas versiones de la zoncera madre con sus hijas y sus nietas. Expresiones diversas adopta la una y única idea que ronda las mentes de los adversarios de todo lo que huele a pueblo. Una de ellas, la de más ágil circulación, es la que divide en países serios y los otros como el nuestro que no lo son, por ahora no le ponemos nombre. Los primeros son los que siguen las reglas de los países del primer mundo, grupo al que el nuestro querría haber pertenecido en la década de los 90: políticas neoliberales, recetas del FMI, genuflexiones varias; todas son condiciones sine qua non de la “seriedad”, léase, una manera *aggiornada* de decir civilización. Se repiten las mismas significaciones: lo bueno, lo serio, lo civilizado, viene de afuera, principalmente de Europa y EEUU aunque hoy puede encontrarse en algunos vecinos que hacen bien los deberes. No se hartan de pregonar que deberíamos tomar como modelo a Chile, Uruguay, Brasil. Este país de los últimos años –dicen- no es para ser visitado por Obama; EEUU va a Chile que es un país económica y democráticamente relevante. Para esa mirada cipaya, la Argentina tiene una visión provinciana, complejo de inferioridad que la hace reaccionar de manera airada, por ejemplo, a propósito del avión militar de EEUU que llegó con mercadería no declarada, “Brasil tenía bases militares de EU y no se sentía mal” dice alguien adicto a lo extranjero por el solo hecho de ser extranjero. Y otros explican:

“Argentina así se aísla, no comprende que la política es negociar con los poderosos”. Por lo cual hay que entender que lo serio y civilizado son los centros de poder pero también los periféricos que saben acatar las reglas del centro. Todo esto dicho en las mesas mediáticas de los que defienden las instituciones pero como un continente vacío porque han perdido o nunca han tenido el concepto de Nación. Son los antes llamados “cipayos” que hoy reflorescen y no pudiendo golpear las puertas de los cuarteles, golpean las de la “Embajada” para pedirle al amo sanciones al gobierno nacional.

---

Otro concepto de barbarie circula en el sentido más tradicional en que la hemos estado tratando, en el de Martínez Estrada y de Borges, como algo residual, barbarie que se da en los campos y ciudades como un destino irrevocable en el caso del primero, o de ciclos que se repiten con la figura de un tirano que es siempre el mismo y de las masas que lo siguen en el caso del segundo. Quede claro que no los tomamos como casos singulares sino como paradigmas de tendencias, posiciones que aparecen, pasan al estado de latencia y reaparecen. En todos los casos se trata de explicaciones por la repetición por la vuelta de lo reprimido, el retorno cíclico de lo mismo. Y esto que se dio en el primer peronismo hoy aparece una vez más. Es el fantasma redivivo del dictador asimilado al fascismo, al nazismo y su contraparte, las masas cautivas, la juventud movilizada, la Cámpora como reminiscencia de las juventudes hittleristas, “los feos, sucios y malos”, las muchedumbres descarriadas.

Curiosamente esta dimensión vincula con otra referida más al ambiente académico porque a más de las reminiscencias que fácilmente derivan en asociaciones bizarras, también en el ambiente de la academia se aplican al estudio de la realidad argentina categorías surgidas de realidades europeas como bonapartismo, fascismo, nazismo. Podríamos decir que se trata de dos movimientos igualmente repudiables. Uno de imitación y simplificación que ataca a los intelectuales de ambos bandos, por el cual en lugar de afinar los oídos para escuchar los hechos se importan esquemas y categorías que más oscurecen que aclaran las diferencias y matices de la realidad argentina. El otro de más vigencia actual y ya no tanto por obra de intelectuales sino proveniente del campo opositor, del otro polo, del que se quiere y se delinea como civilizado, de los voceros de los grandes medios, es un movimiento de denigración y descalificación de todo lo argentino por populista, subdesarrollado, caótico, un movimiento que al mismo tiempo acusa al gobierno k de dictadura, y asocia a las organizaciones juveniles a las juventudes nazifascistas. En este caso no se importan categorías conceptuales sino figuras y fantasmas destinadas a reproducir aquí temores ajenos aunque vale la sospecha de un puro simulacro, de que no se trata en verdad de temores ajenos de lo que pueda venir sino del miedo muy propio por procesos que ya están en marcha en escena, las multitudes en la calle, el pueblo participando, redescubriendo la política, nuevamente las invasiones bárbaras. Esto es lo que no se puede soportar, la agitación de lo reprimido, la visibilización de lo que se había logrado ocultar y nuevamente las hordas

salvajes, el aluvión zoológico en el parque indoamericano, los nuevos inmigrantes pero también los nacionales de la Argentina profunda. Y por eso también el retorno del espanto y los adjetivos xenófobos de políticos opositores y clase media impensante, por siempre desorientada que repite slogans ajenos y desconoce sus propios intereses. Y en otra escena la perplejidad ante la insolencia de una colla en Punta del Este.

Otra escena donde se juega la misma dicotomía es en la oposición planteada reiteradas veces entre los que defienden la república, las instituciones y los que no las respetan. Esto es algo paradójico porque precisamente los que han vulnerado las instituciones con actitudes destituyentes son los mismos sectores de la oposición que hoy levantan como letanía el reclamo de institucionalidad. Aunque hoy como ayer -en tiempos de Irigoyen o de Perón- escuchamos voces que ya se atreven a quitarse la máscara cuando dicen que la democracia no basta. Recordemos sus lamentos cuando con Irigoyen hablaban del triunfo del mero número. Y entonces hay que preguntarse: ¿qué significa institucionalidad en la demanda tan repetida por parte del establishment? ¿A qué se opone, a lo popular?

La historia realmente se repite como pensaba Borges porque acaso desde el campo popular pueda decirse: “ellos, los que se llaman republicanos desprecian la cosa pública, los verdaderos republicanos somos nosotros, los populistas”, al igual que Perón decía “los verdaderos demócratas somos nosotros”

Y esto liga a otra pregunta que puede quedar resonando en cada hito de la historia. ¿Quiénes son los bárbaros en cada caso? ¿Quiénes en tiempos de dictadura y de terrorismo de Estado, quiénes ahora vinculado el tema a hechos muy recientes como el del trabajo esclavo? ¿Quiénes los modernos y quiénes los arcaicos, en los tantos casos de trabajo ilegal, con condiciones de trabajo del siglo XIX o acaso de más atrás, sin derechos laborales, sin salario, sin seguridad jurídica?

Las reacciones de la Sociedad rural frente a las recientes denuncias de trabajo esclavo rural son calcadas de las reacciones de la misma a propósito del Estatuto del peón rural sancionado por Perón en 1944. Por entonces como ahora argüían que eran tan limitadas sus necesidades que un remanente traía destinos poco interesantes, así como que los buenos jornales instaban a satisfacerse con pocos días de trabajo. En uno de los párrafos dice textualmente: “Éste Estatuto no hará más que sembrar el germen del desorden social, al inculcar en la gente de limitada cultura aspiraciones irrealizables, y las que en muchos casos pretenden colocar al jornalero sobre el mismo patrón, en comodidades y remuneraciones..... La vida rural ha sido y debe ser como la de un manantial tranquilo y sereno, equilibrado y de prosperidad inagotable.” En suma lo amenazante del Estatuto es que pueda romper la inagotable vertiente de riqueza a manos de los dueños; lo amenazante es el igualar, el crear conciencia de poder, el equilibrar derechos del peón y del patrón. En suma, los civilizados tienen miedo a la modernización.



También Cristina en otro contexto pregunta quienes son ahora los bárbaros. Compara el comportamiento de los países de la Unasur con los del norte a propósito de Libia. Los supuestamente civilizados todo lo resuelven con bombazos. Nosotros, los supuestamente bárbaros, resolvimos tres problemas con la paz: en Bolivia, Ecuador y el conflicto entre Venezuela y Colombia.

Y por último quiero aludir a una cuestión bastante remanida referida a los modales; me recuerda un poco “las cuestiones de estilo” que tanto preocupaban durante el irigoyenismo. Sólo que en este caso la preocupación no va por el modo plebeyo o vulgar sino por una combinación de varias cosas que atribuyeron tanto a Kirchner como a Cristina: crispación, malos modales, desprolijidades, fácilmente asimilados a la calificación rotunda de autoritarismo y opuesta en muchos casos a la necesidad de diálogo y consenso. Se nos acusa de “feos, sucios y malos”, dirá Cristina varias veces en sus discursos, y agrega ahora -discurso de apertura del congreso- : “de otra manera no hubiera sido posible hacer todo lo que se hizo, yo no habría podido”. Se necesitan malos modales, y otras fuerzas desprolijas para poner en marcha las transformaciones, del mismo modo que “para hacer tortilla hay que romper muchos huevos”, como decía Perón. Es el lado bárbaro del peronismo necesario y consustancial. O dicho de otra manera es necesaria mucha barbarie para hacer civilización. El *Fausto* de Goethe, tercera parte, nos enfrenta a esta paradoja: la necesidad del destruir para el construir. Desde el lado de los poderes establecidos hay que destruir muchos ranchos para construir canales, desde el campo popular es necesario destruir muchos privilegios para construir igualdad y justicia social. Dos principios nos constituyen lo apolíneo y lo dionisiaco, este último recolecta todas las demonizaciones para que su otro lado pueda brillar con más esplendor. Como decía Nietzsche son dos elementos complementarios, uno no vive sin el otro. Y a propósito de esto traer a presencia la mirada de Kusch, vivir al filo, moverse por siempre en la encrucijada entre civilización y barbarie, entender a ésta como una pulsión a la vez constructora y destructora y gozar de esa sensación de temor y placer, de rechazo y fascinación que nos provoca la vuelta del malón, de pueblo desbordado y desbordante.

## La guerra de aniquilación y la monstruosidad de la banal.

### I. Sobre la guerra de aniquilación

¿Será posible hacer recurso de la filosofía para interpretar nuestro presente? Hoy, la guerra. ¿Qué nos pueden decir los filósofos? ¿Es que la filosofía puede traer un poco de luz para alumbrar el campo de esta costumbre milenaria, tan vieja como el hombre que es la guerra? Y no sólo como concepto general abstracto, sino como hecho singular concreto: esta guerra, aquí y ahora, nuestra, con todas las marcas de la época.

En esta ocasión abordamos el pensamiento de Hannah Arendt donde el tema de la guerra se halla sustancialmente entrelazado al tema de la política, y por derivación, al de la relación entre ambas *polemos*, guerra y *polis*, ciudad; Hannah enfoca en el equilibrio entre el destruir y construir, en la diferencia también entre violencia y poder. Muestra de esta íntima relación es el hecho de que el tema de la guerra es tratado en un grupo de escritos póstumos publicados bajo el título de *¿Qué es la política?*

Con relación a la esencia y origen de la política, se remite al modelo griego tomando como hecho inaugural la guerra de Troya que ella considera como el comienzo de la realidad de la vida griega, origen de nuestra historia y acontecimiento que inaugura el tiempo de la política. Y sin embargo, no se trata de un hecho cualquiera, sino de una guerra, y una guerra que termina, no con un tratado, sino con la destrucción total. Hannah caracteriza este tipo de guerra como “guerra de aniquilación”, guerra de exterminio pues acaba con pueblos completos y hasta es capaz de arrasar una civilización. En tal caso –explica- se mata algo que no es mortal, pues se trata de un mundo de relaciones humanas que no ha nacido del producir sino del actuar y del hablar.

Aquí surge la primera dificultad, pues si la política nace de un *polemos* cuyo resultado es la destrucción de una ciudad; se hace manifiesta una antinomia constitutiva en el nacimiento de la política. Y Hannah no la elude, se hace cargo de esta antinomia, de la conexión y a la vez oposición entre guerra y política, entre destrucción y fundación que en forma algo paradójica aparecen como dos fases de un mismo ciclo. No sólo no la elude sino que la pone en el centro de su preocupación teórica.

La pregunta que la mueve es si puede la acción humana resistir en el tiempo sin un absoluto capaz de estabilizarla y dirigirla. Y en esa dirección hace notar que la palabra *arché*, en griego, tiene el doble sentido de comienzo y gobierno, mismo sentido que en Maquiavelo, para quien el propio acto de fundación, como comienzo consciente de algo nuevo, requiere y justifica el uso de la violencia. El tema es conjugar innovación y permanencia, el problema de cómo iniciar algo que perdure en el tiempo. Es el fondo trágico de toda revolución, esta brecha que pone en cuestión la posibilidad de fundar algo duradero de lo que ha sido concebido en términos de puro hundimiento. ¿Cómo instituir de forma estable la libertad cuando esta nace del abismo de la nada? Para ser tal la revolución debe ir más allá de la liberación y fundar una auténtica libertad, una libertad que permanezca en un estado fluido, de ruptura continua. El actuar se vuelve así el tema de la continuidad de lo discontinuo.

Pero volvamos ahora a esta compleja relación *polemos-polis*. Hannah reconoce su lado aristoso. Si bien *polemos* y *polis* no coinciden, son contrapuestos, y podríamos decir que donde uno domina falta el otro, la política no puede darse sin la guerra que

genera la ciudad; hay entre ellas una relación tanto de contraposición, como de derivación. Coacción y violencia aunque marginales a la política, constituyen medios necesarios para fundar, ampliar y tutelar el espacio de lo político.

Luego, busca la cara positiva de este vínculo, y enfoca en los conceptos de *isonomía* y de *agon*. Ambos términos que entre los griegos están vinculados a la política se prefiguraron en la relación entre iguales que caracterizaba a los guerreros homéricos. La escena era la asamblea de los guerreros donde, estos, reunidos en círculo debían poder ser igualmente vistos y oídos, hacer uso de la palabra, y destacarse en los malabarismos de la retórica; helo aquí el origen de lo político en la épica homérica. Y en este juego de analogías resulta que a la *polis* atañe también cierta idea de combate: el *agon*, como modalidad para su organización. Hannah señala que el prototipo de acción en la antigüedad es la acción heroica bajo la forma del llamado espíritu *agonal*, ese impulso de mostrar el propio yo midiéndolo en pugna con otro. Lo *agonal* es el punto de mayor continuidad entre la esfera de la guerra y la política. Así como el guerrero se muestra en sus hazañas, así se muestra el político hábil en el discurso; ambas eran -según Homero- las virtudes del guerrero. Aquiles, por caso, de quien se decía que era tan diestro con la espada como con la palabra.

Lo político es así el espacio donde la acción de los hombres aparece al mundo, hay una dimensión escénica, teatral de lo político que implica esta autoexhibición para reafirmarse y donde importa eso de ver y ser visto, oír y ser oído desde múltiples perspectivas. Ver desde varias perspectivas fue el mérito de Homero, mirar la guerra desde los ojos de los vencedores y de los vencidos.

Este tema de la imparcialidad homérica o capacidad de mirar cada asunto desde varios aspectos o puntos de vista, ocupa un primer plano de la argumentación arendtiana. A su modo de ver y siguiendo los pasos de Aristóteles, entiende que es la específica capacidad política, la *phronesis*, o discernimiento del hombre político capaz de tener en cuenta todas las posiciones. Es el mismo punto de vista kantiano para el cual la verdadera facultad política es esta capacidad de juzgar desde todas las perspectivas. Facultad de juicio, la llama Kant a esta facultad “de pensar desde la posición de cualquier otro”. Se define en oposición al imperativo categórico cuya validez se deriva del “pensamiento coincidente consigo mismo” y prescinde de la mirada del otro.

Para los griegos esta capacidad, la *phronesis*, está estrechamente vinculada a la libertad pero no tiene, en cambio, nada que ver con lo que llamamos libre albedrío. El individuo aislado nunca es libre, el hombre es libre en el espacio del entre, espacio de lo político. La libertad tiene su escena: la ciudad, el *ágora*, esfera de lo público. La familia, por el contrario, en tanto ámbito de lo privado es el escenario de lo no libre, de la servidumbre. En ella está el *pater* que era déspota para los otros pero a quien le faltaban sus iguales con los cuales practicar la libertad.

Y así Hannah se enreda en algunas dificultades. ¿Cómo traducir “guerra” en “política”, “conflicto” en “diálogo”, y “choque” en “encuentro”? Para ello recurre a un doble modo retórico. Por un lado, a la desdramatización del combate sanginario convirtiéndolo en duelo, competición, juego, a partir de aquella deriva semántica del término *agon*. El *agon*, originado en la institución guerrera como defensa de las propias razones por medio de la palabra, se destaca también como origen de lo político. Sin

embargo a los ojos de Hannah aparece también como su límite pues es a este espíritu *agonal* que ella atribuye el haber destruido las *poleis* griegas. “Mientras la *polis* griega estuvo impregnada del espíritu *agonal* siguió siendo una forma aristocrática de gobierno. (...) Los elementos aristocráticos, la pasión por la distinción y el individualismo extremo llevaron la *polis* a la ruina porque hicieron casi imposible sus alianzas”. A esto volveremos.

El otro recurso retórico es convertir por derivación la experiencia política en una experiencia heroica. El actor político repite con otras armas las grandes gestas; el estruendo de las armas en el campo de batalla, se transforma en el *agora*, en las voces del diálogo. Lo político se entreteje y confunde con la diosa *Peithos*, la fuerza de la persuasión. El tránsito es posible porque se ha asignado ya a la guerra una medida. Hannah la presenta desde el principio contenida en los límites de relaciones simétricas perfectas. El exceso, el desborde pertenece a la materia bruta que la gesta heroica debe modelar. Es la guerra misma la que aparece como constructora de límites, como si ella preparara y delimitara el campo para el debate político.

Y sin embargo la de Troya fue una guerra de aniquilación. Es cierto que ella da lugar, según la deriva arendtiana, a un nuevo comienzo con Atenas y el nacimiento de la política en ese peculiar sentido de ejercicio de la *phronesis* entre iguales. Pero también es cierto que sus propios límites, el de ser discernimiento y libertad de los pocos en un ámbito cerrado, la llevan a la ruina. El problema de la relación entre guerra y *polis*, del cómo de la destrucción puede surgir algo nuevo y duradero, sigue en pie.

Hannah sale del atolladero introduciendo en su análisis histórico un nuevo comienzo, el de Roma. Vuelve a la guerra de Troya y la interpretación que griegos y romanos hicieron de la misma. Los griegos ven en los vencedores a sus antepasados y los romanos ven en los vencidos a los suyos. Luego a través de esta interpretación, ambos definen de un modo contrapuesto lo que entienden por política.

### **Roma, el nuevo comienzo:**

Al considerarse hijos de Eneas, los romanos ligan su existencia política a una derrota, la de Troya, a la que sigue, según la *La Eneida* de Virgilio, una refundación en tierra extranjera. Es como si se atizara nuevamente el fuego para evitar la destrucción completa.

Ya vimos como Hannah rechaza la guerra de aniquilación pues con ella se destruye un pueblo, y esto significa que se muere una parte del mundo, lo que afecta también al aniquilador. Sólo puede haber hombre, dice, donde hay mundo y sólo hay mundo donde hay pluralidad. Por eso era importante que la guerra de Troya, repetida sobre suelo italiano, no terminara con la aniquilación de los vencidos, sino por tratados y alianzas que constituyen la continuación natural de la guerra. Esto es lo nuevo introducido por los romanos, algo absolutamente extraño para los griegos, y de ello se deriva una diferencia esencial.

Para los romanos la política comienza allí donde para los griegos terminaba, en el ámbito, no de los ciudadanos iguales de una ciudad, sino en el espacio amplio donde varios pueblos extranjeros y desiguales entre sí se empeñan en llegar a un acuerdo. Nace pues como política exterior. De ahí la *pax romana*, la clemencia romana, a excepción, sin embargo de Cartago que fue totalmente destruida.

Lo que los romanos buscaban era no un imperio que les advino sin buscarlo –dice Hannah- sino una sociedad en el sentido de asociación, un sistema de alianzas infinitamente ampliable. A este carácter ilimitado se enfrenta el *nomos* griego, la ley griega cuya limitación, el hecho de valer para pocos es lo que le impide formar un imperio. Los griegos no poseían medios para confederarse, la ley era para una ciudad, dada por un legislador, que no era un político, incluso podía ser un extranjero.

De esta manera Hannah cierra la brecha. Ella se da cuenta que esa doble operación de “civilización” de la guerra y de “heroificación” de la acción política no basta para cerrar la distancia entre guerra y política. No basta, sino se hace recurso a otro modelo de fundación que asegure estabilidad y permanencia a esa forma política nacida y marcada por un hundimiento, y este modelo lo halla en Roma. Roma aparece entonces como signo de un nuevo comienzo, un experimentar lo antiguo como nuevo a través del trasplante a un nuevo suelo. Y en este intento de refundar lo viejo, la violencia se calma. Es lo que Grecia no pudo hacer, sobrevivir a su abismo reafirmandose en un nuevo comienzo, en una manera más amplia de entender la política. Es en razón de esta imposibilidad que la guerra de Troya se reactiva en las propias guerras fratricidas. Roma vendrá a pagar la vieja deuda, ¿purgar la culpa griega? Es preciso fundar una nueva ciudad, inaugurar el nuevo tiempo de la política. Este es el destino de Roma, realizar históricamente la imparcialidad de Homero que canta las proezas de ambos pueblos sin tomar partido, por momentos como un alegato contra la guerra. La guerra en suelo romano no lleva, invirtiéndolo, al mismo desenlace, aniquilación ahora de los griegos; se trata más bien de concebir algo nuevo: la alianza y el tratado.

Hannah insiste en el significado constructivo, fundacional del nuevo incendio. Dar a luz una ley que se expanda más allá de las murallas de una sola ciudad, constituir la gran urbe bajo cuyo dominio, fundado en tratados y en alianzas, todas las ciudades pueden reunirse. Sólo esta ley, en un movimiento que siempre suma, asegura la continuidad que la griega encerrada en las murallas ciudadanas, no podía asegurar. De este modo, si Grecia reemplaza a Troya destruyéndola, Roma reemplaza a Grecia reedificándola. Su obra es la “creación de la política (...) allí donde esta tenía para los griegos sus límites y acababa”, en el campo de las relaciones exteriores.

Pero Hannah no deja de reconocer también los límites de Roma: la destrucción de Cartago como nueva guerra de aniquilación. Aquellas que eran sus ventajas se convirtieron en desventajas. Lo ilimitado de su ley la colocó en la posición que los romanos no buscaron ni querían, de dominar a todo el orbe, dominio que una vez logrado no podía sino volver a desmoronarse. Y pagaron su ilimitada capacidad de confederación, no sólo con lo desmesurado del imperio, sino con la pérdida de la imparcialidad homérica, y con la voluntad de inmortalizar sus emperadores mediante su glorificación.

Acaso –se pregunta Hannah- los griegos que aniquilaron a sus adversarios fueron más justos, pues nos transmitieron más de ellos que lo que hicieron los romanos. Acaso –medita, evocando las palabras de Tácito- lo que los romanos llamaban dominio era hurtar, matar saquear y su pax, sólo el desierto que dejaban atrás.

-----

No me ocuparé aquí en ver cuánta razón cabe al romanismo de Hannah. Son muchas y contrapuestas las versiones sobre Roma; la historia de la filosofía podría muy

bien separarse entre grecófilos y romanófilos. Lo que me interesa es ver en qué medida su concepción de la guerra, la política y la relación entre ambas nos puede auxiliar para interpretar la última guerra de Irak. Circulaba por entonces con bastante frecuencia cierta comparación, por cierto tácita, entre el Imperio Romano y el Imperio Americano; se hablaba incluso de la *pax americana*. He leído en un artículo periodístico de un filósofo insospechado de sostener, al menos hasta ese momento, una posición favorable al imperio, preguntarse no sobre la legitimidad de la guerra sino por la posibilidad de reconstruir la paz; de la paz, por tanto, sólo como reconstrucción. Parece oportuno entonces este ensayo de reinterpretación; hacerlo a través de las preguntas que se han impuesto mientras, recorriendo el pensamiento de Hannah Arendt, he estado contemplando, viviendo, el escenario de aquella guerra.

¿Dónde ubicamos dentro del esquema arendtiano la guerra de Busch? Por cierto no se trata de una guerra de conquista a la romana fundada sobre tratados y alianzas sino de una guerra de aniquilación aún en mayor grado que la guerra de Troya, porque esta, se resolvió en aniquilación pero ello no estaba previsto por los griegos. Ellos iban a combatir con otra ciudad en igualdad de fuerzas. La guerra de Busch en cambio fue proyectada como guerra de aniquilación aun cuando se publicitara como selectiva, contra un gobierno y no contra un pueblo. Su carácter no selectivo se fue revelando día a día en el transcurso de la misma. Se supo desde el comienzo que importaría gran cantidad de víctimas civiles de las cuales el cincuenta por ciento serían niños. Se trató de un enemigo débil al cual se atacó bajo la falsa acusación, según se fue poco a poco comprobando, de ocultar armas de destrucción masiva, las que de existir habrían sido suministradas por el propio EU. Estamos en lo que Hannah califica de guerra de aniquilación que mata algo inmortal, un mundo de hombres

---

Tampoco es parangonable a Roma en aquello que es la nota más peculiar de su imperar. No se trata de una guerra de tratados y alianzas. No respeta los tratados internacionales y en ese sentido es inversa a la actitud romana que funda la política como política internacional. EEUU lleva a cabo un cambio unilateral de las reglas de juego que rompe todos los pactos. Rompe con Europa, con el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas y vulnera los principios básicos del Derecho internacional: la soberanía de las naciones y la no ingerencia. ¿Cómo es posible iniciar una guerra para democratizar un régimen comenzando por violar el derecho internacional y no respetando la decisión mayoritaria de los organismos internacionales ni la opinión pública mundial. Hecho paradigmático es que se llame la guerra de Busch, guerra que se define e impone desde una subjetividad. Hecho paradigmático es que Busch no quiere, no necesita alianzas, siempre pensó que haría la guerra con otros o sólo.

Pero le cae a este imperio el mismo límite que a Roma, acaso sea el único punto de coincidencia, lo ilimitado de sus ambiciones provocará su derrumbe. Es muy posible que ahora como entonces, el sentimiento de derrumbe, el miedo, inspire esta acción bélica que, tarde o temprano, le será terminal.

Por último y aplicando cierta deriva al concepto de guerra en Hannah Arendt nos preguntamos ¿Es la guerra un juego, una competencia, al modo del *agon* griego o un punto límite, extremo? Sabemos que hace sangrar; la *Iliada* no es un panegírico de la guerra, es más bien su lamento.

¿Tiene la guerra una lógica, o es una *ate*, locura parcial y pasajera debida a un agente externo, como solían entender los griegos? Porque no, ambas cosas. El protagonista de la *Ilíada* más que Aquiles es esta fuerza exterior, la cólera; así lo atestigua el subtítulo del poema homérico, *La cólera de Aquiles*. En el caso americano, el miedo, el sentimiento del derrumbe del imperio-a parte, es cierto, de intereses económicos siempre latentes- puede estar jugando el mismo papel detonador. Pues no son los hombres los que utilizan la fuerza sino la fuerza la que los utiliza a ellos y los convierte en cosa. El hombre se limita a sufrirla, nunca la domina. La guerra no se lleva por ninguna causa comunicable, sino por algo que escapa a toda lógica y por ello ata con cadenas indestructibles.

Y para aquellas voces que antes de ver la destrucción se preguntan tan sólo si será posible construir la paz, diría: ninguna violencia puede retribuir justicia y paz a otra violencia. No hay primera, toda violencia es ya segunda que arrastra una tercera.

## II. La monstruosidad de lo banal.

Ahora quiero referirme a “la banalidad del mal” concepto modelado por Hannah Arendt a partir de la información sobre el juicio a Eichmann, uno de los principales oficiales nazis involucrados en lo que se dio en llamar la “solución final”. Voy a tomarme cierta libertad porque voy a descontextualizarlo, traerlo al escenario actual. Arendt estudia en ese ensayo las causas que propiciaron el holocausto, desde el punto de vista de la personalidad de sus actores. En el capítulo 6 titulado, La solución final: matar, dice:

“El miembro de la jerarquía nazi más dotado para la resolución de problemas de conciencia era Himmler. Himmler ideaba eslóganes, como el famoso lema de las SS, tomado de un discurso de Hitler, "Mi honor es mi lealtad" -frases pegadizas a las que Eichmann llamaba "palabras aladas", y los jueces de Jerusalem denominaban "banalidades"-, y los difundía, en las gratificaciones de Navidad. Eichmann únicamente recordaba uno de estos eslóganes. Y lo repetía constantemente: "Éstas son batallas que las futuras generaciones no tendrán que librar". Se refería a las batallas contra las mujeres, los niños, los viejos y las "bocas improductivas".

En el capítulo 7, titulado: *La conferencia de Wannsee o Poncio Pilatos*, agrega:

“Esta conferencia, esta reunión fue necesaria debido a que la “solución final”, si quería aplicarse a la totalidad de Europa, exigía algo más que la tácita aceptación de la burocracia del Reich, exigía la activa cooperación de todos los ministerios (...) Existían por tanto grandes dudas acerca de si podría conseguirse su activa colaboración. Según Eichmann, los jefes nazis "*esperaban tener que vencer grandes dificultades*". Pues bien, estaban equivocados de medio a medio, la “solución final” fue recibida con "*extraordinario entusiasmo*" por todos los presentes. La reunión no duró más de una hora o una hora y media. Tras ella se sirvieron bebidas, y luego todos almorzaron juntos. Fue una "*agradable reunión social*" destinada a mejorar las relaciones personales entre los circunstantes”.

Para Eichmann, esta reunión tuvo gran importancia, porque jamás había tratado a personajes de ese rango (y) tras la marcha de los altos funcionarios, se le permitió

sentarse junto con sus jefes, todos ellos estaban muy satisfechos y de buen humor. Hubo también otra razón en virtud de la cual el día de la conferencia quedó grabado en la memoria de Eichmann. Pese a que había hecho cuanto estuvo en su mano para llevar a buen puerto la "solución final", también era cierto que aún tenía algunas dudas acerca de "esta sangrienta solución, mediante la violencia", pero tras la conferencia, estas dudas se dispararon ya que en la reunión, hablaron los hombres más prominentes y pudo verse que no sólo Hitler, no sólo las SS y el partido, sino la elite de la vieja y amada burocracia se desvivía, y sus miembros luchaban entre sí, por el honor de destacar en aquel "*sangriento*" asunto. "En aquel momento –explica Eichman- sentí algo parecido a lo que debió sentir Poncio Pilatos, ya que me sentí libre de toda culpa." "¿Quién era él para juzgar, para tener sus propias opiniones en aquel asunto? Eichmann no fue el primero, ni será el último, -dice Hannah- en caer víctima de la propia modestia.

Y por último señala un hecho relevante: "Eichmann, a diferencia de otros individuos del movimiento nazi, siempre tuvo un inmenso respeto hacia la "buena sociedad"; (...) no era, ni mucho menos, como un testigo le motejó, un mercenario, que quería huir a regiones sin ley. Hasta el último instante, Eichmann creyó fervientemente en el éxito, el criterio que mejor le servía para determinar lo que era la "buena sociedad". Prueba de ello son sus últimas palabras acerca de Hitler en que comenta que si bien pudo haber estado equivocado hay una cosa que no se le puede negar: el haber sido capaz de elevarse desde cabo del ejército alemán a Führer de un pueblo de ochenta millones de individuos.

En suma, su conciencia quedó tranquilizada cuando vio el celo y el entusiasmo de la "buena sociedad" para llevar a cabo la tarea. No tuvo ninguna necesidad –señala Arendt- de "cerrar sus oídos a la voz de la conciencia", tal como se dijo en el juicio, no tuvo tal necesidad debido, no a que no tuviera conciencia, sino a que la conciencia hablaba con voz respetable.

Y hoy aquí la historia cumple con la repetición no como parodia sino como destino. Hoy aquí, todos los que hoy defienden la posición de EEUU, tampoco ellos deben cerrar los oídos a la conciencia porque la conciencia les habla con la voz respetable de los alineados bajo la bandera de la tan apreciada "democracia", digamos Occidente, digamos la cruzada contra el terrorismo, la justicia infinita. ¿Serán estas las palabras aladas, como calificaba Eichmann desde su modestia a ciertas frases de los jefes nazis, serán estas las nuevas banalidades a la mirada distraída, largamente equivocada de los "otros". Eso que llevó a Hannah Arendt a calificar al mal hecho manifiesto en esos personajes grises y en esas acciones rutinarias, no de monstruoso, sino de banal.

¿Y el apego, aval, o sumisión a Bush no se justifica de parte de sus aliados, de aquellos que lo sostienen, que lo apuntalan o sencillamente se le someten esperando las migajas a la hora del reparto, por su fuerza de hecho, por su éxito en la disputa del dominio del mundo? El poder da razón. Por eso ahora toda discusión es vana. Por eso las fuerzas democráticas, aprueban o miran momentáneamente hacia otro lado, se preguntan a lo sumo si los vencedores sabrán construir la paz, la paz para ellos es siempre después de la guerra. Se guardan por supuesto las críticas para después del plato fuerte para la hora de los postres, cuando la mirada del poderoso no esté tan



concentrada en las opiniones adversas aún de los inútiles intelectuales o artistas. Cuando, ya usurpado el derecho internacional y el pueblo aniquilado, el tema no sea la justificación sino el éxito que la mejor de las justificaciones, por fortuna todavía dudoso.

Y entonces invirtiendo o mejor digamos continuando en la misma vía el pensamiento de Hannah Arendt, será que esa misma banalidad del mal, de bombas y misiles, destrucción y muerte, entre cócteles y almuerzos de camaradería y los mismos discursos declarativos que los coronan acerca de la lucha contra un tirano y por la liberación de un pueblo aún a costa de su exterminio, sea lo verdaderamente monstruoso. No será que lo monstruoso sea nuestra capacidad para soportarlo, de hacerlo banal.

\* Por *isonomía* entre los griegos se entiende la igualdad de los iguales, se supone de los pertenecientes a una misma clase o estrato social. *Agon* es un juego reglamentado de antigua data consistente en una suerte de combate de palabras en la que se despliega la habilidad retórica de los participantes para sostener un juicio. Para más detalles de ambos conceptos véase de Mónica Virasoro, *Los griegos en escena*. Eudeba, 2000

## **Este rostro nuestro del mal**

Desde que me enteré del asunto de este congreso, “el mal”, me aboqué a la lectura sobre el tema, -era una vieja deuda y me motivaba un interés latente que desde hacía tiempo esperaba un disparador-. Me sumergí en los clásicos. De un paneo por las más destacadas de estas versiones y en medio de un alto estado de confusión por la diversidad de los puntos de vista -porque son, en verdad muchas las especies y

subespecies del mal y también muchas las perspectivas desde las que se lo aborda- resultaron estos mínimos comentarios.

Desde la metafísica los filósofos se han ocupado primeramente de la cuestión de su existencia, de su estatuto; mucho se han preguntado sobre si es algo o no más bien nada, una simple carencia, una falta, un defecto. Los que tienden a decir que es nada lo hacen en el marco de la argumentación lógica y por tanto de espaldas a lo real. Secundariamente se ocupan del qué es, de su esencia, si pertenece al orden de lo necesario pero que ha de ser superado, o de lo contingente y de ahí su relación con la libertad humana. Estos tratamientos del tema tienen sus raíces en concepciones religiosas o en filosofías como sistemas y están en consecuencia asociados a una justificación de Dios o afirmación de la libertad humana. Entre ellas las hay muy interesantes pero por momentos parece un tratamiento romántico del tema o demasiado especulativo: se trata de algo nebuloso, las tendencias oscuras del ser humano, el demonismo, una eterna lucha entre orden y abismo, Apolo y Dionisos, relatos que fascinan en las fronteras entre filosofía y literatura fantástica. Y no lo digo despectivamente, guardo el debido respeto porque el imaginario social volcado en narraciones, mitos y leyendas pone en obra mejor que largas argumentaciones la verdad de una época. Por cierto me refiero especialmente a aquellas entre ellas que más que en el mostrar, en los desvaríos de la argumentación esquivan el mal denegando su existencia. Lo digo más bien porque nos aleja de la experiencia, el hecho bruto y tenaz y nos ahorra por tanto el terror.

Pero más allá del mal abstracto, descontextuado interesa aquí referirnos a ese que nos toca de cerca, el “Mal como uno de los rostros de siglo XXI”, y por origen que no derivación, también del siglo XX. Entonces revisé alguna literatura más actual que nos enfrentara a este rostro abismal del ahora y me encontré con otra carencia, ¿error por defecto, por omisión? Ninguna iba más allá del nazismo, toda reflexión sobre el tema se centraba y reducía a analizar ese hecho, el mal quedaba identificado con el holocausto, en su calidad de mal radical, mal absoluto que no se puede medir ni comparar. En algunos casos, es verdad, se lo ha puesto a la par del stalinismo, medidos ambos con la vara del autoritarismo totalitario, pero fue siempre un par desparejo. Y si toda reflexión tiene como hilo conductor una o varias preguntas, esta también la tiene ¿por qué ese límite, porque la brutalidad de un mal nos inhibe de considerar otros igualmente brutales y otros aún que no lo sean tanto? Y si de guerras hablamos –porque lo extenso e inabarcable del tema me dice que enfocaré especialmente en ese mal milenar, que diremos de Vietnam, Camboya, Bosnia..... y tantísimas otras. Y entonces mis fuentes serán el periodismo, los testimonios, la novelística, el cine y tantas otras expresiones artísticas, que ponen en obra la verdad de nuestra época. Pero no abandonaré a los clásicos, no por atarme a ninguna doctrina sino para hacer recurso de

sus nociones en la medida en que estas se muestren fructíferas para hacer un poco de luz en acontecimientos de nuestro tiempo.

Nietzsche no se ocupa de la esencia del mal sino del origen de las valoraciones o de los nombres por lo cual bajo el nombre de mal sólo podemos encontrar un querer. En el plano que él aborda tiene completa razón. “Bueno” y “malo” son nombres que ponen los poderosos, resultan del destello en que chocan sus espadas; dicen estas palabras de alguien que se enseñoorea y que en ese mismo acto nombra y valora. Pero no se trata de algo estático sino de un movimiento de vaivén según las necesidades del señor. Lo malo se hace bueno cuando es domesticado y aceptado finalmente por la costumbre. O lo bueno se vuelve malo y viceversa cuando pierde o gana el favor de los reyes. Este punto de vista que a la altura de las circunstancias parece casi de perogrullo expresado también en sus diferentes modos como el ya tan antiguo de los sofistas, convencidos en el marco de la agonística griega que la verdad es la que se impone como resultado de un combate o aquel modo más reciente, marxista, de “la ideología dominante es la de la clase dominante” o aquel otro de “la historia la hacen los vencedores”, puede servirnos de punto de partida para prolongar el pensamiento del mal hasta un caso ejemplar de nuestro tiempo las guerras que emprende el Imperio. Quiero señalar que la elección del caso no supone la absolución de ningún otro mal o caso de violencia; supone un subrayado personal en razón de su gravedad bajo el supuesto que los males más peligrosos son los que infligen los más poderosos.

Y para ilustrarlo en forma precisa y sucinta cito unos fragmentos de Galeano:

¿Eliminar el Mal? ¿Qué sería del Bien sin el Mal? No sólo los fanáticos religiosos necesitan enemigos para justificar su locura. También necesitan enemigos, para justificar su existencia, la industria de armamentos y el gigantesco aparato militar de Estados Unidos. Buenos y malos, malos y buenos: los actores cambian de máscaras, los héroes pasan a ser monstruos y los monstruos héroes, según exigen los que escriben el drama. Eso no tiene nada de nuevo. El científico alemán Werner von Braun fue malo cuando inventó los cohetes V-2, que Hitler descargó sobre Londres, pero se convirtió en bueno el día en que puso su talento al servicio de Estados Unidos. Stalin fue bueno durante la Segunda Guerra Mundial y malo después, cuando pasó a dirigir el Imperio del Mal. Saddam Hussein era bueno, y buenas eran las armas químicas que empleó contra los iraníes y los kurdos. Después, se amaló. Satán Hussein sigue estando donde estaba, pero este enemigo número uno ha caído a la categoría de enemigo número dos. El flagelo del mundo se llama ahora Osama Bin Laden.(...) Bin Laden, amado y armado por el gobierno de Estados Unidos, era uno de los principales "guerreros de la libertad" contra el comunismo en Afganistán.

Henry Kissinger fue de los primeros en reaccionar ante la reciente tragedia. "Tan culpable como los terroristas son quienes les brindan apoyo, financiación e inspiración", sentenció, con palabras que el presidente Bush repitió horas

después. Si eso es así, (...) el resultaría culpable de muchos más crímenes que los cometidos por Bin Laden y por todos los terroristas (...) brindó "apoyo, financiación e inspiración" al terror de Estado en Indonesia, Camboya, Chipre, Irán, África del Sur, Bangladesh y en los países sudamericanos que sufrieron la guerra sucia del Plan Cóndor.

Mucho se parecen entre sí el terrorismo artesanal y el de alto nivel tecnológico, el de los fundamentalistas religiosos y el de los fundamentalistas del mercado (...) Todos comparten el mismo desprecio por la vida humana. (...) En nombre del Bien contra el Mal, en nombre de la Única Verdad, todos resuelven todo matando primero y preguntando después. (...) en una pared de Nueva York alguna mano escribió: "Ojo por ojo deja al mundo ciego".

Pero confirmada la obviedad todavía poco sabemos del mal, y nos colgamos de la última pregunta cómo es que la violencia engendra violencia y confusión, como es que el mundo se va haciendo ciego. Entramos en terreno metafísico, antropológico. El humo de las explosiones deja ver un aspecto de lo que se oculta: que no se trata sólo de nombres y de valores, está el mal como presencia irreductible y este es el horror, -eso horrendo de la vida, especie de agujero negro del cual también nos habla Nietzsche- el horror de la guerra, la insensatez del sufrimiento, el terror. Incursionamos en los clásicos. Primero Kant quien nos dice que en el hombre hay una propensión al mal y que esta es de carácter universal, es lo que Kant llama mal radical, no por su intensidad o fuerza sino porque se halla en las raíces, una inclinación casi innata o apetencia habitual. En el sistema kantiano esta propensión se neutraliza con la ley moral o la ley del Estado, las instituciones; para todo contractualista el contrato viene a poner fin al hombre lobo de la mala propensión, la parte animal. Sin embargo en este mismo movimiento, la violencia en la forma de coacción pasa del lado del Estado y el Estado es también el hombre con su parte animal. Detrás de cada Estado hay un hombre-animal, como detrás de cada Dios. No es el Dios cristiano que ordenó la inquisición, ni Alá el terrorismo o el sacrificio de sus fieles, ni Jehová el aniquilamiento de la población palestina; siempre es el hombre con sus máscaras bien puestas.

Volvamos a Nietzsche: en la lucha entre partes el que vence se enseñorea pero este poder que lo habilita para legislar y valorar es el mismo que le permite usar la fuerza y violencia física hacia su oponente. Y entramos entonces al *quid* de la cuestión ¿qué es o en qué se origina el mal? Decíamos "en la propensión", una propensión mal sofocada porque se la ataca con más de lo mismo; a la violencia, violencia. El poder mismo queda cuestionado, ese poder que Foucault leyendo a Nietzsche halla en una relación circular con la verdad y califica de productivo, creativo, no es una sustancia que se tiene y se conserva sino una acción que se realiza, el poder se ejerce -dice Foucault- y si esto es así, entonces, está obligado permanentemente a realizar acciones que lo aseguren: necesidad de administración moderna acorde al desarrollo tecnológico,

armamentismo, energía nuclear, misiles inteligentes; y obligado también permanentemente a producir verdades que lo apuntalen, ficciones verosímiles, mentiras impiadosas.

El mal como decíamos es de diferentes signos; hay mil facetas y máscaras del mal; en esta forma del mal como violencia de Estado podemos distinguir entre dos subformas: la del fanatismo sostenida por creencias o convicciones religiosas o ideológicas y aquella que se rige por la ley del negocio y el cálculo, que pese a su pretensión de razonabilidad no se detiene frente a ningún obstáculo que la aleje de sus fines utilitarios; ni de los compromisos asumidos, -Derecho internacional, Consejo de seguridad-, ni de los hechos mismos los cuales pueden ser reinventados acorde con sus fines en un uso indiscriminado de la mentira o de ficciones útiles.

Y podríamos preguntarnos: ¿cuál de estas formas produce más mal: la del fanatismo o la del cálculo? Y supuestamente responder: la del cálculo porque siempre tiene a su favor la opinión de los razonables, el fanatismo en cambio siempre es atacado por su sin razón. Pero ojo que el fanatismo también tiene sus razones y el revanchismo es una buena razón. Qué hubiera dicho Nietzsche de los esclavos si nunca se hubieran revelado, él que tanto admiraba la gran inventiva para invertir los valores, esa inventiva que los hacía realmente interesantes.

Y aún más, el fanatismo o el fundamentalismo no está ausente de la forma del cálculo; toda radicalización de los valores, todo erigir ciertos valores a absolutos desemboca en fundamentalismo solo que en estos casos el fanatismo se da por vía de los medios. En pos de los fines, dominio regido por la ley del cálculo, apuntando al poder económico se articulan los medios: armamentismo y simbología. Se crea una ficción: otrora fue la de la superioridad racial, hoy la del “eje del mal”, frente a aquella esta tiene la particularidad de encerrar en sí sus propias creaciones, el terrorismo, que alimentaron y que más tarde pusieron frente a sí como su Otro. Lo religioso en el sentido de fanatismo, está en los medios, esta ficción de conspiración enarbolada para justificar la autodefensa, la defensa de la democracia universal, salvar a Occidente; en el orden de los fines no está lo religioso o ideológico sino el cálculo, el poder económico, el petróleo, fin utilitario que necesita enmascararse de principios.

Pero decíamos, esto Otro puesto en frente como el nuevo mal, el “eje del mal”, el terrorismo, no es más que un engendro salido de las propias filas, el monstruo que supieron construir, abastecer, formar, el monstruo que como nuevo Frankenstein se revela y se independiza de su creador. A la frase de Marx “cada época lleva en sí el germen de la destrucción”, habría que agregar o corregir “cada creación avasallante y orientada a la destrucción genera la semilla de su propia destrucción”, estos monstruos son como *boomerangs* que regresan y se multiplican y asolan la Tierra. De este real horrendo surgen las teorías de la última guerra, la guerra buena que se pretende terminará con

todas las guerras, pero en realidad no hace más que remontarlas al infinito, ninguna guerra es la última guerra.

## **Segundo tiempo**

Me aboco a comparar, veremos si lo horrendo se puede medir, se puede pensar, se puede confrontar. Vuelvo a la tan combatida tesis de Hannah Arendt de la “banalidad del mal” en su análisis del caso Eichmann. En una charla en la Biblioteca Nacional en un ciclo sobre “La guerra y la filosofía” a propósito de la guerra de Busch hacía referencia a esa noción de “banalidad del mal” para mostrar cuán monstruoso puede ser lo banal; de hecho así se titulaba dicha comunicación “La monstruosidad de lo banal” Ahora quiero referirme al mismo concepto y acaso para el mismo fin pero desde otro aspecto. La tesis fue tan combatida porque nadie quería asociar tanto horror con la banalidad, no comprendían que lo que buscaba Hannah era precisamente despojar al horror de cualquier presunción de grandeza satánica. Dice Hannah:

“El mal es incapaz de pensar o iniciar absolutamente nada, sólo puede destruir y en el mejor de los casos repetir como sucedía con la lógica burocrática y administrativa de Eichman. El mal nunca es radical, sólo es extremo y no posee ni profundidad ni dimensión demoníaca. Desafía al pensamiento pero porque el pensamiento procura llegar a las profundidades, tocar las raíces y con el mal no encuentra nada, en esto consiste su banalidad, sólo el bien puede tener profundidad. Eichman actuó así porque no podía, no sabía juzgar éticamente sus actos; sólo obedeció”.

Yo diría, en verdad, hay especies de mal. Está el mal pequeño, mezquino, el de los esclavos, que se realiza para satisfacer las necesidades del cálculo. Es el caso de Eichman que Hannah no debió elegir como paradigma de nada, es el crimen para el escalafón, del cual está el mundo lleno y la ficción también. (En el cine los ejemplos son innumerables, ver *Un verano inolvidable* de Mayenski, aquí cerca, entre nosotros lo tuvimos con la última dictadura). Mezcla de obediencia debida con deseo de complacer a los jefes, mostrarse eficiente. Es cierto que no hay que despreciar su consideración para comprender mucho del nazismo y otros ismos, esa facilidad del rebaño para adaptarse a los nuevos mandatos y así cometer crímenes atroces por motivos banales. Lo que quería mostrar Hannah era que a diferencia de lo que antes había pensado de que crímenes monstruosos tendrían motivos monstruosos, odios, racismos ciegos, convicciones ideológicas profundas, en el juicio a Eichman se hacía evidente lo contrario: que el mal más extremo podía tener los motivos más burdos y vulgares. Esto es lo monstruoso y por eso el título del anterior capítulo: lo monstruoso de tanto horror, sacrificio humano o destrucción, por pequeños motivos. Y estos son también los motivos de las guerras de los Busch, sus motivos están en el terreno del cálculo, del

negocio, son cuestiones de poder enfocadas prioritariamente en el dominio de lo económico, poder que hoy se mide por la disponibilidad de los recursos.

Pero como decíamos antes, nada viene puro y el cálculo que debiera estar del lado de la racionalidad tiene su propia *hybris* y su propia *até*. La violencia primera entra en una espiral que requiere siempre más de lo mismo una relación circular donde furor y miedo se retroalimentan recíprocamente. El querer se transforma en codicia, el afán de poder en delirio de omnipotencia y el miedo retroalimentado en ciega sed de venganza.

Así la lógica del cálculo se transforma en delirio, *até*, locura. Pues no son los hombres los que utilizan la fuerza sino la fuerza la que los utiliza a ellos y los convierte en cosa; el hombre se limita a sufrirla, nunca la domina. El afán desmedido de dominio somete al hombre a las fuerzas que despliega y este es un camino sin retorno que ata con cadenas cada vez más férreas.

Entonces si no hay buena guerra, ni última guerra, que realice la conciliación dialéctica, ¿por dónde seguimos en nuestro recorrido? Volvamos a nuestra pregunta ¿qué es el mal? Es el pecado contra la naturaleza en todas sus formas, crimen, destrucción, y sobre todas sus manifestaciones, plantas, animales, medio ambiente, ríos, montañas y sobretodo humanos. De mis lecturas me detengo ahora en Schelling a quien encuentro sorprendentemente actual, quien con su *Naturphilosophie* busca superar el quiebre entre naturaleza y espíritu, entre necesidad y libertad, quiebre que Kant y sus sucesores no pudieron suturar y de ahí la explotación y denigración de la naturaleza del mundo moderno. La naturaleza no es sustancia –dice Schelling- sino proceso dramático que se lleva a cabo en el hombre. Este, el yo, en su prehistoria es puro poder ser, un fondo oscuro, algo caótico que sólo puede convertirse en acción libre por acrecentamiento de la conciencia; pero puesto que la esencia del hombre es la libertad se da también la opción de la nada, del caos, de la aniquilación, el hombre está metido en el ser pero puede tender a desgajarse de él y esto es el mal. El movimiento de la vida oscila entre dos polos: el principio de identidad por el cual el existente tiende a conservar su forma y sus límites lo cual produce el encierro en lo tenebroso y oscuro. Y el principio de lo expansivo por el cual el existente, sale de sí mismo y se rebasa hacia la trascendencia abriendo un espacio de juego con el mundo. Estos dos principios unificados en el concepto de voluntad se expresan en la voluntad propia por la cual un particular se rebela, se quiere contra el todo; y la voluntad universal que se trasciende hacia el Otro; primero a través de la comunicación y en un segundo momento a través del amor. O se supera el egoísmo a través del amor, o la fuerza inferior que es la voluntad propia domina y el egoísmo impera sobre la razón; de este modo la facultad de trascendencia sirve a la mera afirmación de sí mismo. Dice Schelling: “De ahí surge el hambre del egoísmo, que en la medida en que se desprende del todo y de la unidad, se vuelve cada vez más indigente, más pobre, pero precisamente por ello más ávido, más hambriento, más venenoso”. Así el espíritu se convierte en mercancía, deja de ser un fin en sí mismo en el sentido de vida incrementada y se va degradando a la condición de un medio para la autoconservación. De este modo el hombre que es un ser metafísico

traiciona su propia esencia y no por coacción externa sino por su libertad, su voluntad propia egoísta. Esta perversión es para Schelling la estructura fundamental del mal: olvido de la trascendencia, abandono en la inmediatez; el espíritu peligra de perderse y confundirse en su obrar. En este caso no sólo se rige por sí mismo sino por la parte cosificada de sí mismo. En la historia política la creación de una unidad secundaria, el Estado, resulta un mal sustituto de la unidad en la naturaleza en tanto se sostenga en la pura coacción física. Lo mismo ocurre en las relaciones entre Estados que, portadores de la voluntad propia, colisionan entre ellos y entran en guerras.

¿Qué es pues el mal? Es el estado de un mundo en que se ha invertido la relación entre universal y singular, siendo esta inversión obra precisamente de la libertad como posibilidad del bien y del mal. En una especie de delirio narcisista de omnipotencia, el hombre, que se quiere Dios, compete con la creación y en este movimiento termina preso de las fuerzas anómicas e inconscientes que componen el lado oscuro de su ser.

De pronto Schelling representante del idealismo alemán se nos hace cercano. El drama de la modernidad es la renuncia del hombre a su ser metafísico, la traición a la trascendencia que no hay que entenderla como un más allá suprasensible sino como una apertura al mundo, al otro, a la naturaleza en ese sentido amplio de *fisis* como totalidad de lo existente, como el escenario en que se juega el drama de los entes; la traición a la trascendencia supone el rechazo de la pluralidad y el encierro obstinado en lo tenebroso del yo. Esto tenebroso inconsciente es lo abismático del hombre cuando liberado de todo externo, muerto Dios, se cree omnipotente y se identifica y confunde con su creación. La civilización de la técnica que el yo concentrado en sí mismo construyó, sin el ojo abierto a lo circundante, para dominar, emplazar, y denigrar a la naturaleza y al Otro puesto en frente como enemigo no para tratar sino para aniquilar, se convierte en el monstruo que ahora lo ciega y lo domina. Y así como al compás de una danza funeraria, entre el estruendo de las armas y el silencio de las voces, ojo por ojo, va quedando el mundo ciego.



## **Buscando en el Tao**

La pregunta que nos asecha es ¿qué haremos con Occidente? Vamos tanteando en el terreno de nuestro andar por ver que se nos revela. Estamos preparados para que al fin no se nos revele nada pero también con ojos bien abiertos para lo que sea que se haga presente. Este pensamiento viene de otro presentado en las recientes Jornadas del Fepai; como aquél tendrá el vicio o la virtud de ser provisorio y fragmentario. En ambos casos hay una afinidad, que en este ensayo se hace patente ya en el título, con el último libro de Sloterdijk, *Eurotaoísmo*, aunque la obra haya servido tan sólo de disparador de un puñado de ideas en punto de latencia, pues aparecen no pocas divergencias y desvíos, o al menos diferentes maneras de decir lo semejante. Acaso se trata aquí de un concentrado de resonancias que nos han puesto en camino y en posición de diálogo. En suma, una suerte de conversación, en parte real, en parte imaginaria, en cuyo curso se va armando pensamiento.

En aquella oportunidad de las Jornadas del Fepai y en razón de la temática que convocaba “El destino hoy de la filosofía de la liberación” hablábamos de pensamiento liberador. Señalábamos empero que no nos proponíamos a responder a la pregunta por el destino hoy de lo que en los 70 se llamara Filosofía de la liberación, consagrada a

pensar las realidades de las sociedades periféricas, dependientes o en vías de desarrollo como por entonces se las calificaba. Ya desde el nombre ese modo de pensamiento apuntaba a subrayar la necesidad de una liberación específica de un tipo específico de sociedad. Así como avanzando espiritualmente sobre el marxismo la escuela de Frankfurt se detiene en el concepto de alienación para encerrar en él no al obrero que ve extrañarse el producto de su trabajo, sino al burgués y a todos los hombres del mundo moderno, se trata aquí de desplazar el foco desde el terreno de las sociedades dichas donde “liberación” significa a *grosso* modo cortar lazos de dependencia, hacia un terreno más vasto, el de este mundo moderno-posmoderno, en suma burgués todavía.

La pregunta que nos guía es de qué nos puede liberar hoy el pensamiento si entendemos el pensar como un andar con oídos alertas y ojos nuevos. Y en el filo de la pregunta surge la primera respuesta. Del pre-juicio sedimentado antes de la expansión de la experiencia, lo mismo valdría decir de las categorías o los esquemas sobre los cuales como en andaderas suele moverse el pensamiento no liberado ni liberador. El filósofo como vagabundo curioso y en acecho debe dejarse interpelar por la realidad hasta que la densidad de la misma y la fuerza serena del pensar, restituya algo más que los conceptos y teorías con que su tiempo lo tiene programado. El lugar del encuentro con cada diferencia forja la experiencia que alimenta el cauce del pensamiento. Sólo así puede eludirse tanto el eurocentrismo, como todo tipo de regionalismo.

Este modo del liberarse supone, para no abandonar el rancho con todos los utensilios adentro, tanto un despojamiento como una resignificación. Conceptos como alienación, progreso, historia, la oposición derecha-izquierda o civilización y barbarie, merecen una reevaluación para no correr el peligro de transformarlas en fórmulas vacías o expresiones obsoletas.

Nos ocuparemos aquí de la idea de progreso, idea que más allá de constituir la columna vertebral de la modernidad constituye el pilar sobre el que se sostiene el proceso civilizatorio de Occidente. Supone una concepción del ser como movimiento, una concepción de la historia como sucesión de momentos ordenados según un *telos* y la idea de que al final se da el climax, el punto de mayor desarrollo, por eso se asocia con las ideas de fin de la historia como punto donde ya no hay más nada que desenvolver. Es la concepción hegeliana coronada por el Espíritu Absoluto y las versiones *aggiornadas* de Fukuyama; es la concepción marxista para la cual no ya el espíritu sino la materia y las condiciones sociales de existencia son las que se desarrollan-desenvuelven hasta alcanzar la sociedad ideal. Esta concepción del ser supone también una concepción del tiempo como tiempo lineal y la idea de que en el futuro reside la verdad, futuro que ya es presente en los países del centro, y para los nuestros añade el calificativo de por siempre incierto.

Esta visión de las cosas sobrepasó el campo de la filosofía e hizo tierra en la antropología, ciencia que desde sus orígenes llegó para comparar y calificar y así se habló de sociedades “primitivas” que tenían un largo camino que recorrer para llegar a ser lo que el modelo de las metas le prescribía; ellas debían andar para ser “desarrolladas”.

Hoy, decíamos la cuestión se complejiza porque no sabemos adonde queremos llegar, no sabemos siquiera si queremos llegar. Por cierto andamos escasos de modelos o bien los modelos históricos se han transformado en modelos a omitir y esto tanto en relación a los procesos triunfantes como a los intentos fracasados. Lo común a ambos es la idealización del progreso entendido como revolución incesante, transformaciones sin pausa, inquietud y movilidad, todas ellas cualidades positivas que ya en su *Manuscrito comunista* Marx adjudicara a la burguesía la que por lo mismo y desde esa óptica es la clase verdaderamente revolucionaria,

Hay que entender ese destino de movilidad en un sentido sobretodo cuantitativo, de siempre más, poder más, apropiación y dominación hasta el avasallamiento. Una relación con la naturaleza que bien supo definir Heidegger como la “furia del solicitar”, emplazamiento y provocación hasta despertar la venganza de la naturaleza en la forma de la propia cosificación.

Hagamos entonces el diagnóstico, recordando los pronósticos que ya los pensadores decimonónicos vaticinaban frente al espectáculo de su siglo.

“Todo lo sólido se desvanece en el aire”, decía Marx. “La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales. (...) Una revolución continua en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constantes distinguen la época burguesa de todas las anteriores. Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de haber podido osificarse. Todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo sagrado es profano ...” (*Manifiesto Comunista*)

Hay que prestar atención al lenguaje. La primera parte del *Manifiesto Comunista*, allí donde se refiere a la burguesía, está poblada de imágenes y palabras que connotan movimiento: revolución, cambio, transformación, inquietud incesante, todas ellas atributos positivos adjudicados a la burguesía en lo que no es otra cosa, pese al reconocimiento posterior del carácter dialéctico y contradictorio de esta movilidad, que una oda de alabanza de las virtudes de esa clase que “ha desempeñado en la historia -dice- un papel altamente revolucionario”. La época que despunta en el XVIII es adepta a todo tipo de conmociones: erupciones volcánicas, tempestades; su léxico es reflejo de

la fiebre desatada por la idea moderna de progreso sumada a la de aceleración; la idea de que la humanidad está embarcada en un viaje de perfeccionamiento con el convencimiento, ya a partir del XIX con Marx, de que este movimiento se acelera geométricamente. Hay que entender perfeccionamiento en el sentido de apropiación y dominación en un sentido sobre todo cuantitativo de siempre más que supone avasallamiento, poder más, en un movimiento que nunca se detiene, es el movimiento como destino que Marx adjudicaba a la burguesía la que no puede existir –decía– sino a condición de “revolucionar incesantemente”. Ella y no el proletariado en tanto sujeta al destino es el verdadero sujeto de la historia a cuyo carro se subiría los demás estratos sociales. El proletariado de haber llegado a puerto, en las condiciones propuestas por Marx debía haber cumplido por el contrario el destino de detener la loca carrera. En las condiciones no pensadas por Marx, las del capitalismo realmente existente, no pudo más que subirse al carro de la aceleración como destino y transformarse en burgués.

Con Nietzsche pese al aparente “decir lo mismo” hay una ambivalencia que resuelve en diferencia radical. La superación de sí mismo y el siempre más tiene un sentido claramente cualitativo y no se realiza en el marco de la modernidad cuya lógica subyacente es la del nihilismo. Si nos atenemos al joven Nietzsche también afecto a las expresiones decimonónicas de “erupción volcánica” o aquella otra de “absoluta novedad” hay que recordar cuan lejos se hallaba de una concepción lineal de la historia a la crítica de la cual en una versión que tanto puede ser hegeliana como marxista dedica precisamente la más sustancial de sus *Consideraciones Intempestivas*. En ella la novedad o la erupción volcánica no son emergentes de un movimiento evolutivo ni de una incesante movilidad sino irrupciones o estallidos que interrumpen el *continuum* del tiempo. Si enfocamos en el Nietzsche maduro hallamos que la superación de sí mismo y la transvaloración deben ser siempre posnihilismo que tiene necesariamente que ser nihilismo ya asumido y activo, la figura del nihilismo trunco, de aquel que todavía no se da cuenta del estado de desertificación, de aquel que no ha tocado fondo, refiere por el contrario a todas esas cosas pensadas como paliativos frente a la pérdida de los valores tradicionales, soluciones terrenales de todo tipo, autoridades sustitutas, sea la de la conciencia moral o la de la razón, o la fe en el progreso o el entusiasmo con la civilización todo eso que hay que dejar atrás para no dar una vuelta más a la manivela y tener más de lo mismo, Sólo el nihilismo asumido que es conciencia de la disolución que afecta tanto al más allá como al más acá, puede con fuerzas renovadas, desatar la sed de aventura y nuevos horizontes necesarios para la transvaloración.

Pero con Nietzsche tenemos todavía el ego que quiere y que quiere siempre más poder. Porque 100 años después, ahora que recién lo comprendemos, como el mismo vaticinaba, podemos acaso *aggiornar* el concepto de nihilismo. Sabemos que sabemos, esto no nos lo descubre Nietzsche, el hombre moderno siempre supo y en eso basó el orgullo de sí mismo, que somos nosotros los que creamos los valores, ese es el sentido

de la primacía de la subjetividad, el sentido de la revolución copernicana, por cierto invertida de Kant; sabemos que el mundo es una concepción de mundo, imagen de mundo, dirá Heidegger, y que el nihilismo no es otra cosa que advertir la autodisolución de la autocreación. Por eso es que se vinculan hasta la equivalencia los procesos de movilidad incesante y secularización progresiva y porque no también de nihilismo. Acaso la tarea que nos debe ocupar es la de reflexionar sobre esta equivalencia.

Con la posmodernidad ya no tenemos al ego; es la muerte del sujeto, la muerte del hombre, ontológicamente el ser ya no se entiende como acción sino como padecer, receptáculo pasivo del destino, se invierten las frases que nos explican y explican al mundo que creamos. Ya no son los hombres que hacen la historia sino la historia la que nos modela, no es el sujeto el que crea la modernidad sino la modernidad la que crea al hombre moderno, dice Foucault, el lenguaje nos habla, dirá Lacan. El límite de nuestro conocimiento que Kant había llevado al umbral de la razón práctica es colocado más acá, escepticismo gnoseológico. Podría pensarse que esa actitud significa un retorno a las coordenadas de la antigüedad cuando era el hombre el que giraba alrededor de los objetos esperando captarlos por medio de su entendimiento, pero no es así, ya no es posible la adecuación porque se descrea de la objetividad. Heidegger ya lo decía “cuanto más objeto más sujeto” cuyo corolario es que a la muerte del sujeto se diluye también la objetividad.

¿Y significa esto una toma de conciencia de la finitud humana o es la desembocadura necesaria de esa avalancha del querer, de la acción, del movimiento siempre hacia delante que en el juego del destruir para construir termina con la propia aniquilación? No hay corte abrupto sino continuidad entre modernidad y posmodernidad, siempre el mismo impulso sin freno, tampoco se trata de una marcha atrás, de un retorno a lo antiguo porque le falta el elemento dionisiaco y le sobra melancolía y sentimiento de decadencia. Nihilismo ya asumido pero invadido por el *ennuie* el aburrimiento; el posmoderno se sabe decadente pero le faltan las fuerzas para remontar vuelo, es continente y vehículo de un nihilismo cansado y sus desvalidas fuerzas lo abandonan a la contemplación complacida de su propia disolución. En suma si la era moderna era una mezcla de optimismo y fuerza avasallante para barrer todos los obstáculos que se interpusieran a su proyecto, la posmodernidad no será más que pesimismo y cansancio; he aquí la mínima diferencia, extracto de la conciencia del fracaso.

Con la posmodernidad, pues, no entramos en un oasis que nos refrescara de las coacciones de la modernidad, ella no es más que la consumación de las metas de la modernidad con sus efectos indeseados, acaso realmente invertidos. De tanto inflar al sujeto llega la muerte del sujeto; con él, al decir de Nietzsche, mueren los mundos aparentes arrastrando consigo a los reales. El proceso de secularización se extrema; ya

no queda nada sagrado: ni Dios ni el sujeto ni apenas la realidad; la furia del provocar ya no obtiene más que desertificación.

La modernidad es siempre ella misma en todas sus fases, aún en las de reflujo; es el reinado de la subjetividad, actuado por un ego que quiere, y quiere siempre más, que hizo del conocer un sinónimo de poder y que hizo del mundo una imagen de mundo. Es el resultado de la revolución copernicana por cierto invertida en manos de Kant aquella por la cual el sujeto pone su ley a los objetos, crea sus propios valores y se vuelve amo entre los entes. El reflujo posmoderno no es más que el necesario corolario de un proceso expansivo que debía terminar en retracción. Movilidad incesante, secularización progresiva y nihilismo terminan siendo equivalentes. Son tres componentes de la lógica inmanente del proceso civilizatorio y acaso la tarea que nos ha de ocupar es la de reflexionar sobre esta equivalencia.

No hay pues como decíamos, solución de continuidad entre modernidad y posmodernidad. Esta no haría más que continuar el impulso desbocado de aquella sólo que lo que avanza ahora es la disolución. Si el primer nihilismo era negación de la vida en razón de la automatización y burocratización; este segundo nihilismo es la nadificación. Ya no hay trasmundo ni sujeto, ni por tanto relaciones intersubjetivas, ni objetividad; es el punto al que necesariamente ha de desembocar aquel primer movimiento. Amanece la risa del mundo, cuando descubrimos la autonomía, no del sujeto, sino del movimiento que provoca el sujeto, movemos más de lo que movemos, de lo que manda nuestro querer-poder, es el efecto “aprendiz de hechicero” que arrolla todo y no se puede detener, y a su vez el efecto contrario, pues la exacerbación del movimiento produce embotellamiento e inmovilidad. Apunta una paradoja: el querer quiere el progreso pero esta idea luego domina al hombre quien debe aceptar no importa qué en nombre del progreso, aún su propia aniquilación en la forma de automatización, anomia, manipulación genética. El progreso como caballo de Troya se ofrece como maravilla pero encierra lo atroz.

Decíamos al comienzo qué haremos con Occidente, pensemos las alternativas: si el hombre puede salvarse, si hay algo más para hacer que contemplar la propia disolución. Acaso habría que considerar el detenerse y activar el pensamiento; en su aspecto más superficial esto supone revisar las categorías a que la modernidad nos tiene acostumbrados. Si la palabra con su prefijo nos lo permite, contemplar la posibilidad de una marcha que no sea siempre para adelante, prestar ojos y oídos a la posibilidad de un avance lateral, un avance hacia atrás, un avance en la quietud, o un aparse del proceso de aceleración por el cual todo lo sólido se desvanece en el aire, aún cuando debamos forzar los hábitos del lenguaje. Esto supone también una crítica de la crítica una revisión de todos los ataques que la tradición socialista de izquierda dirigió a los diversos movimientos tildados de contrarrevolucionarios conservadores, reaccionarios, o retardatarios. Quizás no que haya que cambiarles el nombre sino el signo negativo con

que se los califica porque es posible que hoy día lo retardatario o conservador sea lo verdaderamente revolucionario.

Por cierto que esta crítica de la modernidad y esta revisión de sus categorías debe forjarse desde lo interno. No es posible salir de la modernidad sin haber estado en ella y haber visto hundirse el barco, este pensamiento es otra versión del ya clásico “es necesario hundirse para salvarse, es necesario tocar fondo. Es preciso haber atravesado y asumido el nihilismo desenfadado y extremo. Por eso la crítica acaso debe comenzar por el centro. Por eso acaso no lo pueda comprender un país periférico cuando las empresas del centro vengan a ofrecerle contaminación y devastación a cambio de empleo. También esto es la explicación de porque ahora la reacción puede ser lo bueno, y proceder por tanto a la alabanza del ser conservador.

Y adonde podríamos ir en busca de modelos. Nos adentramos al plano más profundo, no se trata sólo de revisar categorías. Si el modelo moderno de occidente sólo nos despierta la conciencia del fracaso; acaso se imponga una incursión por la cultura de Oriente. Probar lo oriental no para tomarlo como una verdad revelada ni porque estemos seguros de que sea mejor sino por ser lo distinto de aquello que nos llevo a esto en que estamos y porque quizás desde su manera de estar en el mundo se pueda revertir los excesos de la modernidad y sus efectos paradójicos. Crecen las voces que elevan elogios a la lentitud y el sosiego.

Pero no se trata de inacción, acaso haya que comenzar a concebir otro tipo de acción, pensar, entonces, la diferencia entre acción expansiva y acción concentrada, una fuerza que actúa sin moverse, algo similar al dios aristotélico pero que actúa más que por atracción por concentración, acción sosegada impulsada por el pensar no de la parte sino del todo. No se trata tampoco de pasividad sino de aceptación en simpatía con la naturaleza que ya no debería ser lo enfrentado que buscamos dominar sino el escenario en el que se juega el teatro del mundo y el drama de nuestras vidas. La idea de juego tan cara a la generación romántica tendría la ventaja de asegurar el equilibrio entre el principio activo y el principio receptor-piadoso, el impulso formal y el impulso material, equilibrio sin el cual nos perdemos a nosotros mismos o perdemos al mundo. Se trata del ensayo de un modo diferente de estar en el mundo, un estar en armonía con el concierto cósmico que requiere paciencia y laboriosidad.

Pero lo que nos puede dar Oriente no es una dávida a modo de limosna sino más bien al modo de los dioses griegos un camino que se nos indica, una dirección a seguir. En verdad no partimos de cero y no debemos descartar nuestras raíces como si se tratara sólo de maleza. Si es necesario hundirse para salvarse entonces los errores también son sabiduría. La imitación de Oriente por Occidente puede ser patética, nada más un embriagarse con palabras y conceptos que apenas comprendemos, emprender prácticas yogas, en un abordaje desde fuera, apenas de superficie. Tampoco se trata de aplicar a

lo oriental una mirada científicista entregándose a la tarea filológica de los sinólogos; esta es otra forma de permanecer por siempre extraño. La comprensión debe llegar más que por análisis o perspicacia filológica por simpatía viviente, como dice Jung “Traducir el Tao a la vida”, encontrar el lugar exacto en que la oscuridad de los conceptos se iluminan con nuestra experiencia de vida.

Decíamos que crecen las voces que llaman a la lentitud y el sosiego; tenemos la noción heideggeriana de “serenidad”, la de “dejar ser”, “abandonarse a sí mismo”, “vaciar de voluntad” de Meister Eckhart, todas ellas en las antípodas de la “furia del solicitar” y del movimiento desembocado que nombra al mal de Occidente. No tenemos por tanto que despojarnos de toda nuestra tradición para hallar vínculos con Oriente y modos de traducir el Tao a nuestra experiencia. La afinidad de estas nociones con el concepto de Wu Wei, no-acción taoísta nos abre la posibilidad de una comprensión en simpatía.

En ninguno de los casos, como decíamos, debe interpretarse estas nociones como un estado de parálisis o inmovilidad, acaso haya que comenzar a concebir otro tipo de acción o movimiento que no se desplome como un alud ciego y sin freno. Si nos atenemos a la descripción del sabio en el Tao Teh King vemos que está muy lejos de ser un ser inactivo. Su acción se define en la no-acción de aplaudir al ilustre, no valorar lo precioso, no revelar lo deseable porque el sabio protege del conocimiento y la ambición que este promueve (fragmento III). Una lectura atenta nos revela que el concepto de no acción no es un concepto abstracto pues no carece de especificidad, implica una referencia a valoraciones históricas, la no acción se aplica a todo aquello a que Occidente pero no sólo Occidente -pensar como el saber chino surge en verdad sobre un trasfondo de horrores y masacres -consagró su movimiento-acción-apropiadora. En tal caso se complementa con el “dejar ser”. En el fragmento LI se dice que Tao produce las cosas, las alimenta, desarrolla y protege y que una vez existentes no las rechaza, las mantiene pero no se adueña de ellas, actúa sobre ellas, las educa pero no se apropia de su voluntad, no las domina, no las reclama y por tanto no las pierde. Se oyen ecos de la noción heideggeriana de *sorge*, cuidado cuando nos dice Heidegger que antes de la Ge-stell o estructura de emplazamiento y provocación impulsada por la furia del solicitar, el labriego cobijaba la tierra y lo nacido. Así el sabio, que aquí se identifica con Tao gobierna por la no acción por tanto sobre todo y así realiza lo esencial. No hay en ello ningún tipo de pasividad. Recuérdese la figura de Gandhi. Es como la tarea del pastor; nadie podría decir que se trata de pasividad, en verdad el pastor no emprende nada, actúa por pura presencia.

Se trata del despuntar de un modo diferente de estar en el mundo, un estar en armonía con el concierto cósmico. Y entonces focalizamos en el otro polo del Tao, el Yang que refiere a una matriz receptiva y fructífera, la armonía de los dos impulsos refiere al equilibrio de los dos principios. Todo hace pensar que la redención de



Occidente debe caminar por la orilla de lo femenino cuyas cualidades serenidad, recepción, pasividad, contemplación de lo que crece, cuidado y cobijo, puede poner freno a la agitación sin límites del querer del varón.

Este modo femenino de estar en el mundo supone otra concepción del tiempo que no ve la existencia como una carrera de etapas prefijadas en pos de una meta. Tanto rechaza la añoranza de las edades de oro como los futuros promisorios o las grandes empresas históricas. Tampoco se aterra ante la inminencia de la disolución nihilista de todo lo que es porque en el mítico tiempo cíclico la vida renace cada año, se trata de un presente eterno, teatro del mundo donde al decir de Heidegger en referencia a los griegos los entes están entre los entes en el espacio de lo visible, para ver y ser vistos y tratar y ser tratados. Presente es el espacio del brotar y del encuentro de todo lo que es, la naturaleza como escenario donde tiene lugar el drama de la vida.

Pero tampoco hay que pensar que el vivir en el presente lleve a una disolución en el nirvana, o sea un estar detenido en un punto en el tiempo, porque presente remite a presencia, es haber brotado, nacido, y estar en lo abierto, atento a lo que se abre, predispuestos a engendrar. Presencia se asocia con juego que es movimiento pero no hacia delante que en tanto orientado a una meta vincula con la clausura y con la muerte sino hacia lo circundante que es lo otro-ahí que también se hace presente. A él nos mueve la curiosidad que supone escucha alerta y ojos nuevos. A la vida en un presente eterno no le hace falta la meta que clava la mirada en lo enfrentado y en lo porvenir porque tiene la curiosidad que es el motor de la existencia y la vincula con lo presente circundante. Vida en el presente es fluir, sin meta y fuera del tiempo, acaso como la repetición sin solución de continuidad de un querer que sería inocente por la falta de meta, medida o competencia. De este modo se abandona la interpretación de la existencia humana como historicidad que en tanto portadora del esquema de las fases no permite que se abra nada nuevo.

En el caso de nuestros pueblos latinoamericanos la presencia en estado de apertura debe hacer visible la posibilidad de rodeos y caminos intransitados que nos liberen del mandato de cumplir metas extrañas. Recoger también tradiciones de culturas que nos componen maya, mapuche, guaraní, para las cuales también es extraña la furia del solicitar. Los mapuches no piden a dios que les dé sino que los ponga donde hay. Una muestra de comunión con el cosmos y de no estar en la “lucha contra”. Rige para nuestros pueblos jóvenes la propuesta del “como si”, ligada a la esperanza; esperanza de poder cursar por otra vía y así evitar la pesadez de una cultura cansada y no con el fin de salvarnos sino de salvaguardar el *habitat*. Al decir de Nietzsche, “la cultura de la inocencia”, pero no como una vuelta atrás sino como rebeldía, un dar vuelta la cara a la cultura de la movilización y del querer, y también como una alternativa donde “inocencia” remite más que al tema de la “no culpabilidad”, al tema de los ojos nuevos. Todo ello bajo la consigna por ahora de hacer lo absolutamente otro. Cultura trágica,

entonces, bajo el signo del Yang, arte femenino de continuar la creación de la naturaleza en la cultura, arte de crear y mantener en el cuidado y el cobijo. Las acciones de lo femenino son la contemplación y el actuar en el no actuar, al modo acaso de Gandhi, o reduciendo al mínimo el intervencionismo, arte de dar a luz, vivir y dejar vivir, de inventar mundo y estar alerta a otras invenciones.

Arte también de recuperar valores perdidos. Mientras nos sentimos en el mundo como en un escenario donde se juega el drama de nuestras vidas, en el contexto del sentimiento de pertenencia al Uno-todo, donde “compasión” se entiende en su verdadero sentido de “sentir con”, la solidaridad se puede lograr en forma no reflexiva. Soy solidario entre tanto siento al otro como perteneciente a este todo del cual formo parte y esto en forma irreflexiva; tiene que ver con una precomprensión del ente en tanto parte de una totalidad. No soy solidario porque quiero serlo, porque quiero ayudar al otro, esto sería uno de los tantos modos de señoreo del sujeto sobre los entes y también una de las variantes ocultas de la dominación fundada en un sentimiento de superioridad frente al Otro; soy solidario porque no distingo su ser del mío. El cuidado del planeta por ejemplo requiere de este tipo de solidaridad.