Instituto de Altos Estudios Sociales

UNSAM

Papeles de Trabajo

La revista electrónica del IDAES

Año 5, Número 8

Noviembre de 2011



Universidad Nacional de General San Martín
Instituto De Altos Estudios Sociales

Decano:
Dr. Alejandro Grimson

Fundador y Director Honorario:
Dr. José Nun

Director Consulto:
Dr. José Emilio Burucúa

Secretario Académico:
Dr. Abel María S. González

Rector de la Universidad Nacional de General San Martín:
Dr. Carlos Ruta

Papeles de Trabajo
Indexada en Latindex

ISSN:
1851-2577

Director:
Alejandro Grimson

Comité Editor:
Laura Benas (en licencia)
Flavia Costa
Natalia Gavazzo
Héctor Jaquet
Marina Moguillansky
Pablo Nemiña
Vanesa Vázquez Laba

Consejo Editor:
José Emilio Burucúa *(Universidad Nacional de San Martín, Argentina)*
Ana Castellani *(CONICET, Universidad Nacional de San Martín, Argentina)*
Cecilia Hidalgo *(Universidad de Buenos Aires, Argentina)*
Laura Malosetti Costa *(CONICET, Universidad Nacional de San Martín, Argentina)*
José Nun *(CONICET, Universidad Nacional de San Martín, Argentina)*
Alejandro Roig *(CONICET, Universidad Nacional de San Martín, Argentina)*
Pablo Semán *(CONICET, Universidad Nacional de San Martín, Argentina)*
Juan Suriano *(Universidad Nacional de San Martín, Argentina)*

Editor responsable:
IDAES

CONTENIDO

Editorial 5

Dossier. *Identidades, tradiciones y élites políticas*
Preparado por Gerardo Aboy Carlés y Paula Canelo

Presentación
Gerardo Aboy Carlés y Paula Canelo 8

La crisis de la deferencia y el estudio de las identidades políticas en los orígenes del peronismo
Sebastián Barros 13

Justo, Korn, Ghioldi. El Partido Socialista y la tradición liberal
Ricardo Martínez Mazzola 35

El espejo y la trampa. La intransigencia radical y la emergencia del populismo peronista en la Argentina (1943-1949)
Nicolás Azzolini y Julián Melo 53

La juventud radical y la conformación del Movimiento de Intransigencia y Renovación
Sebastián Giménez 72

Sobre los otros. Peronismos y alteridades en las revistas de la organización Montoneros (1973-1974)
Daniela Slipak 92

Cambios en la representación política. Un abordaje a partir de los perfiles de los gobernadores peronistas de la provincia de Santa Fe entre 1983 y 2007
María Cecilia Lascurain 117

Artículos

Notas sobre socialidad y jerarquización en la nueva religiosidad de los sectores medios urbanos
Nicolás Viotti 135

Propiedad y autoridad en la teoría política de Thomas Hobbes
Maximiliano Lagarrigue 153

Oralidad /escritura: imágenes para una epistemología de las historias de vida
Ayelén Fariña 173

Ensayos

Reflexiones sobre un paisaje militarizado. El regreso a un sitio cerca de la pequeña ciudad de Belén
Elise Aghazarian 192

Prudencia de la escritura. Teoría y política en el debate sobre el matrimonio igualitario
Luciano Nosetto 208

Mímesis, violencia y modernidad. El tránsito de lo sagrado a lo prosaico en la teoría de René Girard
Gina Paola Rodriguez 215

Reseñas

Contextos radicales. Hacia una concepción situacional de los estudios culturales
Francisco Villarreal Castillo 228

De intendentes, gobernadores y presidentes. La cuestión "bonaerense" en el peronismo reciente
María Cecilia Erbetta 235

Invitación a la lectura de la trama controvertida entre naturaleza, Estado y segregación sociourbana
Vanina Lekerman 241

Entrevistas

Entrevista a Karina Bidaseca 247

Normas para la presentación de trabajos 262

Editorial

La publicación del segundo y último número del año nos convoca a compartir con nuestros lectores varias auspiciosas novedades. En primer lugar, deseamos celebrar la consolidación de la frecuencia semestral de publicación, originalmente planteada. Junto a la ampliación de la extensión de la revista y el aumento de las secciones, nos permitirá responder de manera más acorde a la creciente necesidad de investigadores y especialistas en Ciencias Sociales de contar con un ámbito de debate para difundir sus hallazgos y reflexiones.

En segundo lugar, y tal como había sido anunciado en el número anterior, *Papeles* ha incorporado el mecanismo de evaluación doble ciego para todos los trabajos que son propuestos para la sección "artículos". Así, los artículos de Viotti, Fariña y Lagarrigue inauguran el proceso de doble referato, semejante al implementado en las revistas más prestigiosas del campo y decisivo para asegurar la calidad académica de los trabajos publicados.

El *dossier* preparado por Gerardo Aboy Carlés y Paula Canelo salda una "deuda" con las Ciencias Políticas, la única de las seis disciplinas centrales del IDAES alrededor de la cual aún no había girado el tema central del número. Titulado *Identidades, tradiciones y élites políticas*, congrega una serie de artículos que son una muestra de los trabajos sobre identidades políticas que se están desarrollando en el IDAES o que son llevados adelante por investigadores estrechamente vinculados con la institución. Debido al carácter interdisciplinario de los principales abordajes sobre la temática, las Ciencias Políticas aparecen como punto de partida, el cual se complementa con la Historia, la Sociología, la Semiología y la Antropología, entre otras.

Aunque abordan temáticas diversas, los trabajos incluidos en la sección artículos suponen un aporte relevante para las Ciencias Sociales por parte de tres jóvenes investigadores. En primer lugar, Nicolás Viotti analiza el proceso de construcción de las nuevas religiosidades entre los sectores medios urbanos, a partir de los casos del movimiento católico carismático y la Nueva Era. Por otra parte, en un trabajo de factura eminentemente teórica, Maximiliano Lagarrigue propone una reflexión sobre la teoría de la propiedad de Hobbes a partir de la fuerza y la autoridad. Por último, Ayelén Fariña

plantea una reflexión epistemológica acerca de las investigaciones que priorizan el uso de fuentes orales y la escritura de historias de vida, a partir del análisis de la relación entre el conocimiento, la sensibilidad y las imágenes.

Tres ensayos acompañan el número 8 de *Papeles*. Retomando y extiendiendo los argumentos desarrollados en la entrevista incluida en el número anterior, Elise Aghazarian analiza las implicancias sociales de la conformación de geografías racializadas, a partir de la construcción del Muro de separación entre Israel y Palestina. En segundo lugar, Luciano Nosetto problematiza la relación entre la teoría social y la acción política, a partir del estudio de la participación de los académicos en el debate sobre el matrimonio igualitario, en el marco del tratamiento legislativo de la reforma al Código Civil. Por último, partiendo de la teoría del filósofo francés René Girard, Gina Paola Rodríguez reflexiona sobre la violencia en las sociedades arcaicas y postradicionales, destacando el paso de una violencia ritual inserta en prácticas sociales de adhesión y cohesión, a una violencia prosaica y desacralizada.

Se incluyen, asimismo, reseñas de los libros *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*, de Alejandro Grimson; *Atrapada sin salida. Buenos Aires en la política nacional. (1916-2007),* de Matilde Ollier, y *Las trampas de la naturaleza. Medioambiente y segregación en Buenos Aires,* de María Carman, a cargo de Francisco Villarreal Castillo, María Cecilia Erbetta y Vanina Lekerman, respectivamente.

Finalmente, presentamos una entrevista a la socióloga Karina Bidaseca, a raíz de la presentación del libro *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América latina*, compilado junto a Vanesa Vázquez Laba.

Aprovechamos la ocasión para desearles un buen comienzo de año, y recordarles que esperamos sus contribuciones para consolidar a *Papeles* como un ámbito de construcción y debate.

Comité Editorial, noviembre de 2011.

Dossier


Papeles de Trabajo
La revista electrónica del IDAES
ISSN 1851-2577

Gerardo Aboy Carlés y Paula Canelo. Presentación, Dossier *Identidades, tradiciones y élites políticas.*
Papeles de Trabajo, Año 5, N° 8, noviembre 2011, pp. 8-12.

DOSSIER

Identidades, tradiciones y élites políticas

Preparado por Gerardo Aboy Carlés y Paula Canelo

Gerardo Aboy Carlés[*]

Paula Canelo[**]

Presentación

Hasta hace algunos años la noción de identidad languidecía en los márgenes de los estudios políticos. Asociada y con razón a la crisis de una mirada objetivista, que pretendía trazar una topografía de lo social, sufrió progresivamente la erosión que le depararon tanto la constatación de la distancia entre actores políticos y posiciones estructurales como la crecientemente difusa homogeneidad de los colectivos políticos. Como una suerte de refugio en un pasado que parecía día a día escurrirse en una pluralidad de identificaciones precarias y transitorias, las preguntas por la identidad se dirigieron entonces hacia la preocupación cuasi etnográfica por colectivos caracterizados por la presencia de fuertes certezas, situados las más de las veces en los extremos del arco político ideológico. Aun en las postrimerías de los años 90, cuando la pregunta por la identidad ganó un lugar en los estudios locales sobre los actores de la protesta social, la recurrencia del tópico solía justamente utilizarse para indagar sobre colectivos en los que, a diferencia del resto de la sociedad, la categoría parecía brindar una cierta "capacidad descriptiva".

Es precisamente aquí donde los problemas comienzan: cuando el sociólogo concibe su labor en términos de una descripción de actores y procesos presentes que requerirían de categorías específicas capaces de dar cuenta de su circunstancial

[*] Doctor en Ciencias Políticas y Sociología (Universidad Complutense de Madrid). Licenciado en Sociología (UBA). Investigador Independiente del CONICET. Profesor regular del IDAES.

[**] Doctora en Ciencias Sociales (FLACSO). Magíster en Ciencia Política (IDAES/UNSAM). Licenciada en Sociología (FCS/UBA). Miembro de la Carrera del Investigador Científico y Tecnológico del CONICET con sede en el IDAES. Docente regular del IDAES y de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. pvcanelo@yahoo.com

complejidad. Residuo epistemológico que aún denota la impronta de las ciencias naturales sobre los estudios sociales.

Desde nuestra perspectiva, la pregunta por la identidad política es, evidentemente, una pregunta por el lazo político. Ahora bien, ese interrogante es irreductible a una finalidad puramente descriptiva. Nada más alejado en nuestra aproximación que el intento de construir un mapa de las solidaridades políticas que dé acabada cuenta de un territorio. Cuestionarnos acerca de la identidad política no se reduce simplemente a establecer respuestas proyectando a los actores interrogantes como ¿quiénes somos? ¿hacia dónde vamos? ¿de dónde venimos? ¿qué queremos? ¿qué rechazamos? ¿cuáles son nuestras costumbres en común?, aunque incluya a todos ellos. Es también la reiteración de esas preguntas en tercera persona ¿quiénes son? ¿hacia dónde van? ¿qué quieren?, etc., proyectada por el investigador hacia otros actores, por lo general, aunque no exclusivamente, hacia solidaridades coexistentes con aquélla que es objeto de la indagación. Para dar un ejemplo, si nos proponemos estudiar el devenir de la identidad peronista no podemos no auscultar la simultánea conformación del antiperonismo, ver cómo esa oposición caracterizó acontecimientos como el 17 de octubre y cómo muchas veces esa interpretación por parte del adversario resultó en alguna medida reapropiada por el propio peronismo a través de aquello que Maristella Svampa denominó una "identificación heterorreferencial"[1]. A ello se suma la violencia creativa que la propia labor del investigador supone, la elección de unas preguntas y no de otras, el establecimiento de filiaciones y el esbozo de tradiciones que muchas veces van más allá del discurso de los actores.

Estudiar identidades políticas es re-*crear* espacios solidarios que suponen una cierta comunidad de sentido, de significados compartidos que se traslucen en la conformación de asociaciones y disociaciones, pero cuya débil evidencia empírica apenas estará dada por la recurrencia de ciertas orientaciones gregarias de la acción en la esfera pública.

[1] La idea de identificación heterorreferencial es desarrollada por Svampa en su excelente libro *Civilización y Barbarie. El dilema argentino* (Buenos Aires, El cielo por asalto, 1994). Un ejemplo del fenómeno lo constituye el lugar central otorgado al revisionismo histórico en el discurso de la Resistencia Peronista, hecho vinculado a la recurrente caracterización del período peronista como "Segunda tiranía" (en relación a una primera encabezada por Juan Manuel de Rosas en el S. XIX) por parte de la Revolución Libertadora y sus defensores. Aquellas imputaciones lanzadas para denigrar a un colectivo político son reapropiadas por éste adjudicándole un sentido positivo.

Pese a sus connotaciones sustancialistas, la de identidad es para nosotros una categoría formal y vacía, constantemente sometida a transposiciones de escala que, evocando los juegos de matrioskas rusas de Maliutin, nos arrojan hacia una imperecedera tensión entre particularidad y universalidad. Aquella identidad sobre la que predicamos, tan pronto estalla en múltiples particularidades como queda subsumida en un espacio más general en el que se diluye. De allí que todo estudio de identidades supone una autoconsciencia más sencilla acerca de la violencia creativa que toda narración que se autoproclama como "conocimiento de" supone. Permítasenos brindar un ejemplo que ilustra el hecho de que ninguna imputación identitaria es unívoca y tanto más compleja será cuantos más adjetivos comprenda su nominación: si decimos "trabajadores rurales irlandeses de comienzos del siglo XX", cada uno de esos términos denota la posibilidad de muy distintas asociaciones y disociaciones según qué término ejerza la primacía en un momento dado. Los conflictos propios del mundo del trabajo que recurrentemente contraponen a propietarios y no propietarios, las tensiones entre sectores rurales y urbanos que tienden a integrarse verticalmente asociando en un mismo bando a sectores propietarios y subalternos, o, la cuestión nacional que diluye buena parte de las tensiones anteriores al confrontar con una alteridad extracomunitaria. La primacía de un antagonismo u otro, su capacidad de sobredeterminar en un momento dado y a través de la asunción de un protagonismo preponderante toda una serie de antagonismos de menor intensidad, supondrá la transformación de los límites de las solidaridades sociales. De allí que la elección de antagonismos ordenadores del espacio político, en virtud de su importancia en un momento dado, o bien debido a su capacidad de permanencia, constituya uno de los más problemáticos y discrecionales tópicos de los estudios sobre identidades políticas; de allí también que en esta decisión se juegue tanto la verosimilitud de la narración de hechos pasados o presentes como su capacidad de ser sometidos al proceso controversial que toda producción académica supone.

Tanto la inestabilidad como la permeabilidad de los límites ordenadores del lazo político deben ser motivo de especial atención por parte de los estudios de identidades. Paradójicamente, la principal amenaza radica aquí en una solapada persistencia de "filosofías de la historia" que, o bien reeditan la transición del *en sí* al *para sí* entre posiciones estructurales y movimientos políticos, o bien realizan una prospectiva de la *justa* escisión (bajo las nobles banderas de la poscolonialidad o de los estudios de

subalternidad), o, finalmente, pretenden reducir la multiplicidad del desarrollo de la vida política a la *construcción de un Pueblo*.

Inestabilidad y permeabilidad de los límites solidarios serán entonces una advertencia necesaria para estudiar, siguiendo nuestro ejemplo, que esos trabajadores irlandeses podrán ser católicos o no, podrán acaso ver en la ciudad la cumbre de los males o no hacerlo, sentirán o no un profundo resentimiento hacia los grandes propietarios, y que cada una de esas particularidades tensionada hacia la generalización identitaria por la solidaridad nacional, podrá desestabilizarla, matizarla, darle un carácter particular o finalmente llevarla al colapso. La narrativa sobre identidades políticas ilumina procesos en los que no suele alcanzarse nunca la forma de un enfrentamiento entre formaciones regimentadas y excluyentes que se disputan la apropiación de un espacio de neutrales; su forma es, más comúnmente, la de manchas superpuestas en constante redefinición.

Los estudios sobre identidades políticas mantienen una tensa relación con algunos saberes: concepciones ingenuas de una historia factual o incluso de las principales corrientes de la ciencia política se encuentran en las antípodas de la definición de su objeto. Si la empresa que proponemos es la investigación del lazo político sobre la base de configuraciones comunes de sentidos o significaciones, el interés estará dado por la re-*creación* de discursos en pugna respecto de la caracterización de un pasado o un presente, prescindiendo por completo de cualquier interés en cotejar esos discursos con un pasado o un presente empíricamente dados.

La mirada de los estudios sobre identidades políticas es necesariamente interdisciplinaria. Si su interés en el estudio del lazo político hace de la sociología política su puerto de partida, la historia conceptual, la historia política, la teoría política, la semiología y la antropología, no constituyen referencias ajenas a la construcción de su perspectiva.

La selección de artículos que componen este *dossier*, sometidos al mecanismo de doble referato, constituye una muestra de los trabajos sobre identidades políticas que se están desarrollando en el IDAES o que son llevados adelante por investigadores estrechamente vinculados con nuestra unidad académica.

Diversos temas reseñados en esta introducción serán tratados en estos artículos con un mayor nivel de profundidad. Dado que el conjunto de las contribuciones aborda aspectos diversos de la vida política argentina del siglo XX desde una perspectiva común, hemos creído oportuno presentarlas de acuerdo con un orden cronológico. Ricardo Martínez Mazzola aborda en su trabajo la relación entre el Partido Socialista y la tradición liberal, haciendo especial énfasis en las contribuciones de Alejandro Korn para explicar las continuidades y las transformaciones de esta relación en un camino que va de Juan B. Justo a Américo Ghioldi. Sebastián Giménez trabaja sobre las características que asumió ese verdadero laboratorio programático surgido en la disidencia juvenil del radicalismo entre los años '30 y el advenimiento del peronismo. Sebastián Barros focaliza su atención en la "crisis de deferencia" como clave interpretativa de los orígenes del peronismo, debatiendo con los usos de la "racionalidad" en los estudios canónicos sobre el surgimiento de este movimiento. Julián Melo y Nicolás Azzolini se concentran en el estudio de los espacios de superposición identitaria existentes en la confrontación entre el peronismo y sus opositores, cuestionando la lógica binaria que ha caracterizado diversas aproximaciones a la materia. Daniela Slipak reconstruye los usos del pasado y las caracterizaciones del presente por parte de las revistas de la organización Montoneros, lanzando una provocativa hipótesis sobre los juegos de reocupación y desplazamiento llevados a cabo por este colectivo. Finalmente, María Cecilia Lascurain encara el estudio de la transformación de las elites políticas locales en la Argentina democrática a través del análisis comparado de las carreras políticas de los gobernadores santafecinos.

Sebastián Barros. La crisis de la deferencia y el estudio de las identidades políticas en los orígenes del peronismo.
Papeles de Trabajo, Año 5, N° 8, noviembre 2011, pp. 13-34.

La crisis de la deferencia y el estudio de las identidades políticas en los orígenes del peronismo

Sebastián Barros[*]

Resumen

El presente artículo analiza la importancia de la constitución de identidades para el análisis de los procesos políticos. Para esto se propone examinar estudios canónicos sobre los orígenes del peronismo, particularmente, aquellos que hacen referencia a la "crisis de la deferencia". Se sugiere que dicha crisis, que pierde peso explicativo en los enfoques revisados, debe ser precisamente ubicada como el punto de partida para un acercamiento a los orígenes del peronismo.

Palabras clave: Deferencia – Peronismo – Identidades políticas – Populismo.
Keywords: Deference – Peronism – Political identities – Populism.

Este trabajo trata sobre la relevancia del estudio de la constitución de identidades para el análisis de los procesos políticos. Para mostrar dicha relevancia se tomó como punto de referencia los estudios canónicos sobre los orígenes del peronismo. Particularmente, el análisis se detiene sobre uno de los trabajos más importantes de ese período histórico, el de Juan Carlos Torre, quien resalta la importancia del proceso constitutivo de las identidades. Sin embargo, se argumentará que la manera en que se toma dicho proceso hace que prime aún en ese estudio una concepción instrumental de las identidades. Torre señala con precisión una cuestión compleja que hace a la

[*] UNPSJB-CONICET-UNPA. Dr. en Ciencia Política, University of Essex. Actualmente su trabajo se orienta al estudio de las identidades políticas, con especial énfasis en los procesos de constitución de un sujeto popular, y al estudio de las teorías del populismo. Dirige el Instituto de Estudios Sociales y Políticos de la Patagonia en la UNPSJB desde el año 2007. Desde el año 2006 participa en proyectos de investigación sobre identidades políticas radicados en la UNSAM. sbarros@unpata.edu.ar. Este trabajo forma parte de la producción del PICT-2007-247 "Petróleo, identidades y autoritarismo en la Patagonia Central" financiado por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica y radicado en el Instituto de Estudios Sociales y Políticos de la Patagonia.

especificidad del proceso constitutivo de una identidad popular, al que denomina crisis de la deferencia. Esa identidad obtuvo ciertos rasgos característicos que la distinguen, en parte por el contexto de la crisis en la que se desenvolvió y por los rasgos propios de una subjetividad popular. La complejidad reside en que la crisis de la deferencia es un ejemplo de cómo la constitución identitaria es condición de posibilidad del despliegue de la racionalidad instrumental. Esto permite explicar mejor conductas que hasta ahora fueron pensadas por la literatura como errores de cálculo o como patologías políticas. Generalmente, los rasgos particulares que adquirió esa subjetividad popular fueron descritos como desviaciones de ciertos patrones que guiaban los análisis. Poner el foco de atención sobre lo identitario deja ver las razones de aquello que fue descrito como desviación, mostrando su especificidad.

La crisis de la deferencia y la racionalidad

Torre es uno de los autores que más ha marcado la historiografía sobre el peronismo. Más específicamente, su trabajo sobre los orígenes de este movimiento político ha rescatado a un "actor largamente suprimido", la vieja guardia sindical, mostrando su relevancia en "la operación política que consolidó en el poder a la nueva elite militar encabezada por el coronel Perón" (1990: 13). Esta élite conscientemente procuraba darse una base de apoyo social y para eso apelaba a la movilización de los sectores populares (1999: 173).

En la presentación de su argumento Torre recupera positivamente el estudio sobre los orígenes del peronismo de Murmis y Portantiero, ya que fueron ellos quienes destacaron la relevancia de la vieja clase obrera desplazada por las lecturas que siguieron a Germani y que ponían el acento explicativo en el comportamiento de los obreros nuevos. Murmis y Portantiero argumentaban que tanto los obreros viejos como los nuevos pertenecían a un mismo sector social sometido a un proceso de acumulación capitalista sin distribución del ingreso. Por lo tanto, antes que pensar en una división entre obreros nuevos y viejos que diera lugar a una clasificación de comportamientos políticos, se debía analizar el apoyo inicial del sindicalismo a lo que luego sería el peronismo como un balance entre "las reivindicaciones tradicionales del sindicalismo y la satisfacción de las mismas a través de medidas oficiales" (Murmis y Portantiero, 1987: 100).

Para Torre esto es problemático, puesto que al poner énfasis "en la racionalidad del comportamiento obrero" se perdía una dimensión del análisis que de algún modo estaba presente en la interpretación tradicional: "*la constitución de nuevas identidades colectivas populares*" (Torre, 1999: 175). Murmis y Portantiero desplazarían el foco de atención desde la política al campo de la lucha social entre intereses de clase. Según Torre, esto deja de lado ciertos elementos de la acción de masas que muestran que se debe ampliar y precisar mejor el concepto de racionalidad que Murmis y Portantiero tomaron como maximización clasista de beneficios. Dice Torre: "Si es el cálculo de utilidad es el que preside el acercamiento inicial a Perón, este se resuelve, muy pronto, en una identificación política directa". Torre propone entonces un criterio de racionalidad alternativo que apunte al "reforzamiento de la cohesión y la solidaridad de las masas obreras", que permita dejar de pensar a la esfera de la acción política como un medio para maximizar ventajas materiales pre-existentes, para pasar a pensarla como "un fin en sí mismo, cual es la consolidación de la identidad política colectiva de los sujetos implicados" (Torre, 1999: 176).

En algún sentido, Torre recupera la crítica de Murmis y Portantiero a Germani, para luego volver al sociólogo italiano en términos de dirigir la mirada no sólo hacia las reivindicaciones económicas insatisfechas que se arrastraban de la década anterior, sino también a la exclusión política de las masas. En coincidencia con el argumento de Germani sobre la falta de flexibilidad del sistema político durante la década del treinta (Germani 1971: 118), Torre dirige su atención al "estado de marginalidad política de los sectores laborales y de la modalidad de su acceso a la ciudadanía" (1999: 176-177). La modernización conservadora durante esa década estuvo acompañada de una crisis de participación que reforzó un orden de exclusión, por lo que los primeros años de la década del cuarenta aparecen como el marco de un proceso de cambio político que rompe las fronteras de ese orden excluyente, incorporando a las fuerzas políticas consolidadas durante el impulso modernizador" (1999: 178). Lo que le interesa destacar a Torre es que esa incorporación de fuerzas tomó una forma de articulación política que generó un proceso de movilización social de características particulares. El efecto que tuvo esa forma de articulación política particular fue la crisis de la deferencia. Esta crisis está emparentada con el argumento de Germani sobre los cambios en la percepción obrera sobre el carácter injusto del orden social excluyente de la década

anterior. Dado que el orden comenzó a ser percibido como injusto fue que los sectores más bajos de la sociedad dejaron de aceptar el lugar que ocupaban "en un sistema normativo o en un orden hegemónico" (1999: 179, n. 6). La crisis de la deferencia es precisamente el fin de la aceptación de un lugar.

Ahora bien, poner el acento sobre la crisis de la deferencia supone entonces tomar para el análisis un criterio de racionalidad distinto a la racionalidad instrumental de clase que proponían Murmis y Portantiero. Un criterio de racionalidad que sirva como criterio explicativo distanciándose de la evaluación de costos y beneficios. De este modo, el reforzamiento de la cohesión y la solidaridad de las masas tendría ahora su momento inicial, no en la homogénea situación estructural en tanto clase obrera, sino en la transformación de la distribución de los lugares sociales que provocó la aparición del peronismo en el orden hegemónico vigente. La quiebra de la deferencia mostraría la dislocación de esos lugares por parte de los sectores populares y la preocupación de los sectores dominantes por preservar sus privilegios deferentes antes que por avanzar sus intereses económicos (Torre, 1999: 182-183).

La deferencia en tanto "fin de la aceptación de un lugar" supone primero que hay lugares determinados en un orden hegemónico. Es decir, supone que uno de los efectos de una determinada hegemonía es atribuir lugares sociales.[1] Segundo, que esa deferencia se quiebre supone la aparición de un nuevo sujeto que pretende ocupar un lugar que en el orden hegemónico vigente no le corresponde. Pretende ocupar un lugar que no le es legítimo ocupar, postulando un nuevo criterio de legitimidad para el orden político.

El análisis de Torre puede ser re-descrito en términos de la constitución de identidades políticas y adelanta la discusión que pretendemos dar en este trabajo. La identidad de la masa obrera peronista se definió precisamente en relación a los lugares que cada uno de los grupos ocupaba y a las capacidades que les competían de acuerdo a ese lugar. Torre muestra que una explicación del lugar que ocupan los sectores populares en relación al peronismo debe tener en cuenta además de la racionalidad

[1] Esto puede parecer una obviedad pero su importancia reside en pensar la vida comunitaria como un espacio en el que se producen desplazamientos constantes así como intentos por domesticarlos. Estos desplazamientos son a la vez físicos, como lo muestran las anécdotas del 17 de octubre, e identitarios. Véase un acercamiento inicial a esta cuestión en Barros (2010).

instrumental en términos de maximización de beneficios económicos, la distribución de lugares sociales que, siguiendo a Thompson, denomina crisis de deferencia.[2]

Las limitaciones de la explicación racionalista de los orígenes del peronismo

Hasta aquí puede verse que Torre pone el foco de atención sobre un punto que es central para entender los orígenes del peronismo: el análisis de la constitución de una identidad popular. Para él, esa identidad se constituyó en base a un doble registro que ya estaba presente en Germani y que Torre denomina "doble vertiente" dando a entender que el sujeto popular peronista surge como consecuencia de su inserción en el proceso de desarrollo económico y de su exclusión del orden político conservador de la década del treinta. En este último caso, prima la crisis de la deferencia que supuso la constitución de una identidad política con un carácter específico que le otorgaba coherencia y solidaridad a las masas obreras: "el fin de la aceptación del lugar" en el orden hegemónico vigente. La crisis de deferencia es una crisis identitaria provocada por un sujeto que se desplaza del lugar legítimo que ocupaba en la definición del espacio hegemónico vigente. Torre complejiza así el análisis de los orígenes del peronismo mostrando la manera en que ese sujeto popular evalúa su apoyo a Perón y reconoce la desestructuración de los lugares sociales que la acción del entonces coronel provocaba. Sin embargo, su análisis encuentra un límite en el tratamiento que le da a la constitución de una identidad.

Un primer problema es que Torre en parte repite el argumento que criticaba a Murmis y Portantiero porque nunca abandona el criterio de racionalidad instrumental, incluso para pensar la constitución de una identidad. Acierta cuando dice que el proceso identitario implica el reforzamiento de la cohesión y la solidaridad de las masas, pero vuelve a la racionalidad instrumental cuando argumenta que "la acción política deviene, no un medio para aumentar las ventajas materiales de acuerdo a intereses preexistentes, *sino un fin en sí mismo*, cual es la consolidación de la identidad política colectiva de los sujetos implicados" (Torre, 1999: 176). La instrumentalidad sigue presente en tanto la

[2] El hecho que la noción de deferencia sea tomada de Thompson y el lugar que finalmente la misma va a tener en el argumento de Torre no son dos hechos independientes. Para Thompson "The deference which he (un trabajador textil ficticio de Daniel Defoe) refuses to his employer, overflows in the calculated obsequiousness to "your Worship". He wishes to struggle free from the immediate, daily, humiliations of dependency. But the larger outlines of power, station in life, political authority, appear to be as inevitable and irreversible as the earth and the sky." (Thompson, 1974: 387-388) Es decir que la crisis de deferencia tiene un alcance limitado en los efectos políticos que suscita, lo mismo sucede en el argumento de Torre.

acción política es efectivamente presentada como un medio para ese *fin en sí mismo* que es la identidad. Ahora bien, las identidades nunca son un fin en sí mismo sino que son fijaciones parciales de sentidos y significados que se van generando en la relación y articulación con otras identidades.[3] El carácter relacional de toda identidad hace que la lógica de su representación sea siempre heterónoma: los principios de su constitución nunca pueden estar plenamente presentes en sí misma de forma aislada (Aboy Carlés, 2001). Ninguna identidad puede darse un significado autónomamente sino que ella depende siempre de su articulación con otras identidades. Torre abandona la instrumentalidad en relación a las ventajas materiales de acuerdo a intereses de clase, en pos de una racionalidad instrumental que tiende al fin de mantener una identidad.

Un segundo problema es que Torre no se mueve en dirección al análisis de la forma singular que tomará la constitución del sujeto político peronista, sino que decide mirar *hacia arriba*, argumentando que el centro de gravedad político de ese momento se desplaza hacia las élites dirigentes estatales. Es en ese lugar, "en el nivel del Estado, que todo se juega, sea el reforzamiento de un orden excluyente, sea la reversión de las antiguas barreras y la extensión de la participación social y política" (1999: 185). Desde este punto de vista, en la Argentina de los años cuarenta los obstáculos a una inclusión democrática se encontraban en "las barreras organizacionales e institucionales puestas por el orden jerárquico y excluyente" (1999: 190).

De aquí la conclusión esbozada por Torre en tanto para él existió en la Argentina un proyecto de reorganización que apuntó a resolver la crisis de participación reconociendo a los sectores populares y a afirmar un principio de autoridad estatal por encima de la pluralidad de las fuerzas sociales.[4] Para Torre, el sujeto popular que emergerá a partir de la crisis de la deferencia es absorbido por esa autoridad estatal que le encuentra rápidamente un lugar -heterónomo- en una nueva distribución de los lugares sociales. La denominación que propone para este proyecto es la de un proceso de democratización por vía autoritaria. La intervención militar de 1943 abrió el campo a una fuerza obrera que se venía organizando e institucionalizando durante la década anterior. Así fue como la voluntad de transformación que alentaba al líder de la élite

[3] Esto es importante ya que muestra que la discusión entre autonomía o heteronomía del movimiento obrero en los orígenes del peronismo no tiene mucho sentido.
[4] Germani también hace referencia al rol del Estado cuando revisa las posibilidades, para él restringidas, que tenían los dirigentes gremiales de elegir entre apoyar o no al peronismo (Germani, 1980: 139).

militar hizo que las viejas organizaciones sindicales fueran convocadas a colaborar con el Estado. Estos viejos sindicalistas desconfiaron pero no pudieron "evitar, a su turno, la tentación de responder al llamado" (1999: 191).

La crisis de la deferencia es tratada de manera tal que se disuelve a partir de la absorción estatal de esos sujetos. Para Torre entonces, los lugares que se distribuyen son lugares institucionales, ya que el orden excluyente se encuentra en las barreras organizacionales e institucionales de la deferencia social. En otras palabras, la constitución de una identidad en términos de cohesión y solidaridad pasa a un segundo plano ya que sólo puede sostenerse en tanto se institucionalice en algún tipo de encuadramiento autónomo. La deferencia entonces pierde fuerza explicativa en su análisis que privilegia una idea de racionalidad instrumental que ahora queda despojada del posicionamiento en términos de clase que le daban Murmis y Portantiero. En palabras de Torre, el "análisis de las declaraciones y las movilizaciones organizadas por los sindicatos durante este período permite apreciar el oportunismo que preside sus transacciones con el jefe de la élite militar" (Torre, 1990: 98).

La mención al oportunismo tanto de los trabajadores como de Perón refuerza la percepción instrumental de la relación entre ambos sujetos. Torre no se desprende de esa instrumentalidad y por lo tanto su lectura de la forma en que se constituye la identidad política de los sectores populares, termina repitiendo el esquema explicativo de Murmis y Portantiero. La descripción que sostiene este argumento es la siguiente. Cuando Perón se vuelve hacia las masas luego del fracaso en la negociación con los partidos políticos y ante la oposición cerrada contra las reformas laborales y sociales, hay un momento en que el poder autoritativo del Estado se libera, se dispersa, dando a los dirigentes sindicales un margen dilatado de maniobra. Esto es lo que provoca la crisis que precede a octubre de 1945. Pero después del 17 de octubre se desata una lucha por representar la voluntad popular entre Perón y la vieja guardia sindical, hay una "competencia por ocupar esa posición simbólica" del liderazgo. Pero para Torre esta competencia implica una igualdad ficticia, que se rompe con el plebiscitario triunfo electoral de febrero de 1946, "momento en que se repone la centralidad de la iniciativa estatal que estaba en los orígenes del proceso de cambio político". La intervención de esta élite estatal es "el elemento crucial que reorganiza el campo dentro del cual pasan a definirse las orientaciones obreras". Esto explicaría, por ejemplo, la imposición del peronismo sobre

el laborismo, proceso que evidenciaría el papel decisivo que jugó el agente de movilización estatal por sobre los agentes de clase en el proceso de unificación de las masas obreras como sujeto político (Torre, 1999: 192-194).

Por lo tanto, la diferencia entre Torre y Murmis y Portantiero no reside tanto en el tipo de racionalidad que asumen en su esquema explicativo, sino en el lugar *desde donde* la racionalidad instrumental se pone en juego para explicar comportamientos. Si en Murmis y Portantiero el origen de las demandas era pensado en términos de clase y su articulación posterior se debía a las alianzas que se fueron generando; para Torre, el origen coincide con las demandas insatisfechas y su homogeneización durante la década del treinta, pero su articulación heterónoma posterior al interior del peronismo está marcada por el lugar institucional que ocupa el discurso del líder: el Estado.

La crisis de la distribución de lugares sociales y la deferencia que eso suponía, que resaltábamos en una explicación que se detenga en el proceso de constitución identitario como variable explicativa, queda entonces en un segundo plano como el mecanismo que genera la crisis. Pero no es contemplada más que como eso, la explicación que prevalece en el análisis sigue teniendo como supuesto más general una racionalidad instrumental, marcada por el oportunismo tanto de Perón como de la vieja guardia sindical (Torre, 1991: 79 y ss.). Es decir, aquello que distinguía la posición de Torre frente al análisis de Murmis y Portantiero, luego se pierde en el privilegio final de la instrumentalidad.

Un problema adicional surge cuando dicho presupuesto de un sujeto racional atado a una lógica instrumental impide que se puedan entrever ciertos procesos que pueden dar cuenta de interrogantes que el propio enfoque racionalista suscita. Uno de esos procesos salta a la vista cuando Torre se detiene a analizar el oportunismo de los actores en juego. Según su argumento, la vieja guardia sindical experimentada en su trato con el Estado no ignoraba "que en el proyecto de Perón los sindicatos eran concebidos como medios para controlar y neutralizar las clases obreras, y que su propio destino no era otro que el de ser los funcionarios disciplinados a cargo de la aplicación de la paz industrial" (Torre, 1990: 97). Sin embargo, la tentación que suscitaba un Estado que escuchaba y respondía era lo suficientemente atractiva como para sucumbir a ella. También tenía una conducta oportunista Perón, quien presionaba a los sectores propietarios para que deleguen el poder en el aparato estatal como garantía de orden

social (1990: 95). El argumento presenta así dos sujetos plenamente conscientes de sus preferencias que evalúan los medios más eficientes, dada la información con la que cuentan para satisfacerlas. Pero dentro de este esquema que presenta Torre es extraño notar que el único sujeto que no obedece a esta lógica oportunista es el grupo dominante. ¿Por qué pueden los sindicatos reconocer que existía la posibilidad de disciplinamiento obrero para aplicar la paz industrial y no pueden reconocer lo mismo las clases propietarias, a quienes instrumentalmente esa paz traería potenciales beneficios? ¿Por qué la variable explicativa que da sentido a la conducta de los trabajadores y su líder, la racionalidad instrumental, no puede dar cuenta del comportamiento de los sectores dominantes que se obstinan en mantener los privilegios de la deferencia antes que su beneficio económico? Es verdad que se puede argumentar que existió un error de cálculo, posibilidad siempre presente en las teorías racionales, o que hubo una exagerada confianza en sus propias fuerzas, o que existían diversas resistencias a llegar a un acuerdo con el ejército (Torre, 1990: 121). Sin embargo, puede preguntarse si es posible ahondar más en las condiciones de posibilidad de esos errores, exageraciones o resistencias. Es decir, se puede intentar explicar más detenidamente cuáles fueron los procesos o las condiciones para que el despliegue de la racionalidad instrumental encuentre un límite en uno de los sujetos estudiados y no en los demás. La explicación que brinda Torre es que los grupos dominantes prefieren mantener la deferencia antes que el beneficio económico.

Esto deja al argumento de Torre en la siguiente situación: primero critica a Murmis y Portantiero porque encuentra que la racionalidad de clase es restringida y su exclusividad en la explicación impide dilucidar las transformaciones identitarias que se producen con la emergencia del peronismo. A pesar de eso, sigue pensando en términos instrumentales cuando piensa a la identidad como algo que es un fin en sí mismo y a la política como el medio para satisfacerlo. Sin embargo, cuando la racionalidad instrumental vuelve a mostrar sus limitaciones, ante la conducta disonante de los grupos dominantes, sólo puede achacar la misma a un error o exageración en la evaluación de los medios, volviendo a la deferencia como explicación.

Los rasgos de una identidad popular

Vale la pena entonces dirigir la mirada hacia la minuciosa y exhaustiva descripción de Torre sobre los orígenes del peronismo de forma distinta, preguntando por las condiciones que posibilitaron esas conductas descritas por él como oportunistas o como errores de cálculo. Antes que evaluarlas retroactivamente por sus resultados instrumentales podemos intentar explicarlas como efectos de la dislocación de los lugares sociales que produjo la emergencia del peronismo.

Esta dislocación de lugares estuvo presente en el debate académico sobre los orígenes del peronismo, aunque no precisamente en estos términos. Así, encontramos trazos de este problema en una de las discusiones que tuvo como eje la postura de Germani. En una compilación de textos sobre el voto peronista, Eldon Kenworthy (1980) le criticaba al sociólogo italiano dos cuestiones. La primera era la artificialidad de la homogeneidad entre la situación de clase y la interpretación política de cada situación particular dentro de la clase trabajadora. Para Kenworthy, los sujetos actúan políticamente a partir de una interpretación de su situación particular, por lo tanto, "no existen razones para creer que el peronismo significase la misma cosa para todos" (Kenworthy, 1980: 199). Es decir, si se retoma la crisis de deferencia esto implica que la misma se produjo de múltiples y diversas maneras. La segunda cuestión se pregunta por esa multiplicidad. Kenworthy critica la forma en que Germani entiende el voto de la clase obrera como resultado de su situación de clase, en lugar de "comprender la forma en la cual cristalizaron las opiniones y fueron movilizados los votantes" (Kenworthy, 1980: 209). Para Kenworthy, las preguntas a responder son entonces dos. Por un lado, cómo se consideraron a sí mismos los primeros apoyos a Perón y, por el otro, cuál fue la forma en que fueron políticamente movilizados.

Ahora bien, estas dos cuestiones suponen invertir la mirada de Torre y dirigirla *hacia abajo* antes que hacia arriba. Allí se descubrirá que a pesar de la multiplicidad de identificaciones que se encuentran en los orígenes del peronismo, hay una lógica que las unifica más allá de la evidente diversidad de quienes la componen. Dicha lógica se refiere a la crisis identitaria, que Torre señala en la deferencia, sufrida por un sujeto que se corre del lugar que legítimamente le correspondía en el orden hegemónico anterior al peronismo. En consonancia con esto, la forma en que se dio la articulación política de esa multiplicidad estará relacionada con los efectos de esa crisis identitaria. Para poder

atender a este problema es que se hace necesario analizar las formas de constitución de las identidades políticas.

En los orígenes del peronismo se encuentra un conflicto en una dimensión que es anterior al despliegue de la instrumentalidad. Es un conflicto sobre quiénes pueden ser considerados como *gente* para reclamar la palabra que da forma a la comunidad misma. Ser considerado como gente implica una transformación importante de aquello que tiene de común la comunidad. Lo común no es algo definido *a priori*, sino fruto de articulaciones contingentes que definen la legitimidad de la pertenencia a un mundo común. Esa legitimidad está asociada a la presuposición de ciertas cualidades y capacidades que son condición para la participación en él. Es decir, sólo una vez que un sujeto se apropia legítimamente de la capacidad de poner el mundo común en palabras[5] es que podrá desplegar una racionalidad instrumental y evaluar en términos de costo-beneficio su comportamiento político, tal como razona la literatura canónica sobre los orígenes del peronismo. Hasta ese momento de apropiación, ese sujeto no es parte de la cuenta de las partes capaces de tomar la palabra, como bien plantea Rancière (1996).

Esa apropiación de lo común se sostiene al mismo tiempo por una lógica igualitaria que no tiene que ver con un criterio de igualación fruto de ciertas políticas públicas, ni de la provisión de servicios, ni del disfrute de nuevos derechos, sino que se sostiene a partir de un presupuesto que no puede ser tratado instrumentalmente. Esta es la razón por la cual la literatura canónica sobre los orígenes del peronismo no ha considerado la serie de efectos que conlleva reclamar la capacidad para poner el mundo en palabras.

La constitución de un nuevo sujeto a partir de la articulación de este tipo de demandas genera una transformación en la estima-de-sí y de los demás (Rancière, 2003), que se refleja en el efecto discursivo más relevante que dispara la constitución de un sujeto popular: la obligación de escuchar. La crisis de la deferencia es un síntoma del tipo de ruptura que provoca la aparición de un sujeto de estas características. El desarreglo de las jerarquías y los lugares sociales tienen su origen en un tipo de sujeto que se sale del lugar que le corresponde, que resiste ser fijado en un registro donde esa obligación de ser escuchado y de que su palabra sea estimada se pierdan. Esto no significa que el espacio que abre este sujeto, la brecha que abre en la vida comunitaria,

[5] Para una explicación más detenida de este supuesto puede verse Barros (2010).

sea un espacio para una comunicación más o menos distorsionada entre sujetos orientados al entendimiento. Por el contrario, la comunidad que crea un sujeto popular es una comunidad de litigio, partida en dos espacios caleidoscópicos que decantan una miríada de procesos de identificación superpuestos cuya nueva ubicación, de un lado u otro de la frontera que divide los espacios, es muchas veces lo único que los unifica.[6]

En resumen, los efectos que tiene la aparición de ese sujeto que se sale de lugar dan lugar a ciertos rasgos de una identidad popular. Esa nueva identidad formada por una miríada de procesos de identificación implica un cambio en la estima-de-sí y una obligación de escuchar (a). Ese cambio disloca lo común de la comunidad, lo deslegitima (b). Esto transforma a esa comunidad en una comunidad atravesada por un conflicto entre quienes reclaman la legitimidad de su voz y aquellos que la niegan en base a las capacidades que presupone el viejo orden (c). Esa comunidad se parte así en dos campos antagónicos a partir de la constitución de una frontera interna a la vida comunitaria (d).

Así es entonces cómo se consideraban a sí mismos estos sujetos que Kenworthy estudiaba como votantes. Se consideraban iguales en la capacidad de poner el mundo en palabras y de esa manera intervenir en la forma que adquiría la vida comunitaria. Este es el exceso peronista al que, por ejemplo, hace referencia Svampa (1994: 216); o la incontinencia del peronismo al que refieren Acha y Quiroga (2009). Exceso e incontinencia que dispararon toda una serie de adjetivos y sustantivos con los cuales sus orígenes han sido descritos por la literatura canónica. Alienación política, heteronomía, oportunismo, adictos, dóciles, modestos, pasividad, sorpresa, clarividencia, estupor, temor, peligro, ansiedad, arcaico, amenazante, etc., son todas ellas formas de referirse a aquello a lo que esa literatura no le encuentra un lugar. Ese sujeto popular rebalsaba las categorías y modelos propuestos y provocaba tensiones al interior de los análisis mismos, similares a las tensiones políticas que ellos identificaban en los procesos históricos que estudiaban. Es un sujeto que es irrepresentable en los términos de la "normalidad democrática" que, de Germani en adelante, asume la literatura canónica. Svampa también resalta esto, pero en relación a la mirada que comunistas y socialistas hacían del "peronista tipo (que) remitía entonces a una frontera social, no representable, o a una cultura política inferior" (1994: 254). En realidad, ambas posiciones tienen el

[6] La partición de la comunidad en dos espacios antagónicos es una de las características con las que Ernesto Laclau define el populismo. Véase Laclau (2005).

mismo origen. La frontera no es representable porque el sujeto que fuerza su aparición no puede formar parte de la comunidad legítima tal como era definida por el discurso dominante que articulaba a ambos partidos de izquierda. El peronista tipo no es una clase propiamente dicha, es el peligroso y amenazante *lumpenproletariat* descrito como incapaz y modesto política y culturalmente.

La segunda parte de la pregunta que Kenworthy elevaba a Germani apuntaba a la forma en que este sujeto fue movilizado a votar. Es decir, la incógnita que debía resolverse era de qué manera se había articulado políticamente ese sujeto popular. Aquí otra vez la literatura canónica se expresa en términos de un modelo de normalidad democrática que seguía patrones que se fueron transformando en modelos normativos. El mayor obstáculo de estos modelos para poder dar cuenta de las formas políticas que adquirió la articulación de ese sujeto popular, es que asumen como presupuesto ontológico que *todos* los sujetos situados en una formación política determinada, tienen *siempre* la capacidad de poner el mundo en palabras. Los modelos normativos de democracia, sea en términos deliberativos o en términos de una teoría de la justicia, ontológicamente no pueden dar cuenta de la exclusión de esa capacidad ya que asumen un mundo social sin exclusión. No atienden a la existencia de partes a las que la comunidad le niega esa capacidad de poner el mundo en palabras. Estos enfoques racionalistas no pueden hacer lugar al tipo de procesos que estamos describiendo en tanto asumen que todos los miembros de la comunidad están siempre-ya incluidos en la capacidad de hablar y ser escuchados.

Para estas posturas, el hecho de que la idea de comunidad implique una definición de lo común que excluye a un otro no-común es una patología a ser superada por el progreso de la racionalidad instrumental o comunicativa, según el caso. La crisis de la deferencia y la forma de articulación a la que dio origen muestran que antes que una patología, la exclusión de lo común es una condición de todo orden político.

Esta es la razón por la cual estos modelos no pueden hacer lugar a la aparición de un sujeto que denuncia justamente la desigualdad en la apropiación de la palabra. En esa denuncia, este sujeto adquiere un carácter que se deriva de esa transformación en la estima-de-sí y de la obligación de escuchar que conlleva. Ese carácter es otro efecto de la aparición de un sujeto popular, es el de una víctima de un daño ocasionado por esa forma comunitaria que no le tiene en cuenta al momento de identificar los elementos

que pueden participar en la definición de lo que es común (e). Las metáforas del despertar de un pueblo dormido (Groppo, 2009) gracias a la intervención de Perón apuntan en esta dirección. Esas metáforas fueron identificadas como señales del paternalismo del líder y la pasividad de sus seguidores. Sin embargo, todas esas metáforas siempre van unidas a la referencia al daño sufrido. Es en nombre de ese daño por parte de ese orden comunitario que no le reconocía legitimidad a su palabra, que ese sujeto reclama para sí la representación plena y total del nuevo orden (f). Este es el último efecto que tiene la emergencia de un sujeto popular. Esto refuerza y permite aprehender con mayor claridad el exceso y la incontinencia que se mencionaron anteriormente. Ese sujeto popular, en tanto víctima de un daño, exige reparación.

El sujeto que demanda reparación rompe con uno de los presupuestos más básicos de la matriz teórico-política liberal que organiza la normalidad democrática mencionada anteriormente: no se puede ser juez y parte. Locke ya alertaba sobre las consecuencias que tenía para el estado natural la inexistencia de una instancia neutral que previniese el exceso en el castigo entre los súbditos. Esa instancia neutral era el soberano, el representante del todo. La reparación que plantea un sujeto popular no puede quedar atada a esa figura neutral que en nombre del bien común lo excluye de lo común de la comunidad. Por lo tanto, la articulación política de esa subjetividad popular implicará que ese sujeto se vea a sí mismo a la vez como parte (súbdito) y como representación del todo (soberano) comunitario. Se ve a sí mismo como víctima de un daño y, al mismo tiempo, se autopercibe como la encarnación misma del todo. El daño y la reparación son entonces los elementos que pueden explicar la afirmación de Svampa sobre que "lo propio del populismo es poseer una concepción dual de la legitimidad" (2000: 215 y ss.). Posee una legitimidad democrática en tanto parte, al mismo tiempo que reclama una legitimidad totalizadora de la soberanía popular. Refiriéndose a la incontinencia del peronismo, Acha y Quiroga (2007: 11) hacen referencia a esta experiencia: "Con el populismo peronista acontece una constitución de identificaciones populares que lo quieren todo. No sólo el amor de y por Perón y Evita, sino también el consumo, ganar todas las elecciones (Perón tiene que ser eterno), mantener a raya a la oligarquía, castigar a los "amorales" o a los comunistas, salvaguardar las comisiones internas de fábrica. El propio gobierno peronista sufrió la incontinencia del populismo." Un sujeto popular es incontinente cuando es articulado por ese discurso que se apropia para sí de

aquello que corresponde a ese todo que es desnudado como parcial y dañino. Esa asunción de la representación plena de la vida comunitaria es la que funciona como condición de posibilidad para entender las reacciones frente a la toma de espacios públicos durante el 17 de octubre y el reclamo de que toda la ciudad pertenece a esos sujetos ahora capaces de movilizarse. Dicha asunción también funciona como condición de las reuniones semanales obligatorias para la discusión y difusión de la doctrina peronista en los organismos públicos. Todas y todos debían conocer la doctrina para evitar que las particularidades vuelvan atrás la palabra conseguida. Al mismo tiempo, y he aquí una tensión irresoluble, reclaman ese todo que es la doctrina desde una posición particular de víctimas.[7]

El análisis de la constitución de identidades

La idea de un sujeto que se sale de su lugar legítimo en el orden vigente y disloca la vida comunitaria puede ser rastreada en la evidencia que brinda el propio Torre al analizar las reacciones a la política laboral de la Secretaría de Trabajo y Previsión. Torre cita varias referencias a cómo era recibida la política laboral y los efectos políticos que generaba en las clases dominantes. En ellas queda explícito el significado que tenía para estos grupos la legislación promovida desde el gobierno. Se puede tomar como muestra la cita de un vocero de la Rural, para quien la política laboral del gobierno peronista "habrá de sembrar el germen del desorden social, al inculcar en gentes de limitada cultura aspiraciones irrealizables y colocar al jornalero por encima del mismo patrón en comodidades y remuneraciones" (Torre, 1990: 93).

Estos argumentos se repitieron en junio de 1945 en el *Manifiesto de la Industria y el Comercio* del 16 de junio de 1945. En una de sus partes se refiere a que:

> En lo que concierne a la participación en las ganancias, afirmamos que ese punto no puede plantearse a la consideración del gobierno actual como objeto de una decisión que imponga legalmente el sistema preconizado, cuyo rechazo expresamos formalmente porque afecta los principios consagrados en la Constitución sobre el derecho de propiedad y el normal ejercicio de las facultades de los poderes públicos, trastorna fundamentalmente la estructura económica y el sistema en vigor de las remuneraciones al personal, introduce el germen de la indisciplina, destruye el espíritu de iniciativa y de empresa y subvierte todo principio de jerarquía (cit. en Altamirano, 2001: 82).

[7] Esta tensión irresoluble es planteada por Aboy Carlés (2006).

El problema, más allá de los costos y beneficios instrumentales, era el desorden, la indisciplina laboral y la subversión de las jerarquías sociales. Los sectores propietarios no temían una amenaza frente a la presencia de un movimiento obrero combativo. Esto ya lo había señalado Germani (1971: 117-119) y lo retoman, entre otros, Torre y Sidicaro (1999). El problema acuciante para los sectores dominantes era la gestión de la Secretaría de Trabajo y Previsión que, proponiendo una política que se legitimaba bajo el velo de la paz social, promovía y provocaba el aumento del estado de movilización de un sujeto que ilegítimamente se desplazaba del lugar que ocupaba hasta ese momento, poniendo en duda valores y principios deferentes que estructuraban la vida comunitaria.

Por otra parte, Torre muestra que en las descripciones de los dirigentes obreros sobre lo novedoso del peronismo aparecía de forma constante la referencia a un pasado en completo contraste con el venturoso presente, “una época de injusticias y represiones que no cesan de condenar” (1990: 99). Esto se puede rastrear en varias dimensiones y a lo largo de todo el país a partir de 1943. Bohoslavsky y Caminotti muestran la manera en que este proceso se dio en norpatagonia. Una de las cuestiones que señalan estos autores como "marcas del peronismo" en los trabajadores rurales del Territorio Nacional de Río Negro fue la demostración de que "después de todo, los ricos no eran más gente que los peones, por lo que no era justo seguir soportando ningún atropello" (Bohoslavsky y Caminotti, 2003: 98). Uno de los entrevistados en dicho trabajo se preguntaba "¿Qué el mayordomo [de las estancias inglesas] es más que uno? ¿Tiene cachos? ¡No, si es mucho igual (sic) que nosotros, qué tanto miedo!" (2003: 98, n. 168) Otro de los entrevistados planteaba que "antes no había ley, no había nada, y empezó cuando dentró (sic) Perón, salió a flote todo, se descubrió", y mantenía que "Perón les enseñó a vivir, como se trabajaba, los horarios y todo" (2003: 92). Ese sujeto indisciplinado y de limitadas capacidades, según los grupos dominantes, se presenta ahora a sí mismo presuponiendo igualdad en esas capacidades para decidir cómo vivir y cómo trabajar, lo cual implica precisamente tener una palabra legítima en aquello que tiene de común la comunidad. La referencia a Perón, que puede ser leída como un aspecto paternalista de la demagogia peronista, también debe ser interpretada de manera distinta. Perón era el punto que anudaba la multiplicidad de identificaciones diversas de las que se componía esa identidad popular que implica un sujeto cuya estima-de-sí es transformada radicalmente por esas marcas que mencionan los autores.

Más explícito es el caso de una solicitada en Remedios de Escalada. Reaccionando frente al *Manifiesto de la Industria y el Comercio* citado, la Revista de la Asociación de Telegrafistas, Radiotelegrafistas y Afines, de Acción Comunitaria y Amparo Social publicó el 17 de junio de 1945 una contra-solicitada entre cuyos considerandos encontramos la siguiente afirmación:

> Que todo aquello que se realice para desorientar el criterio claro que debe guiar al hombre de trabajo con relación a la consistencia del derecho a ser considerado como gente en su relación con el empleador, es atentar contra la más noble y elevada concepción de la justicia social.[8]

Aquí el "derecho a ser considerado como gente" resume explícitamente el efecto que adquiría la emergencia de este nuevo sujeto y las transformaciones de la estima. Se encuentran referencias de este tenor no sólo en las fuentes de la época, sino también en las reconstrucciones posteriores que realizan esos sujetos al ser interpelados por su experiencia política en tanto miembros de la clase trabajadora. Svampa cita las palabras de un "viejo militante sindical histórico" que expresa:

> Perón nos dio el derecho a poder discutir, nos dio el derecho de poder tener una heladera, de poder tener una casa. Nos hizo ver que podríamos ser gente, que podíamos mandar el chico al colegio con un par de zapatos, que podíamos tener una radio buena como el abogado del barrio. Perón despertó a la gente, hizo conciencia. *Nos hizo ver que nosotros éramos gente*, no podíamos ser más lo que éramos, veníamos con la cabeza gacha y entonces levantamos la cabeza con Perón. Perón despertó al pueblo argentino (Svampa, 2009: 126).

La metáfora de "hacer ver" es lo que permite percibir que el proceso de constitución identitaria es el que habilita la consecuente conducta, instrumental o no, de ese nuevo sujeto. En otro caso, esta vez de Río Gallegos en el Territorio Nacional de Santa Cruz, se puede percibir también que aparece la idea de un sujeto a ser considerado en tanto partícipe relevante de la vida comunitaria. En este caso, podemos analizar un testimonio que leído literalmente mostraría la peronización del aparato estatal y la imposición de la doctrina peronista al empleo público. Sin embargo, también puede ser leído desde el punto de vista propuesto aquí, marcado por la novedad de un sujeto que se siente parte legítima de la comunidad, en cuyo caso la interpretación del mismo

[8] Expediente B-90-ST2830, caja 502, Fondo Secretaría Legal y Técnica Presidencia de la Nación, Presidencia Juan D. Perón, Archivo General de la Nación.

cambia radicalmente. Se trata de un ex-empleada de una delegación estatal laboral quien es interrogada sobre las exigencias de afiliación para trabajar en el Estado. Ella responde que no hubo exigencias de este tipo ni de participación en la actividad política pero que sí se organizaban ateneos en el lugar de trabajo. Al respecto dice:

> A mí no me interesaban las reuniones, fui pocas veces, pero sí en el lugar de trabajo hacían el ateneo femenino y ahí sí daban clases, venían del partido femenino de Buenos Aires. [...] Lo hacían con jerarquía, vos te sentías tomada en cuenta, que te estaban aleccionando, si bien es cierto que era para un partido, pese a eso yo creo que no era peronista todavía [...] (Hudson, 2007: 41, n. 42).

Detrás entonces de toda una serie de prácticas políticas que han sido descritas por la literatura canónica sobre los orígenes del peronismo como prácticas autoritarias o como comportamientos instrumentales, se encuentran resquicios por donde aparece la noción de un nuevo sujeto a ser tenido en cuenta, un sujeto que ahora se siente tan gente y tan digno como los demás.

Conclusiones

En este trabajo se hizo hincapié en la relevancia del estudio de la constitución de identidades para el análisis de los procesos políticos. Para esto se tomó como referencia los estudios canónicos sobre los orígenes del peronismo. Allí se encontró que uno de los trabajos más importantes sobre ese período histórico, el de Torre, resaltaba la importancia del proceso constitutivo de las identidades, pero entendido instrumentalmente. Sin embargo, al poner el acento sobre la crisis de la deferencia, Torre señalaba con precisión una cuestión compleja que hace a la especificidad de una identidad popular. Esa identidad obtuvo ciertos rasgos característicos que la distinguen, en parte por el contexto en el que se desenvolvió, pero también por los rasgos propios de una subjetividad popular. La complejidad reside en que la crisis de la deferencia es un ejemplo de cómo la constitución identitaria es condición de posibilidad del despliegue de la racionalidad instrumental. Los rasgos propios que se señalaron permiten explicar mejor conductas que hasta ahora fueron pensadas por la literatura como errores de cálculo o como patologías políticas. En ambos casos, los rasgos particulares que adquirió esa subjetividad popular fueron descritos como desviaciones de ciertos patrones que guiaban los análisis. Poner el foco de atención sobre lo

identitario deja ver las razones de aquello que fue descrito como desviación, mostrando su especificidad.

La especificidad de una identidad popular tiene su origen en la emergencia de un sujeto que se sale del lugar legítimo que el orden hegemónico vigente le asigna. Esto hace que emerja un sujeto que ve trasformada su estima-de-sí y que reclama la obligación de ser escuchado legítimamente (a). Esta transformación disloca y pone en duda aquello que tiene de común la vida comunitaria. Deslegitima los significados comunes que hacen a la distribución de lugares sociales (b). Esto transforma a la propia comunidad en una comunidad de litigio entre quienes reclaman la legitimidad de su voz y aquellos que la niegan en base a las capacidades que, según el orden vigente, tiene ese sujeto (c). Esa comunidad se parte así en dos campos antagónicos a partir de la constitución de una frontera interna a la vida comunitaria (d). Aquellos que reclaman la legitimidad de su voz se presentan como víctimas de un daño. El orden hegemónico vigente niega la capacidad de ese sujeto de poner el mundo común en palabras y, por lo tanto, no lo toma en cuenta (e). Esto da lugar a otro rasgo particular, ese sujeto en tanto víctima exige una reparación y pretende la representación plena y total de esa comunidad (f).

Estos rasgos sólo pueden ser identificados si se pone el foco de atención en el proceso de constitución de una identidad. Los cambios en la estima-de-sí y la obligación de escuchar que se desprende de ellos muestran que no se está frente a un sujeto modesto (Germani, 1971: 115-117) o pasivo (Halperín Donghi, 2000: 93). Por el contrario, la aparición de ese sujeto que reclama ser escuchado legítimamente disloca la vida comunitaria y pone en duda la existencia de un mundo común del que todos tienen la capacidad de participar. Antes que un error de cálculo, las reacciones de los grupos dominantes al peronismo deben ser explicadas como consecuencia de esa dislocación que es condición del despliegue de la instrumentalidad. Esa dislocación tiene como resultado la constitución de una frontera interna a lo social que parte a la comunidad en dos. En el caso analizado, esa frontera dividió a la comunidad en dos polos, peronista y antiperonista, entre los cuales las posibilidades de articulaciones mutuas eran muy reducidas. Nuevamente la constitución de dicha frontera es condición de las lecturas racionalistas, ya sea en términos de juegos de suma cero o de parlamentarismo negro por ejemplo, ya que no hay tal juego hasta que la frontera no se constituye como tal. Por

último, el sujeto que reclama una voz legítima exige una reparación en las resistencias que genera, provoca la presentación de un sujeto que lo quiere todo. Es decir, es un sujeto que pretende la re-presentación plena de todo ese mundo común. No prestar atención a este rasgo de una identidad popular llevó nuevamente a la literatura a describir a ese sujeto como una patología autoritaria del sistema político argentino. Por el contrario, analizar el proceso de constitución identitario permitirá describir la singularidad del mismo sin asociarlo a patologías o deformaciones irracionales.

Bibliografía

ABOY CARLÉS, Gerardo (2006): "La especificidad regeneracionista del populismo", ponencia presentada el 8º Congreso Chileno de Ciencia Política, Santiago.

——— (2001): *Las dos fronteras de la democracia argentina. La reformulación de las identidades políticas de Alfonsín a Menem*, Rosario, Homo Sapiens.

ACHA, Omar y QUIROGA, Nicolás (2009): "La normalización del primer peronismo en la historiografía argentina reciente", *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, Vol. 20, Nº 2, Tel Aviv.

BARROS, Sebastián (2010): "Identificación populista, espacio y democracia", ponencia presentada al II Encuentro entre Equipos de Investigación en Teoría Política, 23 y 24 de septiembre, Córdoba.

——— (2008): "Peronismo y politización. Identidades políticas en la emergencia del peronismo en la Patagonia Central", *Estudios*, Nº 22, Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba.

BARROS, Sebastián y CASTAGNOLA, Gustavo (2000): "The Political Frontiers of the Social: Argentine Politics after Peronist Populism (1955-1973)", en HOWARTH, D., NORVAL, A. y STAVRAKAKIS, Y. (eds.): *Discourse Theory and Political Analysis*, Manchester, Manchester University Press.

BOHOSLAVSKY, Ernesto y CAMINOTTI, Daniel (2003): "El peronismo y el mundo rural norpatagónico", en RAFART, G. y MASÉS, E. (dir.) *El Peronismo desde los Territorios a la Nación. Su historia en Neuquén y Río Negro (1943-1958)*, Neuquén, Editorial Educo.

CARRIZO, Gabriel (2008): "Los orígenes del Peronismo en la Gobernación Militar de Comodoro Rivadavia (1944-1955). Los trabajadores del petróleo y la ruptura populista", Tesis de Maestría, Maestría en Partidos Políticos, Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba.

GERMANI, Gino (1980): "El surgimiento del peronismo: el rol de los obreros y de los migrantes internos", en MORA Y ARAUJO, M. y LLORENTE, I. (comps.), *El voto peronista*, Buenos Aires, Sudamericana.

——— (1971): *Sociología de la modernización*, Buenos Aires, Paidós.

GROPPO, Alejandro (2004): "El populismo y lo sublime", *Studia Politicae*, Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Universidad Católica de Córdoba, Nº 2, verano.

GROPPO, Alejandro (2009): *Los dos príncipes. Juan D. Perón y Getulio Vargas*, Villa María, EDUVIM.

HALPERÍN DONGHI, Tulio (2000): *La democracia de masas*, Buenos Aires, Paidós.

HUDSON, Mirna (2007): "El Primer Peronismo: mecanismos de control, centralización y politización del aparato institucional del estado santacruceño", en BONA, A. y VILABOA, J., *Las formas de la política en la Patagonia. El primer peronismo en los Territorios Nacionales*, Buenos Aires, Biblos.

KENWORTHY, Eldon (1980): "Interpretaciones ortodoxas y revisionistas del apoyo inicial del peronismo", en MORA Y ARAUJO, M. y LLORENTE, I. (comps.), *El voto peronista*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

LACLAU, Ernesto (2006): "Why Constructing a People Is the Main Task of Radical Politics", *Critical Inquiry*, Nº 32.

——— (2005): *La razón populista*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

MACKINNON, María Moira (1996): "La Primavera de los Pueblos. La movilización popular en las provincias más tradicionales en los orígenes del peronismo", *Estudios Sociales*, Nº 10.

MASÉS, Enrique (2007): "Condiciones materiales e identidad política: los sectores populares rurales rionegrinos en el advenimiento del peronismo", en BONA, A. y VILABOA, J., *Las formas de la política en la Patagonia. El primer peronismo en los Territorios Nacionales*, Buenos Aires, Biblos.

MASÉS, Enrique y Rafart, Gabriel (2003a): "La patria peronista en la Norpatagonia: notas sobre el origen del peronismo en Río Negro y Neuquén", en MACOR, D. y TCACH, C. (eds.), *La invención del peronismo en el interior del país*, Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe.

——— (2003b): "Tiempos peronistas: continuidades y rupturas", en RAFART, G. y MASÉS, E. (dir.), *El Peronismo desde los Territorios a la Nación. Su historia en Neuquén y Río Negro (1943-1958)*, Neuquén, Editorial Educo.

MELO, Julián (2006): "¿Qué igualdad? Notas en torno a la democracia y el populismo", ponencia presentada al VIII Congreso Chileno de Ciencia Política, Santiago de Chile.

MURMIS, Miguel y PORTANTIERO, Juan Carlos (1987): *Estudios sobre los orígenes del peronismo*, Siglo XXI, Buenos Aires.

PANIZZA, Francisco (comp.) (2005): *Populism and the Mirror of Democracy*, Londres, Verso.

RANCIÈRE, Jacques (2003): *El maestro ignorante*, Barcelona, Laertes.

——— (1996): *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión.

SIDICARO, Ricardo (1999): "Consideraciones sociológicas sobre las relaciones entre el peronismo y clase obrera en la Argentina, 1943-1955", en MACKINNON, M. y PETRONE, M. (comp.), *Populismo y neopopulismo en América Latina. El problema de la Cenicienta*, Buenos Aires, Eudeba.

SVAMPA, Maristella (2000): "Identidades astilladas. De la patria metalúrgica al heavy metal", en SVAMPA, M. (ed.), *Desde abajo. La transformación de las identidades sociales*, Buenos Aires, Biblos.

——— (1994): *El dilema argentino: civilización y barbarie. De Sarmiento al revisionismo peronista*, Buenos Aires, Ediciones El Mundo por Asalto.

THOMPSON, Edward P. (1974): "Patrician society, plebeian culture", *Journal of Social History*, Vol. 7, Nº 4.

TORRE, Juan Carlos (1999): "Interpretando (una vez más) los orígenes del peronismo" en MACKINNON, M. y PETRONE, M. (comp.), *Populismo y neopopulismo en América Latina. El problema de la Cenicienta*, Buenos Aires, Eudeba.

——— (1991): *La vieja guardia sindical y Perón*, Buenos Aires, Sudamericana.

Justo, Korn, Ghioldi. El Partido Socialista y la tradición liberal

Ricardo Martínez Mazzola*

Resumen

Desde hace décadas el Partido Socialista argentino ha recibido la permanente crítica por su vinculación con la tradición liberal. En este artículo nos proponemos analizar los importantes cambios en el modo en que desde el PS se leyó al liberalismo. Para ello abordaremos la obra de tres importantes intelectuales socialistas: Juan B. Justo, Alejandro Korn y Américo Ghioldi. Señalaremos cómo en el tránsito que va de Justo a Ghioldi se pasó de una interpretación en clave económica, como "librecambio", a una lectura ética y pedagógica que pensaba al liberalismo en términos de libertades civiles y valores civilizatorios.

Palabras clave: Socialismo – Liberalismo – Tradiciones políticas – Intelectuales.
Keywords: Socialism – Liberalism – Political Traditions – Intellectuals.

Introducción

El 1° de mayo de 1943 *La Vanguardia,* órgano histórico del Partido Socialista (PS) publicó, como lo hacía todos los años, un número especial. En esta ocasión el centro de la prédica no estaba puesto en el "día del trabajador" sino en el 90° aniversario de la aprobación de la Constitución Nacional. Los artículos celebraban el pronunciamiento de Urquiza y la batalla de Caseros, acciones que habían hecho posible la tarea constituyente, así como los valores contenidos en el propio texto constitucional. Aludiendo a la situación política de su tiempo, un editorial advertía que esos valores se hallaban amenazados "por los viejos y anacrónicos intereses que la constitución reduce, encauza o suprime, y que han resurgido a la beligerancia activa y desembozada a través

* Doctor en Historia, Magíster en Ciencias Sociales y Licenciado en Sociología por la Universidad de Buenos Aires. Investigador asistente del CONICET con sede en la Universidad Nacional de San Martín y docente de la Universidad de Buenos Aires. ricardomm17@yahoo.com.

de los regímenes totalitarios" (*La Vanguardia*, 1-5-1943). Juan Antonio Solari, importante dirigente del PS, argumentaba que eran tanto la realidad nacional, caracterizada por el fraude, como la internacional, marcada por el combate contra el fascismo, las que hacían que el país pudiera valorar la obra de los constituyentes del 53:

> …esa obra se destacará, con rasgos vigorosos y esenciales, a la luz de los principios de democracia, libertad y humanismo que forman la base de la civilización política y moral contemporánea. El tiempo no ha hecho más que afianzarla y probar el acierto de esos Constituyentes, cuya identificación con los ideales de la nacionalidad aseguró a su labor la perdurabilidad de las grandes construcciones, precisamente por interpretar y sintetizar el sentimiento y el ideario de nuestra historia. (*La Vanguardia*, 1-5-1943)

Leído desde hoy, y desde las perspectivas cristalizadas sobre la tradición socialista argentina, el texto citado parece un ejemplo más del discurso moralista y las simpatías liberales que caracterizarían al socialismo. Sin embargo tal juicio pasaría por alto dos elementos que, en su momento, lo hacían novedoso: primero, que por primera vez la ponderación de la tradición liberal alcanzaba el punto de anteponer la celebración de los aniversarios del pronunciamiento de Urquiza y de la Constitución de 1853 a la más importante conmemoración de la tradición socialista; segundo, que tal celebración se fundaba en un discurso humanitario y civilizatorio que colocaba a la tradición liberal como el punto de síntesis de la nacionalidad argentina.

Creemos que señalar esas relativas novedades es necesario porque desde hace décadas las lecturas acerca del PS han subrayado, muchas veces en tono crítico, su estrecha vinculación con la tradición liberal. Si, por un lado, aquellos que lo enfrentaban planteaban tal vínculo en clave de denuncia, subrayando un supuesto olvido del espíritu clasista y revolucionario o el desconocimiento de la "cuestión nacional"; por otra parte, - y en particular desde las filas del Partido Socialista Democrático, la más longeva de las fuerzas nacidas de la fractura del PS en 1958- la relación era celebrada por considerar que afirmaba la continuidad con una corriente en la que se habría cifrado el progreso argentino.

En este artículo no nos proponemos discutir la existencia de un fuerte vínculo entre tradición socialista y tradición liberal, vínculo que consideramos indiscutible, sino señalar los importantes cambios en el modo en que desde el socialismo argentino se leyó al liberalismo y, consecuentemente, los cambios en el modo de pensar la relación

entre liberalismo y socialismo. Para ello nos centraremos en la obra de tres de los principales intelectuales socialistas: Juan B. Justo, Alejandro Korn y Américo Ghioldi. Con respecto al fundador del partido analizaremos tanto sus escritos en clave doctrinaria como algunas de sus intervenciones coyunturales para subrayar que -en coincidencia con su lectura de la sociedad argentina en clave económica y social- su caracterización del liberalismo era fundamentalmente económica, entendiendo por tal un "librecambismo" al que en términos generales adhería. Pasaremos luego a dar cuenta de algunas de las modificaciones que tal interpretación experimenta a comienzos de los años 30, momento de ingreso a las filas socialistas de un grupo de intelectuales reformistas, encabezados por Alejandro Korn, quienes releen el legado de Justo, moderando su economicismo a la vez que incorporándolo al panteón del pensamiento nacional. A continuación subrayaremos cómo, apoyado en un marco conceptual en el que primaban las categorías éticas y pedagógicas, Ghioldi propuso una lectura del liberalismo en términos de libertades civiles y de valores civilizatorios, lectura que -unida al juicio acerca de la amenaza que sufrían esas libertades y valores-, habría llevado a Ghioldi y a otros socialistas a una activa militancia en defensa del "legado" compartido y a una subsunción de la tradición socialista en la liberal. El artículo se cierra recapitulando el recorrido para señalar cómo las distintas lecturas de estos intelectuales se relacionaban con algunas transformaciones profundas de la identidad socialista, a la vez que para plantear la pregunta acerca de si esas diferencias no iban acompañadas de una continuidad subyacente.

Justo

La cuestión de la relación entre socialismo y liberalismo antecede a la propia fundación del PS. Ya el artículo-manifiesto que abría el primer número de *El Obrero* –periódico dirigido por el ingeniero alemán German Avé Lallemant, que sería el primer órgano de difusión del marxismo en la argentina (Martínez Mazzola, 2004)- afirmaba que el capital extranjero, en búsqueda de nuevos mercados, estaba llevando adelante la obra civilizatoria, que implicaba tanto organizar la producción de acuerdo a las leyes capitalistas como realizar "en el orden social las instituciones del liberalismo democrático burgués, como única organización social adecuada al máximo desarrollo de la libre competencia o concurrencia". El elemento central de este texto programático era el supuesto de la necesaria correspondencia entre fuerzas sociales y régimen político,

entre predominio de la producción capitalista y realización del régimen democrático liberal. El capital, visto como la fuerza modernizadora en la estructura económica y social, era también la fuerza que impulsaba, a través de la Unión Cívica, la democratización política: el "régimen burgués puro" era saludado, ya que en él estaban los gérmenes "de la futura sociedad comunista" (*El Obrero*, 12-12-1890).

En 1893 *El Obrero* dejó de publicarse. Un año más tarde su lugar era ocupado por *La Vanguardia*, periódico dirigido por Juan B. Justo, un joven cirujano recientemente llegado a las filas socialistas. Desde las páginas de *La Vanguardia* Justo plantearía –como antes lo hiciera Avé Lallemant y como lo seguía haciendo la mayor parte de los dirigentes de la II Internacional– un discurso que fusionaba marxismo y evolucionismo y del que se desprendía una caracterización fuertemente determinista, y economicista, acerca de las fuerzas históricas que impulsaban la marcha hacia el socialismo. Era en base a esa interpretación económica de la historia que Justo leía el papel cumplido por el liberalismo.

En primer lugar, y respecto a la "historia universal", el líder socialista juzgaba las ideas del liberalismo británico y la ilustración francesa como "formidables armas de doctrina" a ser blandidas contra los privilegios de la nobleza por parte de la ascendente burguesía (Justo, 1915: 186). La revolución francesa era leída en términos sociales más que políticos, siendo sus principales saldos el paso de la propiedad del suelo a la burguesía y a una clase numerosa de campesinos, y la eliminación de las trabas al comercio y la industria. La expansión de los principios revolucionarios, se explicaba a continuación, había contado con la ayuda de "los liberales extranjeros" pero dichos principios sólo habían arraigado "donde el desarrollo económico había preparado el terreno" (Justo, 1915: 201).

En segundo lugar, y en relación con la historia argentina Justo, destacaba el papel de los intereses económicos que, intentando salir de los límites al progreso impuestos por el monopolio español, habían impulsado la idea revolucionaria. A través de la revolución de mayo, explicaba, la burguesía había cumplido con sus propósitos, que no se vinculaban con la libertad y la democracia sino con la obtención de la autonomía económica. Explicaba el conflicto subsiguiente, usualmente interpretado a partir de la oposición entre unitarios y federales, como un conflicto entre las elites burguesas -que percibiendo el creciente valor de los "productos del país", habían buscado el control del

suelo y de la población rural- y esa población rural que "acorralada y desalojada por la producción capitalista", se resistía a su proletarización. La población rural, explicaba, había triunfado pero, al no poder plantear un proyecto de desarrollo propio, finalmente había sido controlada por sus líderes, los propietarios rurales que habían dado origen a la clase de los grandes terratenientes que constituía todavía el elemento dominante en el país y contra la cual, subrayaba Justo, el socialismo debía dar la principal batalla. Después de Caseros, las fuerzas del capitalismo internacional habrían encontrado a estos sectores rurales como aliados locales. Justo explicaba que para fundar esta alianza y dar mayor estabilidad a las inversiones, las fórmulas humanitarias de Echeverría habían debido dejar paso a las "ideas manchesterianas sobre el 'trabajo libre' y la 'distribución libre', sostenidas por Alberdi a quien definía como "fanático de la propiedad burguesa" (Justo, 1947: 220).

Como podemos ver Justo no valoraba al liberalismo como una ideología humana y racional ni tampoco como la verdadera tradición argentina, sino como la cosmovisión que acompañaba los intereses de una clase, la burguesa. Si en alguna ocasión se lo rescataba era porque se consideraba que el papel cumplido por esa clase había sido progresivo. Dada la continuidad que Justo postulaba entre pasado y presente, no debe sorprender que las valoraciones sobre el liberalismo de su tiempo se apoyaran en similares criterios de análisis social y de clase.

En 1896 y refiriéndose a una situación política que parecía marchar hacia el regreso de Roca a la presidencia, Justo explicaba que el unicato, nombre con el que aludía al personalismo que caracterizaba a la sociedad argentina no nacía de la influencia de un hombre o un grupo de hombres sino que "reflejaba" las ideas que la clase gobernante tenía de la política, ideas en las que todos estaban de acuerdo: "el bien de la patria, el engrandecimiento nacional, la honradez administrativa" (Justo, 1947: 130). Lejos de adherir a estos valores Justo consideraba que "el unicato" y su contraparte "la revuelta" subsistirían mientras las vagas ideas de patriotismo no fueran reemplazadas por "exactas nociones de economía política" y mientras no se formaran verdaderos partidos económicos que sostuvieran ideas de gobierno concretas. Es en esa línea que se insertaba el rescate que Justo hacía del libre comercio: afirmaba que hacendados, agricultores y molineros, quienes producían para la exportación, debían darse cuenta de que sus intereses eran contrarios a los de los fabricantes que producían

para el consumo, a quienes convenía cerrar el país al comercio extranjero y monopolizar el mercado. Los capitalistas de la industria rural, concluía, debían formar un "partido librecambista" (Justo, 1947: 137). Y era en torno a esa política librecambista, señalaba Justo pensando en el antecedente británico de la lucha contra la "ley de granos", que podía pensarse una coincidencia objetiva con los trabajadores en tanto éstos también se veían perjudicados por las tarifas aduaneras que deprimían la capacidad de compra de sus salarios (Justo, 1947: 139).

Debe subrayarse que el líder socialista hablaba de un partido "librecambista" y no de uno liberal. De hecho Justo, y con él la mayoría de los socialistas, miraría con desconfianza las iniciativas que se plantearían apelando a un nombre tan vago. Y ello no sólo cuando provinieran de otros actores,[1] sino también cuando surgían de las propias filas socialistas. La propuesta de Alfredo Palacios orientada a formar "círculos de obreros liberales" para enfrentar a los "círculos de obreros católicos", sufrió las burlas de muchos militantes que rechazaban la mezcla con espiritistas y masones; sufrió también el cuestionamiento de Justo quien, en nombre de la centralidad de las luchas económicas y sociales se negó a dar importancia al combate anticlerical, en el que Palacios y otros "librepensadores" se embarcaban.

La toma de distancia respecto a los "ideales" liberales no se manifestaba sólo en torno a la cuestión clerical sino también, y ello merece subrayarse para marcar la diferencia con las posturas posteriores, en la ausencia de un culto a la Constitución Nacional. La actitud más laica respecto del texto constitucional se manifestaría tanto en la no participación en los comicios convocados para elegir a los convencionales que en 1898 reformarían el texto constitucional, como en la actitud respecto a las políticas del yrigoyenismo.[2]

En síntesis, podemos decir que si el socialismo de Justo se relacionaba con la tradición liberal era con su dimensión económica, con el librecambio y con sus ideas monetarias. Era en base a la primacía que asignaba a las cuestiones económicas que pensaba las relaciones con otras fuerzas, como alianzas entre fuerzas sociales. La clave

[1] Un ejemplo lo encontramos en la reacción ante el proyecto de formación de un Partido Liberal, esfuerzo que pasó de ser saludado como una iniciativa promisoria para el fortalecimiento de una agenda reformista a ser interpretado como un "mascarón de proa" de las iniciativas del mitrismo (Martínez Mazzola, 2005).
[2] Buscando deslindar posiciones respecto del ramplón constitucionalismo de otras fuerzas políticas, *La Vanguardia* subrayaba que las críticas socialistas al gobierno de Yrigoyen no nacían de la creencia en la bondad de las constituciones y leyes eternas (*La Vanguardia*, 5-1-17).

era la noción de partidos orgánicos, que no eran partidos de ideas sino ligados a fuerzas sociales. Paradójicamente, como Justo consideraba que el único partido orgánico que existía en su tiempo era el PS, afirmaba que a él debían incorporarse no sólo los obreros, sino aquellos miembros de otras clases que impulsaran reformas democráticas y sociales. Con este planteo -que alcanzaría su forma paradigmática en la polémica que Justo sostuviera en 1908 con el diputado socialista italiano Enrico Ferri-, Justo negaba toda legitimidad a un posible partido liberal-radical. Al afirmar que el lugar de los verdaderos liberales y radicales estaba en el PS, Justo reforzaba, al darle un fundamento teórico, el aislamiento dorado que el partido venía manteniendo desde su fundación (Martínez Mazzola, 2008).

Korn

Hacia 1930 el PS se hallaba en una situación de profunda crisis. Al golpe suscitado por la ruptura de los socialistas independientes en 1927, se había sumado, meses después, la muerte de Juan B. Justo. Con él el partido perdía no sólo a su líder, sino a la única figura que había conseguido reunir, con relativo éxito, el mantenimiento de una identidad obrera y las apelaciones a constituir una fuerza política reformista e integradora. Sería en esa situación de crisis que en 1931 se produjo una novedad en la historia del PS: el fin de una larga historia de aislamiento político y el establecimiento de su primera alianza electoral. Se trataba de la Alianza Civil, concertada con el Partido Demócrata Progresista, que se presenta a los comicios llevando la fórmula presidencial Lisandro De la Torre-Nicolás Repetto. La alianza con una fuerza con la que antes habían mantenido duras disputas –debe recordarse el juicio lapidario que De la Torre hiciera respecto de Justo y el PS- no se fundaba en un análisis en clave social sino, fundamentalmente, como lo deja ver su nombre, en una apelación cívica opuesta a la dictadura. Aunque la Alianza civil tuvo corta vida, la prédica en clave liberal y civilizatoria se mantendría más allá del duro contexto del gobierno de Uriburu, y ello porque tal giro político se basaba en una transformación más profunda de la prédica dominante en el Partido Socialista, un cambio de mirada que pasaba de una interpretación económica y social del socialismo a una ética.

Este giro fue acentuado por la incorporación al discurso socialista de un conjunto de tópicos, arielistas y espiritualistas, traídos por los "jóvenes reformistas", que luego del golpe del 30, que había acabado con las condiciones de la "república universitaria",

habían ingresado a las filas del PS. Junto con ellos se encontraban algunos de sus viejos maestros, no sólo Alfredo Palacios y Manuel Ugarte, quienes regresaban al viejo partido, sino Alejandro Korn, un viejo alienista devenido en profesor de filosofía que, dejando atrás su militancia, primero radical y luego conservadora, hacía tiempo venía bregando por un socialismo ético.

Ya en un artículo con ese nombre, publicado en 1918, al final de la Gran Guerra, Korn señalaba que el final del conflicto hacía visible algo que el fragor de la contienda había velado: el final del individualismo manchesteriano.[3] Korn asociaba ese individualismo con las teorías utilitaristas del siglo XVIII, a la vez que asignaba otro abolengo a las teorías colectivistas que buscaban dejarlo atrás: "el espíritu generoso de los soñadores románticos, obsesionados con la justicia social". En base a tal definición, el viejo alienista no podía dejar de considerar una "aberración" el hecho de algunas corrientes colectivistas creyeran poder prescindir de los factores morales para fundarse sólo en los intereses económicos. Haciendo explícito el destinatario de la crítica, Korn argumentaba que aunque Marx había hecho un gran aporte al separar la causa social de las divagaciones utópicas, había caído en el error opuesto, al dejar de lado toda consideración ética.

Era a partir de éste énfasis en la dimensión ética que Korn leía las transformaciones del pensamiento argentino. Si para Justo la independencia argentina se explicaba por causas económicas, en particular por un desarrollo económico incompatible con la continuidad del monopolio español, Korn consideraba que a ese factor debía agregársele el desarrollo de las ideas. Señalaba así la influencia de la filosofía francesa del siglo XVIII, recordando la traducción del *Contrato Social* por parte de Moreno, así como la posterior importancia de Destutt de Tracy y los ideólogos, cuyas enseñanzas habían recibido Echeverría y los miembros de la generación del 37 (Korn, 1963: 181-182). Argumentaba a continuación que aunque el positivismo no se encontraba entre las tradiciones en las que éstos jóvenes habían sido formados, ellos mismos habían desarrollado un positivismo autóctono. Remitía en particular a Alberdi,

[3] Korn no lamentaba la muerte de ese "viejo conocido" al que juzgaba con dureza: "La célebre doctrina que convertía al trabajo humano en un valor venal, sujeto a la ley de la oferta y la demanda y concedía a todos la libertad de envilecerse o morir de hambre, si tuvo en un momento su justificación histórica, habíase convertido al fin en la rémora insalvable de una organización social más justa. La tiranía económica llegó a superar con su opresión la peor de las tiranías políticas y nada más reñido con el libre desarrollo de la personalidad que este pseudoindividualismo al servicio del privilegio capitalista" (Korn, 1949: 503).

quien había instado a no perder el tiempo en disquisiciones metafísicas y a dedicar la actividad intelectual a los problemas que interesaban y afectaban al país (Korn, 1963: 187). Korn señalaba que no se trataba de una mera opinión ocasional sino del principio que guiaría toda la acción de Alberdi y, aún más allá, del credo filosófico del pueblo argentino a partir de Caseros. La orientación positivista de Alberdi y los proscritos, concluía, había devenido una "orientación nacional única" que seguirían las generaciones siguientes.

Korn consideraba que los distintos movimientos históricos y filosóficos tendían a agotarse, pero dejando tras de sí una serie de aportes que impedían el regreso a la situación previa. Escribiendo cuando se desataba la crisis del 30, Korn argumentaba que había sido la anterior crisis, la del '90 –crisis que como la de su tiempo era a la vez económica, política y moral- la que, al poner de manifiesto "las consecuencias de la exageración del ideal económico en un medio excesivamente individualista", había obligado a reconsiderar el credo positivista sembrado por Alberdi (Korn, 1963: 208). Korn afirmaba que era Justo –quien como el tucumano no se había limitado a ser mero receptor de ideas extranjeras sino que había pensado su inserción en la realidad nacional- quien había dado un aporte original al pensamiento argentino, el mayor primero relevante en las generaciones que sucedieron a Alberdi: la incorporación de los problemas referidos a la cuestión social.

Sin embargo, Korn no se limitaba a celebrar la incorporación de temas no tratados por quienes habían permanecido dentro del legado alberdiano, sino que colocaba al líder socialista en la línea de un "socialismo ético" del tipo que él mismo postulaba. Para argumentar tal postura, planteaba una lectura que discutía con las autopercepciones de Justo: así planteaba que era "paradojal" la reivindicación que el líder socialista hiciera del realismo ingenuo; o subrayaba el modo en que su énfasis en el carácter provisorio de las hipótesis lo alejaba de la ortodoxia positivista. Para Korn, la de Justo era una filosofía pragmática, y por ello en línea con la de Alberdi, pero que ponía la acción al servicio de una finalidad ideal, y por ello era superadora de la del tucumano. Pero advertía que esa superación realizada por Justo no era sólo por mérito personal sino porque lo acompañaba la marcha de la historia:

> El ciclo del liberalismo burgués se clausura. Para nosotros los argentinos han transcurrido ochenta años desde Caseros con no pocas modificaciones. El Positivismo ha cumplido su grande y fecunda misión. Hay un concepto de la verdad científica en crisis. Hay una ideología pretérita. Hay una estructura que se derrumba sola. Sentimos el redoble fúnebre que acompaña el crepúsculo de los dioses (Korn, 1963: 211).

Ghioldi

Hacia fines de los años '30, el crepúsculo parecía más oscuro de lo que Korn había augurado. Como señala Terán (1986) lo que tambaleaba y amenazaba con derrumbarse era no sólo el positivismo y el liberalismo sino también valores como la tolerancia y la justicia social, a los que el viejo profesor adhería. Sería en ese clima, y ante la amenaza de los totalitarismos, en primer lugar de los representados por el nazismo y el fascismo, que buena parte de la militancia socialista, entre ella muchos discípulos de Korn, plantearían una mirada menos negativa, y aún un rescate de la tradición liberal.

El movimiento antifascista que se consolida a fines de los años '30 y comienzos de los '40 subrayaba que las amenazas que se cernían sobre el país no eran sólo extranjeras sino que la infiltración externa se veía facilitada por la acción de los "fascistas criollos". La acusación se dirigía especialmente a los círculos de militantes "nacionalistas", subrayando que no eran verdaderamente tales sino simples imitadores de modelos extranjeros como el italiano y el alemán. Ello permitía mantener lo que Bisso ha denominado el "carácter bifronte" del antifascismo argentino: una cara subrayaba los aspectos internacionalistas, revolucionarios, antiimperialistas y anticapitalistas del combate al fascismo; la otra proclamaba "la necesidad de unir esa lucha a una tarea principalmente preservadora de la *nacionalidad* y de defensa de la civilización, la modernidad y las instituciones democráticas y liberales" (Bisso, 2007: 55). Dentro del espacio antifascista, era el PS quien más claramente se mostraría tensionado entre ambos rostros. Sin embargo sería el primero el que se impondría terminando de disolver la, ya diluida, escisión constitutiva, la de ser el representante de una parte de la sociedad, la clase obrera, en un culto a la tradición liberal argentina.

Esa inserción del socialismo en la tradición liberal se haría particularmente acusada en las intervenciones de Américo Ghioldi. De origen humilde y sin formación universitaria –era Profesor Normal de Ciencias-, Ghioldi era un verdadero "intelectual

de partido" que, desde su afiliación en 1915, había ido ocupando importantes posiciones hasta alcanzar a ser, a fines de los años '40, el principal referente intelectual del PS. A lo largo de libros, folletos e innumerables artículos en la prensa Ghioldi apelaría a teorías idealistas de la historia –abrevando para ello en Korn pero también, y sobre todo, en Benedetto Croce- que le harían posible incluir a la tradición socialista en una narrativa que colocaba a la "Libertad" como valor central y que postulaba a la pedagogía como clave de la política (Viana, 2009).

Si bien estas posturas ya se hallan esbozadas en distintas obras que Ghioldi publicó en los años '30,[4] sería en la oposición al gobierno nacido del golpe de junio de 1943, que las mismas alcanzarían su mayor contundencia. Aunque al comienzo los socialistas manifestaron cierta expectativa ante una revolución que había terminado con el cuestionado gobierno de Castillo, pronto se colocaron en franca oposición frente a un gobierno al que juzgan represivo. En particular rechazaban la presencia de figuras de un "nacionalismo" al que juzgaban contrario a la verdadera tradición nacional. En el mes de diciembre –momento en que la influencia de los nacionalistas se hizo sentir a través la implantación de la enseñanza religiosa en las escuelas públicas y de la clausura de los partidos políticos-, Américo Ghioldi publicó en *La Vanguardia* un editorial en el que se proponía intervenir en la disputa acerca de la tradición nacional. Argumentaba que si el nacionalismo era "un principio adherido a las leyes, tendencias y pensamientos directrices de nuestro desenvolvimiento histórico" las doctrinas que exigían la entrega del hombre al Estado no eran argentinas. Buscando probarlo, señalaba que ni Rivadavia y Echeverría, quienes representarían dos momentos de la conciencia argentina, habían exigido la anulación del hombre. El culto al Estado, subrayaba, no se fundaba en el pensamiento cristiano, que repelería el predominio estatal, ni en enciclopedismo, la ideología o el romanticismo. Continuando con "la evolución de las ideas argentinas" señalaba que los fundamentos de la estatolatría no se encontraban tampoco en el positivismo, ya fuera comtiano o spenceriano, ni en "la reciente inflexión filosófica" de

[4] En particular en el libro que Ghioldi dedicara a sintetizar las ideas del fundador del PS. En él se delineaba un Justo que era antes pragmatista que positivista; un dirigente que veía al socialismo no como el resultado de tendencias históricas inmanentes sino como un postulado ético por el que debía lucharse. Esa lucha, y éste sería el segundo elemento clave de la lectura de Ghioldi, era la de un maestro y un civilizador: "Nada debe esperarse del desarrollo intrínseco de las fuerzas ciegas de la sociedad. Hay que esclarecer las conciencias, iluminar las inteligencias (…). Su prédica es de esclarecimiento e ilustración, y toda su labor de político tiende a elevar la cultura del pueblo (…) Justo antes que el pontífice de una ideología, es el apóstol enseñante que ha realizado en nuestro país la más gigantesca labor de educación y de cultura en la masa popular" (Ghioldi, 1950: 124).

resonancias kantianas encabezada por Alejandro Korn, la que se inauguraba proclamando la "libertad creadora", y mucho menos en el socialismo o el anarquismo. El recorrido se cerraba con un juicio concluyente:

> No hay pues, nada argentino que explique la aberración de un nacionalismo totalitario, estatocéntrico y estatolátrico. Este es un nacionalismo simulado y de contrabando. No tiene más antecedentes que el fascismo italiano, el totalitarismo hitlerista, y el corporativismo-sindicalista de Franco. ¡Por eso el pueblo repudia semejante 'nacionalismo' extraño a la substancia argentina! (*La Vanguardia*, 11-12-1943).

Pero en otras ocasiones Ghioldi encontraba un antecedente nacional para los totalitarios. Planteaba así un relato en el que la continuidad histórica se daba en dos bandos: por un lado, los apólogos de la dictadura remitían no sólo Hitler y Mussolini sino también a Rosas; por otro, el socialismo representaba la continuidad de la verdadera tradición nacional. Esta sería la de "el liberalismo histórico de la Argentina que comienza en las jornadas seculares de la revolución; la democracia histórica, que nace en los días de Mayo santificada por el dogma de la igualdad". Ghioldi subrayaba que las corrientes históricas creadas en la democracia, la libertad y el liberalismo fundamental" no pertenecían al pasado sino que se encontraban vivas, con futuro, más allá de las amenazas y la represión. Y lo proclamaba en términos sarmientinos: "La idea no muere. Las ideas no se degüellan" (*La Vanguardia*, 4-1-1944) .

En este punto podemos señalar, de nuevo contra la mirada de sentido común, que en esa entronización de Sarmiento el líder partidario tomaba distancia de la tradición socialista preexistente. Y ello porque, si bien en esa tradición eran frecuentes las alusiones positivas a la "generación del '37", fue sólo con Ghioldi que el sanjuanino alcanzó el lugar de preeminencia que Justo y Korn habían asignado a Alberdi. Y ello se explicaba: si el tucumano había sido el antecedente postulado de un análisis histórico y político en clave económica y social, la referencia a Sarmiento era más consecuente con una política voluntarista, estructurada en torno de la pedagogía y los valores de la civilización, como era la que Ghioldi proponía.

Ese nexo entre pedagogía y política constituiría el argumento central de las *Bases de la Pedagogía constitucional*, obra de pretensiones teóricas en la que Ghioldi pondría la piedra basal de muchos de sus planteos posteriores. Ya el argumento con que se abría el libro -el 4 de junio no es el punto de partida de la crisis sino "la expresión

culminante" de una crisis nacional preexistente, crisis que no puede ser pensada en clave económico-social sino política, moral y, sobre todo, ideal y educativa (Ghioldi, 1944b: 7-10)-, permitía observar una toma de distancia del economicismo de Justo. Ghioldi enumeraba los elementos que habían entrado en crisis: la "política realista" que prescindía de toda moral, la política internacional, la vida de los partidos, la actuación del ejército, la formación de la juventud, la militancia católica-. Pero para Ghioldi la crisis habría tenido protagonistas menos visibles: en el terreno del pensamiento abstracto a aquéllos que "en nombre de existencialismos casi todos ellos confusos y de origen germánico" renegaban de la razón; en la esfera de la conciencia histórica a los revisionistas; en el campo del derecho a aquellos que deificaban "los poderes absolutos del Estado con olvido de los derechos del hombre" (Ghioldi, 1944b: 10).

En su intervención Ghioldi producía una doble lectura de la tradición. Por un lado, hablando como socialista, recordaba a sus compañeros que "el socialismo es liberal o no es socialismo". Por otro, hablaba a todos los argentinos democráticos, advirtiéndoles que, el fondo básico de ideas en que se basaba la sociedad democrática, la "herencia natural e histórica" de la libertad constitucional se encontraba amenazada por quienes tienen una concepción "fascista y dictatorial" de la vida. Por ello, leía la historia argentina buscando demostrar que, lejos de ser un producto de importación como señalaban los "nacionalistas", esa libertad constituiría "un impulso auténtico y durable y la idea general más dominante de la historia argentina" (Ghioldi, 1944b: 14).

El punto de partida era el 25 de mayo de 1810, fecha en que habían nacido juntas la Patria y la Libertad, y ello porque la primera surgía de un movimiento de liberación que convertía a los súbditos en soberanos. "La Patria nace para el desarrollo de la Libertad; la Libertad inspira y promueve el engrandecimiento de la Patria" (Ghioldi, 1944b: 29-30). A la evaluación del momento inicial le seguía la construcción de un panteón de héroes de la Libertad: Moreno, nervio y símbolo de la Revolución; Echeverría, que había trazado el esquema de la naciente filosofía; Alberdi, que había proyectado el pensamiento revolucionario a la constitución. El recorrido concluía con Sarmiento, creador de la pedagogía social. Luego del panegírico al sanjuanino[5] el líder socialista repetía la tesis que guiaba el libro

[5] La exaltación a Sarmiento era retomada en la tercera parte del libro, que reproducía íntegramente el texto del folleto *Sarmiento, Fundador de la Escuela Popular*, publicado meses antes por la Asociación Liberal Adelante. El folleto era a su vez la transcripción de una conferencia, dictada el 11 de septiembre

> Revolución, Independencia, Proscripción, Caseros, Constitución, son monumentos estelares de la Patria durante los cuales es palpable la influencia modeladora de la idea de la libertad… (ella) conduce nuestra historia; y la explica (…) móvil de todas nuestras querellas, motor íntimo de las grandes jornadas, ideal de todos los momentos, la Libertad es una fuerza substantiva, un impulso orgánico y un impulso ideal (Ghioldi, 1944b: 33-34).

La libertad, explicaba, era el sujeto de todos los cambios que había experimentado la sociedad argentina: de la legislación de familia, de la libertad de conciencia, de las luchas contra el fraude, de la igualdad política y aún de la independencia económica. La historia argentina, concluía parafraseando a Croce, sólo se explicaba como "aventura de la libertad".[6]

Ghioldi parecía consciente de la distancia que existía entre esta interpretación de los motores del cambio histórico y la que planteara medio siglo antes Juan B. Justo. Para intentar dinamizar el contraste afirmaba su acuerdo con la tesis que sostenía que en la historia contaban primordialmente hechos económicos y sociales y en que eran las formas de producción y los tipos de propiedad los que determinaban los cursos de la historia. Pero agregaba que no debía olvidarse el papel del hombre mismo, a la vez síntesis y creador de la historia. Y fundamentaba su posición en una lectura humanista y "korniana" de la tradición socialista en la que a un Marx economicista -que consideraba a "la vida mental es el reflejo de los fenómenos económicos en el cerebro humano"- se contraponía un Jaurés que enfatizaría la importancia del cerebro humano y de la "preformación cerebral de la Humanidad" (Ghioldi, 1944b: 48). El hombre, concluía con el francés, no era un átomo inorgánico sino personalidad, potencia creadora y los

---

de 1944 en el Colegio Libre de Estudios Superiores, en la que Ghioldi se proponía rescatar la importancia de la figura de Sarmiento- a la que juzgaba menospreciada por el gobierno revolucionario-. El líder socialista fundamentaba así una política de la evocación que incluía la consagración de un mes al recuerdo de las distintas figuras de la educación que habrían jalonado el avance de la educación argentina, y que concluía con la exaltación de Sarmiento en el "día del maestro". La propuesta no se limitaba a un cambio en la currícula escolar sino que avanzaba en las disputas por el pasado –al afirmar "Rosas y tu simbolizáis el binomio de nuestra historia…" (Ghioldi, 1944a: 68)- y en la política de su tiempo- al subrayar "Tengamos por cierto que cada vez que volvamos al problema esencial de la cultura de las masas Sarmiento será guía, advertencia y ejemplo…" (Ghioldi, 1944a: 67).

[6] Al panegírico de la libertad le seguía el elogio. Con reminiscencias clásicas Ghioldi declaraba que la Carta Magna era el "Palladiun" de la Libertad: era ella la que protegía las libertades fundamentales: de creer, de pensar, de escribir, asociarse, reunirse, trabajar, circular (Ghioldi, 1944b: 36). Quizás anticipado las objeciones que podría merecer una concepción que limitaba la libertad a los derechos civiles, Ghioldi explicaba que en el futuro podría hablarse de una "nueva libertad" que ayudaría a vivir sin miedo al hambre y a combatir otras opresiones, pero subrayaba que siempre debería recordarse que la "libertad genérica" había sido la fuerza que había modelado la Constitución (Ghioldi, 1944b: 36).

movimientos de reforma social antes que cambiar las leyes transformaban los cerebros y los corazones de los hombres. El planteo subjetivista de Ghioldi parecía abrir el espacio de lo político, espacio que en buena parte de la tradición socialista se hallaba obturado por la omnipotencia de las fuerzas sociales. Sin embargo su reducción de la política a pedagogía parecía quitar espacio a la voluntad política, a la que pensaba como aventura.

Meses antes, y basando sus palabras en Churchill y aún en Pío XII, había afirmado:

> Un gobierno que ignora los cimientos de la ley, es dictadura. Un gobierno que controla toda la vida del pueblo -su trabajo, sus ideas, sus movimientos cívicos, sus reacciones emocionales, sus diversiones, su lenguaje, sus pasatiempos- y que somete al régimen de los decretos todos los aspectos de la vida, en sus aspectos, externos e íntimos, y todos los movimientos de la nación, es un gobierno fascista o totalitario. Y el mal de la dictadura y el fascismo…está en olvidar que el fondo humano se forma y rige por leyes naturales y fundamentales que están más allá de la acción de los gobernantes y que, por ello mismo, deben ser intocables para toda acción arbitraria (*La Vanguardia*, 31-7-1943).

Más allá de sus diferencias -uno ignoraba los cimientos de la ley, el otro controlaba y dirigía toda la vida del pueblo- dictadura y fascismo tenían un punto en común: el culto a la voluntad. El argumento del intelectual socialista se fundaba en una idea estática de naturaleza humana; una idea que, más que en el marxismo, parecía encontrar sus antecedentes en un vago humanismo liberal.

Palabras finales

Con Américo Ghioldi se completaba un importante giro en el modo de pensar la relación entre liberalismo y socialismo. Mientras Justo partía de una perspectiva fuertemente economicista acerca del desarrollo de la sociedad para rescatar el papel modernizador del desarrollo capitalista a la vez que denunciaba que esos efectos modernizadores eran bloqueados por un conjunto de políticas monetarias, tarifarias y fiscales, que en nombre del proteccionismo amparaban intereses particularistas -a las que se opondría apelando a cierto discurso "librecambista"-; en la argumentación de Ghioldi, las caracterizaciones trazadas en clave ética, y de una ética sostenida en la primacía de la libertad sobre la igualdad[7], eran omnipresentes, borrando todo lugar para

[7] Sería ésta lectura de la tradición socialista centrada en el valor de la libertad, y no en el de la igualdad, la que haría posible que Ghioldi no considerara siquiera la posibilidad de una discontinuidad entre las dos

los análisis histórico-sociales. Tal lectura, que no postulaba el vínculo entre liberalismo y socialismo en términos de "librecambio" sino de "valores" civilizatorios tenía dos "ventajas": por un lado, le permitía colocarse por sobre la discusión acerca del "laissez-faire" y el "planismo"[8]; por otro, le permitía separarse del terreno en que más era rescatado el gobierno de la revolución del 43, y luego el peronista.

Creemos que el recorrido realizado, centrado en cómo tres intelectuales socialistas pensaban la relación entre liberalismo y socialismo, permite dar cuenta de algunas de las transformaciones de la identidad socialista. Así podemos relacionar los planteos de Justo con un partido que, aunque dando prioridad a la arena electoral, no se presentaba a la competencia política como una fuerza más, o siquiera como un partido "de principios", sino como un partido "económico" que mantenía un vínculo especial con una parte de la sociedad: la clase obrera.[9] Tal identificación obrera se iría matizando al combinarse con apelaciones al pueblo, los consumidores o los ciudadanos, sin embargo, creemos, sería sólo al volverse un partido "de principios" que el PS podría postularse como una fuerza que representaba a todos. Y esta transformación sólo fue posible a partir del giro ético, que en la estela de Korn, presentaba al socialismo no como una fuerza nacida de necesidades materiales sino de un ideal. De todos modos, debe subrayarse, la subsunción en la tradición liberal sólo se completaría en los años '40 cuando, enfrentados a la experiencia peronista, Ghioldi y otros socialistas antepusieran el valor de la libertad a otros que, como la justicia social, tenían para Korn dignidad propia. Sería en base a esa prioridad de la libertad que Ghioldi podría concluir "el socialismo es liberal, o no es socialismo" (Ghioldi, 1944: 13-14).

---

tradiciones, como sí lo había hecho Korn al subrayar el salto que había implicado el aporte de Justo centrado en la importancia de la cuestión social. Para Ghioldi, a diferencia de lo que argumentaba el viejo profesor, la libertad era el valor que daba sentido a la entera historia argentina, era "el módulo y el 'tempo' de los argentinos" (Ghioldi 1944: 35).

[8] Entre los que reivindicaban la vigencia de la prédica librecambista, a la que apelaban para cuestionar el intervencionismo peronista, se hallaba Nicolás Repetto; entre quienes defendían la adopción explícita de una postura "planista" se destacaba la figura de Rómulo Bogliolo quien rescataba la importancia del rol estatal y buscaba diferenciar una planificación democrática de una totalitaria. Buscando colocarse más allá de estas diferencias, Ghioldi corría el eje de debate: más que en cuestiones de política económica y social, el principal intelectual socialista prefería poner el acento en las tareas educativas que el Partido Socialista debía llevar adelante.

[9] Así lo afirmaba Justo en un discurso pronunciado poco tiempo después de la fundación del PS: "No somos el pueblo, sino una fracción de él; no nos creemos llamados a liberarlo de la opresión, no nos atribuimos el papel de libertadores. Contribuimos simplemente a poner a la clase obrera en condiciones de liberarse ella misma, enseñándole a comprender lo que nosotros ya hemos comprendido" (Justo, 1947: 31-32).

Pero, señaladas tales transformaciones, podemos preguntarnos si estas importantes diferencias no se asentaban sobre un plano de continuidad. Como ha señalado Aricó (1982) uno de los límites que encontró el pensamiento de Marx para abordar la realidad latinoamericana estuvo dado por un énfasis societalista que lo llevó a desconfiar de la "racionalidad" de sociedades en las que el Estado parecía preceder a la sociedad civil. Podemos decir que Justo, aún sin considerarse marxista, compartía la perspectiva "societalista" y la desconfianza a "la "construcción desde arriba" de la sociedad. Esa perspectiva societalista, habría tenido, como señala Portantiero (1987) consecuencias positivas, el impulso a la construcción de un importante mundo cultural y asociativo; y negativas, el obstáculo a los esfuerzos por construir una verdadera voluntad nacional-popular.[10] Aunque esta indagación excede con mucho el espacio de este artículo, podemos plantear la hipótesis de que el privilegio de la "sociedad civil" – ya fuera que se la valorara desde un prisma económico-social, o ético-pedagógico[11]- y la infravaloración del Estado y la política constituyen marcas permanentes de la tradición socialista argentina, marcas que fundarían tanto los vínculos, cambiantes pero siempre estrechos, con el liberalismo, como la más consistente desconfianza hacia los populismos.

Referencias bibliográficas

Publicaciones periódicas

El Obrero, Buenos Aires, 1890-1893.
La Vanguardia, Buenos Aires, 1894-1944.

[10] El desden que el líder socialista sentía ante la "superstición autoritaria", modo en que denominaba a la creencia en que la autoridad política tenía un papel decisivo en la construcción de la nueva sociedad, alcanzaría su punto máximo con el debate con los partidarios de una apuesta revolucionaria al estilo ruso. A comienzos de los años 20, y adoptando un raro estilo biográfico que le permitía criticar a la vez a comunistas e yrigoyenistas, Justo relataba que había sido, en oposición a su experiencia familiar y personal con la política criolla, que adherido al socialismo. Allí explicaba que, desengañado con la revolución del Parque, se había encontrado con Spencer, del que había recuperado tanto su postulado del paso del tipo primitivo militar al definitivo industrial- con lo que la política militarista no podía ser más que un atavismo-, como el postulado de lo imperfecto del Estado, lo que lo habría curado del fetichismo político (Justo: 1947: 316-319).

[11] Este movimiento entre la economía y la ética el socialismo argentino parece hecho para dar ejemplo al argumento schmittiano: "El pensamiento liberal pasa por alto o ignora al estado y la política de modo sistemático y se mueve en cambio dentro de una politicidad típica y siempre renovada de dos esferas heterogéneas, las de la ética y la economía, el espíritu y el comercio, la cultura y la propiedad" (Schmitt, 1984: 68).

Libros y folletos

ARICÓ, José (1982): *Marx y América Latina*, Buenos Aires, Catálogos.

BISSO, Andrés (2007): "Presentación. Condiciones de posibilidad, desarrollo, esplendor y ocaso de una apelación política nacional", en BISSO, A. (sel.) *El antifascismo argentino*. Buenos Aires, CeDInCI Editores-Buenos Libros

——— (2005): *Acción Argentina*. *Un antifascismo nacional en tiempos de guerra mundial*, Buenos Aires, Prometeo.

GHIOLDI, Américo [1933] (1950): *Juan B. Justo. Sus ideas históricas, sus ideas socialistas, sus ideas filosóficas*, Buenos Aires, La Vanguardia.

——— (1944a): *Sarmiento, fundador de la Escuela Popular*, Asociación Liberal Adelante.

——— (1944b): *Bases de la pedagogía constitucional*. Buenos Aires, La Vanguardia.

JUSTO, Juan B. (1947): *La realización del socialismo*, Buenos Aires, La Vanguardia.

——— [1915] (1909): *Teoría y Práctica de la Historia* Buenos Aires, Lotito y Barberis.

KORN, Alejandro (1963): *Estudios de filosofía contemporánea*, Buenos Aires, Claridad.

——— (1949): *Obras completas, Volumen 3*. Buenos Aires, Claridad.

MARTÍNEZ MAZZOLA, Ricardo (2008): *El Partido Socialista y sus interpretaciones del radicalismo argentino (1890-1930)*, Buenos Aires, Tesis doctoral en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

——— (2005): "Entre radicales, roquistas y pellegrinistas. El Partido Socialista durante la segunda presidencia de Roca (1898-1904)", en CAMARERO, H. y HERRERA, C. (eds.) *El Partido Socialista en Argentina. Sociedad, política e ideas a través de un siglo*, Buenos Aires, Prometeo.

——— (2004): "Campeones del proletariado. El periódico 'El Obrero' y los comienzos del socialismo en la Argentina", en *Políticas de la Memoria. Anuario de investigación e información del CeDInCI*, Nº 4, Buenos Aires, Verano 2003-2004.

PORTANTIERO, Juan Carlos (1987): "Gramsci en clave latinoamericana", *La Ciudad Futura*, Nº 6, Buenos Aires.

SCHMITT, Carl [1933] (1984): *El concepto de lo político*, Buenos Aires, Folios.

TERÁN, Oscar (1986): "La libertad tolerante de Alejandro Korn", en TERÁN, O., *En busca de la ideología argentina*, Buenos Aires, Catálogos.

VIANA, Juan Manuel (2009) "El giro ético en el pensamiento socialista argentino: del subjetivismo de Alejandro Korn al antipopulismo de Américo Ghioldi", ponencia presentada en las "XII Jornadas Interescuelas-Departamentos de Historia", San Carlos de Bariloche, 28 al 31 de octubre.

Nicolás Azzolini y Julián Melo. El espejo y la trampa. La intransigencia radical y la emergencia del populismo peronista en la Argentina (1943-1949).
Papeles de Trabajo, Año 5, N° 8, noviembre 2011, pp. 53-71.

El espejo y la trampa.
La intransigencia radical y la emergencia del populismo peronista en la Argentina (1943-1949)[1]

Nicolás Azzolini[*]

Julián Melo[**]

Resumen

Generalmente la relación entre el espacio peronista y sus otros fue descripta de modo puramente binario. Así, el antiperonismo es visto como una reacción a la irrupción populista, o bien como una configuración de sentidos preexistentes a dicha irrupción. De esta manera, ya sea por vía de la ruptura o por vía de la continuidad, el populismo tornó en un proceso político explicado sobre la base de espacios identitarios enfrentados, definidos por límites infranqueables, y dotados de tramas de sentidos separables entre sí. En contraposición, nuestra pretensión es rastrear posibles cercanías entre ambos campos políticos, explorando una fracción de la Unión Cívica Radical, la Intransigencia. En efecto, nos interesa observar los modos en que varios referentes de la intransigencia resignificaron los conflictos partidarios internos y externos, debatiendo sobre elementos centrales de las tradiciones políticas argentinas.

Palabras clave: Peronismo - Unión Cívica Radical – Populismo - Identidades políticas.

Keywords: Peronism - Radical Civic Union – Populism - Political identities.

[1] Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación PICT 1168: *"Los otros del populismo. Las identidades políticas no-peronistas en la Argentina (1943-1960)"*.

[*] Magíster en Ciencia Política por el IDAES de la UNSAM, docente de dicha Universidad y becario doctoral de CONICET, nicolasazzolini@gmail.com

[**] Doctor en Ciencias Sociales por la UBA, investigador asistente del CONICET y docente de la UNSAM, melojulian@hotmail.com

> *¿Acaso no es justamente en ese momento –en el momento en que se piensa liberada de las utopías filosóficas- que la política pasa a ocupar la función que le asignara el proyecto filosófico, la de acabar con los desórdenes de la política?*
> Jacques Rancière, *En los bordes de lo político.*

Introducción

Los tiempos del peronismo son difíciles de definir. Fueron circunstancias profundamente intrincadas, en donde se jugaron destinos, proyectos, ideas y tradiciones que dejaron una marca indeleble en la historia argentina. "A la luz de su propia visión", apunta Horacio González, "el peronismo fue un conjunto de evidencias en torno a la historia, entre angélica y reparadora. Se postulaba su carácter iluminado, maravilloso, ejemplar" (González, 2007: 17). Mirado desde otro lado, se ha dicho que "el peronismo es una forma del autoritarismo basada en el poder de las masas, y en este sentido, más allá de toda analogía o semejanza con cualquier otro tipo de totalitarismo, una figura original, idéntica sólo a sí misma" (Fayt, 2007: 135). Fueron momentos de gloria, para unos; de oscuridad, para otros. Fue, y es, una época necesaria de ser estudiada, de ser (re)interpretada, sabiendo el peso de la dificultad. Al fin y al cabo, los tiempos del peronismo nos obligan al mayor cuidado, a la búsqueda de precisión, sin olvidar que tenemos entre manos la espesura de un período en el que se constituyeron antagonismos y luchas que aún actualmente, quizás con ropajes cambiados, siguen teniendo efectos en la política nacional.

Es sabido que el peronismo recibió múltiples calificaciones, incluso algunas extravagantes. Muchas de ellas hoy suenan antiguas. Muchas también suenan, a sesenta años de distancia, como excesivamente laudatorias o condenatorias.[2] Resulta entonces evidente que la atención concitada por el fenómeno en debate ha sido, y es, monumental. Lo cual, y esto constituye uno de nuestros puntos de interés, contrasta sensiblemente con el escaso trabajo de investigación dado alrededor de los espacios identitarios que enfrentaron al peronismo. Las razones de este contraste pueden ser

[2] Al respecto, véase de Ípola (1989).

varias, tornando imposible definir una única fuente de origen para esa consideración relativamente *residual* de aquellos espacios.[3]

Aún así, podemos pensar que una de las razones más potentes para explicar esa marginalidad depende, en buena medida, de la concepción que se ha promovido respecto del primer peronismo como un populismo. Generalmente, se define a esos procesos políticos como identidades particulares, configuradas alrededor de términos como Varguismo o Cardenismo. Por ello no es difícil ubicar una enorme cantidad de reflexiones que, tomando al populismo como un movimiento demagógico o manipulador, lo ven como la construcción de una división irremediable (aunque ficticia) de la sociedad.[4] Si bien resulta curioso, esa tesis puede homologarse a teorías que parten de una mirada no peyorativa sobre el particular. En los términos de Ernesto Laclau, "…el populismo consiste en la postulación de una alternativa radical en el interior del espacio comunitario, en una elección en la encrucijada en la cual el futuro de una sociedad dada vacila…" (Laclau, 2005: 44). Se impone, así, la imagen de dos ejércitos (identidades) enfrentados, separados por límites perfectamente definidos e infranqueables, que compiten por hegemonizar el espacio político, achicando la posibilidad de pensar en superposiciones existentes entre ambos campos. Tal como lo interroga Aboy Carlés: "¿Hasta qué punto Laclau no sigue considerando a las identidades regimentadas como alineamientos paratácticos, con lo cual, el espacio de los desplazamientos sería la articulación inestable de elementos neutrales entre ambos alineamientos?" Compartimos la respuesta que da el propio autor, pues "los movimientos de frontera comprenden la identidad misma de las fuerzas en pugna", de modo que, al reflexionar sobre fenómenos populistas, "las identidades políticas deben

[3] Por supuesto, se han producido trabajos que tienen por objeto a distintos actores sociales y políticos durante el primer peronismo. La iglesia, el ejército y los sindicatos son, en este sentido, clara y masivamente atendidos. Nuestro objetivo es concentrar la mirada en el espacio partidario, teniendo en cuenta las perspectivas analíticas e historiográficas expuestas por los estudios mencionados. Respecto a una explicación de la ausencia y la residualidad en la investigación sobre los partidos políticos no peronistas, remitimos a: García Sebastiani (2005) y Spinelli (2005). En este lugar, y más allá de que nos dedicaremos al análisis de una fracción del discurso de la Unión Cívica Radical, son varios los textos de consulta que nos resultaron centrales. Nos referimos a: Persello (2007); Tcach (1991); Giacobone y Gallo (2004); del Mazo (1957); Botana y Gallo (1997); Halperín Donghi (1999 y 2004); Rock (1975); Justo López (h) (2005).

[4] El debate sobre populismo no es estrictamente el eje de nuestro trabajo. No obstante, y como podrá verse, se trata de una discusión cuyos corolarios más actuales sí tienen ribetes de mucho valor para el argumento que presentamos. Respecto a un análisis más detallado de estas cuestiones nos remitimos a Melo (2009). Especialmente el capítulo 1. Allí nos hemos dedicado a presentar un ordenamiento de las distintas perspectivas dadas en torno a esta temática, haciendo especial hincapié en el debate concentrado en la propuesta de Laclau (2005).

concebirse como manchas con diversos espacios de superposición antes que como alineamientos paratácticos" (Aboy Carlés, 2006: 15).

Partiendo de esta breve disquisición, aquí nos proponemos explorar parte de la discursividad de uno de los principales actores políticos que no se sumaron al primer peronismo: la intransigencia radical.[5] Buscamos auscultar continuidades y reconfiguraciones respecto de sus propias tradiciones, líneas de confluencia y distinción con el resto de identidades opositoras, y su disímil relación con el hecho peronista. En tal sentido, nuestra hipótesis de fondo sostiene que *el populismo, concebido como singular forma de dicotomización y recomposición política del campo social, define no sólo el rasgo distintivo de la constitución y funcionamiento de* ***una*** *identidad, sino que puede cubrir al conjunto de las identidades co-constituidas relacionalmente.*[6] Esta co-constitución supone dejar de lado concepciones maniqueas del juego entre identidades políticas, atendiendo cardinalmente a la imposibilidad de configuración de espacios perfectamente clausurados sobre sí mismos.

Ruptura y continuidad, ¿una trampa causal?

En *Los antiperonistas en la Argentina peronista*, Marcela García Sebastiani afirma que "el peronismo ***generó*** una oposición política y ***redefinió*** al adversario para los partidos que tradicionalmente competían en la escena política argentina" (García

[5] Si bien, como lo marca Gabriel del Mazo (1957), la posición intransigente se remonta a la formación misma de la Unión Cívica Radical, aquí nos referimos al movimiento en el que "a fines de 1944 y comienzos de 1945 fueron nucleándose radicales calificados, principalmente de la Capital, Santa Fe, Córdoba y provincia de Buenos Aires, que, intérpretes de un estado de ánimo cada vez más difundido pero todavía no concertado, resolvieron organizar una campaña, no sólo de recuperación del principismo radical en la vida de toda la Unión Cívica Radical, sino también de renovación de hombres y métodos…" (Del Mazo, 1957: 45). Para un análisis de los antecedentes de este movimiento nos remitimos también a dicho autor.

[6] En este trabajo no intentamos ni podemos contrastar absolutamente nuestra hipótesis general. La pretensión es avanzar en un análisis exploratorio en relación con una parte de la Unión Cívica Radical, la Intransigencia. Caben, por ello, algunas aclaraciones. Esa intransigencia no puede ser tomada como un espacio homogéneo; las divisiones a su interior, entre la línea cordobesa y la bonaerense, son conocidas. Por otra parte, y si bien las razones de la conformación del movimiento de intransigencia y renovación pueden ser varias, es cierto que respondían a un doble combate: por el lado externo, frente al ascendente movimiento peronista; por el lado interno, frente al oficialismo radical que terminó sumándose a la Unión Democrática. Nos ocuparemos de algunas tesis que explican las causas de dicha unión, con la finalidad de comprender las líneas de debate de los intransigentes (incluidas las que ellos mismos mantenían en su interior). Veremos que, aunque puedan demostrarse algunas de esas tesis en torno a la polarización electoral de fines de 1945 y principios del ´46, el combate político era mucho menos polarizado. Precisamente, como lo explicaremos más adelante, pretendemos observar los modos en que varios referentes de la intransigencia radical resignificaron el conflicto interno y externo, debatiendo sobre elementos centrales de las tradiciones políticas argentinas.

Sebastiani, 2005: 12).[7] Nos resulta llamativo el uso de verbos allí establecido: generar y redefinir. Esto es, el peronismo aparece como causa de un proceso dado "en la escena política argentina" tomada como un todo. Causalidad que, creemos, puede ser objeto de debate. Mejor dicho aún: la que debe ser discutida es la emergente idea de ***Una*** direccionalidad para comprender el proceso de configuración de espacios identitarios. Agreguemos aquí otra frase de la autora:

> A los ojos de los líderes de una larga trayectoria política que habían trabajado en la concreción de la unidad interpartidaria, Perón era, sobre todo, una figura vinculada al régimen militar que se había hecho con el poder en 1943 y de la que no esperaban sorpresas en las urnas. No sería la opción de enfrentarse a Perón o un definido antiperonismo lo que determinaría la consecución de la alianza de las fuerzas políticas tradicionales en la UD; más bien su formación había respondido a pautas de entendimiento que estaban presentes entre las opciones políticas del espectro partidario argentino […] fueron las explicaciones, numerosas, disímiles e inagotadas en conclusiones, organizadas a partir del conocimiento -o sea, *a posteriori*- del triunfo electoral de Perón las que hicieron pasar desapercibida ***una cuestión tan simple como evidente*** (García Sebastiani, 2005: 25).[8]

¿Se borra aquí la idea de una direccionalidad del juego político? Ciertamente, se agrega una definición de la configuración del no peronismo en términos de preexistencia, de donde puede deducirse que la dirección generadora que va desde Perón hacia el adversario se diluye justamente en ese devenir. El acuerdo partidario aparece como fruto de una tradición (tradición vista como simple repetición de actos previos cronológicamente dados). Para García Sebastiani, el peronismo genera su oposición, pero la consumación de la Unión Democrática se sostiene en una pauta previa que no toma a Perón como una amenaza en las urnas.[9] De allí nos preguntamos: ¿la Unión Democrática era antiperonista? ¿Perón configuró al antiperonismo o no? ¿El hecho de que no consideraran la derrota electoral como una alternativa posible, implica

[7] Cabe acotar que no son pocos los estudiosos que han rondado la pregunta respecto de si el peronismo constituyó o no el comienzo de un tipo de antagonismo político sin precedentes en la historia argentina. Nos remitimos a Halperín Donghi (1994).

[8] La Unión Democrática fue la alianza conformada oficialmente por los partidos Socialista, Comunista, Demócrata Progresista y la Unión Cívica Radical para enfrentar a la fórmula Perón-Quijano en los comicios presidenciales del 24 de febrero de 1946. La incorporación de la Unión Cívica Radical al frente electoral ha sido trabajada principalmente en Tcach (1991) y Persello (2007). Por su parte, el proceso de consumación y conformación de la Unión Democrática fue abordado desde diferentes perspectivas en Luna (1971), Ciria (1975), Bisso (2000) y Azzolini (2010), entre otros.

[9] Dice Luna: "Los partidos tradicionales quedaron estupefactos con los resultados de las elecciones de febrero de 1946. Habían estado seguros de su triunfo…". De todas maneras, se refiere a la Unión Democrática como a una "coalición antiperonista" (Luna, 1984: 265). Ese antiperonismo, furibundo y estúpido según Luna, puede verse bien descripto en su clásica obra *El ´45*.

que aquel líder político no era uno de los ejes de configuración del entramado adversario?[10] ¿Puede decirse que el antiperonismo se plasmó con posterioridad a las elecciones de 1946? Si la respuesta a esta última inquisición es afirmativa: ¿cómo debemos tomar la enorme cantidad de manifestaciones realizadas contra Perón con anterioridad incluso a aquellas elecciones?[11] La preexistencia, puesta en estos términos tan simples como evidentes, tiende, creemos, a diluir la imagen de la Unión Democrática (y de sus argumentos) tomada como una reacción a Perón y al peronismo. Ese gesto nos parece enriquecedor. Sin embargo, interrogamos: ¿resultará necesario diluir también esa separación, contemplando el juego y el peso tanto de elementos de esa preexistencia como de una reacción frente a la intervención del ascendente coronel?[12]

El tipo de análisis que pone énfasis solamente en la búsqueda de continuidades para revertir imágenes épicas de la ruptura, parece deshacer la alternativa de pensar en algún tipo de causalidad asociada a la emergencia del peronismo. Es decir, se problematiza necesariamente la figura histórica de un líder que politiza la comunidad y genera una serie de efectos que estructuran el comportamiento de los restantes actores del juego. Tal como lo marca de Ípola, el hecho de exhibir un conjunto de vínculos de una determinada identidad con su pasado no sería un inconveniente.[13] El conflicto

[10] Para Groppo, la figura de Perón resulta fundamental para explicar la formación de la alianza interpartidaria. En sus palabras, "'Perón' *fue el nombre mismo de los límites del sistema*, introduciendo principios de inteligibilidad y un lenguaje heterogéneo con la formación política misma" (Groppo, 2009: 276). El argumento de este autor puede ser tomado como una buena antítesis a la idea de preexistencia. No obstante, nuestra crítica a su mirada vuelve a sostenerse en el policentrismo de la politización, entendida como una forma de antagonización comunitaria que no responde a una única fuente de generación sino que tiene plurales puntos de constitución. Consideramos necesario estudiar el modo en que la dicotomización del campo social responde a tradiciones políticas que no remiten a la imagen de un líder cuyo discurso es recepcionado simplemente de modo antagónico. Dicho sin ambages: no era solamente Perón el que politizaba lo social sino que el juego era mucho más complejo.

[11] A modo de ejemplo, en el diario comunista *Orientación* del 24 de octubre de 1945, bajo el título "Manifestaciones Antiperonianas" se describieron una serie de actos realizados en distintas partes de la ciudad de Buenos Aires en rechazo a la candidatura de Perón.

[12] Según García Sebastiani, "en definitiva, para los partidos que desde comienzos del siglo XX venían disputando los votos de los argentinos, cómo oponerse al peronismo terminó siendo una cuestión de supervivencia política, de la que la UCR salió más airosa" (García Sebastiani, 2005: 266). Para posteriores trabajos, sería interesante reflexionar en torno a esta perspectiva que parece ver al antiperonismo también como una alternativa cuasi estratégica.

[13] La riqueza del análisis histórico y teórico de la etapa que nos concierne depende, en buena medida, de no determinar la explicación ni por elementos de la continuidad (preexistencia) ni por los de la ruptura. Justamente, para nosotros se trata de aludir a los modos en que dichos elementos se conjugan. Con la elegancia de siempre, plantea Emilio de Ípola: "En realidad, exhibir los vínculos existentes entre el peronismo y su inmediato -y a veces mediato- pasado no obliga a desconocer la novedad que significó dicho fenómeno político, sino que por el contrario, permite sacar a la luz a la vez lo específico de esa

surge, a nuestro criterio, cuando se confunden los registros de análisis entre ese pasado y el presente que define a cada identidad.[14] No hay, para nosotros, un vínculo necesario (es decir, no construido políticamente) entre tradición e identidad. La interpretación del pasado, por parte de los discursos políticos es ciertamente fundamental.[15] Para estudiarla, deben justamente observarse sus complejos modos de configuración. Pongamos un ejemplo para clarificar el punto. Afirma García Sebastiani:

> Que el Estado asumiera el papel de garante del desarrollo económico del país fue una moción que los diputados radicales reiteraron en la Cámara y que expusieron claramente en aquellos proyectos presentados en el Congreso referentes a la nacionalización de los servicios públicos. Apenas iniciada la labor de la Cámara en 1946, el bloque radical declaró sus intenciones por nacionalizar la explotación petrolera, los ferrocarriles, los tranvías, los teléfonos, el gas, la electricidad y los frigoríficos. La nacionalización de los servicios públicos y las discusiones acerca de cómo llevarlas a cabo ***no eran preocupaciones nuevas*** y ***estaban presentes*** en el debate político y económico argentino desde los años de la posguerra (García Sebastiani, 2005: 92).

Consideramos importante subrayar el carácter supuestamente poco novedoso del peronismo, señalado por García Sebastiani, porque ya no se está marcando solamente que varios de sus rasgos centrales podían tener raíces en parte de lo sucedido durante los años ´30, sino que se agrega esa contextualización al propio tiempo de su emergencia. No obstante, cabe la pregunta: ¿Hasta qué punto no es ésta, la de García Sebastiani, una intervención que remite a los términos de aquel debate coyuntural de mediados del siglo XX en Argentina: por un lado, por ejemplo, el mito de la pura novedad del peronismo y,

---

novedad y también, lo que puede tener interés, las condiciones históricas que la hicieron posible" (de Ípola, 1989: 115).

[14] Frente a las explicaciones del proceso histórico que se abre con la emergencia del peronismo a partir de la pura continuidad de los hechos previos, Torre sostuvo lo siguiente: "El estudio del peronismo se resuelve no pocas veces en la tentación de hacer de él el fruto de los procesos políticos y sociales previos. Que el peronismo tenga sus causas y que ellas nos remitan a la sociedad argentina de la "década infame" y a la industrialización no significa, agregamos nosotros, que el peronismo estuviera todo entero contenido en ellas. Porque si es posible identificar los procesos que anticipan el derrumbe de viejo orden, resta todavía esclarecer la contribución que hace al desenlace final la coyuntura de los años 1943-1946, en la que las distintas fuerzas políticas y sociales luchan entre sí procurando imprimir un rumbo a los acontecimientos" (Torre, 2006: 11-12).

[15] Entendemos, siguiendo a Aboy Carlés, por identidad política al "conjunto de prácticas sedimentadas, configuradoras de sentido, que establecen, a través de un mismo proceso de diferenciación externa y homogeneización interna, solidaridades estables, capaces de definir, a través de unidades de nominación, orientaciones gregarias de la acción en relación con la definición de asuntos públicos. Toda identidad política se constituye y transforma en el marco de la doble dimensión de una competencia entre las alteridades que componen el sistema y de la tensión con la tradición de la propia unidad de referencia" (Aboy Carlés, 2001: 54). Para nosotros, como lo estamos desarrollando, la tensión de las tradiciones políticas dentro de cada unidad de referencia identitaria torna en una dimensión fundamental.

por el otro, la crítica intransigente a dicho mito? ¿Puede considerarse que esta intervención intenta ir más allá de la veracidad de ambos discursos? Dentro del debate que proponemos, creemos que es posible ver justamente en ese tipo de intervenciones los terrenos comunes entre los espacios en pugna.

Ahora bien, otra de las hipótesis más extendidas en torno a la explicación del modo y la forma del antagonismo entre los espacios incipientes (el peronista y el no peronista) refiere al tipo y al tono del lenguaje expuesto por cada uno de ellos. Así, lenguaje abstracto vs. lenguaje herético parece ser la clave de inteligibilidad del proceso de concreción institucional de la división inconciliable entre los espacios en pugna (o, al menos, de por qué fue exitoso el peronismo).[16] Se sostiene que el discurso no era nuevo, pero se dice que hubo algo desconocido hasta el momento: la retórica. Además, como lo expresa James, el peronismo se distinguió "en su capacidad para redefinir la noción de ciudadanía dentro de un contexto más amplio, esencialmente social". Sin embargo: ¿cómo se entiende la afirmación respecto de que "otros movimientos políticos se habían preocupado por esas mismas necesidades y habían ofrecido soluciones" (James, 1990: 27), al tiempo que se asevera que Perón redefinió los moldes de la ciudadanía? Si hacemos lugar al argumento de la preexistencia, ¿podemos decir que no fue Perón el que redefinió esos límites? Esto es: ¿si las preocupaciones de los adversarios de Perón eran las mismas, cómo pudo él haber redefinido algo? Si las preocupaciones eran las mismas, entendemos que podría considerarse herético a todo el arco político.[17] Por último: si los argumentos de los otros del peronismo preexistían a este último, o bien eran fruto de un "clima de ideas", quizás podría afirmarse que la redefinición de la

[16] Sobre el particular, nos remitimos a James (1990) y Persello (2007). Para una revisión del carácter abstracto del discurso de la Unión Democrática, nos remitimos a Azzolini (2010).

[17] Expresa Tcach: "Este aspecto desemboca en una segunda cuestión que conviene analizar: ¿qué diferencias y semejanzas existieron entre el *movimientismo* yrigoyenista que recrea Sabattini en los años 30 y 40 y el *movimientismo* peronista? En ambos casos, la propia identidad política era concebida como la expresión totalizadora de la voluntad del pueblo argentino, de lo "nacional" frente a lo antinacional o, al menos, "no nacional". En ambos casos, también, la apelación a los militares podría ser un recurso instrumental legítimo para realizar un destino nacional. Pero tras las similitudes subyacen tres diferencias clave" (Tcach, 2006: 22). Las tres diferencias que marca son: 1) que en el movimientismo radical el eje articulador era el partido y no el Estado.; 2) que el movimientismo sabattinista se identificaba con la Nación y no con el Estado; 3) el énfasis del sabattinismo con el respeto a las reglas de juego político. Ciertamente, nuestro interés está colocado quizás más fuertemente en el espacio de las similitudes. No obstante, y pensando en la lógica impuesta por el discurso yrigoyenista, la relación entre el Partido y la Nación podría ser tomada como una de las similitudes y no tanto como una diferencia. Por otro lado, y pensando ahora en las intervenciones federales en la segunda y tercera década del siglo XX, entendemos que la cuestión del respeto por las reglas de juego debería ser tomada como una constante del sistema político argentino. Sobre la discursividad yrigoyenista nos remitimos a: Padoan, (2002); Delamata y Aboy Carlés (2003).

ciudadanía se operó de otro modo, y que Perón solamente vino a hacer creíble esa alternativa a través del uso de un tipo singular de lenguaje.

¿Banderas robadas? ¿Lógica compartida?

Hacia fines de 1945, decía Sobral:

> … no podemos estar con las fuerzas culpables y responsables de la frustración radical de 1930, porque significaría estar con quienes se han colocado a servicio de todos los intereses económicos de la oligarquía, que son intereses, extranjerizantes por cuanto interpretan el capital internacional en todas sus más crudas manifestaciones imperialistas, que desde el advenimiento del radicalismo han buscado perturbar y desorientar la vida argentina para impedir su realización y, sobre todo, para despojar a esa fuerza popular de la tenencia del gobierno (Sobral, 1945: s/n).[18]

De no ser por la afirmación de la "frustración radical", y ante un lector desprevenido, podría haberse dicho que esta cita proviene de las filas peronistas. No estamos aludiendo simplemente al plano programático; estamos presentando algunos de los significantes que servían a dicho discurso para construir los límites de la propia pertenencia, y, simultáneamente, de la diferenciación externa. La coincidencia programática podrá advenir en la contienda electoral, no lo dudamos. Aquí se lee, por debajo de aquella contienda, el dibujo de un contorno de representación popular, con enemigos, si se nos permite, bastante claros y concretos.

Expone Sobral:

> Para nosotros son estos y los otros. Porque nosotros estamos luchando desde el año 1930 contra el frente antiradical representado por los partidos que aquí quieren levantar la bandera de la Unión Democrática. No podemos estar, señor presidente, con ninguna fuerza representativa de la oligarquía económica en

[18] Sobral fue una de las figuras prominentes de la intransigencia hacia mediados de los años ´40. Provenía de las filas cordobesas de la Unión Cívica Radical y era oriundo de Villa María. Fue varias veces legislador y, como veremos más adelante, tuvo una participación central en las presentaciones de su partido en la Convención Constituyente de 1949. Por su parte, Perón sostuvo: "Ya no podrán volver las épocas del engaño y de la falacia integral de algunas personas que medraron en beneficio de esos grupos privilegiados. Asistimos a un movimiento nuevo dentro del país. El fenómeno político del año 1945 será distinto de todos los fenómenos políticos anteriores. Hoy, los moldes viejos han sido rotos, y fundiremos sobre nuevos moldes. Se engañan aquellos que creen que con los mismos sistemas pueden volver a situaciones semejantes. Ni en el campo político ni en el social pueden nuestras conquistas ser ya borradas de la vida argentina, y si alguno lo intentara, debe saber que nos hemos de levantar todos para impedirlo" (Perón, 2002: 42). Pensar discursos dados en espejo, como lo decíamos en nuestro título, puede llevarnos a una trampa. Nuestra pretensión, y lo haremos varias veces a lo largo del texto, es anotar diversas afirmaciones de Perón con el objeto de mostrar los puntos en común que pueda tener con el discurso opositor, al tiempo que destacando las líneas por las cuales ese potencial efecto de espejo se quebraba.

> cualquier forma en que esta se nos presente porque contra ella lucha, y ha luchado siempre, la Unión Cívica Radical. No podemos estar con la oligarquía doctoral […] No podemos estar con la oligarquía política que está representada por todos esos partidos fundados en el fraude… (Sobral, 1945: s/n).[19]

Estos pasajes forman parte de una encendida polémica al interior de la Unión Cívica Radical, en ocasión de disputar acerca de aunarse en la Unión Democrática. Son fragmentos provenientes del ala intransigente, criticada incluso de pro-peronista por los propios correligionarios. Se nos dirá que citamos el discurso de una fracción. No obstante, no pretendemos dar una imagen unificada o completa del espacio no peronista; antes bien, aludimos a la presencia de una lógica de construcción el sentido político de la comunidad que, al menos, está presente en el no peronismo. En la *Declaración de Avellaneda*, que es de donde surge buena parte de los preceptos que, por ejemplo, toma García Sebastiani para decir que nada era nuevo, se hablaba efectivamente de muchas políticas públicas que luego Perón llevó adelante. Pero, además, imponía un sentido para la configuración comunitaria que también se asemejaba mucho al ordenamiento instalado por el líder adversario. En aquella declaración, el radicalismo era asimilado al pueblo, y, en la misma línea que veíamos con Sobral, se presentaba a dicho partido político como encarnación del todo comunitario y no como una simple parte del mismo. Se calificaba a la Unión Cívica Radical, sin ambages, como la "irrupción del pueblo en la escena política de la Nación". De modo que volvemos a nuestro aserto anterior: no se trata solamente de una similitud programática; el registro del parecido va mucho más allá de eso. Por lo demás, queda claro, incluso cuando en esa misma declaración se dice que "la soberanía popular es el fundamento de las instituciones", que no es posible sostener la tesis del lenguaje abstracto.

[19] Perón manifestaba el 21 de agosto de 1945: "Si se observa el panorama de la República, se ven perfectamente divididos los dos bandos. De un lado está claramente determinada la oligarquía que se había entronizado en el país durante tantos años, esa oligarquía que había conseguido explotar todo lo que era explotable y había llegado hasta extremos de explotar la miseria, la ignorancia y la desgracia, ni frente al dolor, ni frente al sacrificio de nuestras masas, se sienten humanizados por un sentido de democracia que nunca sintieron sino para explotar la democracia en su propio provecho. Así como antes la oligarquía explotó esa democracia en su propio provecho con la secuela de fraudes, coimas y negociados de que está llena nuestra historia política; así como explotó la democracia en su provecho y en perjuicio de la clase trabajadora, hoy pretende llevar la bandera de la democracia que no siente, para servir a futuros intereses políticos, que han de trasformarse como siempre en pesos y más pesos succionados a los pobres trabajadores que son los que menos tienen, pero que son los más capacitados para trabajar, para sufrir y para producir" (Perón, 2002: 42).

En la *Profesión de Fe*, conocida en agosto de 1947 y complementaria de la *Declaración de Avellaneda*, se exponía[20]:

> Por lo tanto, la Unión Cívica Radical no es un simple partido, no es una parcialidad que lucha en su beneficio, ni una composición de lugar para tomar asiento en los gobiernos, sino el mandato patriótico de nuestra nativa solidaridad nacional, y la intransigencia con que debe ser cumplido, el sentimiento radical indeclinable de la dignidad cívica argentina (Unión Cívica Radical, Primer Congreso Nacional del Movimiento de Intransigencia y Renovación, agosto de 1947, documento nº 41).

El gesto político establecido en este fragmento resulta, para nosotros, bastante contundente. Se asume allí un combate por la representación popular no considerada como parte sino como significación de la totalidad social, anclada en una tradición de lucha incontestable, y que transforma a la Unión Cívica Radical en el nombre de esa totalidad. Es posible ver que la disputa con el peronismo gobernante no se resume en la (auto)adjudicación de la paternidad sobre distintas políticas públicas. Se muestra la textura de un discurso que aduce la sinonimia entre su nombre y el de la comunidad; gesto que, por otra parte, resulta ser una de las claves para comprender la lógica populista cuando de peronismo se trata. Nuevamente, y a sabiendas de la gramática yrigoyenista tradicional, queda claro que esta forma de pensar lo político y lo comunitario no puede ser tomado solamente como una reacción al discurso de Perón.

En el mismo texto que venimos citando, se afirma:

> Desde el fondo de nuestra historia, trae el radicalismo su filiación, que es la del pueblo en su larga lucha para conquistar su personería. En la tradicional contienda que nutre la historia argentina, el radicalismo es la corriente orgánica y social de lo popular, del federalismo y de la libertad, apegada al suelo e intérprete de nuestra autenticidad emocional y humana, reivindicatoria de las bases morales de la nacionalidad; es el pueblo mismo en su gesta para constituirse como Nación dueña de su patrimonio y de su espíritu (Unión Cívica Radical, Primer Congreso Nacional del Movimiento de Intransigencia y Renovación, agosto de 1947, documento nº 41).

Es menester prestar atención a estas líneas. El terreno de disputa impuesto por la *Profesión* no provee elementos poderosos de distanciamiento con la discursividad

[20] La Profesión de Fe y la Declaración de Avellaneda son dos documentos centrales para comprender la formación de la intransigencia radical. Esta última es considerada, generalmente, como la esquela fundacional de dicho movimiento. Para un análisis detallado de la factura y los contenidos puntuales de estos documentos no remitimos a Del Mazo (1957) y Persello (2007).

peronista. Ciertamente, podrá distinguirse una pluralidad de palabras probablemente muy poco usadas por Perón (autenticidad emocional, bases morales, personería…). No obstante, aparecen dos cuestiones fundamentales. Por un lado, el anclaje que busca lo popular en el pasado. La Unión Cívica Radical no se reclama novedosa por la lucha que dice encarnar en 1947; esa lucha viene dada por la historia misma del país. Por otro lado, no hay distinción entre pueblo y partido, de modo que, sin forzar la lectura, es posible encontrar una negación de cualquier otra representación de ese pueblo.

Durante los comienzos de 1949 se llevó cabo el proceso de reforma constitucional. Antonio Sobral, convencional por Córdoba, ilustraba:

> Nosotros nos sabemos herederos de este espíritu; por eso reconocemos la filiación democrática en Mayo (…) por eso hemos levantado nuestra concepción del hombre argentino. Y por otro lado, la otra concepción, la absolutista, cesarista, y la concepción de la libertad democrática, y por lo tanto la del hombre (Diario de Sesiones de la Honorable Convención Constituyente, 1949: 306).

Esta frase no agrega mucho, de no ser por el gesto de filiación de la Unión Cívica Radical en una tradición política que se remonta todavía mucho más allá de Yrigoyen. No obstante, observemos su continuidad. Dice Sobral:

> Esto no va como una profecía, sino que es el capítulo final del drama. Esta reforma es el enfrentamiento –ya varias veces hecho en nuestra historia y en el desenvolvimiento político- de esas dos corrientes. Una de las dos tiene que sucumbir definitivamente; una de las dos tiene que quedar en el camino como un antecedente de la evolución política argentina: la que ustedes representan o la que representamos y sentimos nosotros […] Una de las dos tiene que quedar; por eso se inicia aquí abiertamente, bravamente, la lucha entre la que niega al hombre y la que lo afirma; la que busca justificarse en cosas extrañas a lo constitutivo argentino y la quiere tomar el sentido de las jornadas futuras de nuestro pueblo, afirmándose en los valores de su propia existencia (Diario de Sesiones de la Honorable Convención Constituyente, 1949: 306).

La reforma constitucional asoma como un patamar determinante en la interpretación de la historia argentina por parte de estos radicales. Se coloca dicho hito político como la simbolización de un quiebre que no tiene otra solución que la eliminación de una de las alternativas que allí pugnan. Resulta sumamente interesante el modo en que Sobral entrama el conflicto de la hora en una tradición histórica en la que dicho combate tuvo diversas formas, siempre con la misma lógica, y siempre dado entre dos concepciones políticas de lo social perfectamente antagónicas. Esa lucha se daba, en

la mirada de este convencional, en torno al triunfo o no de una vocación popular y democrática de la representación política. De allí que, en una frase fulgurante, Sobral terminase diciendo que "esta es nuestra lucha, que después de la reforma de la constitución nosotros juramos sostener hasta el final en todas las circunstancias y aun con el riesgo de nuestra vida, en bien de la patria" (Diario de Sesiones de la Honorable Convención Constituyente, 1949: 306). Si era o no un preanuncio de las batallas que derivarían en el golpe del ´55, poco agrega. Pero sí, demuestra la claridad con la que se define el tipo y el modo de la pugna que, para Sobral, se concretaba con la "Constitucionalización del Régimen". No es Perón el que habla aquí de la división radical de lo social. No es Perón el que habla de oligarquías y concepciones antagónicas, irremediablemente inconciliables; es la Unión Cívica Radical la que coloca a Perón, a la usanza poderosa de Yrigoyen, del lado del "régimen", identificando al propio partido con la "Causa" y, por lo tanto, con la Nación misma. Se ha dicho que el duelo establecido era entre libertad e igualdad; podemos empezar a ver que era algo más que eso.

En aquella misma Convención, exponía Moisés Lebensohn:

> No es esta la nueva Argentina; esta es la última etapa de la vieja Argentina, de aquella que fue frustrando a través de mil formas cambiantes a la Argentina irrealizada que quisieron forjar los creadores de la nacionalidad. Tiene su mismo sentido de goce sensual de la vida, su misma moral del éxito y del poder y, además, un desprecio infinito por los medios con tal de alcanzar sus fines (Diario de Sesiones de la Honorable Convención Constituyente, 1949: 338).[21]

Hasta aquí, el gesto de Lebensohn parece tener la misma textura que el de Sobral. Esto es, la colocación retórica del peronismo en el lugar de las tradiciones políticas argentinas que negaban la realización de la nacionalidad. No obstante, continuaba el convencional por Buenos Aires:

> Frente a este régimen que intenta reducir a nuestro pueblo a la categoría de masas manejables y moldeables al redoble de las consignas de propaganda, confiriéndole la justicia como dádiva y la solidaridad como soborno, afirmamos nuestra absoluta convicción en la lealtad del hombre del pueblo con el destino

[21] Lebensohn fue un conspicuo dirigente del radicalismo bonaerense en las décadas de 1940 y 1950. Fundador junto a Frondizi, Larralde y Balbín, entre otros, del Movimiento de Intransigencia y Renovación. Además, su participación en el proceso de reforma de 1949 fue fundamental, culminando con el célebre retiro de los convencionales de su partido.

> nacional, y en su aptitud para elevarse a los grandes fines y a las grandes responsabilidades, en el libre albedrío negados por los mecanismos de comprensión espiritual que caracterizan a la actual dictadura. Desvalidos de poder material, sin prensa, sin radio, sin aulas y sin armas, sin bancos ni gobiernos, libramos esta batalla con victoriosa confianza en la prevalencia final de los ideales que nutrieron la historia argentina, serenos y seguros, porque son nuestros la razón y el futuro (Diario de Sesiones de la Honorable Convención Constituyente, 1949: 338).[22]

Por supuesto que no es nuestra intención quedarnos en el uso literal, si es que existe la literalidad de la palabra *batalla*. Pero lo que sí es posible es reconstruir un relato subyacente a esta intervención. La frase, como fragmento literario, nos parece de una contundencia fastuosa. No observamos una disputa entre polos antitéticos de significación (por ejemplo, libertad vs. igualdad); vemos, por el contrario, un campo semántico compartido con el peronismo, aquel que se constituye con el pueblo como eje. Así, la lectura de Lebensohn torna al discurso de Perón como diferencial, esto es, como un discurso que configura al desvalido en términos no plebeyos, no heréticos, sino como "masa manejable". "La dictadura", toma la forma de un somnífero popular; por ello no resigna el carácter de desvalido para definir a lo popular y a la Unión Cívica Radical. El hecho es que lo que Perón entregaba para redimir ese carácter no era, en la mirada de Lebensohn, más que el último estertor de una forma de dominación antigua, muy poco "radical", justamente disociada del "destino nacional". Sin llevar al extremo la base de nuestro argumento, creemos que aquí puede verse que ambas cadenas, sostenidas en usos antagónicos de muchos elementos centrales del pensamiento político, disputan en un sustrato de sentido que no debe ser dejado de lado: los radicales, en los tiempos de lo que se ha llamado emergencia y consolidación del peronismo, "pelean" la definición de lo popular, munidos de lo que veían como su legado tradicional y armados de una trascendencia que no contraponía libertad a pueblo, sino, antes bien, que

[22] Expresaba Perón el 8 de agosto de 1945: "La Revolución del 4 de junio ha predicado incesantemente la unión de los argentinos. Esta exhortación tiene un sentido evidente: intentar que cese entre nosotros el aislamiento de las clases sociales. La búsqueda exclusiva del medro de cada uno de ellos, sin reparar en la prosperidad o en la miseria ajena, porque cuando un *pueblo* obedece tan sólo al impulso del egoísmo, prescindiendo del sentimiento claro del bien común, que es el de la fraternidad de los seres libres, ese pueblo viola lo que es ley y condición del progreso y está amenazado de descomposición nacional y de muerte pública. La revolución ha querido y quiere que no sean sacrificadas, como consecuencia de esa descomposición, las instituciones que son ya nuestra tradición viviente, y por ello ha combatido las ambiciones particularistas de ciertos grupos sociales que dispusieron siempre por el engaño o por la corrupción del poder y de la fuerza. Por eso la Revolución adquiere una inconfundible significación nacional y ninguna de las clases sociales puede en este momento vivir aislada de las demás e indiferente a sus problemas, porque hemos logrado forjar una conciencia popular sobre los destinos de la argentinidad" (Perón, 2002: 145).

contenía a este último, afirmando que lo popular en el peronismo no era más que un *aggiornamiento* de los métodos oligárquicos a la realidad mundial.

A modo de conclusión

Ernesto Laclau supo decir, como anotamos previamente, que "el populismo supone la puesta en cuestión de un orden institucional por medio de la construcción de un desvalido como agente histórico -es decir, un agente que es *otro* en relación con la forma en que las cosas son-" (Laclau, 2005: 44). Construcción que se encuentra en la base de la política peronista. Ahora bien, si nos atenemos a la lectura del período histórico que comprende a la emergencia del fenómeno en cuestión, ¿se puede afirmar que la ***única*** lógica en juego que aspiró a la construcción de ese desvalido fue la del peronismo? ¿Se puede decir sencillamente que unos lucharon por la libertad y otros por la igualdad?

Sostener, en antítesis pura del maniqueísmo de las identidades regimentadas, que la lógica de la intransigencia radical era exactamente igual a la del adversario en el poder, sería una conclusión a todas luces pobre e, incluso, indemostrable. Tampoco sostenemos que la simple repetición de significantes en una y otra cadena sea una causal de igualdad ineludible entre ambas. Todas las similitudes literales que podamos encontrar no indican más que eso: parecidos literales. Nuestra búsqueda pretendió la exención de ese marco, atendiendo, antes bien, a la búsqueda de potenciales similitudes en la lógica de constitución identitaria presente a mediados de la década de 1940.

Aquellos tiempos asistieron a la zozobra de la mayoría de los espacios partidarios argentinos. Zozobra que se dio incluso con antelación al advenimiento formal del peronismo; y que, al fin y al cabo, encontró a quienes iban a oponerse electoralmente a Perón en una situación no del todo confortable. Será por la complejidad de esta situación que hemos hallado dos modos bastante extendidos de explicar a ese espacio no peronista. Algunos estudiosos han descripto la preexistencia del espacio que se opuso a Perón en dos dimensiones. Por un lado, la preexistencia de la capacidad de acuerdo entre fuerzas políticas. Por el otro, el hecho de que casi todos los contenidos del discurso triunfante fueron formulados con anterioridad al momento de emergencia y notoriedad de Perón. De allí, generalmente, pueden deducirse actitudes que, o bien intentan reflejar la dificultad de los actores no peronistas para diferenciarse

de un régimen que llevaba a cabo sus propios programas, o bien se preguntan sencillamente por las razones del inesperado triunfo electoral y continuidad a pesar justamente de ese proceso indiscriminado de *robo de banderas*. En todos los casos subyace el intento de socavar el mito de origen: aquel 17 de octubre en que el pueblo se manifestó por primera vez organizado pero espontáneo, ruidoso y desafiante. La liturgia peronista cae, sin atenuantes, ante la prueba cronológica del historiador. A la sazón, amarra en el puerto de la desmitificación la búsqueda de razones para explicar por qué el pueblo obrero apoyó a Perón, cuáles fueron los motivos de un éxito no esperado por nadie. Así, la discusión es mucho más simple: o bien Perón engañó o bien fue más creíble. Esta última tesis, al ritmo de una tortuosa teorización, intenta desbancar la idea de la masa disponible, trocándola por la del lenguaje abstracto de los "contras" sucumbido ante un tono chabacano. Sabemos que lenguaje abstracto no hubo (o que al menos no fue el único tipo de lenguaje expuesto).

En efecto, es necesario ahondar en la relación de estos argumentos con la crítica de la intransigencia Radical, tanto hacia el resto de dirigentes de la oposición como hacia sus rivales internos y del propio peronismo. Lo abstracto del discurso no peronista es ni más ni menos que el título puesto a los padres de la derrota del ´46. Lo rústico, enmascarado en lo herético (convengamos que la herejía tiene un tono algo más heroico y menos peyorativo), es la forma de explicar las causas del apoyo masivo y popular obtenido por Perón que, como dice García Sebastiani, no era visto como una amenaza electoral hasta que se consumaron los resultados. En abril de 1946, Jorge Farías Gómez sostenía:

> Hablábamos de la libertad, de la Constitución, de la Suprema Corte. Ni una palabra para el pueblo oscuro. Ni una palabra contra sus opresores. Nada que pudiera inquietar a los privilegiados, a los que aparecían financiando la campaña de la Unión Democrática y dando cheques para la Caja del partido (cit. en Persello, 2007: 140).

No es posible afirmar que la filiación entre el aserto historiográfico y la (auto)crítica de los perdedores del ´46 constituya una cuestión deliberada. Lo importante, para nosotros, es que sigue sin destacarse la complejidad del proceso político en cuestión. ¿Por qué sucede esto? Porque las preguntas formuladas para pensar la historia pretenden resolver esa complejidad aun antes de establecerla. Para ello no

hay más que aventurarse a un análisis breve y esquemático: si lo expuesto y realizado por Perón escasea en novedad porque encuentra, como mínimo, raíces indeclinables en la década de los ´30; y sí, además, se destaca que muchas de las preocupaciones de Perón eran similares a las su oposición, ¿será posible explicar todo lo sucedido en un clima de ideas? ¿Hablamos entonces de ausencia de novedad para todos los participantes en aquella circunstancia? Si prestamos atención al discurso de la intransigencia radical, ¿cómo es posible afirmar que quien politizó lo social fue exclusivamente Perón?

En ningún caso nos proponemos desmentir o caricaturizar cualquier distancia posible entre los bandos que batallaron la política argentina en la década de 1940. No se trata de diluir el hecho de que, mientras Perón hablaba en tono directo y contundente, en mangas de camisa y fumando *Fontanares*, Tamborini lo hacía de traje, con palabras y cadencias aburridas. Es probable que todo ello haya ocurrido así. Nuestra pretensión se acerca más a una discusión de cuestiones menos anecdóticas. Nos interesa comprender la textura del antagonismo construido alrededor del peronismo. Nos interesa, más aún, investigar los lugares por los cuales la historia de aquellos años puede ser comprendida por fuera de los marcos de polarización propuestos por los propios participantes.

Por ello no nos preguntamos por las razones del éxito de unos, o del fracaso de otros, sino por las características o rasgos primordiales de un campo de disputas identitarias, en el que no sólo se compartieron "significantes y programas políticos" sino, y más importante, en el cual es fundamental cómo los espacios adversarios están, o no, teñidos por una misma lógica de producción de sentidos. De allí, creemos, puede o no concluirse que las tesis sobre la preexistencia, la reacción y la credibilidad son insuficientes, pero, sobre todo, puede albergarse la reflexión en torno a que la lógica populista, asignada generalmente al campo exitoso, es mucho más extendida y compleja de lo que aquellas tesis nos dejarían ver.

Bibliografía

ABOY CARLÉS, Gerardo (2006): "La especificidad regeneracionista del populismo", Ponencia presentada en el panel "Populismo y democracia II" del VIII Congreso Chileno de Ciencia Política, Santiago de Chile.

——— (2003): "Repensando el populismo", en *Política y Gestión*, Vol. 4. Rosario, pp. 9-34.

——— (2001): *Las dos fronteras de la democracia argentina: la reformulación de las identidades políticas de Alfonsín a Menem*, Rosario, Homo Sapiens.

AZZOLINI, Nicolás (2010): "La antesala de la fiestas. El antiperonismo en las elecciones presidenciales de 1946", Tesis de Maestría, IDAES, Universidad Nacional de San Martín.

BISSO, Andrés (2000): "¿Batir al naziperonismo? El desarrollo de la apelación antifascista argentina y su recepción en la práctica política de la Unión Democrática", Tesina de Licenciatura, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de la Plata.

BOTANA, Natalio y GALLO, Ezequiel (1997): *De la república posible a la república verdadera, 1880-1910*, Buenos Aires, Ariel.

DELAMATA, Gabriela y ABOY CARLÉS, Gerardo (2001): "El Yrigoyenismo: inicio de una tradición", en *Serie documentos de trabajo*, Nº 3, Esc. de Política y Gobierno, Universidad Nacional de San Martín.

DE ÍPOLA, Emilio (1989): "Ruptura y continuidad. Claves para un balance de las interpretaciones del peronismo", en *Desarrollo Económico*, Vol. 29, Nº 115, pp. 331-359.

DEL MAZO, Gabriel (1957): *El radicalismo. El movimiento de Intransigencia y Renovación*, Buenos Aires, Gure.

DIARIO DE SESIONES DE LA HONORABLE CONVENCIÓN CONSTITUYENTE (1949), Buenos Aires, Congreso de la Nación Argentina.

CIRIA, Alberto (1975): *Partidos políticos y poder en la Argentina. Historia, interpretación y balance*, Buenos Aires, Hyspamérica.

FAYT, Carlos [1965] (2007): *La naturaleza del peronismo*, Buenos Aires, Errepar.

GARCÍA SEBASTIANI, Marcela (2005): *Los antiperonistas en la Argentina peronista. Radicales y socialistas en la política argentina entre 1943 y 1951*, Buenos Aires, Prometeo.

GIACOBONE, Carlos y GALLO, Edith (comps.) (2004): *Radicalismo, un siglo al servicio de la patria*, Buenos Aires, Unión Cívica Radical.

GONZÁLEZ, Horacio (2007): *Perón. Reflejos de una vida*, Buenos Aires, Colihue.

GROPPO, Alejandro (2009): *Los dos príncipes: Juan D. Perón y Getulio Vargas. Un estudio comparado del populismo latinoamericano*, Eduvim, Villa María.

HALPERÍN DONGHI, Tulio (2004): *La República Imposible (1930-1945)*, Buenos Aires, Ariel.

——— (1999): *Vida y muerte de la República verdadera (1910-1930)*, Buenos Aires, Ariel.

——— (1994): *La larga agonía de la Argentina peronista*, Buenos Aires, Ariel.

JAMES, Daniel (1990): *Resistencia e integración. El peronismo y la clase trabajadora argentina, 1946-1976*, Buenos Aires, Sudamericana.

JUSTO LOPEZ, Mario (2005): *De la República Oligárquica a la República Democrática*, Buenos Aires, Lumiere.

LACLAU, Ernesto (2005): *La Razón Populista*, Buenos Aires, FCE.

LUNA, Félix (1984): *Perón y su tiempo. La argentina era una fiesta*, Buenos Aires, Sudamericana.

——— (1971): *El 45. Crónica de un año decisivo*, Buenos Aires, Sudamericana.

MELO, Julián (2009): "Fronteras populistas. Populismo, peronismo y federalismo entre 1943 y 1955", Tesis de Doctorado, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Buenos Aires.

PADOAN, Marcelo (2002): *Jesús, El templo y los viles mercaderes. Un examen de la discursividad yrigoyenista*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.
PERÓN, Juan D. (2007): *Obras completas*. Tomo 7, Buenos Aires, Docencia.
PERSELLO, Ana Virginia (2007): *Historia del radicalismo*, Buenos Aires, Edhasa.
RANCIÈRE, Jacques (2007): *En los bordes de lo político*, Buenos Aires, La Cebra.
ROCK, David (1975): *El radicalismo argentino*, Buenos Aires, Amorrortu.
SOBRAL, Antonio (1945): *¿Qué es la intransigencia?*, Buenos Aires, S/D.
SPINELLI, María Estela (2005): *Los vencedores vencidos. El antiperonismo y la "revolución libertadora"*, Buenos Aires, Biblos.
TCACH, César (1991): *Sabattinismo y peronismo. Partidos políticos en Córdoba 1943-1955*, Buenos Aires, Sudamericana.
TORRE, Juan Carlos [1990] (2006): *La vieja guardia sindical y Perón. Sobre los orígenes del peronismo*, Caseros, Universidad Nacional de Tres de Febrero.

Sebastián Giménez. La juventud radical y la conformación del Movimiento de Intransigencia y Renovación.
Papeles de Trabajo, Año 5, N° 8, noviembre 2011, pp. 72-91.

La juventud radical y la conformación del Movimiento de Intransigencia y Renovación[1]

Sebastián Giménez[*]

Resumen

¿Qué posturas tomaron los partidos políticos en el momento de los orígenes del peronismo? Durante mucho tiempo tendió a considerarse, tanto desde la academia como desde la mirada retrospectiva hecha por distintos sectores políticos, que en la coyuntura posterior al golpe militar de junio de 1943 las fuerzas partidarias habrían estado todas envueltas en un anacronismo cerril que no les permitió distinguir lo que había de retrógrado en el gobierno militar, de aquello que éste tenía de progresivo, sobre todo en relación a las políticas sociales. De esta manera, tendieron a pasarse por alto tanto las diferencias entre los distintos partidos políticos, como las disidencias y debates que existieron al interior de cada uno de ellos.

En este artículo nos proponemos mostrar que las alternativas seguidas por los partidos escapan a cualquier encasillamiento fácil. A través del análisis de la evolución de la juventud radical desde su surgimiento en los años 30 hasta la conformación del Movimiento de Intransigencia y Renovación en 1945, expondremos los distintos posicionamientos que asumieron los sectores disidentes del radicalismo, y las dificultades y límites que a partir de ellos hubieron de afrontar.

Palabras clave: Unión Cívica Radical – Movimiento de Intransigencia y Renovación – Identidades políticas – Peronismo.

Keywords: Radical Civic Union – Intransigence and Renovation Movement - Political identities – Peronism.

---

[1] El presente trabajo fue realizado en el marco del proyecto de investigación PICT 1168: *"Los otros del populismo. Las identidades políticas no-peronistas en la Argentina (1943-1960)"*, financiado por la ANPCyT/FONCyT.

[*] Es Licenciado en Sociología de la Universidad Nacional de La Plata, donde también ejerce la docencia, y becario de Investigación del CONICET, con sede en la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín. Actualmente se encuentra cursando la Maestría en Ciencia Política del Instituto de Altos Estudios Sociales y el Doctorado en Ciencias Sociales de la UBA. Mail: sebasgim82@gmail.com

1. La juventud radical y los primeros cuestionamientos a la autoridad partidaria

> *"Una nueva generación se ha hecho presente, en el país y en el partido, y reclama enérgicamente su derecho a gobernarse por sí misma, sin imposiciones que desvíen su destino (…) Hay una nueva generación radical, señor, que ya no se siente identificada con sus directores"*
> (Atilio García Mellid, Carta abierta al Presidente de la Convención Nacional de la UCR, Dr. Honorio Pueyrredón, 18 de febrero de 1935)

> *"Creíamos saber cómo sería el nuevo mundo cuando el antiguo hubiera llegado a su fin. En esto, como todas las generaciones, estábamos equivocados"*
> (Eric Hobsbawm, 2003: 117)

La crisis de 1930 golpeó duramente al radicalismo. Una lluvia de críticas lanzada desde el periodismo y desde algunos sectores de oposición logró instalar en la ciudadanía la duda acerca de la capacidad de gestión del Estado de los dirigentes radicales. La acusación de ineptitud e ineficacia en el manejo de la cosa pública no fue sin embargo la principal carga que la UCR hubo de sobrellevar. Pesaba aún más seriamente sobre sus espaldas la incertidumbre respecto a la evolución del modelo político a seguir. La democracia liberal, que en nuestro país había aparecido (a lo largo de toda la segunda mitad del siglo XIX y en las primeras décadas de la siguiente centuria) en el horizonte de los más diversos sectores políticos como el estadio final de un proceso continuo de evolución y maduración política, comenzaba a dar muestras de agotamiento. En Europa, movimientos de características novedosas se reivindicaban contrarios al liberalismo y ponían en práctica, con éxito, mecanismos alternativos de movilización y consulta a la ciudadanía. En distintos países de América latina se veía a la corporación militar irrumpir en la escena política, desalojando a gobernantes electos a través del sufragio. También en Argentina, los cuestionamientos al orden liberal-democrático traspasaron lo teórico y propagandístico para insertarse en el plano de la política práctica: el golpe de Estado llevado adelante en septiembre de 1930 por Uriburu y los nacionalistas terminaba con más de medio siglo de continuidad institucional, al tiempo que daba por tierra con el ensayo de democratización abierto con la Ley Sáenz Peña.

La crisis económica de 1930, por su parte, dejó expuestos los límites de la incorporación de la Argentina al mercado mundial, revelando hasta qué punto nuestro crecimiento dependía de un vínculo comercial asimétrico con las potencias capitalistas

centrales, principalmente, Gran Bretaña y Estados Unidos. El liberalismo económico y el modelo agroexportador, hasta entonces muy raramente puestos en cuestión serían, a partir de allí, revisados, y de su análisis surgiría una nueva imagen de la Argentina: el "progreso indefinido", más que el destino ineluctable del país, aparecía como la superficie debajo de la cual se escondían una serie de complejos problemas y dilemas irresueltos que reclamaban ser auscultados para brindar una nueva lectura del pasado que sirviera de base a la elaboración de un nuevo proyecto para el presente y el futuro nacional.

Este conjunto de hechos configuraba un escenario novedoso para el radicalismo. La desarticulación del modelo político-económico ponía sobre la escena un conjunto de interrogantes para los cuales no había respuestas de antemano irrefutables. ¿Debía la UCR sostener como consigna prioritaria las demandas cívicas de vigencia irrestricta de la Constitución con las que había hecho su aparición en la vida pública a fines del siglo XIX? ¿O bien se encontraba ahora en un nuevo tiempo histórico, con problemáticas específicas que exigían la elaboración de un nuevo diagnóstico y la construcción de nuevos conceptos y consignas para movilizar a la ciudadanía? El trastocamiento del modelo económico luego de la crisis del 30, ¿implicaba replantear la relación entre Estado y economía y, más en general, entre Estado y sociedad? ¿Hasta qué punto, en definitiva, el radicalismo debía permanecer fiel al ideario liberal legado por sus mayores?

Un factor tornaba más profunda la incertidumbre -y también, valga destacar, más abierto el debate: la crisis política del país coincidió en la UCR con una inédita crisis de liderazgo. Yrigoyen, el dirigente que mayores adhesiones supo suscitar en el partido, murió al poco tiempo de ser depuesto de la presidencia. Alvear fue quien lo sucedió al frente de la máquina partidaria. Bajo su conducción, el radicalismo pudo reunificar sus filas; sin embargo, muchos empezaron a juzgar insuficientes las respuestas que la nueva dirigencia ofrecía a los interrogantes arriba planteados. En efecto, Alvear sostendrá a lo largo de la década del 30, con muy pocas variantes el *discurso cívico* que lo había acompañado a lo largo de toda su trayectoria política[2], que reservaba para el radicalismo el lugar de apacible partido del orden.

[2] Lo que lo lleva a decir, en la sesión preparatoria de la Convención Nacional de 1933, que "la Unión Cívica Radical seguirá la trayectoria de cuarenta años (…); el partido mantendrá inalterable la tradición histórica de la Nación; (…); sólo anhela y pide que se normalice la vida cívica argentina. Reclama tan

La impugnación al liderazgo de Alvear adquirió características cismáticas (que en algunos casos llevaron a la revisión y puesta en cuestión de la entera tradición partidaria, y en otros directamente a la renuncia al partido) al combinarse, en los jóvenes opositores internos, con reivindicaciones de corte generacionalista. Dado que la casi totalidad de quienes luego integrarían el Movimiento de Intransigencia y Renovación hicieron sus primeros pasos en la política en alguna de las agrupaciones juveniles que surgieron en los 30, consideramos relevante detenernos en las características principales de este novedoso movimiento juvenilista.

Cabe aclarar previamente que establecer el año 1930 como punto absoluto de inflexión puede resultar un tanto arbitrario. En efecto, ya en 1928, en la campaña que llevaría a Hipólito Yrigoyen a su segunda presidencia, vemos aparecer algunas cuestiones que, una década más tarde, serán sentimiento generalizado en la joven disidencia partidaria. Así, cuando en 1928 Ernesto Laclau llamaba a apoyar a Yrigoyen en las elecciones, lo hacía movido por la convicción de que, aunque todavía restaba mucho camino por andar, el radicalismo estaba cerrando el ciclo en el que había reclamado "únicamente las *condiciones* de una vida democrática", e iba en vías a "alcanzar un programa de ideas" para elevar las condiciones de vida de la "masa popular"; para la conformación de ese programa, consideraba especialmente relevante el aporte del "hombre joven" (E. Laclau, 1928; cit. en Halperín Donghi, 1999: 651-652). El mismo Yrigoyen, por su parte, mostraba en esos momentos, en ocasión de la campaña por la nacionalización de los Yacimientos Petrolíferos Fiscales (YPF), tanto una inédita disposición a luchar contra el imperialismo (especialmente el norteamericano) como una preocupación (también inédita) por dotar al partido de algunos de los rasgos de lo que por entonces se conocían como "partidos de ideas", a la vez que parecía proponer para el radicalismo la representación privilegiada de un sector de la sociedad: los trabajadores[3].

El golpe de 1930 insufló de nuevos aires a esta tendencia. Luego del desplazamiento de Yrigoyen, una nueva camada de jóvenes militantes se incorporó al

---

sólo las garantías y el respeto a que tiene derecho un gran partido mayoritario" (M.T. de Alvear, "Discurso en la Sesión preparatoria del 27 de diciembre de 1933"; Actas de Convenciones de la UCR) y, en la misma línea, a encarar su campaña a la presidencia en 1937 insistiendo, como nos recuerda Félix Luna (1956: 172-173), en la remembranza de la gira que realizó con Alem en 1893 y en la paradoja de volver a reclamar las mismas cosas que entonces.

[3] Véanse al respecto las interesantes observaciones de Halperín Donghi, 1999: 252-253.

radicalismo. En su mayoría provenientes de las universidades, donde los ideales del reformismo eran hegemónicos, estos jóvenes galvanizaron el americanismo, el antiimperialismo y el incipiente laborismo del sector personalista de la UCR[4]. Y, por su vocación intelectual, fueron especialmente activos en la promoción de la necesidad de "clarificar" doctrinariamente al radicalismo.

Tan importante como eso fue que estos jóvenes se reunieron en organizaciones propias, justificadas en una prédica juvenilista portadora de la misión de "renovar" práctica y programáticamente al partido. Cabe aclarar, empero, que la identificación de estos jóvenes como colectivo no fue automática. Ella estuvo jalonada por una serie de hechos que los llevaron a desconfiar de "los mayores" del partido y a elaborar una visión distinta del partido al que pertenecían. ¿Cuáles fueron esos hechos que condujeron a los jóvenes a un abierto desengaño con quienes tenían en sus manos la conducción de la UCR? En principio, el repudio de la dirigencia partidaria a los escasos y aislados levantamientos armados radicales los puso sobre aviso de que la épica revolucionaria no era lo que predominaba en las filas de la UCR. Más tarde, la decisión de la Convención Nacional de abandonar la abstención para volver a participar en las contiendas electorales les hizo preguntarse cuáles eran en realidad las diferencias entre el radicalismo y el resto de los actores políticos del régimen. A esas disidencias de carácter sobre todo estratégico le siguieron serios cuestionamientos "morales" por el involucramiento de dirigentes con hechos de corrupción, de los cuales el más saliente (por lo escandaloso, y por la posibilidad que brindaba de articular la corrupción con el fenómeno imperialista) fue el sucedido a fines de 1936, cuando concejales metropolitanos aprobaron la prórroga de los contratos de la Compañía Argentina de Electricidad (CADE)[5]. Hacia fines de los 30 y principios de los 40, cuando la juventud

[4] Es probable que lo que lanzara a estos universitarios al terreno de la política partidaria fuera la insuficiencia que, luego del golpe del 30, comenzó a exhibir el ámbito académico para intervenir en la escena pública (Sigal, 2002). A menudo se han señalado los vínculos entre la Universidad y los partidos de izquierda, particularmente con el Partido Socialista (Graciano, 2008; Bergel y Martínez Mazzola, 2010). De modo más indirecto y matizado, también otros partidos recibieron la influencia del reformismo, aunque más no sea por la incorporación a sus filas de militantes que habían cursado sus estudios superiores en las Universidades donde el reformismo había calado más profundo. Para el caso de la UCR, podemos citar, entre muchos casos, los ejemplos más salientes de Moisés Lebensohn (quien en la segunda mitad de los años 20 había sido un activo militante reformista en la Universidad Nacional de La Plata), Arturo Frondizi (de quien tenemos noticia que se incorpora a la UCR hacia 1931, luego de su paso por la carrera de abogacía en la UBA) y Oscar López Serrot (también él militante reformista incorporado en los primeros 30 a la UCR).

[5] Una descripción detallada de estos hechos se encuentra en Luna (1956: 196-221).

ya estaba constituida como movimiento dentro del partido, el centro de los cuestionamientos a la dirigencia radical estuvo dado por la oposición a una posible alianza electoral con otras fuerzas partidarias (sostenida en la demanda de la "intransigencia") y por el rechazo a la posición, sustentada por el sector alvearista, de apoyo incondicional a los países aliados en la Segunda Guerra Mundial (rechazo que se plasmó bajo la consigna del "neutralismo").

De esta manera, los jóvenes recién llegados al radicalismo fueron descubriendo preocupaciones comunes, alrededor de las cuales se construyeron demandas y reivindicaciones que volvieron posible su identificación como colectivo. Toda identidad, sabemos, se construye sobre la base de la construcción de un campo de semejanzas y la identificación de un *otro* que encarna la antítesis de ese campo. En el caso de los jóvenes radicales, los *otros* con los cuales buscaron diferenciarse fueron, fuera del radicalismo, el "imperialismo" y la "oligarquía", y, dentro de la UCR (donde, por cierto, concentraron la mayor parte de sus energías), "los mayores" del partido, a quienes se acusaba, según podemos ver en los panfletos y manifiestos[6], de afirmar su poder partidario en prácticas electoralistas corruptas y vacías de contenido, de falsear la representación del "verdadero radicalismo" "arreglando" las listas y las elecciones internas a través del sistema de "punteros" y "trenzas".

La empresa de los jóvenes puede entenderse, de hecho, como una gran cruzada contra "la máquina" electoral en que se había convertido la UCR luego de casi tres lustros de estar en el gobierno. De ahí, el tan reiterado llamado al "idealismo" y al

[6] La condena a la dirigencia en términos *generacionales* estuvo muy presente a lo largo de toda la década del 30. Remitimos al lector al epígrafe citado al inicio del presente capítulo; allí podemos ver que Atilio García Mellid, en ese entonces vinculado al grupo de *Radicales Fuertes* (constituido en gran parte por quienes luego conformarían la agrupación FORJA), impugnaba a la dirigencia desde una posición sostenida en reivindicaciones de neto corte generacionalista. En 1937, por su parte, convencionales radicales autodenominados "jóvenes" se expresaban en la Convención Radical de la siguiente manera: "Aspiramos a interpretar la posición de una generación joven cuyo papel no puede reducirse al de testigos de la acción que desarrollan las generaciones anteriores, sobre la que recaen hasta ahora las responsabilidades de la dirección" (intervención del "Bloque Opositor" en la Convención Radical de mayo de 1937; Actas de Convenciones de la UCR). Años después, vemos aparecer conceptos similares, aunque expresados en términos exponencialmente más disruptivos, en el documento titulado precisamente "Manifiesto de la nueva generación", de marzo de 1945; allí podemos leer: "Catorce años ha vivido el país en un régimen de corrupción y de violencia. Frente a gobiernos corrompidos y corruptores, se encaramó en el Radicalismo una oligarquía disfrazada con boina blanca, que fue dócil instrumento de ese régimen y ahogó implacablemente la voz acusadora de la juventud en el estrépito de su propia orgía. Esas direcciones accidentales del Radicalismo colaboraron en la entrega del patrimonio de la Nación a la voracidad del capital extranjero (…) y disfrutaron de los despojos del fraude, envilecidos en la avidez y en el hartazgo, llegando a pactar con grupos y partidos, aparcerías que repugnan a la conducta radical…" (cit. en Del Mazo, 1975 [1956], Volumen V: 49-50).

desinterés, y la condena unánime a quienes permanecían en el partido para mejor "gravitar sobre el erario público"[7]. Si, como sostiene Halperín Donghi (2006), el radicalismo era tanto una religión cívica como una máquina electoral, los jóvenes, con bastante ingenuidad, creían que la UCR podía seguir siendo fuerza mayoritaria apoyándose exclusivamente en el aspecto místico de la causa, y relegando a un margen la acción de la máquina. En su visión, la UCR representaba al "pueblo" más allá del afianzado sistema de punteros y caudillos barriales (creían, en rigor, que lo representaba *a pesar* de ese sistema). Es por ello, que la crítica que dirigen a la máquina y a sus prácticas para obtener votos no conoce límites. Lebensohn, en su recordado discurso de 1942, afirmaba que, desde que la UCR accedió al gobierno en 1916,

> El plantel dirigente se fue inferiorizando, los militantes que desplegaban mayor actividad en recorrer los campos, apadrinar bautismos, prestar su colaboración a los humildes en los instantes difíciles, gestionar ventajas en la administración, curar a los enfermos, defender a los procesados, conquistaban múltiples y cálidas adhesiones que les permitían realizar una carrera política, al margen de causales realmente políticas (…). Lentamente, los cuadros activos fueron perdiendo su fervor cívico. El partido dejó de ser un medio de promover 'la revolución' en la República y se convirtió en un fin en sí mismo y para sus militantes. Cayó en la deformación electoralista (Lebensohn, 1942: 4).

Frente a esta manera "viciada" de conducir la UCR, la lucha de los jóvenes por acceder a los puestos de autoridad partidaria se afirmó en una doble necesidad: por un lado, el voto directo de los afiliados para los cargos electivos; por otro, la elaboración de un programa que dotara de contenido histórico y social "concreto" al radicalismo. Ambos puntos harían, sostenían, más "transparente" y legítima la representación de la dirigencia, y contribuirían, por lo tanto, a achicar la brecha que ellos juzgaban excesivamente amplia entre los dirigentes y el "pueblo". El voto directo sería la forma

[7] En una carta dirigida al presidente del Comité de la Circunscripción 5ta de la UCR Metropolitana fechada el 24 de diciembre de 1936, es decir, pocos días después de que estallara "el escándalo" de la CADE, un militante del radicalismo, Luis Lizza, justificaba su renuncia al partido en los siguientes términos: "Los que hemos seguido solidarios, desde nuestra posición de humildes afiliados, dispuestos a servir a la UCR cuando mediante ella hemos creído servir los intereses públicos del país; los que desde nuestra incorporación a hoy hemos mantenido una sola y misma trayectoria idealista (…); los que jamás hemos gravitado sobre el erario público (…) hemos llegado a la zahiriente conclusión de que ya nada tenemos que hacer en las filas del Partido (…). El ciclo del pasado, que de buenas o malas maneras ha quedado definitivamente cerrado en el año 30, nos ha entregado a los que representamos la nueva generación del radicalismo, intacto el ideario del Partido y lo vamos a salvar a costa de nosotros mismos y aun a costa de quebrar la respetuosa consideración que hemos guardado siempre por aquellos a quienes ya hace rato debimos requerirles premiosamente comenzaran a tomar la retaguardia" (Carta de Luis Lizza al Dr. Mario Jiménez, hallada en el Fondo Documental del Centro de Estudios Nacionales).

adecuada de esquivar la influencia perniciosa de "la trenza" en la selección de dirigentes[8]. El programa[9], por su parte, permitiría atraerse legítimamente (esto es, no a través de recursos materiales, sino utilizando como instrumento el proselitismo ideológico) el favor y la simpatía de los votantes.

No era ésta la única ventaja que traería aparejada la elaboración de un programa: éste posibilitaría también, creían los jóvenes, "elevar el nivel" de la dirigencia: dado que, de mediar un programa, sólo podrían erigirse en conductores quienes contaran con las herramientas intelectuales capaces de elaborarlo, aquellos que no estuvieran en condiciones de confeccionar un diagnóstico de la situación en que se encontraban el país y la UCR, y de derivar de él un programa claro de acción, deberían ceder su lugar a aquellos que sí dispusieran de esas herramientas (que, por supuesto, eran los jóvenes mismos). Tampoco acá terminaban las ventajas asignadas al programa: los jóvenes le concedían a éste aún cierta virtud "vitalista": al darle a los correligionarios una causa concreta por la cual luchar, que hiciera claramente visibles las diferencias de fondo entre la UCR y el resto de las fuerzas políticas, el programa permitiría al partido salir del letargo y la inmovilización, y emprender una lucha activa contra "los enemigos" del radicalismo y de la nación. El programa, en resumidas cuentas, sería el que haría posible

[8] En un proyecto de reformas a la Carta Orgánica elaborado en 1934 por una comisión presidida por López Serrot, puede leerse: "Cuando los hombres han llegado a los cargos como consecuencias de una espontánea y libre designación de las mayorías, han dado, siempre, resultados satisfactorios. Y cuando sus representaciones han resultado del cálculo y la maquinación, no han dejado más que motivos de públicas lamentaciones (…). Con el voto directo se obtendrá, paulatinamente, que los representantes lo sean de la masa" (Cuadernillo titulado "Proyecto de reformas a la Carta Orgánica. Presentado a la Convención de la Capital por los convencionales de la mayoría de la Sección 12").

[9] En verdad, la "cuestión del programa" ocupó en la segunda mitad de la década de 1930 la atención no sólo de los jóvenes radicales sino también de sectores considerados "alvearistas". Recordemos que desde 1935 había comenzado a salir la revista *Hechos e Ideas*; editada por el oficialismo radical, la publicación buscaba ser una contribución a la "clarificación doctrinaria" (véase, al respecto, el más que interesante trabajo de Cattaruza, 1992). Sin embargo, cabe aquí hacer una precisión: el programa que pensaban los líderes juveniles para el radicalismo era algo muy diferente a lo que tenían en mente sus opositores internos: éstos basaban su opción favorable a la conformación de un "partido de ideas" en la noción (compartida en gran medida por conservadores, demócrata progresistas y socialistas) de que la organicidad y la sistematicidad programática eran los rasgos que definían a una agrupación que pretendía hacer realidad los ideales de la civilización y el progreso. Para la juventud yrigoyenista se trataba, en cambio, de esbozar un programa de acción para llevar a cabo una revolución que diera por tierra con los privilegios de determinados sectores sociales. A esta altura resulta evidente que, pese a que los jóvenes radicales se amparaban en Yrigoyen al hablar de revolución, existía una distancia muy grande entre lo que éste y aquéllos entendían por ella: no es sólo que para la juventud la revolución debía orientarse no a *restaurar* un estado de cosas existente en el pasado sino, por el contrario, a crear un orden nuevo, sino también que ésta, al no limitarse al plano político, hacía una caracterización más global de las fuerzas con las que el radicalismo debía relacionarse: si antes la oligarquía se identificaba con la clase gobernante que se apropiaba de los resortes del Estado para beneficios particulares, ahora la oligarquía describía a una clase que, además de política, era económica y social. Frente a ella el radicalismo debía estar del lado del *pueblo* y de los *trabajadores*, luchando por la justicia social y la soberanía económica.

operar el tránsito desde la "política electoralista" en que había caído la UCR a la "política idealista".

Las líneas principales que habrían de articular el programa resultan claras. En primer lugar, acorde con la prédica antiimperialista que denunciaba las consecuencias negativas que para nuestro país había acarreado el vínculo comercial asimétrico con las potencias capitalistas centrales, existía en la juventud la clara conciencia de que Argentina debía jugar un papel distinto en la división internacional del trabajo, profundizando la producción industrial y diversificando la agraria, para salir del lugar subordinado a que el imperialismo la había relegado[10]. En segundo lugar, respecto a las cuestiones políticas, si bien la adhesión a la democracia nunca fue puesta en entredicho, se enfatizaba la necesidad de completarla con una "democracia social", una democracia no sólo formal sino también de contenido. En un artículo de 1935 que llevaba precisamente por título "Forma y contenido de la democracia", Arturo Frondizi afirmaba:

> No puede haber soberanía política del pueblo si no se funda en la soberanía económica, real y efectiva de las masas argentinas (…) Es preciso replantear el problema de nuestra acción democrática, que no puede reducirse a levantar la bandera del sufragio libre, como reivindicación única y fundamental para el pueblo (…) Las viejas ideas democráticas ya no bastan. La irrupción de angustiosos problemas sociales obliga a distinguir la forma y el contenido de la democracia. El radicalismo no puede satisfacerse con una democracia formal, como las fuerzas conservadoras[11].

Por último, los jóvenes asumían especialmente la representación de un sector de la sociedad: los trabajadores. Era para el bienestar de éstos que proclamaban la urgencia de avanzar en el camino de la igualdad económica, a través de una mayor "justicia social". El hecho de ocupar un lugar subordinado en el seno de un partido relegado injustamente

[10] Otras medidas que se mencionaban para afianzar la "soberanía nacional" eran: nacionalización por el Estado de los servicios públicos (medios de transporte, minas, petróleos, teléfonos); y, en política agraria, medidas tendientes a evitar el latifundio y las grandes concentraciones de tierras. Muchas de estas reivindicaciones fueron incorporadas a la plataforma electoral de la UCR de 1937.

[11] En *Un Clarín Radical*, Segunda época, Octubre de 1935, Año 3, Nº 2-3, págs. 33-36. La noción de que "las viejas ideas democráticas ya no bastan" también puede encontrarse en Lebensohn, quien años más tarde diría: "el sufragio libre, aislado, por sí solo, no es la conexión obsesionante de esta época. No lo es la Argentina ni en el resto del mundo. Hace poco, leía un ensayista ingles: 'La lucha en el siglo pasado fue por el sufragio; en este, por el pan'. Es decir, por la justicia social. Cambiaron los tiempos, los conceptos y los móviles determinantes de la resolución humana" (En *Problemas del radicalismo. Discurso inaugural del V Congreso de la Juventud Radical de la provincia de Buenos Aires*, 1942, pág. 4).

a los márgenes del sistema político fue lo que permitió la identificación de estos jóvenes de clase media con los sectores estructuralmente perjudicados de la estructura social. La juventud radical se vio así formando un bloque común con los "trabajadores" y obreros, todos ellos por igual víctimas del imperialismo, la oligarquía y el régimen fraudulento. Sin embargo, los vínculos efectivos que, más allá de lo retórico, fueron capaces construir con los sectores trabajadores que habían surgido con la industrialización de los 30 fue muy reducido; la importancia de esto la veremos en el próximo apartado.

2. La creación del MIR: entre el unionismo y el peronismo

Cabe empezar esta sección con una precisión: aunque hasta aquí hemos hablado de la "juventud radical" como de un colectivo con características comunes no conviene, sin embargo, exagerar su homogeneidad. En rigor, el de la juventud radical era un movimiento por demás heterogéneo. Estaba compuesto por una multiplicidad de agrupaciones, centros, ateneos, emprendimientos editoriales que, en general, surgían al margen de la burocracia partidaria, de la que muchas veces no esperaban aprobación ni reconocimiento. En su inmensa mayoría, estas agrupaciones se formaban en los espacios universitarios. Algunas lograban cierta permanencia (tal el caso de "Cruz del Sur" que se mantuvo algunos años, al igual que el "Movimiento Revisionista" de la provincia de Buenos Aires –liderado por Ricardo Balín y Salvador Cetrá–, "Raíz" y "Crea"); otras, por el contrario, no duraban sino unos pocos meses (así sucedió, por ejemplo, con el "Movimiento Orientador", del que Arturo Frondizi fuera principal inspirador). Por lo general, reunían a afiliados y no afiliados, característica ésta que contribuía a dotar de mayor apertura y dinamismo al movimiento.

Existían en su interior, además, diferencias regionales: poco tenían en común los jóvenes de Córdoba, que bajo el ala protectora de Amadeo Sabattini[12] empezaban a involucrarse en la cotidianeidad de la gestión, con los de Buenos Aires y Capital Federal, donde la lucha con los sectores unionistas consumía el grueso de las energías. Y aún en cada uno de estos distritos es posible hallar diferencias. En Buenos Aires, la prédica radicalizada rayana en el parricidio de Lebensohn poco se asemejaba a la más

[12] A menudo suele identificarse, especialmente para el período anterior a 1945, a la Intransigencia con la figura de Sabattini. Sin embargo, aunque es indudable que Sabattini llegó a ganarse el respeto y aún la admiración del conjunto de los sectores juveniles que se reconocían como yrigoyenistas, de ningún modo puede considerárselo el líder del movimiento juvenil a nivel nacional; de hecho, su influencia fue muy escasa más allá de las fronteras cordobesas. Sobre Sabattini, véase Tcach (1999).

medida y acatada de Balbín y su grupo platense (que, dicho sea de paso, sólo tardíamente rompió con el alvearismo). En Capital Federal, las diferencias eran aún más visibles: aquí casi no se podían distinguir los grupos juveniles preocupados por las cuestiones partidarias de aquellos que, amparados en un vago radicalismo, tenían intereses más bien intelectuales, entre los cuales, por supuesto, el estudio de la historia nacional ocupaba el primer lugar[13]. Por otra parte, dispersos en distintos puntos del país (Santa Fe y Rosario, principalmente) surgían otros cuantos grupos de jóvenes, de los cuales hoy nos es difícil reconstruir sus características, pero a los que se puede reconocer fácilmente por el hecho de que, en el nombre de sus agrupaciones, las palabras "Renovación", "Revisión", "Orientación" e "Intransigencia" aparecen invariablemente[14].

Esta dispersión organizativa era compensada, al menos en parte, por un consenso generalizado en torno a algunas cuestiones básicas que por entonces conmovían la vida política del país: en primer lugar, en el plano internacional, la neutralidad respecto a la guerra; en segundo lugar, en el plano local, la oposición a la posibilidad de conformar una alianza electoral con otros partidos políticos, lo que para estos sectores constituía un abandono al principio de intransigencia, tan caro al legado de Yrigoyen. Existieron, también, sobre todo desde fines de la década del 30 y principios de la del 40, intentos de dotar de mayor institucionalización al movimiento; a ello apuntaba la celebración periódica de Congresos, Convenciones y Asambleas que operaban como espacios de

[13] La mención a FORJA resulta aquí inevitable. La agrupación liderada por Arturo Jauretche, Luis Dellapiane y Homero Manzi, entre otros, se había fundado en 1935; permaneció en el partido participando de las luchas internas hasta fines de los 30. Luego de esa fecha, aunque continuarían llamándose "radicales", cada vez se irían distanciando más de la UCR, hasta que, en 1945, deciden la disolución del grupo para sumarse al peronismo. Véase, al respecto, Scenna (1983).

[14] Los datos en que nos basamos para sostener estas afirmaciones fueron extraídos, por una parte, de trabajo de archivo propio; por otro, de bibliografía secundaria, dentro de la que cabe destacar el valioso aporte de Persello (1996; 2007), y el voluminoso trabajo de Pisarello Virasoro y Menotti (1984-1994), que, a través del seguimiento de la trayectoria de Frondizi, permite acercarse a los espacios de militancia por los cuales circuló en su juventud. Y, por último, de memorias de militantes de la UCR; entre ellas, destacamos las obras de Gabriel Del Mazo (1975 [1956]), Nicolás Babini (1984) y Renzo Breglia (1999). Aun queda mucho por investigar de estas agrupaciones juveniles. Todo parece indicar que el golpe de 1943, aun más que el de 1930, implicó una profundización de los vínculos entre la universidad y los partidos políticos. Para el caso de la UCR, es bastante claro el reclutamiento en sus filas de sectores estudiantiles. Del Mazo, de hecho, presenta la formación del MIR como un derivado directo de los grupos universitarios (1975 [1956], Volumen V: 45-51).

discusión y, sobre todo, de encuentro entre militantes de distintos puntos del país[15]. En ellos se formaron algunos liderazgos que luego tendrían sólido ascendente.

La institucionalización de estos grupos en un movimiento de alcance nacional llegaría recién en 1945. Esta fecha no es nada casual, y resulta interesante indagar en los motivos que condujeron a que en ese momento se conformara una agrupación que se propusiera integrar al conjunto de sectores intransigentes que actuaban en el país. Recordemos que entonces se estaban definiendo cuestiones sustanciales en el país. El gobierno militar surgido de la Revolución de junio de 1943 seguía dos líneas de acción paralelas: por un lado, mostraba una marcada faz autoritaria (visible en la implantación del estado de sitio, la introducción de la enseñanza religiosa, la intervención a las universidades y las medidas atentatorias a la libertad de prensa). Por otro, desde la Secretaría de Trabajo y Previsión Social, Juan Perón emprendía una activa política social de amplio alcance, y de a poco se iba ganando el favor de los sectores obreros. Esta política social se inscribía en un lenguaje nacionalista de signo popular, que también promovía una presencia más activa del Estado en la economía y una recuperación de los instrumentos de política nacional para promover la independencia económica en contra del "imperialismo" y la "oligarquía".

En esa compleja y delicada coyuntura, la conducción de la UCR no hacía sino exacerbar aquellos aspectos que más irritaban a los "renovadores": movida por el discurso cívico, acusaba al gobierno de ser una variante local de los regímenes totalitarios europeos, y se plegaba de lleno a la campaña civil antifascista promovida por el sector liberal-socialista del espectro político[16]. De acuerdo a lo postulado por esta campaña, lo que estaba en juego en la Argentina era una lucha entre la democracia y el fascismo, entre la institucionalidad liberal que había dado nacimiento a la Argentina como país independiente, y la implantación de un régimen totalitario que buscaba suprimir para siempre las libertades en el país. Este principio de lectura tendía a marcar una oposición tajante con el gobierno, y a borrar las diferencias entre los partidos

[15] En mayo de 1938, se realizó en la ciudad de Córdoba el primer Congreso Nacional de la juventud Radical, al cual doce provincias y la Capital Federal enviaron representantes. A partir de allí, anualmente se realizaron congresos nacionales de la juventud; a ellos se agregaron luego congresos municipales y provinciales (de estos últimos, los de la provincia de Buenos Aires fueron los que adquirieron mayor resonancia). La demanda por el reconocimiento de la juventud como fuerza con derecho propio al interior de la UCR estuvo presente en todos esos encuentros.

[16] *Acción Argentina* fue la agrupación que estuvo a la cabeza de la movilización antifascista; al respecto, véase Bisso (2005).

"democráticos"[17]; en efecto, se decía, más allá de las cuestiones que en el pasado podían haberlos distanciado, ahora todos ellos compartían la misma preocupación por detener el avance del fascismo. De aquí a proponer la formación de una alianza electoral en vistas a las próximas elecciones presidenciales no había sino un solo paso, y la dirigencia unionista daba claras muestras de estar dispuesta a darlo. Para ello, debía hacer a un lado a los sectores potencialmente disruptivos. Es así que, en el frente interno, la dirección de la UCR se valió de distintos mecanismos, todos ellos de muy dudosa legitimidad, para asegurar su continuidad al frente de la Mesa Directiva[18].

Este fue el contexto en el cual los sectores renovadores e intransigentes decidieron conformar una agrupación a nivel nacional. El puntapié inicial apareció en marzo, cuando se dio a conocer la *Declaración de Avellaneda*. La importancia de este documento, cuyo contenido programático recogía lo que las distintas agrupaciones juveniles venían postulando desde años atrás en lo referido a la necesidad de avanzar, siempre en el marco de la democracia, en el terreno de la justicia social y la independencia económica, radica en que, como afirma Babini, ofreció "una plataforma común a los numerosos grupos intransigentes que actuaban dispersos y [dio] lugar a la constitución posterior de un movimiento orgánico con autoridades reconocidas" (1984: 48). Se trataba, en efecto, de absorber en una unidad a los innumerables grupos que, por la dispersión en la que actuaban, veían licuada su capacidad de reacción frente a los acontecimientos.

Esa reacción era tanto más necesaria cuanto que en ese preciso momento los sectores intransigentes hubieron de afrontar los más serios dilemas, que se relacionaban con las dos cuestiones recién mencionadas: el ascenso y radicalización del peronismo[19], por un lado; y la actitud que frente a ello adoptaba la conducción de la UCR, por otro.

[17] A desdibujar las fronteras entre los partidos contribuyó también el hecho de que por primera vez el conjunto de las fuerzas partidarias pasó a estar en la oposición al gobierno. Nicolás Azzolini, en su estudio sobre la Unión Democrática, afirma: "a diferencia de los años precedentes, todos los partidos políticos tradicionales pasaron a formar parte del campo opositor en 1945. Radicales, socialistas, demócratas progresistas, antipersonalistas, comunistas y sectores demócratas nacionales se identificaron con la acción discrepante hacia el gobierno *revolucionario* (…) Viejos rivales se articularon en el bloque opositor. Lo cual no implica la desaparición de las diferencias entre los mismos pero sí los desplazamientos de actores producidos en el sistema político argentino, y la consecuente transformación de los espacios identitarios" (2010: 30).

[18] Una descripción detallada de las maniobras a través de las cuales el sector alvearista logró retener durante 1945 el control de la UCR se encuentra en Luna (1975 [1969]: 81-83) y García Sebastiani (2005: 60).

[19] Con el término "radicalización del peronismo" hacemos referencia al proceso, estudiado por Juan Carlos Torre, a través del cual Perón, luego de fracasado su proyecto inicial de conseguir apoyo tanto de

La radicalización del peronismo enfrentó a la intransigencia con sus límites constitutivos. Límites en el plano del discurso: hasta entonces, la justicia social, la independencia económica, las nacionalizaciones, la soberanía nacional y la mayor presencia del Estado, habían sido reivindicaciones que no tenían arraigo en ningún espacio político determinado; algunos de esos temas habían sido introducidos en los 30 por el nacionalismo, otros por el catolicismo social, otros por el reformismo, pero rápidamente traspasaron sus fronteras y fueron apropiados y reelaborados por los más diversos espacios políticos, entre los cuales los disidentes radicales jugaron un papel de primer orden. Ahora, con un gobierno militar autoritario que basaba su legitimidad precisamente en esas reivindicaciones, esos tópicos tuvieron una encarnadura concreta, y fue cada vez más difícil sostener esas demandas apareciendo, simultáneamente, como una *alternativa* al gobierno de facto, más aún en un contexto en el cual la fuerte polarización política volvía a todo aquel que mostrara cualquier tipo de acercamiento con las posturas del oficialismo sospechoso de "colaboracionista" (en estos meses, en efecto, se constata una inédita saña, particularmente notoria en las filas unionistas, por vincular a sus opositores internos con el naciente peronismo). Se entiende así el esfuerzo de los líderes intransigentes por enfatizar que la justicia social, tal como ellos la entendían, tenía muy poco en común con la puesta en práctica por el Coronel Perón, dado que, mientras éste no mostraba reparos en llevarla a cabo en un marco autoritario, para aquéllos era inconcebible avanzar en ella en el contexto de otro régimen que no fuera el liberal-democrático. Arturo Frondizi, en un artículo aparecido en *Nueva Palabra*, venía a tomar posición en el debate entre las "fuerzas vivas" y la Secretaría de Trabajo y Previsión, sosteniendo precisamente que:

> Cualquiera sea el sentido que se dé a la justicia social, no puede hablarse de su vigencia ni de su deseo de implantación, sino es en un régimen de plena libertad para todos, y especialmente para el pueblo que se expresa a través de los partidos políticos, de los sindicatos y del periodismo. En cambio, esta ola de justicia social

---

los trabajadores y de los empresarios (quienes, según Perón quería creer, tenían buenos motivos para coincidir con su política de "justicia social") como de los partidos tradicionales (principalmente el radicalismo), realizó un giro estratégico, haciendo un llamado privilegiado a los sindicatos y a los trabajadores. Según Torre, "entre el proyecto original y éste que emerge al compás de las vicisitudes políticas de la coyuntura de 1945 hay una diferencia capital: el sobredimensionamiento del lugar político de los trabajadores organizados, que de ser una pieza importante pero complementaria dentro de un esquema de orden y paz social se convierten en el principal soporte de la fórmula política de Perón" (1995: 9-10).

> ha caído sobre el país juntamente con la supresión de la actividad de los partidos, la persecución de los dirigentes obreros no afectos y la regulación del periodismo[20].

Crisólogo Larralde, por su parte, en "Antecedentes de la política social argentina. Realidad de la obra realizada antes y después del 4 de junio de 1943" recordaba que la justicia social lejos estaba de ser una invención del Secretario de Previsión Social ("en materia de sueldos y salarios, como en materia de legislación social", afirmaba, "los hombres vienen luchando desde los tiempos de Adán y Eva"), y para demostrar cuán poco innovaba el gobierno de junio en ese aspecto se encargaba de recordar la larga serie de medidas sociales que desde 1905 hasta 1943 habían sido implementadas por gobiernos de signos del todo diversos. Hay también otro elemento que vuelve interesante la intervención de Larralde, que aunque no aparezca del todo explicitado aun así es lo suficientemente notorio como para dar cuenta de él: si juzga necesario emprender ese ejercicio de memoria es porque lo corroe la duda de que efectivamente los trabajadores están siendo receptivos al mensaje impartido desde la Secretaría de Trabajo y Previsión, que postula que antes del gobierno surgido de la revolución de junio poco y nada se había hecho para mejorar la calidad de vida de las clases trabajadoras. Así lo deja entrever cuando, frente a aquellos que "se empeñan en demostrar" que en las manifestaciones populares del 17 y 18 de octubre los que en ellas participaron "no fueron el pueblo ni los obreros auténticos", Larralde (apelando a la autoridad que le da ser él mismo "hijo de una inmigrante que trabajó como sirvienta y de un obrero que hace ocho años perdió su vida mientras conducía un carro"), afirma que "en esa multitud que desfiló encontró gente de pueblo. El autor de este artículo se encontró a sí mismo en los niños de zapatillas rotas y mal vestidos; en muchos o en todos los que fueron tildados de descamisados". El peronismo, mal que les pesara a él y a sus compañeros intransigentes, estaba encontrando en los obreros a un público

[20] "Justicia social sin dictaduras", en *Nueva Palabra*, 30 de Junio de 1945, pág. 3. En similares términos se expresaba el Núcleo Intransigente de la Provincia de Córdoba en un manifiesto de noviembre de 1945, en el cual sostenía que "frente a esta labor de movilización de 'masas' para el aprovechamiento personal" realizada por el gobierno, la UCR "opone, desde la epopeya irigoyeniana, la rehabilitación total del hombre; pone en sus manos la libertad política, y dignificando la ciudadanía como nadie lo hizo, lo deja en condiciones de poder decidir su propio destino. La llamada reforma social del actual gobierno lo despoja de este atributo y lo priva de esa libertad (…) Por todo ello no se puede comparar la llamada reforma social de la Secretaría de Trabajo y Previsión con la efectiva y única revolución social realizada en el país por la UCR. Esta revolución se llevó a cabo dentro de la ley y del respeto a todos los derechos, y sin exaltar odios de clases (…) como lo ha hecho (con técnica totalitaria) ese organismo social del Estado" ("Manifiesto del Núcleo Intransigente", Noviembre de 1945, pág. 9).

dispuesto no sólo a recibir positivamente la serie de medidas impartidas desde la Secretaría de Trabajo y Previsión, sino también a defenderlas activamente en caso de percibirlas bajo amenaza.

Al reconocer ese hecho, Larralde venía a admitir tanto un punto a favor del gobierno como un déficit del propio grupo intransigente. En efecto, el peronismo enfrentó a sus opositores no sólo con sus límites en el plano del discurso, sino también con insuficiencias en el nivel de la construcción política: pese a que en la prédica de la juventud radical, la "clase trabajadora" había ocupado un lugar prioritario, en rigor, los vínculos que esta juventud había logrado establecer con sectores obreros o populares eran muy reducidos, casi inexistentes[21]. Pese al rechazo que en ellos suscitaba el perfil "electoralista" asumido por el radicalismo, que traía aparejado (como no se cansaba de denunciar Lebensohn) un vínculo "espurio" con las huestes partidarias y el ascenso de dirigentes desprovistos de las virtudes morales e intelectuales que ellos juzgaban imprescindibles para asumir puestos de conducción, los jóvenes radicales poco pudieron hacer para modificar ese perfil consolidado en los casi tres lustros de vigencia efectiva de la Ley Sáenz Peña[22]. Perón aparecía, en este contexto, con una propuesta más sólida, uniendo a su retórica pro-obrera una base de apoyo acorde a ella.

Esos límites se hicieron evidentes y cobraron estado de alerta cuando grandes contingentes de sectores de la intransigencia comenzaron a migrar hacia el peronismo. Nicolás Babini recuerda: "La intransigencia que encontré al incorporarme [en la primera mitad de 1945] a sus filas era, en gran parte, la que había resistido la tentación del peronismo, a veces a costa de un tremendo esfuerzo de voluntad…" (1984: 18). Arturo Jauretche, por su parte, confirma que los grupos que conformaron la Junta Renovadora

[21] Incluso FORJA, que había sido la agrupación que más seriamente había intentado establecer puentes con el mundo obrero, pudo recoger frutos muy limitados en este campo. Hernández Arregui asegura que FORJA "en el terreno de la acción política, confiaba más en la juventud de la clase media que en las masas trabajadoras" (1960: 316). Y el mismo Jauretche reconoce que, aunque FORJA había logrado concitar la atención de algunos dirigentes sindicales, "no había un público gremial para nuestras ideas" (2011 [1972]: 131).

[22] Tulio Halperín Donghi ofrece una interesantísima reflexión, válida tanto para el caso del radicalismo como para el del resto de los partidos políticos, acerca de las razones que llevaron a éstos a no prestar atención a los nuevos sectores sociales surgidos en la década del 30. En el marco de la República del fraude instaurada en 1932, "no sólo faltan (…) los estímulos que hubieran podido llevar a partidos que auténticamente dependieran del favor del electorado a adaptar sus propuestas a un contexto económico, social y cultural en rápida trasformación, sino (lo que es aún más decisivo) que la duradera gravitación del insoluble dilema originario, que hace que el problema creado por la falsificación electoral conserve prioridad en la agenda política tanto de los perjudicados como de los beneficiados por ella, hace aún más difícil desviar la atención hacia ese cambiante contexto" (2004: 275).

(la rama de la UCR que apoyó a Perón), eran "fácilmente la mitad del radicalismo *y sobre todo, su parte más joven. Así, el más caracterizado era el de la junta renovadora de la provincia de Buenos Aires*" (2011 [1971]: 152, subrayado nuestro).

Uno de los móviles para la conformación del MIR fue entonces detener la hemorragia de militantes hacia el bando peronista. Se explica así la insistencia con que en sus manifiestos aparece la condena al "colaboracionismo". En la *Declaración de Avellaneda*, por caso, se afirma la "convicción de que la Unión Cívica Radical no debe participar en gobiernos que no hayan surgido de sus propias filas" (cit. en De Titto, 2010: 149)[23]. Además, también la interna partidaria reclamaba una acción más decidida y contundente. En efecto, todo parecía indicar que la dirección de la UCR se encaminaba hacia una alianza con el resto de los partidos "democráticos"; en tanto siguieran dispersos, poco podían hacer los intransigentes para oponerse a lo que ellos consideraban era el principal error en que podía caer la UCR: avanzar hacia una alianza con el resto de los partidos. En la *Declaración de Avellaneda* manifiestan su "oposición a que la UCR concierte pactos o acuerdos electorales ya que en el juego normal de las instituciones el país debe estar gobernado por partidos orgánicos"[24].

Los propósitos para la formación del MIR fueron, en definitiva, escapar del movimiento de pinzas en que se encontraban los intransigentes: acicateados tanto por el ascenso del peronismo como por el oficialismo partidario, buscaron, con la formación de una agrupación propia de alcance nacional, sostener, frente al peronismo, la viabilidad de una alternativa capaz de hacer converger los ideales de la justicia social y democracia política; y, frente a sus oponentes radicales, evitar que el radicalismo se *confundiera* con el resto de los partidos "democráticos" lanzados en la campaña opositora, la cual cada vez escondía peor las posiciones socialmente conservadoras que

[23] Asimismo, en el documento producido luego de la reunión de Avellaneda del Movimiento Renovador en agosto de 1945 se dice que "la primera y fundamental reclamación de la UCR es la de la plena vigencia de la soberanía popular (…) Los radicales, por lo tanto, deben mantenerse alejados del actual gobierno, luchando desde las filas del partido y junto al pueblo para la plena vigencia de los principios institucionales" (cit. en De Titto, 2010: 150). También en la *Declaración de Rosario*, elaborada luego de la reunión del MIR en esa ciudad, dedican un párrafo al asunto: "Condenamos la tentativa de quienes llamándose radicales intentan extraviar a la opinión pública invocando un radicalismo que traicionan en su historia y en su esencia al colaborar con la dictadura" (cit. en De Titto, 2010: 153).

[24] Similares conceptos se sostienen en el documento elaborado luego de la reunión de Avellaneda de agosto de 1945; allí se afirma que la UCR "debe mantener sin declinación la totalidad de sus propósitos de reparación nacional (…) no aceptando pactos ni acuerdos electorales" (cit. en De Titto, 2010: 151).

iba adquiriendo[25]. El MIR, en conclusión, fue un intento de "medias tintas" que buscó construir un espacio intermedio entre el peronismo y la cruzada opositora.

A modo de conclusión

Sabemos que ese intento resultó, por lo menos en el corto plazo, un fracaso. Pese a las reticencias que manifestaron hasta el último momento, los intransigentes terminaron finalmente transigiendo en su negativa a la formación de alianzas y se sumaron a la Unión Democrática constituida a fines de 1945. Este hecho es comprensible: los jóvenes que habían renegado de la máquina radical a favor de una construcción más transparente con otros sectores sociales, habían podido sumar muy pocos apoyos más allá de los círculos universitarios; desprovistos de bases propias, carcomida su línea política por el arrebato que Perón logró eficazmente realizar tanto de sus cuadros políticos como de sus banderas, prácticamente no tuvieron otra alternativa, llegado el momento de las decisiones, que acompañar la línea acordada por la dirigencia partidaria, en manos de los unionistas.

No sería, sin embargo, del todo justo hacer recaer la deriva del proyecto intransigente en sus propias responsabilidades. La polarización extrema del escenario político, visiblemente manifiesta luego del 17 de octubre de 1945, daba muy pocas chances a todo proyecto que planteara "grises" en la arena política. Lo cual también se dejó sentir en la campaña electoral de los meses de enero y febrero de 1946. Pese a que la intransigencia estimuló el debate interno, e intentó introducir matices en la caracterización que desde el espacio opositor se realizaba del peronismo, poco pudo hacer para imprimir un sesgo progresista a una alianza formada por partidos que a lo largo de todo el año anterior habían prestado su solidaridad a las "fuerzas vivas" y se habían opuesto a las medidas sociales que Perón implementaba desde su puesto en la Secretaría de Trabajo y Previsión Social. El radicalismo, en definitiva, a pesar del esfuerzo hecho por la intransigencia, terminó *confundido* con resto de los partidos de oposición.

[25] Sobre el tema, véase Torre (2006 [1990]).

Fuentes y Bibliografía

Fuentes (ordenadas por fecha)

PROYECTO DE REFORMAS A LA CARTA ORGÁNICA. Presentado a la Convención de la Capital por los convencionales de la mayoría de la Sección 12ª, señores Juan A. Pasalacqua, Luis Isetta, Oscar Lopez Serrot, Lorenzo Ignacio Lloret, Manuel A. Vigo, Emilio Calderón, Francisco Demarco, Nicolás Villa, Carlos Alberto Ferrarotti, Lázaro Descalzo, Francisco De Martino y José M. Rodríguez, Buenos Aires, 1º de Agosto de 1934 (32 págs.).

ATILIO GARCÍA MELLID, *Carta abierta al Presidente de la Convención Nacional de la Unión Cívica Radical, Dr. Honorio Pueyrredón*, Buenos Aires, 18 de febrero de 1935 (3 págs.).

ARTURO FRONDIZI, "Forma y contenido de la democracia", en *Un Clarín Radical*, Segunda época, Octubre de 1935, Año 3, Nº 2-3 (págs. 33-36)

FORJA, *Al pueblo de la República. Manifiesto de la Fuerza de Orientación Radical de la Joven Argentina*, 2 de septiembre de 1935 (31 págs.).

LUIS LIZZA, *Mi renuncia*, carta dirigida al Dr. Mario Jiménez, presidente del Comité de la Circunscripción 5ta de la UCR Metropolitana, 24 de diciembre de 1936 (5 págs.).

UNIÓN CÍVICA RADICAL, Actas de Convenciones Nacionales, Segunda Sesión Ordinaria, 24 de Mayo de 1937 (21 págs.).

MOISÉS LEBENSOHN, *Problemas del radicalismo. Discurso inaugural del V Congreso de la Juventud Radical de la provincia de Buenos Aires*, Edición Democracia, Chivilcoy, 1942.

ARTURO FRONDIZI, "Justicia social sin dictaduras", en *Nueva Palabra*, 30 de Junio de 1945 (1 pág.).

"MANIFIESTO DEL NÚCLEO INTRANSIGENTE", Junta Provincial de la Unión Cívica Radical de la Provincia de Córdoba, noviembre de 1945 (12 págs.).

CRISÓLOGO LARRALDE, *Antecedentes de la política social argentina. Realidad de la obra cumplida antes y después del 4 de junio de 1943*. Avellaneda, diciembre de 1945 (30 págs.).

Bibliografía

ABOY CARLÉS, Gerardo (2001): *Las dos fronteras de la democracia argentina. La reformulación de las identidades políticas de Alfonsín a Menem*, Rosario, Homo Sapiens.

ALTAMIRANO, Carlos (2001): *Bajo el signo de las masas*, Buenos Aires, Ariel.

——— (1998): *Arturo Frondizi. O el hombre de ideas como político*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

AZZOLINI, Nicolás (2010): *La antesala de la fiesta. El antiperonismo en las elecciones presidenciales de 1946*, Tesis de Maestría, IDAES/UNSAM.

BABINI, Nicolás (1984): *Frondizi, de la oposición al gobierno*, Celtia, Buenos Aires.

BERGEL, Martín y MARTÍNEZ MAZZOLA, Ricardo (2010): "América Latina como práctica. Modos de sociabilidad intelectual de los reformistas universitarios (1918-1930)", en ALTAMIRANO, C. (comp.), *Historia de los intelectuales en América Latina II Los avatares de la "ciudad letrada" en el siglo XX*, Buenos Aires, Katz.

BISSO, Andrés (2005): *Acción argentina. Un antifascismo nacional en tiempos de guerra mundial*, Buenos Aires, Prometeo.
BREGLIA, Renzo (1999): *Cruzada Renovadora de la UCR. Es historia porque pudo haber ganado*, Buenos Aires, Ediciones Theoria.
CATTARUZZA, Manuel Alejandro (1992): *Hechos e Ideas (1935-1941). Una aproximación al pensamiento político argentino*, Tesis de Posgrado, Instituto T. Di Tella.
DEL MAZO, Gabriel (1975 [1956]): *El radicalismo. Ensayo sobre su historia y doctrina*, Buenos Aires, Ediciones Cardón, 1975 (6 tomos).
DE TITTO, Ricardo (comp.) (2010): *El pensamiento del radicalismo*, Buenos Aires, El Ateneo.
GARCÍA SEBASTIANI, Marcela (2005): *Los antiperonistas en la Argentina peronista. Radicales y socialistas en la política argentina entre 1943 y 1951*, Buenos Aires, Prometeo.
GRACIANO, Osvaldo (2008): *Entre la torre de marfil y el compromiso político. Intelectuales de izquierda en la Argentina de 1918-1955*, Buenos Aires, Prometeo.
HALPERIN DONGHI, Tulio (2006 [1994]): *La larga agonía de la Argentina peronista*, Buenos Aires, Ariel.
——— (2004): *La República imposible (1930-1945)*. Buenos Aires, Ariel.
——— (2000 [1972]): *La democracia de masas*, Buenos Aires, Siglo XXI.
——— (1999): *Vida y muerte de la República verdadera (1910-1930)*, Buenos Aires, Ariel.
HERNANDEZ ARREGUI, Juan José (1960): *La formación de la conciencia nacional (1890-1960)*. Buenos Aires, Hachette.
HOBSBAWM, Eric (2003): *Años interesantes. Una vida en el siglo XX*, Barcelona, Crítica
JAURETCHE, Arturo (2011 [1971]): "Reportaje", en JAURETCHE, Arturo, *Escritos inéditos*, Buenos Aires, Corregidor.
LUNA, Félix (1975 [1969]): *El 45. Crónica de un año decisivo*, Buenos Aires, Sudamericana.
LUNA, Félix (1956): *Alvear*, Buenos Aires, Libros Argentinos.
PERSELLO, Ana Virginia (2007): *Historia del radicalismo*, Buenos Aires, Edhasa.
——— (1996): *El radicalismo en crisis, 1930-1943*, Rosario, Editorial Fundación Ross.
PISARELLO VIRASORO, Roberto y MENOTTI, Emilia (1984-1994): *Arturo Frondizi. Historia y problemática de un estadista* (7 Volúmenes), Buenos Aires, Depalma.
SCENNA, Miguel Angel (1983): *FORJA. Una aventura argentina (de Yrigoyen a Perón)*, Buenos Aires, Editorial de Belgrano.
SIGAL, Silvia (2002): *Intelectuales y poder en Argentina. La década del sesenta*, Buenos Aires, Siglo XXI.
TCACH, César (1999): *Amadeo Sabattini. La nación y la isla*, Buenos Aires, FCE.
TORRE, Juan Carlos (2006 [1990]): *La vieja guardia sindical y Perón. Sobre los orígenes del peronismo*, Buenos Aires, Eduntref.
——— (1995): "Prefacio". En J. C. Torre (comp.), *El 17 de octubre de 1945*, Buenos Aires, Ariel.

Daniela Slipak. Sobre los otros. Peronismos y alteridades en las revistas de la organización Montoneros (1973-1974).
Papeles de Trabajo, Año 5, N° 8, noviembre 2011, pp. 92-116.

Sobre los otros. Peronismos y alteridades en las revistas de la organización Montoneros (1973-1974)

Daniela Slipak[*]

Resumen

El artículo explora las formas de la alteridad que la organización Montoneros instituyó durante los setenta. Analiza cómo las revistas *El Descamisado*, *El Peronista* y *La Causa Peronista* establecieron límites y homogeneizaron su espacio identitario. En un contexto en el cual distintos actores disputaron la "camiseta peronista" (sindicatos, estudiantes, intelectuales, guerrillas), ¿qué relación puede trazarse entre la definición de alteridades y la interpretación del fenómeno peronista? A través de las herramientas que brinda la filosofía política, el trabajo descubre que la exclusión no se demarcaba frente a actores de la coyuntura sino frente a construcciones disímiles de la tradición peronista.

Palabras clave: Montoneros – Alteridades – Tradición peronista – Revistas.
Keywords: Montoneros – Otherness – Peronist tradition – Magazines.

I. Introducción

La pregunta por la alteridad para pensar las identidades políticas no constituye una preocupación reciente. Ya en el clásico *El contrato social*, Jean Jacques Rousseau había establecido la institución de una ruptura, de una "oposición", como el mecanismo de unificación de todo espacio de pertenencia. El concepto de *Voluntad General* que el autor propuso para comprender la República adquiere entidad en tanto es enfrentado a las voluntades particulares de sus miembros.[1] El pensamiento político desarrollado

[*] Licenciada en Sociología (UBA), Magíster en Ciencia Política (UNSAM), Doctoranda en Ciencias Sociales (UBA-EHESS). Actualmente, es docente regular de la Licenciatura en Sociología del IDAES-UNSAM y de la carrera de Ciencia Política de la UBA. Es miembro de los proyectos de investigación PIP y PICT dirigidos por el Dr. Gerardo Aboy Carlés con sede en la UNSAM. E-mail: danielaslipak@hotmail.com.

[1] En este sentido, afirmó Hannah Arendt: "[Rousseau] deseaba descubrir un principio unificador dentro de la misma nación (…) la solución la expresó diciéndonos que tal enemigo existía dentro de cada

posteriormente no presentó razonamientos originales al respecto. Desde perspectivas disímiles, el lugar de la exclusión y del conflicto fue problematizado por varios autores para hacer referencia a la fundación y el funcionamiento de las comunidades políticas (Weber, [1922] 1999; Schmitt, [1922] 2001; Laclau, 1987; Rancière, 1996).

Ahora bien, ante el interrogante sobre aquello que habita detrás de los límites que instituye toda ruptura, la respuesta suele articularse comúnmente en torno de un conjunto de actores sociales, políticos y/o económicos de una coyuntura determinada. Para pensar la estructuración de los discursos políticos, Eliseo Verón define en su trabajo "La palabra adversativa" (1987) las figuras de "prodestinatario" y "contradestinatario" como componentes fundamentales del "dispositivo de enunciación". La primera categoría alude a los destinatarios del discurso que comparten la visión del mundo que se sostiene en éste, la segunda refiere a los destinatarios que la rechazan y se constituyen, por lo tanto, en adversarios del mismo. Sin embargo, ¿no hay modos de instituir una ruptura sin remitirse a un otro personificado? Gerardo Aboy Carlés explora el establecimiento de las fronteras políticas de un espacio identitario no solamente por una operación de exclusión de otro actor sino también por diferenciación respecto de un estado de cosas o una época pasada (Aboy Carlés, 2001).

Sobre la base de estas preocupaciones, el presente artículo analizará las formas de la alteridad que la organización político-militar argentina Montoneros instituyó durante la década del setenta[2]. Específicamente, se indagará cómo las revistas de mayor tirada y circulación de la organización, a saber, *El Descamisado*, *El Peronista* y *La Causa Peronista*, establecieron límites a partir de los cuales homogeneizar su espacio de pertenencia.[3] Editadas sucesivamente por Montoneros desde principios de 1973 a

ciudadano, es decir, en su voluntad e interés particulares; lo importante era que este enemigo particular y oculto podía elevarse a la categoría de enemigo común –y unificar la nación desde dentro- mediante la simple suma de todos los intereses y voluntades particulares" (Arendt, [1963] 2004: 103).

[2] La aparición pública de Montoneros fue el 29 de mayo de 1970 con el secuestro y asesinato del General Pedro Eugenio Aramburu, líder de la Revolución Libertadora (1955-1958) y símbolo del antiperonismo. No obstante, como muestra Lucas Lanusse (2005), la organización se conformó gracias a la confluencia de distintos espacios que se desarrollaron durante la Revolución Argentina (1966-1973). Con el correr de los años, los Montoneros crecieron cuantitativamente, llegando a convocar 50.000 personas en sus actos y movilizaciones (Gillespie, 1982). Asimismo, Perón los reconoció desde el exilio como parte del Movimiento Peronista, promoviendo su participación y su integración al proyecto electoral que llevó a Héctor Cámpora a la presidencia de la Nación el 11 de marzo de 1973.

[3] El ya clásico trabajo de Silvia Sigal y Eliseo Verón sobre el discurso peronista ([1986] 2004), junto con el artículo de Carlos Altamirano sobre Montoneros (2001) son fundamentales para situarnos en la problemática señalada. Incorporaremos algunos de sus lineamientos a lo largo del trabajo.

mediados de 1974[4], dichas publicaciones acompañaron sus transformaciones y avatares: la extensión del círculo guerrillero a diversos ámbitos de militancia "de superficie" (barrios, universidades, colegios secundarios y fábricas); su incorporación al Frente Justicialista de Liberación Nacional (FREJULI)[5] y su participación en espacios gubernamentales una vez que éste ganara las elecciones (parlamento, ministerios nacionales, ejecutivos provinciales)[6]; el posterior enfrentamiento con Perón, anunciado desde su llegada el 20 de junio de 1973 y manifestado de manera explícita el 1º de mayo de 1974 en la Plaza de Mayo, frente a la Casa de Gobierno. ¿Por dónde pasaba y cómo se fijaba el límite que diferenciaba el afuera del interior comunitario? Asimismo, en un contexto en el cual distintos actores defendían y disputaban la "camiseta peronista" (sindicatos, estudiantes, intelectuales, grupos armados, etc.) (Lanusse, 2005), ¿qué relación puede trazarse entre aquella definición de un campo de alteridades con el modo en que las revistas interpretaban el fenómeno peronista?

II. Entre viejos y nuevos adversarios

Situémonos rápidamente en el regreso definitivo de Perón a la Argentina el 20 de junio de 1973, luego de 18 años de exilio. El Movimiento Peronista había constituido una comisión de recibimiento integrada por varios de sus personajes más destacados: el

[4] *El Descamisado* (en adelante, *ED*) publicó 47 números de mayo de 1973 a abril de 1974; *El Peronista* (*EP*), por su parte, tuvo 6 números, de abril a mayo de 1974; y *La Causa Peronista* (*LCP*), por último, logró editar 9 números desde julio a septiembre del mismo año, mes en el cual la organización proclamó su vuelta a la clandestinidad. Todas las revistas fueron clausuradas por decreto presidencial. Como respuesta a ello, la organización creó, en cada oportunidad, otra revista con distinto nombre a la precedente aunque bajo el mismo proyecto y política editorial. Cabe aclarar que Montoneros no editó revistas "oficiales" con anterioridad a estas fechas, aunque sí hizo públicos varios comunicados en *Cristianismo y Revolución*, dirigida por Juan García Elorrio y Casiana Ahumada desde 1967 a 1971.

[5] El FREJULI fue una coalición de diversas fuerzas políticas (el Partido Justicialista, el Partido Conservador Popular de Vicente Solano Lima, el Movimiento de Integración y Desarrollo de Arturo Frondizi, el Partido Popular Cristiano de José Allende, la rama del Socialismo conducida por Jorge Selser, y siete partidos neoperonistas provinciales) digitada por Perón desde el exilio a través de su delegado Héctor Cámpora. Su fórmula salió triunfante con el 49,5% de los votos el 11 de marzo de 1973, día en que se realizaron elecciones libres y competitivas, luego de 18 años de proscripción del peronismo (aunque el presidente de facto saliente, Alejandro Agustín Lanusse se había encargado de bloquear informalmente la candidatura de Perón a través de una cláusula de residencia). Ver para todo este proceso, De Riz (1981) y Bozza (1999).

[6] Respecto la distribución de las candidaturas, aunque por estatuto se debía asignar 25% a cada rama del partido (la política, la sindical, la femenina y la juvenil), la JP no recibió más del 18% (Svampa, 2003). En el gabinete que acompañó a Cámpora la Juventud estaría representada vagamente por el Ministro del Interior, Esteban Righi, y el de Relaciones Exteriores, Juan Puig. En referencia a las gobernaciones provinciales, mostrarían tener afinidad con la Tendencia las de Oscar Bidegain (Buenos Aires), Ricardo Obregón Cano (Córdoba), Alberto Martínez Baca (Mendoza), Jorge Cepernic (Santa Cruz) y Miguel Ragone (Salta). Por su parte, Rodolfo Puiggrós sería nombrado interventor de la Universidad de Buenos Aires, la cual se convertiría en la Universidad Nacional y Popular de Buenos Aires.

Teniente Coronel Jorge Manuel Osinde; los sindicalistas José Rucci y Lorenzo Miguel; Norma Kennedy, de la Rama Femenina; y Juan Manuel Abal Medina, Secretario General del Movimiento Nacional Justicialista. Los distintos grupos de la Tendencia Revolucionaria[7] fueron marginados de la planificación del evento. A pesar de ello, marcharon a Ezeiza el día del regreso del ex presidente acarreando un gran contingente de militantes. Cuando llegaron al sitio donde se realizaría el acto, desde el palco montado comenzaron a disparar unos individuos ligados a la "derecha peronista", provocando, según Svampa (2003), 13 muertos y 380 heridos. La confusión desatada en tierra obligó al avión a desviar su aterrizaje y descender en la localidad de Morón. Al día siguiente, el discurso de Perón, recriminó a la Tendencia y le adjudicó la responsabilidad de los hechos.[8] Atrás quedaban las alentadoras alusiones hacia la "juventud maravillosa" y las "formaciones especiales".[9]

Ante este escenario, visiblemente distante de las expectativas proyectadas por estos sectores durante la ausencia de Perón (Svampa, 2003), ¿cuál fue la respuesta articulada por la revista que Montoneros editaba en ese momento? ¿Se enfrentaría el semanario al ex presidente revirtiendo la precedente adhesión o excluiría de su campo de pertenencia a otros adversarios? ¿Abandonaría la "camiseta peronista"?

ED dedicó cinco números completos a indagar los misterios alrededor de la "masacre". Se realizaron entrevistas a militantes que habían concurrido a Ezeiza, se publicaron notas de investigación y de denuncia sobre los miembros de la comisión

[7] Esta denominación surgió en enero de 1972 en el Consejo Provisorio de la Juventud Peronista, donde se delimitaron dos líneas: una que apoyaba la lucha armada (la Tendencia) y otra que la rechazaba (el Comando de Organización y la Guardia de Hierro). En ese momento la Tendencia incluía a Montoneros y sus Juventudes Peronistas Regionales (JPRs), Peronismo de Base (PB), Descamisados, Fuerzas Armadas Peronistas (FAP), Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR), Movimiento Villero Peronista (MVP), y Unión de Estudiantes Secundarios (UES). La mayor parte de ellos se aunó posteriormente bajo Montoneros, los cuales inauguraron, a su vez, nuevos espacios extendiendo sus redes territoriales. Ver para ello, Lenci (1999).

[8] "Nosotros somos justicialistas, levantamos una bandera tan distante de uno como de otros de los imperialismo dominante (…) No hay nuevos rótulos que califiquen a nuestra doctrina y nuestra ideología (…) Somos lo que las veinte verdades peronistas dicen. No es gritando la vida por Perón que se hace patria, sino manteniendo el credo por el cual luchamos" (Perón, 21 de junio de 1973 en *Discursos Completos 1973-1974*, Tomo I, 1987: 12).

[9] El 23 de febrero de 1971, el ex Presidente había dicho desde el exilio: "[t]enemos una juventud maravillosa, que todos los días está dando muestras inequívocas de su capacidad y grandeza. Disponemos de una verdad que el tiempo se ha encargado de confirmar, tenemos la oportunidad que la historia nos brinda. Sólo nos falta que nos empeñemos con unidad y solidaridad. Yo tengo una fe absoluta en nuestro muchachos que han aprendido a morir por sus ideales, y cuando una juventud a aprendido y alcanzado esto, ya sabe todo lo que una juventud esclarecida debe saber" (Perón, "A los compañeros de la Juventud", citado en Baschetti, 2004: 139).

organizadora del acto, y se expusieron diversas editoriales de opinión. Mucho circuló en torno de lo acaecido:

> El 20 de junio se produjo la más grande movilización de la historia argentina para alcanzar el objetivo más deseado por los trabajadores y el pueblo todo: reencontrarse con nuestro líder tras un injusto exilio de 18 años. Desde 1955 en adelante hay un propósito constante del imperialismo y sus aliados nativos que es el de separar política y físicamente al pueblo de su único e indiscutido Conductor: el Teniente General Perón (…) Hubo tres intentos de reiniciar el diálogo directo que el Pueblo y su Líder mantuvieron durante el gobierno peronista y esos tres intentos fracasaron. En 1964 el Operativo Retorno resultó fallido por la intervención de la CIA que detuvo el avión en Brasil contando con la colaboración de los enemigos internos del Movimiento. El 17 de noviembre la dictadura militar se vio obligada a poner en pie de guerra a 40000 hombres para impedirnos llegar a Ezeiza (…) Debemos recordar que en esta fecha las direcciones sindicales participacionistas no movilizaron a los trabajadores y que el Teniente General Jorge Osinde intentó desviar el avión hacia Carrasco (Uruguay). El miércoles 20 se produce el tercer intento del reencuentro Líder-Pueblo y millones de argentinos nos dirigimos emocionados a recibirlo a fin de concretar el momento por el que dieron su vida nuestros mártires (*ED*, número 6, página 7).

Amén de las varias vetas que pudiera tener el tratamiento extenso dado al 20 de junio, encontramos en la publicación un elemento que nos interesa especialmente. En lugar de significar la jornada como un hecho excepcional e inesperado, se la introducía dentro de un esquema con el cual se ordenaban varios acontecimientos desde 1955 hasta la coyuntura. Ezeiza era ubicado dentro de una larga línea compuesta por otras situaciones equivalentes: el fracaso de la Operación Retorno en 1964;[10] la visita que "el General" hiciera al país durante casi un mes en noviembre de 1972. Una cadena de episodios en los cuales se reiteraba la misma estructura: el deseado reencuentro físico entre Perón y el pueblo se veía frustrado por la acción de ciertos actores, a saber, el "imperialismo y sus aliados nativos". ¿Cuál era la particularidad de esta frustración? ¿Cuáles eran las cualidades que *ED* atribuía al mencionado "imperialismo" y a sus "aliados nativos"? ¿Cuál era el status reservado para estos adversarios? Leamos algunas citas más en aras de responder estos interrogantes:

[10] Habiendo salido Perón desde Madrid el 2 de diciembre de 1964 con una comitiva integrada por Augusto Vandor, Andrés Framini, Delia Parodi, Carlos Lascano y Alberto Iturbe, su regreso fue interrumpido en el aeropuerto de Río de Janeiro, por orden del gobierno del entonces presidente Arturo Illia, debiendo volver el vuelo a la ciudad de origen.

> El acceso a la presidencia de nuestro conductor el General Perón es un hecho por el cual el Movimiento Peronista viene luchando hace 18 años (…) Todo este proceso fue constantemente perturbado y saboteado por los agentes del imperialismo infiltrados en el Movimiento. Estos agentes son aquellos que negociaron las luchas populares con la dictadura militar, los que se opusieron al regreso del General Perón, los que trataron de impedir la movilización del 17 de noviembre, los que enfrentaron la candidatura del compañero Cámpora bajo la consigna 'estar contra Perón para salvar a Perón', los que se negaron a participar de la campaña electoral, y finalmente los que balearon al pueblo peronista en Ezeiza el 20 de junio, intentando derrocar al gobierno popular (*ED*, número 9, página 16).
>
> Quieren quitarle al peronismo lo mejor que tiene: el pueblo en la calle hablando con el general (…) son los intermediarios los que arman todo este clima de violencia. Porque se les está terminando el negocio. Y ahora está llegando la hora –en alusión al comienzo del tercer mandato presidencial de Perón- en que el General y el pueblo se están volviendo a ver (*ED*, número 22, página 3).
>
> Separados de lo que debería ser su base legítima de poder, los trabajadores, los burócratas se apuntalan aliándose con el imperialismo (*ED*, número 31, página 2).
>
> Los monopolios y la oligarquía durante 18 años de proscripción y lucha intentaron permanentemente dividir al pueblo de su líder, burocratizar al Movimiento Peronista y convertirlo en un partido político domesticado (*EP*, número 3, página 3).

Muchos elementos a señalar. Para empezar, un rasgo fundamental que definía a estos adversarios era su carácter de mediación: se trataba de un sector, un cúmulo de "intermediarios", que obstaculizaba el contacto *real* de Perón y su pueblo, característica intrínseca del peronismo según la perspectiva del semanario. La imposibilidad de recuperar el paraíso peronista, de este modo, adoptaba la forma de una obstrucción encarnada en un conjunto de actores. Y ello no constituía un problema de índole pasajero sino algo que operaba desde 1955.

Por otra parte, si la función de este sector era unívoca –ocupar el sitio del bloqueo, de la mediación-, dos niveles de adversarios parecían confluir allí. Por un lado, *ED* recurría a un *otro* que no era novedoso en la historia del país: el imperialismo, y, de la mano de él, la oligarquía. Estas nominaciones ubican rápidamente a la publicación como heredera de aquel relato que oponía dos Argentinas excluyentes e incomunicables entre sí (la extranjera y la autóctona), a saber, el revisionismo histórico.[11] Junto a esto, era el propio discurso que Perón había pronunciado durante su gobierno: la famosa partición del campo político desarrollada en la campaña electoral de 1946, que

[11] Diana Quatrocchi Woison (1994) desarrolla una minuciosa investigación de la historiografía revisionista proponiendo una estrecha imbricación entre historia y política durante el siglo XX argentino.

enfrentaba la comunidad nacional a la antipatria, representada en la dicotomía "Braden o Perón".[12] El revisionismo histórico y el peronismo clásico eran reapropiados, pues, por el semanario.

De manera superpuesta, se aludía a un actor que se rotulaba como *interno* al Movimiento Peronista aunque era ubicado por fuera de los límites del espacio comunitario sostenido en la publicación: la "burocracia sindical". En efecto, a pesar de que este último pudiera ser formalmente entendido como parte del mismo conjunto unido por el porte de la "camiseta peronista", ello no impedía que *ED* realizara un desplazamiento de las fronteras identitarias en aras de excluir de su campo de pertenencia a la mayor parte del sindicalismo, paradigmáticamente, la CGT y las 62 Organizaciones. Sumemos al análisis otras características de la "burocracia sindical", ¿de dónde emergía este actor? ¿Cómo se había constituido?

> La fuerza de la relación líder-masas que impulsa al Movimiento hacia la profundización del proceso revolucionario es temida por los sectores antirrevolucionarios que ejercen una práctica de conducción no basada en la movilización sino en las ambiciones personales e intentan heredar el liderazgo de Perón. (…) Durante 18 años han especulado con la distancia entre Perón y el pueblo (…) negociaron el poder de Perón desde el 55 hasta ahora pactando con el enemigo, la camarilla militar, traicionando a Perón, al pueblo peronista y a los trabajadores (*ED*, número 6, página 6).

> [En referencia al acto que organizara la CGT para homenajear a Perón el 31 de agosto de 1973] Ahora resulta que a los de la CGT se les dio por movilizar. Durante 7 años de dictadura hicieron lo contrario. Y no sólo desmovilizaron a los trabajadores, sino que se dedicaron a negociar permanentemente con los sucesivos gobiernos de la Revolución Argentina. Así entregaron paros como cuando corrieron a la quinta presidencial de Olivos a recibir la orden de Onganía de levantar el paro del 1º y 2 de octubre de 1969; estuvieron fuera del Cordobazo y ajenos a todas las explosiones populares contra la brutal represión que soportamos todos estos años. Su parálisis los fue alejando cada vez más de los trabajadores que buscaron otras formas de expresión y lucha. Los sindicalistas, rápidos en negociar, clavaron el pico a la hora de luchar (*ED*, número 15, página 8).

> Desde 1958, con la nueva invasión imperialista, y ante la creciente combatitividad de los trabajadores, los burócratas sindicales capitalizan las rebeldías obreras para negociar con sus principales sostenedores: los monopolios. Nace el vandorismo. El

[12] En relación al vínculo del revisionismo con el peronismo, no ignoramos la defensa que hicieron del primero algunos peronistas (por ejemplo, Ernesto Palacio y John William Cooke, ambos integrantes del Instituto de Investigaciones Históricas Juan Manuel de Rosas), pero estos casos son aislados, y se enmarcan en un contexto general de rechazo de esa versión historiográfica por parte del entonces Presidente. Para ver la disputa que tanto peronistas como antiperonistas realizaron de la tradición liberal durante el primer peronismo, consultar Plotkin (1993).

> pueblo sabe que antes que nada el vandorismo es la traición al movimiento obrero (*LCP*, número 9, suplemento, página 2).

El relato acerca de la alteridad personificada en los sectores sindicales se retrotraía a 1955, cuando una parte del Movimiento Peronista se habría corrompido progresivamente hasta transformarse en un actor cuyo objetivo era entorpecer, obstaculizar y mediar el vínculo entre los dos polos de la díada fundante del peronismo. La característica principal que teñía a este adversario era la de buscar la negociación con los gobiernos que se habían sucedido desde la Revolución Libertadora hasta ese entonces -en las palabras de la publicación, ser "participacionistas"-, por contraposición a la lucha y la movilización que el pueblo habría necesitado para mantener las conquistas obtenidas durante el decenio 1945-1955 y lograr el retorno de Perón del exilio. Es por ello que, personificado por el Secretario General de la Unión Obrera Metalúrgica (UOM) durante los sesenta, Augusto Timoteo Vandor, la revista significaba a ese grupo como el culpable de la frustración sistemática del intento por recuperar el paraíso de los años de oro peronistas. Vandor se habría convertido en un exponente ejemplar de la voluntad negociadora y conciliadora que la cúpula gremial demostraba para con los gobiernos de turno, abandonando la postura combativa y resistente que inicialmente el sindicalismo había presentado frente a la Revolución Libertadora.

Esta metamorfosis supuso, según el semanario, un doble proceso de autonomización: por un lado, respecto de los trabajadores, quienes se sintieron cada vez menos representados por sus dirigentes, que fraguaban recurrentemente las elecciones para permanecer en sus cargos; por el otro, respecto de Perón, en la medida en que se buscó fomentar y rearticular un peronismo sin él. Alejada, entonces, tanto de los intereses de Perón como del pueblo, la burocracia sindical se habría abocado a impedir, en repetidas ocasiones, el encuentro de aquéllos. Ya hemos señalado: el fracaso de la Operación Retorno en 1964; la imposibilidad de llegar a Ezeiza en noviembre de 1972 en el regreso provisorio del líder; la "masacre" de junio de 1973 durante el arribo de Perón al país.

Sin embargo, "los intermediarios" también cumplirían su función después de la llegada definitiva del ex presidente a la Argentina. A partir del día después de Ezeiza, frente a la sucesión de guiños adversos de Perón hacia la Juventud (la destitución de

Rodolfo Galimberti del Consejo Superior,[13] el ciclo de charlas de Perón brindado en la CGT desde julio a diciembre de 1973, el discurso del 1º de mayo de 1974, el cierre de la Rama Juvenil del Partido Justicialista en el mismo mes) así como acerca de la implementación de políticas públicas que iban en contra de las expectativas proyectadas por la Tendencia (la política de concertación económica conocida como el Pacto Social, la Ley de Asociaciones Profesionales que garantizaba el control centralizado de los sindicatos por sus conducciones nacionales, y la Reforma del Código Penal para desarticular a las organizaciones armadas), la publicación atribuyó siempre a la burocracia sindical la responsabilidad por las acciones del líder. Veamos algunos de estos ejemplos.

En relación a la implementación del Pacto Social, el proceso fue arduamente criticado por la revista. Bajo la acusación de que la central sindical no representaba *verdaderamente* las demandas de los trabajadores, se impugnó todo el espíritu del Pacto, puesto que éste articulaba corporaciones que dejaban por fuera al *auténtico* pueblo. Por su parte, la Reforma del Código Penal, producto de la cual los diputados de la JP renunciaron a sus bancas y fueron posteriormente expulsados del Movimiento Peronista, también constituyó otro de los elementos atribuidos al extravío de Perón. Respecto del famoso 1º de mayo, escena frecuentemente citada como punto cúlmine del enfrentamiento entre Perón y Montoneros –luego de que el General les dijera "imberbes", aquéllos se marcharían de la Plaza coreando "aserrín, aserrán, es el pueblo el que se va"-, se repitió la misma objeción hacia la burocracia. En todos estos casos, y a pesar de las críticas recibidas por Perón, la revista no se opuso a él. Cierto es que se le realizaron cuestionamientos, pero nunca se tradujeron en el abandono de su nombre, en la negación de dicho significante para la constitución de la trama identitaria. La publicación no dejó nunca de adscribir al líder para homogeneizar su grupo de pertenencia, punto que es recurrentemente olvidado a la hora de señalar el quiebre de la relación entre el líder y Montoneros.[14] La partición se marcaba, y se marcaría, como venimos desarrollando, con la cúpula sindical.

[13] Luego de militar en la agrupación nacionalista Tacuara, Galimberti creó la Juventud Argentina para la Emancipación Nacional (JAEN) en 1971, pasando a ser posteriormente Consejero Juvenil del Consejo Superior del Movimiento Nacional Justicialista. Tras convocar a la formación de milicias urbanas no bien ganó el FREJULI las elecciones de 1973, Perón lo destituyó del cargo. Ver Larraquy y Caballero (2000).
[14] Si los números 3, 4 y 5 de *EP* hicieron circular su malestar respecto del discurso de Perón el 1º de mayo y el fracaso de lo que para ellos debería haber sido una "asamblea popular", *LCP* publica en su primer

Era siempre este actor el que bloqueaba el diálogo directo de Perón y su pueblo, coadyuvando a la ceguera del primero respecto de los intereses del segundo. Dentro de este esquema se concebía, asimismo, la actuación del Ministro de Bienestar Social del período, José López Rega (e, incluso, de la propia María Estela Martínez de Perón). Ambos eran también representantes de la mediación que impedía la expresión del Perón que la revista había proyectado durante su exilio, provocando que, de alguna manera, aunque físicamente presente, éste permaneciera todavía ausente; generando que el Perón *real* no regresara aún desde el exilio, que el tan esperado encuentro nunca se concretara. En otras palabras, sin conocer la realidad ni los deseos del pueblo, aquel líder que había llegado a la Argentina distaba de ser el *verdadero* Perón, asumiendo una forma ficticia.

En su *Perón o muerte. Los fundamentos discursivos del fenómeno peronista*, Sigal y Verón [1986] (2004) hacen referencia a esta cuestión en términos de una *teoría del cerco*: la JP negó la autenticidad de la palabra de Perón aduciendo que éste sufría el engaño de quienes lo rodeaban. Efectivamente, como hemos marcado, el "cerco" había sido la etiqueta con la cual las revistas catalogaban la situación del líder en la Argentina. Ahora bien, ¿qué implicancias se derivan de todo ello? Tenemos algunos desdoblamientos: un Perón verdadero, otro ficticio; un Perón presente, otro ausente; y, a su vez, un pueblo artificial y otro auténtico. Varios "perones" y pueblos circulaban allí. ¿Qué nos dicen estos desdoblamientos de los nombres respecto de la constitución de identidades durante el período? Mucho, todo.

De todas formas, antes de abocarnos a ello, ¿era sólo contra estos actores que se desplegaba la lucha propuesta en el semanario, por la cual se habrían dado "mártires" y "héroes" desde hacía ya varios años?

III. Peronismos

Peronismo y liberalismo

Se nos podría decir que hemos caído precedentemente en la perspectiva que al comienzo cuestionamos. Estructuramos nuestra indagación en torno de adversarios personificados: "oligarcas", "burócratas", "sindicalistas", "imperialismo". Estamos

número una fuerte reivindicación de un Perón ya fallecido: "Murió nuestro líder… los peronistas nos quedamos solos" y "la muerte del general Perón no sólo ha sumido en el dolor al conjunto de los trabajadores y el pueblo argentino, sino que significa en la práctica la desaparición del único hombre capaz de congeniar a las diversas fuerzas de la Nación que, aún teniendo diferencias entre sí, coinciden con el objetivo común de liberar a nuestra Patria" (*LCP*, número 1, tapa y página 35, respectivamente).

ahora en condiciones de ahondar: ¿Qué hay por detrás de todo ello? ¿Por qué pensar que la alteridad se organiza siempre por la mención de actores concretos en una coyuntura específica? ¿No existen otras formas de delimitar una frontera que homogeneice un espacio identitario? Es decir, lo que niega la propia trama identitaria, ¿debería ser necesariamente otro actor?

LCP publicó en la edición previa a su clausura por decreto del Poder Ejecutivo en septiembre de 1974, un suplemento en el cual expuso una extensa investigación sobre el vandorismo. Decía:

> Que el movimiento sindical no haya sido el instrumento revolucionario que muchos pensaron no es el resultado de una conspiración sino la consecuencia de condiciones objetivas inherentes a la naturaleza del movimiento sindical –que es un instrumento legalizado por el sistema de negociación salarial- y a la permanente oscilación entre su carácter políticamente antiimperialista (por su peronismo) y las tendencias integracionistas del aparato sindical (…) En definitiva, son las tendencias integracionistas de defensa de la legalidad las que predominan en el conjunto del movimiento sindical (…) esto no quiere decir que no haya contradicciones o que el sindicalismo no promueva luchas contra los enemigos del pueblo, sino que esas luchas y contradicciones generalmente se zanjaban en la mesa de negociaciones donde en definitiva se salva la legitimidad del régimen y se llega a un equilibrio (*LCP*, número 9, suplemento, página 6).

La frase podría haber sido una más de las que ya hemos citado mostrando la crítica que el semanario efectuaba a la negociación de los sindicatos durante el exilio de Perón. No obstante, aparece en este fragmento algo que nos permite dar un salto en el análisis: la impugnación no se realizaba solamente contra un actor que se había corrompido progresivamente con el paso de los años, contra una práctica que había decidido implementar en un momento dado, sino frente a sus condiciones objetivas, a lo que este agente representaba al interior de una estructura. Y, de la mano de ello, la revista dirigía la mirada hacia el sistema mismo, esto es, la forma en que se ordenaba la sociedad. El adversario personificado en la burocracia sindical no bastaba, por tanto, para circunscribir aquello respecto de lo cual trataba de diferenciarse la publicación, la alteridad que negaba su espacio identitario:

> Esta acción criminal –en referencia a los sucesos de Ezeiza- se inscribe claramente dentro de la política de los enemigos cubiertos o disimulados, enquistados en el movimiento. Son los que quieren integrar al peronismo al sistema, los mismos que desde 1955 hasta el 25 de mayo pasado, en alianza con los patrones, las fuerzas represivas y organismos parapoliciales, echaron a los compañeros más combativos

> de las fábricas, botonearon y persiguieron a los activistas, reprimieron toda movilización o reclamo por reivindicaciones populares, encarcelaron, torturaron y masacraron a los combatientes del pueblo (*ED*, número 7, página 26).
>
> El nombramiento de Héctor Cámpora como delegado de Perón cancela el ciclo de Paladino, que entendió la táctica de 'la hora del Pueblo' (alianza con el radicalismo de Balbín) como una 'alvearización' del peronismo. Creyó que se trataba de armar un peronismo educado, bienpensante, y prolijo, habituado a las prácticas parlamentarias y académicas, sin bombo ni marchita. Se equivocó, según habrían de demostrarlo posteriormente los sucesos internos del movimiento (*ED*, número 8, página 10).
>
> [En relación a los objetivos del secuestro de Aramburu] Aramburu se proponía lo que luego se llamó el Gran Acuerdo Nacional, la integración del peronismo al sistema liberal, a través de 'peronistas' de la calaña de Paladino, Coria y todos los burócratas y participacionistas (…) En 1970 [Aramburu] era un agente hábil del imperialismo, un hombre que intenta vaciar al peronismo de su contenido popular, en una maniobra eleccionaria de trampa. Usar al peronismo de 'corbata' y a los traidores que aparecían como sus dirigentes para aniquilar al Movimiento, para aislar definitivamente al General de los peronistas (*LCP*, número 9, página 25).
>
> [En referencia al gobierno de María Estela Martínez de Perón] De un poderoso movimiento de masas se quiere hacer un débil sello político. En síntesis, aniquilar la organización popular e integrar al régimen a un peronismo domesticado (*LCP*, número 9, página 2).

Estudiamos en el parágrafo precedente una de las características con las cuales el semanario significaba a la burocracia sindical: la traición a la heredad del pueblo combativo y resistente, conformado desde 1955. Antes que retomar ese legado, la cúpula sindical se habría dedicado a negociar con los gobiernos de turno, salvaguardando sus intereses y obstaculizando la lucha del pueblo. Sin embargo, las citas muestran que esta acusación se desplazaba también a cierta manera de concebir la organización de la comunidad y a una forma disímil de pensar la experiencia peronista. En efecto, la negociación no era entendida simplemente como el accionar de un sujeto en particular sino como una tintura que podía extenderse al ordenamiento del todo societal. Se abría, así, un enfrentamiento contra una definición del peronismo ligada al conjunto de procedimientos formales (competencia y alianzas entre partidos políticos, ejecución de elecciones a intervalos regulares, etc.). La impugnación a un "peronismo educado" y "habituado a las prácticas parlamentarias", de este modo, escenificaba una oposición entre el andamiaje institucional de los gobiernos representativos y la sustancia o contenido que se esconde detrás de éste. En suma, se instauraba una exclusión

respecto de una lectura del peronismo que hiciera de él una expresión más del sistema de partidos.

Cierto es que no constituía un ejercicio original realizar esta dicotomía entre procedimientos legales y contenido popular: aquella confrontación entre la democracia político-formal y la democracia social que Perón había desplegado en la campaña electoral de 1946, rearticulando los términos que la Unión Democrática había propuesto en el debate previo a las elecciones, parecía tener eco en el semanario.[15] Es más, no sólo en dicha ocasión Perón había efectuado desplazamientos como el descrito. En el exilio, expresó:

> La historia del demoliberalismo burgués es simple y casi reciente (…) ha pasado el tiempo y la evolución paulatina ha ido alejándonos cada día más de los supuestos liberales que ya en la segunda mitad del siglo XIX comenzaron su fracaso que se acentuó decisivamente con el desarrollo económico del siglo XX y se hizo efectivo e irreversible en la situación emergente de la Segunda Guerra Mundial (…) La monarquía terminó con el feudalismo, la república está terminando con la monarquía y la democracia popular terminará con la democracia liberal burguesa y sus distintas simulaciones democráticas de que hacen uso las plutocracias actuales (Perón en *Latinoamérica, ahora o nunca*, 2005: 14).

Este esbozo de una separación entre la política y lo social, o bien, entre forma y contenido, emergía también en *ED* como un principio de partición de los campos identitarios. Antes que adscribir a mecanismos formales que convirtieran al peronismo en un partido político más al interior de un sistema organizado en torno de elecciones periódicas, libres y competitivas, la revista buscaba, delineando una frontera en relación a éste, la reivindicación y la construcción de un peronismo combativo, uno que no olvidara el carácter resistente que habría adquirido el pueblo desde la irrupción de la Revolución Libertadora y la proscripción del peronismo. La lucha originada en 1955 resultaba constitutiva, y la privación que de ella implicaba la política pluralista emplazaba a esta última por fuera de los límites comunitarios. El sistema de partidos se oponía al rasgo popular y combativo con el cual era concebida la experiencia peronista.

[15] Explica Aboy Carlés en relación al discurso de Perón de la campaña electoral: "se apuntaba así a descalificar al adversario a través de un complejo dispositivo: por un lado, se identificaba la democracia con la justicia social, escindiéndola de la libertad política; por otro, se ponía en duda la misma fidelidad de las fuerzas opositoras a la libertad política con la que éstas identificaban la democracia. En definitiva era el significante mismo `democracia' el que estaba en juego en la disputa entre el naciente peronismo y la Unión Democrática" (Aboy Carlés, 2001: 128).

Ahora bien, se ha mencionado en los párrafos recientes el significante democracia sin que le hayamos consagrado todavía una reflexión. Los estudios sobre la época han señalado repetidas veces que la democracia era un valor poco estimado en la coyuntura. En este sentido, los argumentos académicos suelen oponer la violencia de esos años a la política democrática. Quisiéramos dedicarnos a pensar, sin embargo, dos cuestiones: de un lado, hasta qué punto la política y la violencia puedan ser prácticas que cabría analizar de manera excluyente. Como sabemos, la política moderna ha nacido de la mano del conflicto. De allí que tal dicotomía podría volver normativa la exploración. Del otro lado, ¿qué democracia? Existe más de un uso del término; ésta no sólo se refiere a la poliarquía, ese régimen orientado a representar las preferencias de los ciudadanos a partir del conjunto instituciones típicamente liberales (libertad de expresión, asociación, información, competencia política, etc.). En este sentido, afirma Carl Schmitt respecto de la propuesta de Jean Jacques Rousseau:

> La democracia es acertadamente definida como identidad entre gobernantes y gobernados (…) Deseo hacer constar que [esta definición], aunque es realmente nueva en su aplicación a las teorías del Estado contemporáneas y en su extensión a una serie de identidades, corresponde a una antigua tradición –y se podría decir incluso que a una tradición clásica- y, por esto mismo, actualmente ya poco conocida (Schmitt, [1923] 1990: 19).

En efecto, había dicho previamente Rousseau en relación a su República:

> Este acto de asociación convierte al instante la persona particular de cada contratante, en un cuerpo normal y colectivo, compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, la cual recibe de ese mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad (Rousseau, [1762] 1986: 10).

Como sugieren ambas perspectivas, sería interesante retirarse momentáneamente del uso procedimental de la democracia para indagar acerca de su acepción sustancial, es decir, aquella que se preocupa por la definición de los límites comunitarios, y junto con ello, por la homogeneización de un espacio identitario y la exclusión de lo que se considera heterogéneo. Se relegan los mecanismos formales para situarse en la problemática de la configuración de una comunidad. En otras palabras, deslizan una concepción de la democracia como procedimiento a una noción de democracia como identidad. Veamos.

Peronismo y diversidad

Desde el número 21 hasta el número 25, *ED* publicó una sección dedicada a presentar las 20 verdades peronistas. En ella se exhibía cada una de las verdades, acompañadas de glosas, opiniones y comentarios generales acerca de las características del peronismo:

> Para conocerlas y analizarlas mejor, las 20 verdades pueden dividirse en cuatro capítulos. Uno de ellos se refiere al movimiento y apunta a la **democracia directa** como su base esencial. A través de ese grupo de verdades se marca el objetivo del peronismo y sus características básicas como movimiento. El segundo capítulo refleja la visión que tiene el peronismo de la sociedad en que se mueve: el papel del trabajo como única fuente de dignidad (…) La forma de ser del justicialismo integra el tercer capítulo. Como entiende el peronismo la política y en que se diferencia de los clásicos partidos liberales. Por último, la mayor cantidad de verdades se integra en el cuarto capítulo, el que describe qué pretende hacer el peronismo con el país, cuáles son sus metas y el camino o método que adoptó para tratar de imponerlas (*ED*, número 21, página 3) (negritas en el original).

> El pueblo y Perón lucharon siempre juntos. De allí que las 20 verdades hayan marcado desde comienzos del peronismo –porque ellas se fueron gestando desde el primer día y hoy mantienen su vigencia- que el interés del pueblo era su única guía. Desde la primera Verdad (‘la verdadera democracia es aquella donde el gobierno hace lo que el pueblo quiere y defiende un solo interés: el del pueblo), casi no hay una verdad que no se refiera directa o indirectamente al sometimiento que el peronismo admite: el de los dictados populares. La segunda verdad recuerda que el justicialismo es ‘esencialmente popular’ y por eso rechaza a todo ‘círculo político’ que es, por definición, antipopular. [Y específicamente en alusión a los dirigentes sindicales, la nota agrega] Dirigentes traidores, que supuestamente fueron ‘elegidos’ por los obreros pero a quienes los obreros ni escuchan ni siguen, sólo actúan ahora como ‘tapón’ para separar el pueblo de Perón (*ED*, número 25, página 10).

Estos párrafos bosquejan una definición del peronismo que recupera lo que ya hemos trazado en el punto anterior, esto es, la negación de cualquier intento por inscribirlo como un partido más dentro del sistema político y convertirlo en un “peronismo domesticado”. No obstante, asoma en las citas un elemento original: la formulación explícita de una noción de democracia para dar cuenta de la experiencia peronista. Esta noción, en línea con lo que venimos analizando, era ligada al “interés del pueblo” y a su lucha junto a Perón. Nuevamente, para ilustrar aquella experiencia, se buscaba un contenido, una sustancia, antes que la defensa de un conjunto de instituciones formales. Y para que esa sustancia pudiera desarrollarse, apuntaba la

revista, era ineludible una cuestión cardinal, a saber, la supresión de cualquier mediación entre el líder y el pueblo. Hemos examinado largamente cómo el semanario se oponía a la burocracia en su carácter de organización intermedia, en tanto constituía una agrupación que refractaba el lazo entre las dos partes de la dupla fundante del peronismo. Ahora bien, ¿qué implicaba este rechazo para la forma en que se concebía la organización del todo comunitario? ¿Qué tipo de ordenamiento del demos se estaba descartando a través de esa impugnación?

Mencionamos previamente la propuesta de Jean Jacques Rousseau. Para este autor la legitimidad de toda República, el contrato que la sostiene, proviene del hecho de que cada uno de sus súbditos sea también soberano. La Asamblea debe estar conformada por miembros que puedan *querer* la *Voluntad General*, aunque ésta se contraponga a la voluntad particular, es decir, a la voluntad que éstos poseen como individuos. En definitiva, lo que el autor señala es la configuración de un espacio en donde exista una identidad entre quienes mandan y quienes obedecen; en otras palabras, una sociedad política en la cual el principio de la representación no estructure el ordenamiento del demos. Es por ello que las agrupaciones intermedias son consideradas por Rousseau como instancias de perversión del yo común; éstas refractan la consecución de la *Voluntad General*, la desfiguran, la parcializan. Muchos años después, Carl Schmitt se apropió de este razonamiento para mostrar que el fundamento de la democracia no radica en el sufragio individual ni tampoco en la deliberación racional típica del Parlamento, sino en una igualdad sustancial, en una homogeneidad basada en una cualidad común que dibuja una frontera respecto de lo que se considera heterogéneo a ella. La democracia se sitúa, para este autor, en la identidad entre gobernantes y gobernados. De allí que, desde esta perspectiva, un gobierno de facto no consagrado por el voto de las urnas podría respetar el postulado democrático.[16]

De la mano de estos señalamientos surge, entonces, un pliegue más al modo con el cual *ED*, *EP* y *LCP* inscribieron sus límites identitarios excluyendo un campo de

[16] Afirma Schmitt: "[t]oda democracia real se basa en el hecho de que no solo se trata a lo igual de igual forma, sino, como consecuencia inevitable, a lo desigual de forma desigual. Es decir, es propia de la democracia, en primer lugar, la homogeneidad, y, en segundo lugar –y en caso de ser necesaria- la eliminación o destrucción de lo heterogéneo" (Schmitt, [1923] 1990: 12). A pesar de que sea obviada por los estudios académicos actuales así como, evidentemente, por el discurso lego, esta dimensión de la homogeneidad, muy cercana a una concepción totalitaria del demos, es constitutiva de la tradición democrática, forma parte de las maneras con las cuales esta última ha imaginado la comunidad a lo largo de los años.

alteridades. La burocracia sindical, como intermediaria, venía a impugnar la fundación de una comunidad homogénea, construida por la identificación entre un líder y su pueblo, por una identidad como la que nos marcaba la lectura schmittiana de Rousseau. Es decir, obstaculizaba una totalidad anclada en el principio democrático, transformándola en un demos segmentado, atravesado por grupos parciales entre el Estado y la sociedad. Por tanto, si mediante su práctica de negociación con los gobiernos de turno la cúpula sindical negaba el rasgo combativo y resistente que había adquirido el peronismo desde 1955 y lo convertía en un "peronismo liberal", asimismo, en su carácter de organización intermedia, ésta pervertía la manera con la cual se había creado, para la revista, el demos peronista, transformándolo en, podríamos decir, un "peronismo diversificado"[17]. Más que descartar a la cúpula sindical, lo que se rechazaba eran dos disímiles concepciones del peronismo que este adversario ponía de manifiesto: a) un peronismo que participara del sistema político propio de las modernas poliarquías, presentándose a elecciones, compitiendo con otros partidos políticos, entre otras prácticas, y b) un peronismo que se asentara en una organización diversificada de la sociedad a través de la existencia de asociaciones intermedias (sindicatos, partidos políticos, agrupaciones de la sociedad civil). De modo que lo que el semanario situaba por fuera de sus límites identitarios no era sólo un pluralismo de orden liberal sino también cualquier intento de segmentación y fragmentación organizacional que pudiera atentar contra la homogeneidad democrática con la cual Montoneros describía la experiencia peronista. Segmentación que Perón había expuesto en algunas declaraciones, promoviendo un ordenamiento corporativo de la sociedad:

> Cuando la concepción liberal actúa en el nivel del ciudadano y del Estado, sin aceptar mas entidad intermedia que los partidos políticos ofrece garantías no del todo adecuadas (…) Cuando la concepción de la Democracia Social establece que los grupos sociales deben integrar institucionalizadamente los cuadros intermedios de la comunidad organizada, está ofreciendo garantías verdaderas (…) Las concepciones de cada grupo social y de cada partido político deben estar expresadas en forma de bases, plataformas y otros cuerpos escritos que configuren

[17] Optamos por dicha etiqueta antes que la de un "peronismo pluralista" dado que el término pluralismo, imbricado con el desarrollo de las sociedades liberales, connota, a la par de una multiplicidad de grupos, la diferencia de valores y de creencias entre éstos. En cambio, conceptos como el de diversidad o segmentación refieren a la fragmentación de estructuras sin por ello suponer necesariamente la diferenciación de ideas propia de las sociedades liberales. Afirma Sartori: "el pluralismo debe ser concebido como una *creencia de valor*. Aun la fragmentación medieval podría ser declarada pluralista; pero aquel pluralismo era de estructuras, no de creencias (y, entonces, no era tal). El mundo medieval fue policentrista en la organización, pero monocromático en su visión del mundo" (Sartori, 2003: 217).

> su propia manifestación del Proyecto Nacional (…) Las instituciones intermedias tendrán que actuar procurando la unión para el accionar de aquellas cuya ideología sea coincidente (Perón, *Modelo Argentino para el Proyecto Nacional* en *Obras Completas*, tomo 25, 2002: 412).

En suma: la revista se apartaba, por un lado, de un peronismo partícipe del sistema pluralista de las democracias representativas modernas, surcado por instituciones liberales; y, por el otro, de un peronismo que, vía la existencia de asociaciones intermedias, segmentaba la sociedad. Y ambas exclusiones se realizaban, incluso, contra la representación que Perón había expuesto sobre la comunidad. Se significaba a Perón sin necesidad de acordar con él; se daba sentido a Perón en oposición a lo que éste podía sostener de sí mismo y de su gobierno. Mediante estas operaciones, entonces, se configuraba la trama identitaria de los semanarios, homogeneizada en torno de un peronismo resistente, fundado en la identidad entre un líder y su pueblo, como ya hemos explorado, en la legitimidad propia de la tradición democrática schmittiana.

IV. Tradiciones en disputa

Tenemos, como hemos examinado detalladamente, más de un peronismo: un peronismo liberal y pluralista, un peronismo diversificado, un peronismo democrático, un peronismo combativo. Señalamos también cómo en paralelo a la circulación de estos peronismos se deslizaba el significado de Perón y del pueblo. ¿Qué implicaba, entonces, la existencia de tantos peronismos, "perones" y pueblos en dicha coyuntura? ¿Qué lógica se ponía de manifiesto con la mencionada circulación? ¿Cuáles eran las consecuencias de todo esto?

En primer lugar, advirtamos una cuestión fundamental: las operaciones relatadas no ocurrían sólo durante el exilio del ex Presidente, mientras éste se encontraba físicamente ausente; sucedían, asimismo, cuando Perón se hallaba en la Argentina de cuerpo presente. Es decir, su aparición física en la escena política del país luego de 18 años de proscripción no había frenado su desdoblamiento. Se ha afirmado frecuentemente que su retorno conllevó el anclaje del sentido de sus dichos, aquellos que habían permanecido difusos por la situación de alejamiento y las especulaciones que los actores realizaban en relación a sus directivas a partir de 1955 (De Riz, 1981; Lenci, 1999; Svampa, 2003). Sin embargo, ¿su llegada pudo detener la circulación y las discusiones sobre su nombre? Ya hemos analizado cómo los semanarios proponían la

existencia de un cerco que convertía al Perón de la tercera presidencia en un Perón ficticio, confundido, cegado por la acción de ciertos intermediarios. Y esto no dependía exclusivamente de lo que Perón expresara –o, eventualmente, del espacio generado por su silencio y de las posibilidades que esta ausencia abriera para hablar en "representación" del líder. No dependía de ello porque establecer el significado de Perón (y del pueblo) no era una capacidad exclusiva de Perón, amén de la importancia que su voz pudiera tener; otros actores se habían abocado, por su parte, a esa tarea. Perón y el pueblo no eran propiedad de Perón; por ende, su presencia física no fijaba el sentido de la tradición constituida en torno de sus primeros gobiernos.

En segundo lugar, algo obvio pero no menor: el peronismo era la camiseta defendida –y construida- por más de un grupo. Se trataba de configurar un relato acerca de qué había sido la experiencia peronista con el objeto de homogeneizar la trama identitaria. Y esa narración retrospectiva implicaba la exclusión de formas disímiles de pensarla. En efecto, se desenvolvía una disputa por la definición del peronismo, por la construcción de su legado, y esta querella podía ejercerse, incluso, contra lo que pronunciara el propio Perón. Eso había acontecido con las revistas de Montoneros. Ante un Perón que se consideraba errado, el semanario no dudaba en anunciar la *esencia* del peronismo. La tradición, por tanto, no requería necesariamente de la voz del líder, de su presencia física, aunque quienes se abocaran a erigirla, como hemos visto, no lograran abandonar su nombre. A pesar de las críticas apuntadas y del enfrentamiento, la revista nunca dejó de decirse peronista, de invocar al significante Perón para componer su espacio de pertenencia, de disputar qué era esa tradición. Tras unos meses, *LCP* declaró:

> En esa derrota de los militares –en relación a marzo de 1973- la conducción de Perón fue decisiva, junto a las luchas de todo un pueblo. Y los que especulan ahora con explotar la figura de Perón explicándonos que ya había dejado atrás al peronismo para ser la figura de la unión de los argentinos, aquellos que quieren robarnos al líder de los trabajadores, al jefe del peronismo, ocultan que si ningún otro logró constituirse en líder nacional es porque no interpretó a los trabajadores ni al pueblo peronista. Pero esto es lo que no podrán arrancar de la conciencia popular, porque Perón es del pueblo, de los trabajadores, de los peronistas. Y lo que no pudieron hacer con nuestro líder vivo no lo lograrán muerto: nunca Perón será figura del régimen para consolidar la dependencia. Porque, como lo dijera el mismo el 12 de junio, los peronistas sabemos que jamás defendió otra causa que la causa del pueblo (*LCP*, número 3, página 2).

¿Ciega obstinación o cálculo estratégico? Podrían ser ambas; seguramente lo eran. De todos modos, nos interesa aquí señalar otra cuestión: no resultaba fácil, evidentemente, desatender al vocablo Perón a la hora de evocar al pueblo. Éstos aparecían imbricados; lo alegaba explícitamente el semanario. Estudios académicos e investigaciones periodísticas han revelado la emergencia de un "peronismo sin Perón" tanto en el proyecto político de Vandor así como en Montoneros, casi una década después. En estos análisis se aduce en qué medida los dos actores pretendieron reemplazarlo en la conducción del Movimiento, aspirando a conquistar el sitio que éste ocupaba como representante del pueblo. En relación a esto, exponen Sigal y Verón: "[l]a Juventud Peronista no se resolvió en ningún momento al suicidio como vanguardia. Y después de haber recorrido caminos políticos y discursivos bastante tortuosos, contempló en cambio, seriamente, la segunda posibilidad, esa posición insostenible ya intentada por Vandor: el peronismo sin Perón" (Sigal y Verón, 1986: 149). Pero, ¿era factible renunciar al nombre de Perón? ¿Podía imaginarse al pueblo sin él? Leamos un argumento clásico al respecto:

> Una multitud de hombres se convierte en *una* persona cuando está representada por un hombre o una persona, de tal modo que ésta puede actuar con el consentimiento de cada uno de los que integran esa multitud en particular. Es, en efecto, la *unidad* del *representante*, no la *unidad* de los representados lo que hace a la persona *una*, y es el representante quien sustenta la persona, pero una sola persona; y en la unidad no puede comprenderse de otro modo en la multitud" (Hobbes, [1651] 2003: 135) (cursivas en el original).

Si la *persona* del pueblo, en el sentido hobbesiano, había surgido junto a Perón,[18] ¿habría oportunidad de escindirla de este último? Esto es, ¿existía el pueblo *per se*, sin Perón? ¿Podría figurarse la unidad de éste sin remitirse a su líder?

En tercer lugar, explicitemos el siguiente punto: si se trataba de disputar al verdadero Perón y no de descartarlo a la hora de configurar el espacio de pertenencia, ello venía aparejado, a su vez, con la discusión acerca de la auténtica naturaleza del

[18] Conocemos las dificultades que conlleva introducir los lineamientos de Hobbes cuando hemos recurrido tanto a Rousseau. Si para el primero la unidad política se estructura a través la representación (como claramente se expone en el capítulo XVI del *Leviatán*); para el segundo, eso sucede sólo cuando se excluye la contaminación que esa representación ejerce de la *Voluntad General*. No obstante, consideramos que la dependencia entre la identidad y la representación postulada por Schmitt nos permite acercar estos clásicos y aprehender situaciones en las cuales se concibe la comunidad como la imbricación de dos entidades que, a pesar de su desnivel, manifiestan identidad, constituyéndose sólo gracias a ese lazo. En estos términos hemos referido a la relación entre Perón y el pueblo.

pueblo. Hemos visto la impugnación que las revistas efectuaban a la cúpula sindical en tanto ésta constituía un pueblo ficticio. ¿Quiénes conformaban, entonces, el *verdadero* pueblo desde la perspectiva de Montoneros?

> [En relación al gobierno de María Estela Martínez de Perón] Lo que determinará su decisión es que sigan considerando necesario para su ofensiva la cobertura institucional que hoy tienen o que elijan finalmente la represión abierta y descarada. Lo fundamental es que, así como el 25 de mayo de 1973, lo determinante era el pueblo porque tenía la iniciativa y la fuerza para mantenerla, el imperialismo sólo podía condicionar su avance, hoy sucede todo lo contrario. Porque la ofensiva y la fuerza está en manos del imperialismo y la oligarquía, y **nosotros, el pueblo**, solo podemos resistir su escalada para dificultársela, para hacerles perder fuerza a cada paso (*LCP*, número 5, página 3) (subrayado nuestro).

Antes que hablar como representantes, desde, por ejemplo, los balcones de la Casa de Gobierno, a diferencia de lo que frecuentemente se ha interpretado, la agrupación intentaba situarse por debajo de estos últimos, en la Plaza, asumiendo el sitial del pueblo. Y, elemento nada desdeñable, no se buscaba encarnar una parte de este último -su "vanguardia", su "formación especial" o su "brazo armado", como había sentenciado Perón durante el exilio-[19] sino su totalidad. La Juventud no se simbolizaba como parte de una comunidad con diversos grupos a su interior; por el contrario, los límites de ésta coincidían con sus fronteras identitarias, trazando a su interior un espacio homogéneo. En otras palabras, los Montoneros eran la sustancia del todo comunitario, no una agrupación más. Por consiguiente, la disputa que tenía la Juventud con Perón (y, por supuesto, con el sector sindical) no se orientaba a reemplazar al "General" como conductor, a sustituirlo en la dirección del Movimiento, a romper el "contrato de creencia" propio del peronismo (Sigal y Verón, [1986] 2004); la querella se dirimía, más bien, en la definición de quién –y cómo- era el pueblo. En las publicaciones que hemos examinado los Montoneros no eran los representantes o delegados de la voluntad popular; eran, para decirlo llanamente, el pueblo *tout court*. Claro que ni Perón ni los

[19] "No sabemos hasta donde nos llevará la violencia de la dictadura militar, por eso debemos prepararnos y actuar frente a todo evento. El Movimiento Peronista ha de estar organizado apropiadamente para ello, en forma que permita la lucha orgánica de superficie, y pueda hacer frente también a las formas cruentas que suelen ser impuestas por las dictaduras como la que azota el país en nuestros días. Las formaciones especiales encargadas de lo último, deben tener características especiales y originales, como especiales y originales son las funciones que deben cumplir. Ellas actúan dentro de nuestro dispositivo, como autodefensa, como fuera de él, en la lucha directa de todos los días dentro de las formas impuestas por la guerra revolucionaria" (Perón, mensaje a la Juventud reunida en el Congreso de la Federación Nacional de Estudiantes en Rosario, citado en Baschetti, 2004: 288).

"burócratas" adscribían a esta sentencia; concebían al pueblo como un colectivo heterogéneo, atravesado por distintos grupos, esto es, un pueblo diverso y plural.

Por último, como supuesto de todo lo dicho hasta aquí: la tradición peronista no era un legado objetivo que los sujetos heredaban pasivamente para posicionarse en la coyuntura frente a otros actores. Carlos Altamirano advierte: "una máscara política no es nunca sólo un máscara: usar una nos enlaza a una red simbólica, que es también una red de posiciones, de pertenencia y de conflicto, de filias y fobias, es decir, define el lugar que ocupamos en la trama intersubjetiva. Nos hace ser lo que al comienzo sólo actuamos como un papel, una máscara –más aun cuando ese papel va unido a apuestas tan altas que se está dispuesto a matar o dar la vida" (Altamirano, 2001: 136). Nos gustaría agregar a dicha reflexión: el uso de esta máscara no sólo configura a los sujetos que la utilizan vinculándolos a determinada red de sentido, sino que implica, también, la transformación de la máscara misma. Su apropiación no puede dejar de ser, al mismo tiempo, una reinvención. Por ello, independientemente de las expresiones que circulaban en esa época, en rigor de verdad, no había representantes "ortodoxos" o "heterodoxos", dado que la tradición no existía por sí misma, sino sólo en tanto era construida por quienes se apropiaran de ésta. Hacia esta construcción fue que dirigimos nuestro recorrido.

V. Palabras finales

Desarrollamos las reflexiones precedentes en aras de responder al interrogante acerca de las lógicas mediante las cuales los semanarios de la agrupación Montoneros, con elevada circulación por diversos grupos de la Tendencia Revolucionaria, inscribían la exclusión respecto de un campo de alteridades, y de la mano de ello, daban cierta tintura a su espacio comunitario. En este sentido, comenzamos indagando los actores que ese discurso impugnaba: la oligarquía, el imperialismo y la burocracia sindical eran los más comúnmente citados.

No obstante, detener ahí la búsqueda acerca de las formas de inscripción de la alteridad hubiese sido insuficiente. Descubrimos luego que en lugar de circunscribirse a la diferenciación de un conjunto de actores, el espacio que se excluía por fuera de los límites identitarios no podía sino trascenderlos: se trataban de disputar, a la par de dichos adversarios, maneras disímiles de significar la experiencia peronista y, a partir de

éstas, modos distintos de comprender el ordenamiento del todo comunitario. Se rechazaba, así, un peronismo liberal y uno diversificado. Los dos socavaban el peronismo sostenido por *ED*, *EP* y *LCP*, anclado en la identidad inmediata entre Perón y el pueblo, y marcado constitutivamente por una práctica de combate y resistencia.

Partiendo de estos mecanismos de diferenciación en relación a un conjunto de actores y a interpretaciones diferentes sobre la especificidad peronista, delineamos posteriormente una serie de implicancias, las cuales no resultaban poco relevantes a la hora de aprehender la dinámica política del período. Advertimos que, lejos de ser el peronismo un legado ya constituido que los sujetos heredaban pasivamente, el acto de apropiación del mismo suponía su propia configuración y que, ergo, existía una disputa en torno del carácter que éste debía adquirir. Amén de la importancia que la voz de Perón pudiera tener en esta disputa, ella excedía su voluntad, sus opiniones e indicaciones, convirtiéndose en la lógica con la que los sujetos constituían sus fronteras comunitarias. Puesto que el peronismo, Perón y el pueblo no eran propiedad exclusiva de ningún actor en particular, se desarrollaba una lucha por sedimentar su *verdadera* naturaleza, producto de la cual se establecían los espacios de pertenencia. En este marco, hemos encontrado que, a diferencia de lo que comúnmente se asevera, los Montoneros no dejaron de adscribir nunca a Perón ni evidenciaron en sus tramas de sentido la aspiración a ocupar su sitio en la conducción del Movimiento, a reemplazarlo como representante del pueblo. Se trataba, más bien, de encarnar al pueblo; no a una parte de éste, como su "brazo armado" o su "vanguardia", sino al pueblo *tout court*.

Finalmente, si las formas de la alteridad de la organización Montoneros se ligaban a la lectura sobre el peronismo, entonces, la política no era una práctica ajena a la historia. Los modos de instituir particiones en la coyuntura presente se imbricaban con la narración sobre los hechos pretéritos del país, sobre el período del primer peronismo y sobre la etapa del exilio. Como dijo un pensador italiano hace ya un tiempo:

> La crítica del concepto de historia en Croce es esencial, ¿no tiene ella, acaso, un origen puramente libresco y erudito? Sólo la identificación de la historia y la política quitan a la historia ese carácter. Si el político es historiador (no sólo en el sentido de que hace historia, sino en el sentido de que, obrando en el presente, interpreta el pasado), es también un político y en este sentido (…) la historia es siempre historia contemporánea, es decir, política. (Gramsci, [1958] 2008: 225).

Bibliografía

ABOY CARLÉS, Gerardo (2001): *Las dos fronteras de la democracia argentina, La reformulación de las identidades políticas de Alfonsín a Menem*, Rosario, Homo Sapiens.

ALTAMIRANO, Carlos (2001): *Peronismo y cultura de izquierda*, Buenos Aires, Temas.

ARENDT, Hannah [1963] (2004): *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza.

BASCHETTI, Roberto (comp.) (2004): *Documentos 1973-1976*, La Plata, La Campana.

BOZZA, Juan (1999): "Las artes del asedio y de la negociación. Perón y el lanzamiento del Frente Cívico de Liberación Nacional" en PUCCIARELLI, A. (ed.) *La primacía de la política. Lanusse, Perón y la Nueva Izquierda en tiempos del GAN*, Buenos Aires, Eudeba.

CALVEIRO, Pilar (2005): *Política y/o violencia. Una aproximación a la guerrilla de los años 70*, Buenos Aires, Norma.

CAVIASCA, Guillermo (2005): "Montoneros: el enfrentamiento con Perón" en: *Lucha Armada*, Nº 3, Buenos Aires.

DE RIZ, Liliana (1981): *Retorno y derrumbe: el último gobierno peronista*, Buenos Aires, Folios.

——— (2000): *La política en suspenso. 1966/1976*, Buenos Aires, Paidós.

GAMBINI, Hugo (2008): *Historia del peronismo. La violencia (1956-1983)*, Buenos Aires, Vergara.

GILLESPIE, Richard [1982] (1998): *Soldados de Perón. Los Montoneros*, Buenos Aires, Grijalbo.

GRAMSCI, Antonio [1958] (2008): *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Buenos Aires, Nueva Visión.

HOBBES, Thomas [1651] (2003): *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, FCE.

LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantall [1987] (2004): *Hegemonía y estrategia socialista*, Buenos Aires, FCE.

LANUSSE, Lucas (2005): *Montoneros. El mito de sus 12 fundadores*, Buenos Aires, Vergara.

LARRAQUY, Marcelo y CABALLERO, Roberto (2000): *Galimberti. De Perón a Susana. De Montoneros a la CIA*, Buenos Aires, Norma.

LENCI, Laura (1999): "Cámpora al gobierno, Perón al poder. La tendencia revolucionaria del peronismo ante las elecciones de 11 de marzo de 1973" en PUCCIARELLI, A. (ed.) *La primacía de la política. Lanusse, Perón y la Nueva Izquierda en tiempos del GAN*, Buenos Aires, Eudeba.

PERÓN, Juan (2005): *América Latina ahora o nunca*, Buenos Aires, CS Ediciones.

——— (2002): *Obras completas*, Buenos Aires, Docencia.

——— (1987): *Discursos Completos 1973-1976*, Buenos Aires, Editorial Megafón.

PLOTKIN, Mariano (1993): *Mañana es San Perón*, Buenos Aires, Ariel.

QUATROCCI-WOISON, Diana (1995): *Los males de la memoria. Historia y política en la Argentina*, Buenos Aires, Emecé.

RANCIÈRE, Jacques (1996): *El desacuerdo*, Buenos Aires, Nueva Visión.

ROMERO, Luis Alberto (2003): "La violencia en la historia argentina reciente". Artículo disponible en www.unsam.edu.ar, 1º de septiembre de 2010.

ROUSSEAU, Jean Jacques [1762] (1998): *El contrato social*, Buenos Aires, Editorial Purrúa.

SARLO, Beatriz (2003): *La pasión y la excepción. Eva, Borges y el asesinato de Aramburu*, Buenos Aires, Siglo XXI.
SARTORI, Giovanni (2003): *¿Qué es la democracia?*, Madrid, Taurus.
SCHMITT, Carl [1922] (2001), *Teología Política* en AGUILAR, H. (comp.) *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, FCE.
——— [1939] (2001): *El concepto de lo político* en AGUILAR, H. (comp.) *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, FCE.
——— [1923] (1990): *Sobre el parlamentarismo*, Madrid, Tecnos.
——— [1928] (1983): *Teoría de la Constitución*, Madrid, Taurus.
SIGAL, Silvia y VERÓN, Eliseo [1986] (2004): *Perón o muerte. Los fundamentos discursivos del fenómeno peronista*, Buenos Aires, Eudeba.
SVAMPA, Maristella (2003): "El populismo imposible y sus actores, 1973-1976" en JAMES, D. (dir.) *Violencia, proscripción y autoritarismo (1955-1976)*, Nueva Historia Argentina, Buenos Aires, Sudamericana.
——— (1994): *Civilización o barbarie*, Buenos Aires, Taurus.
VERÓN, Eliseo (1987): "La palabra adversativa", en AA.VV. *El discurso político. Lenguajes y acontecimientos*, Buenos Aires, Hachette.
WEBER, Max [1922] (1999): *Economía y sociedad*, México, FCE.

Revistas

El Descamisado
El Peronista
La Causa Peronista

María Cecilia Lascurain. Cambios en la representación política. Un abordaje a partir de los perfiles de los gobernadores peronistas de la provincia de Santa Fe entre 1983 y 2007.
Papeles de Trabajo, Año 5, N° 8, noviembre 2011, pp. 117-133.

Cambios en la representación política. Un abordaje a partir de los perfiles de los gobernadores peronistas de la provincia de Santa Fe entre 1983 y 2007

María Cecilia Lascurain[*]

Resumen

En el presente artículo abordamos algunas características de los cambios en la representación política, a partir de la descripción y el análisis de las carreras de los gobernadores peronistas de la provincia de Santa Fe entre 1983 y 2007. A partir de datos relevados de diversas fuentes escritas (biografías, currículum, etc.) reconstruimos sus trayectorias familiares, educativas, ocupacionales, de cargos públicos y partidarias. Dichas trayectorias exponen una distinción entre los gobernadores del período de la Transición Democrática y los que gobernaron luego de ella (período que podemos llamar de "Post-Transición"). Los primeros, portan un perfil de tipo "tradicional", vinculado al sistema caudillista y clientelar que estructuraba la representación política en esa etapa, y en congruencia con ello, diseñaron sus carreras beneficiados por los recursos que extraían, sobre todo, de los ámbitos gremiales y/o profesionales. Los segundos, describen un perfil de políticos "restauradores" cuyas carreras son construidas a partir de la reestructuración de los partidos -del PJ, en particular- y de la política operada en los años noventa desde la esfera nacional, carreras éstas que se prolongan hasta la actualidad.

Palabras clave: Representación política – Gobernadores – Partido Justicialista – Santa Fe.

Keywords: Political representation – Governors – Justicialist Party – Santa Fe.

[*] Lic. en Sociología (UBA), Maestranda en Ciencia Política (IDAES/UNSAM). Miembro del PIP-CONICET 1350: "Configuración de las elites argentinas. Las relaciones entre los cambios estructurales y corporativos del poder económico, el ascenso de la tecnocracia y la desprofesionalización del poder político entre 1976 y 2002", sede IDAES, y del proyecto "Transformaciones recientes en la profesión política. Un perfil de las élites políticas argentinas entre 1973 y 2001" (UNSAM), dirigido por la Dra. Paula Canelo. Macein18@hotmail.com

Introducción[1]

En el presente artículo nos proponemos abordar algunas de las transformaciones que ha atravesado la vida política en Argentina en las últimas tres décadas a partir del problema de la *representación política*. El mismo ha sido analizado tanto desde perspectivas que enfatizan su crisis o cierta "decadencia" como de otras que exploran la "metamorfosis" o la transformación de sus formas. Las dimensiones que han servido para encarar el análisis de la representación son múltiples. Una de ellas, es el rol y las características que han adquirido en la nueva dinámica representativa los líderes políticos. Numerosos trabajos destacan este aspecto. Por ejemplo: la importancia que adquieren los liderazgos políticos a la hora de dar nuevos contornos a las identidades políticas y de generar la representación política (Cheresky y Pousadela, 2004; Palermo y Novaro, 1996; Novaro, 2000); la centralidad que ha adquirido la puja por el liderazgo entre dirigentes de una misma subcultura política, en particular en el peronismo (Torre, 2003); la constitución de nuevos tipos de vínculos representativos a partir de la personalización de la política y de la habilidad de los candidatos para utilizar los medios de comunicación en dicho proceso (Manin, 1998; Novaro, 1994); la emergencia de figuras extrapartidarias (*outsiders*) (Novaro, 1994); el surgimiento de partidos con rasgos novedosos centrados en personalidades mediáticas y/o representantes de los saberes técnicos (Pousadela, 2004); la necesidad de los nuevos partidos de capacitar y formar dirigentes que estén a la altura de las innovaciones que ha adoptado el mundo político (Abal Medina,1998), etc.

La manera en la que aquí abordaremos las características que han asumido los representantes a partir de los cambios en la representación política será reconstruyendo sus trayectorias políticas. La literatura producida en nuestro país que ha recurrido al trazado de carreras de políticos ha abordado otras temáticas distintas, aunque relacionadas con la nuestra. Por ejemplo, algunos autores han descripto y analizado el trazado de las trayectorias de políticos del *poder ejecutivo nacional* (Heredia y Gené

[1] Este artículo constituye uno de los primeros avances en el marco mayor de mi de tesis de maestría sobre "El rol de los liderazgos de los gobernadores en las transformaciones de la identidad peronista en la provincia de Santa Fe (Argentina, 1991-2007)" –IDAES/UNSAM-. Los datos con los que trabajé fueron elaborados a partir de un relevamiento realizado para la "Base de datos proyecto PIP 1350 CONICET-IDAES". Quiero agradecer muy especialmente a Paula Canelo, por su valiosa contribución en la reflexión sobre la problemática de las *elites políticas argentinas* de los últimos años, fundamental para la realización del presente trabajo. También, a Cecilia Hidalgo y a Federico Lorenc Valcarce por sus valiosos comentarios a partir de la lectura de las primeras versiones de este artículo. Una versión preliminar del mismo fue presentada en las IX Jornadas de Sociología (UBA).

2009, y Gené 2010) para estudiar el fenómeno de la "profesionalización política" y de las relaciones entre "técnica" y "política"; otro grupo se ha avocado al estudio de los *elencos parlamentarios* nacionales (Canelo, 2011; Jones, 2000; Ferrari, 2005 y 2008) y provinciales (Mellado, 2011 y Ferrari y Pozzoni, 2009) para trabajar las relaciones entre los distintos partidos, la dinámica al interior del peronismo bonaerense y, nuevamente, la profesionalización de la política. En un tercer grupo, ubicamos a quienes han estudiado las figuras de los *gobernadores* de nuestro país para analizar distintos aspectos: su influencia en las carreras de los legisladores nacionales (Jones, 2000); su ambición política (Almaraz, 2010); las relaciones de políticos locales poderosos con presidentes fuertes (Benton, 2003); su rol dentro de la dinámica de los sistemas electorales y políticos provinciales (De Luca, Jones y Tula, 2008; Tula, 2001; Calvo y otros, 2001; Carrera, 2001; Fuertes, 2000; Lodola, 2009); los procesos de reforma constitucional en las distintas provincias (Sabsay, 1994; Suárez Cao, 2001; Micozzi, 2001; Lucardi, 2006; Corbacho, 1998); y la influencia de los gobernadores en la cuestión económica/fiscal (Gibson y Calvo, 2001; Piffano, 1998).

Con el propósito de contribuir al estudio de los elencos gubernamentales de nuestro país, describiremos, entonces, las características de los gobernadores de la provincia de Santa Fe desde la vuelta a la democracia. Dicho distrito no ha sido analizado a partir del estudio de las carreras políticas de sus gobernadores. El análisis se vuelve relevante si se tiene en cuenta, en primer lugar, el rol central que tienen los gobernadores en la vida política nacional por los recursos institucionales, políticos y presupuestarios que concentran en su persona (Jones, 2000 y Almaraz, 2010, De Luca, 2008, Tula, 2001). En segundo lugar, Santa Fe es una de las provincias más importantes del país por su actividad económica (una de las principales zonas agrícola-ganaderas, más desarrolladas y modernas, junto con Buenos Aires y Córdoba), y por su potencial político de fuerte impacto a escala nacional, ya que es el cuarto distrito electoral más grande del país. El período que analizaremos se inicia con la Apertura Democrática. Partiendo de este punto, observaremos que las figuras políticas santafesinas del período de la *Transición Democrática* portaban algunos elementos "residuales" de las formas de la política anterior al período dictatorial, mientras que las figuras que gobernaron luego de la Transición portan atributos que pueden ser distinguidos con claridad en contraste con los del primer grupo.

A partir de la relevancia señalada para el caso bajo estudio, responderemos una serie de interrogantes. En primer lugar, ¿cuáles son las similitudes y diferencias entre los orígenes sociales, el nivel educativo y las trayectorias ocupacionales de estos gobernadores? ¿En qué medida las variables anteriores "diseñaron" el perfil de sus carreras políticas? En segundo lugar, ¿cuáles fueron los espacios de reclutamiento y los atributos ponderados en cada uno de los casos para el acceso a la titularidad del Ejecutivo provincial? ¿Qué tipo de carrera política desarrollaron? ¿Responden estos elementos a los rasgos más generales que adopta la representación política para períodos específicos? Y en tercer lugar: ¿cuál fue su trayectoria partidaria? ¿Cómo tejieron los vínculos con el Partido Justicialista cada uno de los gobernadores? ¿Puede establecerse alguna vinculación entre el tipo de carrera política y la trayectoria de participación en el Partido?

Origen social y trayectorias educativas y ocupacionales de los gobernadores santafesinos

Los individuos que forman parte de nuestro universo son quienes ocuparon el cargo de gobernador en la provincia de Santa Fe entre los años 1983 y 2007, es decir, entre la vuelta a la democracia y el año en el que el PJ es desplazado del poder por el Frente Progresista Cívico y Social. Por lo tanto, todos los gobernadores sobre los que trabajaremos pertenecen al Partido Justicialista.[2] Una segunda particularidad del caso es la "alternancia" de individuos en el cargo de gobernador: entre los años 1991 y 2007 los cuatro períodos gubernamentales estuvieron a cargo de Carlos Reutemann y Jorge Obeid, alternativamente. En consecuencia, el universo está compuesto por sólo cuatro gobernadores: José María Vernet (1983-1987), Víctor Reviglio (1987-1991), Carlos Reutemann (1991-1995 y 1999-2003) y Jorge Obeid (1995-1999 y 2003-2007).

En cuanto al *origen social*, consideramos las variables del *origen geográfico* y la *trayectoria familiar* de los individuos. Sobre la primera constatamos que sólo uno de ellos proviene de un centro metropolitano importante (Vernet, de la ciudad de Rosario) mientras que el resto nació en ciudades pequeñas de Santa Fe o de las provincias limítrofes (Córdoba y Entre Ríos). En relación a la segunda variable, la primera dimensión que consideramos es el "estado civil", para la cual poseemos el dato sobre

[2] En el período 1983-2007 el PJ ha controlado una mediana de 60,9% de los ejecutivos provinciales en todo el país, mientras que el segundo lugar es ocupado por la UCR con un 25% (De Luca, 2008).

tres individuos: todos estuvieron casados alguna vez, y entre ellos Reutemann está casado en segundas nupcias. Una segunda dimensión en esta variable es la "pertenencia a familias políticas" (esto es, que alguno de los miembros de la familia haya sido o sea político). A pesar de la dificultad para el relevamiento de este tipo de información, se constata que ninguno posee antecedentes de familiares vinculados al ejercicio formal de la política. En cuanto a la ocupación de los padres, obtuvimos información sobre dos individuos: el padre de Obeid era médico en la ciudad de Diamante, y el de Reutemann era un productor agropecuario en la provincia de Santa Fe, actividad que luego continuó realizando su hijo. Sobre la ocupación y educación de los cónyuges, relevamos el dato para el ex gobernador Reviglio, cuya esposa estudió y se dedicó al ejercicio de la medicina, al igual que su esposo. Sólo uno de ellos (Obeid) tiene a uno de sus descendientes (hija) ejerciendo la política (es actual concejal municipal y recientemente electa diputada provincial). Si bien el escaso número de individuos con el que trabajamos lejos está de permitirnos ninguna traspolación a un conjunto mayor, este dato no deja de ser llamativo dada la importancia que tienen los vínculos familiares en la construcción de carreras políticas (Cantón, 1964; Ferrari, 2008; Canelo, 2011).

En lo que se refiere al *máximo nivel educativo* alcanzado de estos gobernadores nos encontramos con que tres poseen título universitario obtenido en instituciones públicas, en las siguientes carreras: medicina, ingeniería y contador público. Ninguno de ellos posee título de posgrado. El ex gobernador Reutemann es el único que alcanza sólo el nivel secundario. El ámbito educativo universitario constituyó un espacio de socialización fundamental que vinculó a algunas de estas figuras con el mundo político. Éste es el caso de Obeid, quien emigró de su ciudad de origen hacia la capital de la provincia de Santa Fe para realizar sus estudios de Ingeniería Química en la Universidad Nacional del Litoral, contexto en el que fue elegido Delegado titular de la Regional II de la Juventud Peronista. Por su parte, la trayectoria de Reviglio también indica una fuerte conexión entre Universidad y política, llegando a ser presidente de la Federación de Centros de Practicantes de la provincia de Córdoba mientras estudiaba medicina en la Universidad Nacional de Córdoba.

Por último, sobre las *trayectorias ocupacionales*, los tres casos arriba mencionados con título universitario han ejercido sus respectivas profesiones (médico, contador e ingeniero) y hallamos un empresario en el sector primario (Reutemann). La

ocupación también ligó a algunos de nuestros individuos con la práctica formal de la política. Reviglio terminó su residencia médica en Santa Fe y se inició luego en el ejercicio de la gastroenterología llegando a ser presidente de la Sociedad Médica de Santa Fe. El espacio gremial-profesional constituyó el ámbito de reclutamiento que le permitió su ingreso en la carrera política, si consideramos que su primer cargo público fue el de subsecretario de Salud Publica de la provincia.[3] Se ha señalado (Mellado, 2011), que la profesión médica posee un carácter "político" privilegiado, porque su desempeño requiere de determinados atributos que se aprovechan muy bien para la construcción de redes políticas: el conocimiento del territorio y la generación de lealtades y vínculos personales. Si tenemos en cuenta que este ex gobernador ocupó tres cargos relacionados con la administración pública de la salud provincial (una subsecretaría y dos ministerios) se puede pensar en la estrecha relación entre su formación y su ejercicio como médico, y la instrumentalidad de esta profesión para la actividad política (manejo de clientela, el ganar adhesiones, la construcción de vínculos entre lo sindical y lo político, etc.). También Vernet capitalizó sus recursos profesionales en el ámbito político: se incorporó a la UOM como asesor legal (contador) de la misma, vinculándose directamente con la política partidaria del PJ a partir de este espacio a principios de los ochenta. Fue dentro de esta socialización en la que se entretejían los lazos gremiales y políticos en la que fue elegido candidato a gobernador por la interna peronista, siendo luego ganador de la contienda electoral que lo llevó al ejercicio del cargo.

Políticos tradicionales y *Políticos restauradores.* Carreras ejecutivas vs. carreras gubernamentales

Según nuestra base de datos, la cantidad de cargos ejecutivos – sean municipales, provinciales o nacionales- ocupados entre 1983 y 2007 por los cuatro gobernadores es de un mínimo de dos (Reutemann) y un máximo de seis (Reviglio).[4] Continuando con la descripción, encontramos que respecto al tipo de primer cargo público ocupado por estos individuos se destacan tres cargos electivos (un concejal y dos gobernadores) y

[3] La particularidad que tienen los gremios médicos en tanto que espacios propicios para comenzar carreras políticas también es señalado por Mellado para el caso de los políticos mendocinos de este período, en particular, dentro del justicialismo (Mellado, 2011).
[4] Para conocer la descripción detallada de cuáles fueron estos cargos, ver anexo "Síntesis biográficas".

uno designativo (una subsecretaría). Aquí aparece un dato llamativo: dos de los cuatro gobernadores inician su trayectoria de cargos públicos con el cargo de gobernadores. Son los casos de Vernet y Reutemann. El primero se desempeñaba como contador de la UOM antes de ingresar a la gobernación en el año 1983. El segundo era corredor de Fórmula Uno y se inicia en la política luego de retirarse de su actividad. Reutemann ingresa a la política apuntalado por los vínculos personales que tenía con el ex presidente Menem y es elegido gobernador por dos períodos: en 1991-1995[5] y 1999-2003. Los dos restantes gobernadores tienen como primeros cargos una subsecretaría provincial (Reviglio) y una banca en el concejo de la ciudad de Santa Fe (Obeid), mientras que llegan a la gobernación luego de haber ocupado previamente tres cargos, en el primer caso, y cuatro en el segundo.

Partiendo de estos datos, las figuras de Vernet y Reutemann describen a políticos *outsiders*, porque llegan al ejercicio de un cargo político con nula experiencia partidaria[6] y poseyendo capitales y *habitus* provenientes de campos no-políticos. Mientras tanto, los perfiles de Reviglio y Obeid se corresponden más con carreras de tipo *tradicional*, porque sus trayectorias políticas previas son de más larga duración, y también porque se tejen en vinculación con el Partido: hasta llegar al cargo de mayor jerarquía que ocuparon (el de gobernador) debieron ascender gradualmente en la escala de posiciones, mediando entre el primer cargo público y el de gobernador catorce años y ocho años, respectivamente. En el caso de Reviglio hay que tener en cuenta que su carrera se ve interrumpida por la dictadura, lo cual "retrasa" el tiempo de ascenso en la jerarquía de cargos.

La identificación de los cargos posteriores al máximo cargo ejecutivo -el de gobernador- permite completar el diseño de la carrera de estos gobernadores. El trazado que describen estas carreras es el siguiente: Vernet y Reviglio continúan sus carreras dentro del poder ejecutivo; el primero pasa luego de la gobernación a ser ministro de la Producción bonaerense y el segundo ocupa cargos en el ejecutivo nacional. Por su parte, Reutemann y Obeid alternan sus puestos ejecutivos con cargos en el legislativo nacional

[5] Entre 1991 y 2004 rigió en la provincia la Ley de "Doble Voto Simultáneo y Acumulativo" que permitió ganar a Reutemann en su primera elección y a Obeid en su segunda, sin haber sido los candidatos más votados.
[6] Sobre las trayectorias partidarias nos detenemos en el siguiente apartado.

-senador y diputado, respectivamente-.[7] Ello nos permite identificar dos *tipos* de carrera política, según hayan permanecido en la órbita del poder ejecutivo o hayan circulado entre los poderes ejecutivo y legislativo: una de corte netamente "ejecutivo" (casos de Vernet y Reviglio) y otra de tipo "gubernamental" (Serna, 2005, en Canelo, 2011) que alterna ejecutivo y legislativo (casos de Reutemann y Obeid). Esta clasificación se acompaña de cortes cronológicos. En el primer tipo, encontraríamos a los gobernadores del período de la *transición democrática* mientras que dentro del segundo tipo se encuentran los líderes ejecutivos de la *post-transición*.

La interrupción de las carreras políticas del primer grupo de gobernadores completa el trazado del perfil de las figuras que, como dijimos, gobernaron en la etapa de la *Transición*[8]; si bien los mismos ocupan cargos designativos durante el "primer menemismo", es evidente que no participan de los elencos políticos que protagonizan la vida política de los años noventa. Vernet y Reviglio pertenecerían a los llamados "políticos de partido", quienes hacia fines de los ochenta sufrieron el desprestigio por parte de la ciudadanía ante el inmovilismo y la inoperancia en la gestión pública, la crisis de las redes clientelistas por ellos controladas, la inmanejable crisis fiscal que padecía la provincia (así como la Nación) y las prácticas de corrupción a las que se los asoció.

¿De qué espacios de sociabilidad participaba, y a su vez controlaba, esta "vieja clase política"? ¿Bajo qué sistema de relaciones se formaban como dirigentes (o caudillos) y generaban vínculos de representación? Vernet y Reviglio eran dirigentes políticos que protagonizaron lo que se ha denominado un "sistema populista *tradicional*" (Novaro, 1994) (cursiva nuestra). Dicho sistema se componía de una densa red "caudillista y clientelar" en la cual desde las estructuras partidarias -controladas por los caudillos- se procesaban mecanismos de compromiso y *cambio* político que tenían como eje la cooptación tanto de políticos como de dirigentes sindicales. Las redes clientelares de caudillos y notables formaban parte de un sistema en el cual se articulaban con una importante competencia intersectorial (con fuerte protagonismo sindical) y con la capacidad concertadora y unificadora del líder. Estas relaciones

[7] Ver anexo: "Síntesis biográficas".
[8] En la presente campaña electoral por la presidencia de la Nación para las elecciones del 23 de octubre Vernet ha sido elegido como candidato a vice-presidente en la fórmula de Alberto Rodríguez Saá por "Compromiso Federal", reapareciendo de esta manera en la escena política.

clientelares de distribución de espacios y recursos públicos constituyeron las formas dominantes de integración de voluntades en la dinámica representativa durante el período de la *transición democrática* (en continuidad con las formas de hacer política previas a la Dictadura de 1976). Santa Fe pertenecería a un grupo de zonas más desarrolladas y modernas (junto con Buenos Aires y Córdoba), en el cual predominaba un "clientelismo de partidos". En el mismo, el acceso a la oferta clientelar era relativamente abierto –a diferencia de las zonas periféricas, donde los caudillos políticos controlaban la oferta personalmente y los clientes tenían poca capacidad para formular demandas autónomamente-, las demandas se agregaban y organizaban según los distintos clientes (sindicatos, organizaciones barriales, patronales, etc.) y las funciones de *gate keeper* estaban institucionalizadas a nivel partidario y estatal. Hacia finales de la década del ochenta la puja por los recursos político-electorales y económicos en un contexto de crisis fiscal y económica dio lugar a la existencia de fuertes mecanismos de corrupción, lo cual llevó a agudizar los problemas de gestión ya existentes y las denuncias de irregularidades por parte de una ciudadanía que progresivamente cambiaba sus expectativas y aumentaba sus demandas. Tanto el gobierno de Vernet como el de Reviglio estuvieron marcados por significativos hechos de corrupción. Durante el mandato de este último, fue destituido mediante juicio político el vicegobernador y el intendente de la ciudad de Santa Fe, quien había sido previamente vicegobernador durante la gestión de Vernet. Las denuncias de corrupción fueron uno de los aspectos centrales de la "desilusión democrática", junto a los irresueltos problemas económicos e incapacidades de gestión de la clase política. El profundo desprestigio político de que fueron objeto estos funcionarios ayuda a comprender que hayan continuado sus carreras en cargos no electivos, y fuera de la provincia (Vernet como ministro de la Producción de la provincia de Buenos Aires y Reviglio como embajador en Nicaragua). Por todo ello, consideramos que portan un perfil de *políticos tradicionales* porque los ámbitos por los que transitaron y reconvirtieron capitales para el ingreso al cargo de gobernador estaban atravesados por una dinámica de relaciones que describe formas *tradicionales* de representación y de gestión de lo público; esto es, mecanismos de intercambio, cooptación y negociación entre dirigentes partidarios locales y actores corporativos, especialmente los sindicatos, que como matriz entra en crisis hacia fines de los años ochenta.

Mientras tanto, Reutemann y Obeid vendrían a representar a una "nueva generación" de políticos que podríamos llamar *restauradores* de un escenario signado por la fragmentación y descomposición de las estructuras y subculturas partidarias tradicionales y el debilitamiento de los sindicatos como actores influyentes en el entramado político-partidario. Estas nuevas figuras vendrían a recomponer los vínculos debilitados entre gobernantes y ciudadanos y a generar otros *nuevos* lazos de identificación y consentimiento (además de haber logrado la estabilidad en el orden macro-económico) que los diferenciaba de la "vieja clase política". Sin embargo, a partir de la lectura de las trayectorias, se advierte que estos políticos continuaron con sus carreras políticas trascendiendo la coyuntura de la crisis de representación. Más bien, ésta parece haber constituido el inicio de las mismas en un contexto de recomposición general de la política (nuevos criterios de acceso, valores a representar y sujetos a constituir).

Trayectoria partidaria de los gobernadores

Según indicamos en el apartado anterior, puede establecerse una clasificación en base al tipo de carrera política entre "políticos tradicionales" (Vernet y Reviglio) y "políticos restauradores" (Reutemann y Obeid). Interpretamos esta clasificación a partir de los cambios ocurridos en la representación política desde los años finales de la Transición. Entre otras cuestiones, destacamos que las carreras políticas de los individuos pertenecientes al segundo grupo han sido más prolongadas que las de los primeros e incluso, que la de aquéllos continúa hasta la actualidad. Esta tendencia se observa, también, al analizar las trayectorias partidarias de cada uno. Los políticos del primer grupo poseen trayectorias partidarias estrictamente vinculadas al ejercicio de la gobernación. Vernet se vinculó al Partido a través de la UOM y Reviglio fue presidente del PJ provincial mientras era gobernador pero, como se dijo, el ámbito de donde extrajo el capital que inmediatamente lo vinculó al ejercicio de cargos públicos en el gobierno fue el de los gremios médicos. Sin embargo, según indican las fuentes tuvieron una influyente y destacada participación en el Partido durante la experiencia de la Renovación Peronista, aunque con el fracaso de la misma no volvieron a protagonizar un influjo semejante en el PJ. Por el contrario, los políticos de la *post-transición* muestran prolongadas e influyentes participaciones en el ámbito partidario, si bien el

ingreso al mismo se realiza en distintos momentos (el de Obeid durante los convulsionados años setenta y el de Reutemann en los noventa). El caso de Jorge Obeid se destaca entre el resto por ser el que posee la carrera político-partidaria más prolongada[9]. Por su parte, el primer cargo partidario relevante de Carlos Reutemann data de 1993 representado nada menos que por el cargo de presidente del PJ santafesino mientras era gobernador. Luego ocupa los cargos de congresal provincial y nacional simultáneamente, hasta la actualidad.

¿Qué elemento nos ayuda a interpretar estas diferencias en la trayectoria partidaria de los gobernadores de uno y otro período? Creemos que la re-estructuración del partido (en un contexto mayor de fragmentación y crisis de representación de todos los partidos políticos en Argentina) en torno al liderazgo menemista es un elemento central para comprender este proceso. Se ha analizado en profundidad la manera en la que la "estrategia reformista" de Menem (Novaro, 1994) operó sobre el debilitamiento de los tradicionales actores de la representación política y de intereses: las estructuras partidarias y las corporaciones sindicales. En este contexto, se volvió un recurso político de primer orden el tejido de vínculos personales con el ex presidente quien abrió el reclutamiento de líderes también hacia afuera del partido (caso de Reutemann), desplazando a los antiguos dirigentes de carrera. Se habría advenido a un nuevo tipo de caudillismo y clientelismo, ya no *de partido* sino *estatal*, controlado desde el centro del poder del Estado, en el cual no faltaron mecanismos ejecutivistas y personalistas de gestión y de representación política.

Conclusiones

En el presente artículo abordamos algunas características de los cambios en representación política, a partir de la descripción y el análisis de las carreras de quienes ocupan la dimensión "descendente" en la relación de representación: los políticos. Nos dedicamos, puntualmente, al caso de los gobernadores de Santa Fe entre 1983 y 2007.

Lo que hemos advertido, en primer lugar, a diferencia de lo constatado por la literatura para los políticos argentinos, es que la pertenencia a familias políticas no ha sido un elemento que haya contribuido a perfilar las carreras políticas de estos gobernadores. Las mismas comenzaron a tejerse a través de la socialización lograda en

[9] Para una descripción detallada de los cargos partidarios: ver Anexo "Síntesis biográficas".

otros espacios, tales como los vinculados a los ámbitos educativos (la escuela secundaria y la Universidad), profesionales (el ejercicio de la medicina y de la contabilidad), partidarios o a través de vínculos personales con altos referentes de la política del momento (concretamente, con el ex presidente Menem).

En segundo lugar, establecimos una tipología de perfiles políticos, según los criterios de representación política que primaban en los distintos períodos analizados. Un primer tipo identificado es el de los gobernadores de la etapa de la *Transición Democrática*, quienes describen un perfil de "políticos tradicionales" (Vernet y Reviglio). Estas figuras construyeron sus carreras y accedieron al poder capitalizando recursos que circulaban dentro de un sistema "populista tradicional" que funcionaba a partir de mecanismos de competencia entre partidos, sindicatos y caudillos mediante el manejo clientelista de la oferta (social, política y económica). En concordancia con dicho sistema de representación, los espacios de reclutamiento de estos dirigentes los conformaron los gremios (metalúrgico y médico) de donde pudieron reconvertir instrumentalmente los hábitos y atributos allí aprendidos hacia el campo político, y ejercieron su liderazgo en tanto que caudillos que controlaban el intercambio y la negociación de bienes entre ellos, los partidos y los sindicatos. El segundo perfil precisado es el de los "gobernadores restauradores" (Reutemann y Obeid), quienes estuvieron al mando del ejecutivo santafesino en el período de la *Post- Transición Democrática*, hasta el año 2007. Estos políticos vinieron a recomponer el escenario político fragmentado y en descomposición heredado del sistema político-partidario tradicional, generando nuevos lazos de representación con la ciudadanía, en el marco de la estrategia reformista (del Partido y de la política) que llevó adelante el ex presidente Menem. Sin embargo, pasada la coyuntura de la crisis representativa, este segundo grupo de gobernadores continuó construyendo su carrera política (tanto con sucesivos cargos públicos como partidarios), alternando entre la gobernación y la legislatura nacional hasta la actualidad. A diferencia del grupo anterior, el ámbito de reclutamiento de estos líderes no fue la esfera gremial sino la estrictamente partidaria, si bien, un PJ reestructurado profundamente, en el cual tuvieron cabida "outsiders" de la política y nuevas generaciones de dirigentes políticos.

Lo que nos propusimos a partir de la reconstrucción y el análisis de estas trayectorias políticas fue, en síntesis, identificar algunos elementos (ámbitos de

reclutamiento de los líderes, atributos necesarios para el acceso a la política estatal y partidaria, origen social y familiar, etc.) que hacen eco de las transformaciones en los componentes de la representación política y partidaria ocurridas en el tránsito de un período de re-instauración de la democracia a otro en el cual la misma parece haberse consolidado, al tiempo que adquirido nuevas formas y expresiones. Para ello nos focalizamos en uno de los polos de la relación de representación política: la figura del representante.

A partir de 2007, se abrió un "nuevo ciclo" en la vida política de Santa Fe con la victoria gubernamental de Hermes Binner, del Frente Progresista Cívico y Social (una alianza entre la UCR, el PS, la Coalición Cívica y el PDP). Nuevos actores en los niveles altos de la política y nuevas estrategias de gestión se desplegaron, incluso dentro del mismo PJ, frente al nuevo escenario. Un trabajo posterior podría indagar sobre los perfiles y carreras de políticos y funcionarios a partir de la apertura de este novedoso escenario.

Fuentes consultadas

ARGENTO, Analía y GERSCHENSON, Ana (1999): *Quién es quién en la política argentina*, Buenos Aires, Perfil Libros.

Recursos de internet

Base de Datos de los Senadores Nacionales 1854-2002, Senado de la Nación Argentina; http://www.senado.gov.ar/web/senadores/historico/historico.php

Directorios Legislativos 2002-2010, Fundación Directorio Legislativo, http://www.directoriolegislativo.org/publicaciones-2

Nómina Legislativa Argentina. Nómina Oficial de todos los Diputados desde la Organización Nacional, Cámara de Diputados de la Nación (1854-2009), http://www.archivodiputados.gov.ar/diputado/form.htm

Página oficial de Carlos Reutemann, http://www.carlosreutemann.com.ar/trayectoria.php

Archivo histórico de la Dirección Nacional Electoral, Ministerio del Interior de la Nación Argentina, http://www.mininterior.gov.ar/

Diarios y revistas digitales: *La Nación.*

Referencias bibliográficas

ABAL MEDINA, Juan Manuel, h. (1998): "¿Crisis o metamorfosis de la representación política? Reflexiones en torno a la hipótesis de Bernard Manin", en *Sociedad*, Nº

12-13, Buenos Aires.

ALMARAZ, Gabriela (2010): "Ambición política por la reelección en las provincias", en: *Revista SAAP*, Vol. 4, N° 2, noviembre, Buenos Aires, 191-226.

BENTON, Allyson Lucinda (2003): "Presidentes Fuertes, provincias ponderosas: la economía política de la construcción de partidos en el sistema federal argentino", en *Política y Gobierno*, Vol. 10, N° 1. http://www.politicaygobierno.cide.edu/num_anteriores/Vol_X_N1_2003/LUCINDA%20BENTON.pdf

CALVO, Ernesto, Mariela SZWARCBERG, Juan Pablo MICOZZI y Juan Facundo LABANCA (2001): "Las fuentes institucionales del gobierno dividido en la Argentina: sesgo mayoritario, sesgo partidario y competencia electoral en las legislaturas provinciales argentinas" en CALVO, E. y ABAL MEDINA, J. (h) (eds.): *El Federalismo electoral argentino. Sobrerrepresentación, reforma política y gobierno dividido en la Argentina*, Buenos Aires, Eudeba.

CANELO, Paula (2011): "Acerca de la construcción de carreras políticas en la Argentina. Los senadores nacionales en 1973, 1983 y 1989", en *PolHis. Boletín Bibliográfico Electrónico del Programa Buenos Aires de Historia Política*, Año IV, Nº 7, primer semestre de 2011, Buenos Aires: Programa Buenos Aires de Historia Política, 140-153. ISSN 1853-7723 <http://historiapolitica.com/boletin7/>

CANTON, Darío (1964): "El Parlamento argentino en épocas de cambio: 1889, 1916, 1946", en *Desarrollo Económico*, Vol. 4, N° 13.

CARRERA, Leandro Nicolás (2001): "Procesos de reforma electoral en las provincias de Catamarca y Jujuy: 1983-1999", trabajo presentado en el Congreso 2001 de la Asociación de Estudios Latinoamericanos, Washington DC, 6-8 de septiembre.

CHERESKY, Isidoro e Inés POUSADELA (2004): "La incertidumbre organizada. Elecciones y competencia política en Argentina (1983-2003)", en CHERESKY, I. y POUSADELA, I. (ed.), *El voto liberado. Las elecciones de 1983 en perspectiva histórica y estudios de casos*, Buenos Aires, Biblos.

CORBACHO, Alejandro (1998): "Reformas constitucionales y modelos de decisión en la democracia argentina", en *Desarrollo Económico*, Vol. 37, Nº 148.

DE LUCA, Miguel, Mark JONES y María Inés TULA (2008): "Revisando las consecuencias políticas de las primarias. Un estudio sobre las elecciones de gobernador en Argentina", en *POSTData*, Buenos Aires, N° 13, agosto.

FERRARI, Marcela (2008): *Los políticos en la república radical. Prácticas políticas y construcción del poder*, Buenos Aires, Siglo XXI editores.

——— (2005): "En torno a la especialización en política. Notas sobre las trayectorias de los parlamentarios argentinos en tiempos de ampliación democrática", Ponencia presentada en las *X Jornadas Interescuelas Departamentos de Historia*, Rosario, septiembre.

FERRARI, Marcela y Mariana POZZONI (2009): "De la interna a la legislatura: los enfrentamientos en el peronismo bonaerense, 1973-1976". Ponencia presentada en *XII Jornadas Interescuelas, Departamentos de Historia*, Bariloche.

FUERTES, Flavio (2000): "Ni mayoritario, ni proporcional: nuevos sistemas electorales. Los casos de Santa Cruz, Río Negro y Santiago del Estero" , en *Programa de Apoyo a la Reforma Política*, Buenos Aires, PNUD.

GENÉ, Mariana (2010): "¿La división política del trabajo? Prácticas y destrezas en el ejercicio del poder político desde el Estado", ponencia presentada en *III Jornadas de Estudios políticos,* Los Polvorines, Provincia de Buenos Aires, noviembre.

GIBSON, Edward y Ernesto CALVO (2001): "Federalismo y sobrerrepresentación: la dimensión territorial de la reforma económica en la Argentina", en CALVO, E. y ABAL MEDINA, J. (h) (eds.): *El Federalismo electoral argentino. Sobrerrepresentación, reforma política y gobierno dividido en la Argentina,* Buenos Aires, Eudeba.

HEREDIA, Mariana y Mariana GENÉ (2009): "Atributos y legitimidades del gabinete nacional: Socio-historia de los ministerios de Economía e Interior en la prensa (1930-2009)", en *El Príncipe*, Nº 2.

JONES, Mark, Sebastián SAIEGH, Pablo SPILLER y Mariano TOMMASSI (2000): "Políticos Profesionales – Legisladores 'Amateurs': El Congreso Argentino en el Siglo XX", *Centro de Estudios para el Desarrollo Institucional (CEDI),* Documento Nº 45.

LODOLA, Germán (2009): "La estructura subnacional de las carreras políticas en Argentina y Brasil", en *Desarrollo Económico,* Vol. 49, N° 194.

LUCARDI, Adrián (2006): "Fortaleciendo al gobernador. La reelección en las reformas constitucionales provinciales argentinas (1983-2006)", Tesis de Grado, Departamento de Humanidades, Udesa.

MANIN, Bernard (1998): *Los principios del gobierno representativo,* Madrid, Editorial Alianza.

MELLADO, Virginia (2011): "Notas sobre el proceso de reclutamiento y profesionalización de los políticos en democracia. Mendoza, 1983-1999", trabajo presentado en las IX Jornadas de Sociología, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 8-12 de agosto.

MICOZZI, Juan Pablo (2001): "Reformas institucionales en Chaco, Chubut y La Pampa. Tres procesos convergentes, ¿tres procesos idénticos?", trabajo presentado en el V Congreso Nacional de Ciencia Política, Sociedad Argentina de Análisis Político, Río Cuarto, 14-17 de noviembre.

NOVARO, Marcos (2000): *Representación y liderazgo en las democracias contemporáneas*, Rosario, H. Sapiens.

——— (1994): *Pilotos de tormentas: crisis de representación y personalización de la política en Argentina (1989-1993),* Buenos Aires, Letra Buena.

NOVARO, Marcos y Vicente PALERMO (1996): *Política y poder en el gobierno de Menem,* Buenos Aires, FLACSO.

PIFFANO, Horacio (1998): "Federalismo fiscal en Argentina: ideas y propuestas para el nuevo acuerdo fiscal federal", Documento de trabajo N° 2, Centro de Estudios para el Desarrollo Institucional, Buenos Aires.

POUSADELA, Inés M. (2004): "¿Crisis o metamorfosis? Aventuras y desventuras de la representación en la Argentina (1983-2003)"; en *Documento de Trabajo de FLACSO Área Política*, Nº 2: Veinte años de Democracia. Ensayos premiados, Buenos Aires, Setiembre.

SABSAY, Daniel (1994): "Análisis comparado de algunos aspectos de las nuevas constituciones provinciales argentinas", en NOHLEN, D. y DE RIZ, L. (comp.): *Reforma institucional y cambio político*, Buenos Aires, Legasa-Cedes.

SUAREZ CAO, Julieta (2001): "Innovaciones constitucionales provinciales: los casos de San Luis y Tucumán", trabajo presentado en el V Congreso Nacional de

Ciencia Política, Sociedad Argentina de Análisis Político, Río Cuarto, 14-17 de noviembre.

TCACH, César (1993): "En torno al catch all party latinoamericano", en GARRETÓN, M., *Los partidos y la transformación política de América Latina*, Chile, FLACSO.

TORRE, Juan Carlos (2003): "Los huérfanos de la política de partidos. Sobre los alcances y la naturaleza de la crisis de representación partidaria", en *Desarrollo Económico*, Vol. 42, Nº 168, enero-marzo.

TULA, María Inés (2001): "La reforma política en las provincias argentinas. Elementos para su debate", en http://www.undp.org.ar/docs/Informes_y_Documentos/12_Reforma_politica_provincias.pdf

ANEXO

Síntesis biográficas de los gobernadores santafesinos (1983-2007)

José María Vernet: nació en 1943, en la ciudad de Rosario (Santa Fe). Es Contador Público Nacional. Fue asesor contable de la Unión Obrera Metalúrgica cuando fue elegido por la interna del Justicialismo provincial como candidato a la gobernación, ganando las elecciones en 1983 por una reducida diferencia respecto del candidato radical (1% por encima de éste). Finalizado su mandato como gobernador en 1987, fue designado Ministro de la Producción bonaerense, cargo que ocupó hasta 1991. El siguiente y último cargo público que ejerció fue el de Ministro de Relaciones Exteriores en el gobierno de Adolfo Rodríguez Saá durante los días que éste ejerció la presidencia de la Nación en diciembre de 2001. Es el único de los cuatro gobernadores que no ocupó ningún cargo partidario formal dentro del Justicialismo.

Víctor Reviglio: nació en 1938, en la ciudad de San Francisco (Córdoba). Su militancia política comenzó en la secundaria en la Unión de Estudiantes Secundarios de su ciudad natal, siendo luego presidente de la Federación de Centros de Practicantes de la Prov. de Córdoba mientras estudiaba medicina en la Universidad Nacional de Córdoba. Además, militó en el Movimiento de la Juventud Peronista. Su carrera política pública se inició como Subsecretario de Salud Pública de Santa Fe entre 1973 y 1975, luego de presidir la Sociedad Médica de Santa Fe. Ejerció hasta el golpe militar de 1976 la Dirección Nacional de Atención Médica. Luego de la dictadura, ocupó el cargo de Ministro de Salud, Ambiente y Acción Social hasta 1987, año en que fue elegido gobernador de Santa Fe por el Partido Justicialista con una diferencia de 15% por sobre el candidato de la UCR. Finalizó su mandato en 1991 y fue designado como Embajador en Nicaragua,

cargo que desempeñó entre 1992 y 1997. Su último cargo público, al igual que el de Vernet, fue en el gabinete de Rodriguez Saá en 2001 como Ministro de Salud de la Nación. Los cargos que ocupó en el PJ fueron los de presidente en el distrito provincial durante su mandato como gobernador, y como miembro del Tribunal de Ética partidario en 2001.

Carlos Alberto Reutemann: nació en 1942, en la ciudad de Manucho (Santa Fe). Es el único gobernador de este universo que no posee estudios universitarios. Luego de desempeñarse como corredor de Fórmula Uno ingresó a la política amparado por el ex presidente Menem. Entre 1991 y 1995 fue gobernador de Santa Fe por el PJ. Fue senador nacional por Santa Fe entre 1995 y 1999 y desde 2003 con mandato hasta 2015 (renovó el cargo en 2009). Fue electo en una segunda oportunidad como gobernador, entre 1999 y 2003. Paralelamente a la actividad política realiza actividades empresariales agropecuarias. Dentro del PJ, ocupó el cargo de presidente del distrito provincial entre 1993 y 1995; fue congresal nacional entre 1993 y 2004 y es congresal provincial desde 1993.

Jorge Alberto Obeid: nació en 1947, en la ciudad de Diamante (Entre Ríos). Es Ingeniero Químico por la Universidad Nacional del Litoral. Igual que Reviglio, posee una extensa trayectoria de militancia política, aunque la de Obeid se desarrolló estrictamente dentro del ámbito partidario. Durante la secundaria, militó en la Juventud Peronista, y siendo estudiante universitario fue Delegado titular de la Regional II de la Juventud Peronista, hasta que en 1974 se exilió en Perú, regresando poco antes del Golpe militar de 1976. Inició su carrera público política como Concejal de la ciudad de Santa Fe entre 1987 y 1989, año en que fue electo intendente de la ciudad hasta 1995. Fue gobernador de la provincia entre 1995 y 1999 y 2003-2007. De la gobernación Obeid pasó a la diputación nacional, ocupando el cargo entre 1999 y 2003 y desde 2007 hasta la actualidad. Dentro del PJ fue Vocal titular del Consejo Provincial del Partido entre 1985 y 1988, Secretario General del Consejo Departamental entre 1987 y 1990, Congresal provincial entre 1989 y 1992 y desde 2007 hasta la actualidad, Vicepresidente 1° del PJ provincial entre 1995 y 1997, y Congresal nacional desde 1999.

Artículos


Papeles de Trabajo
La revista electrónica del IDAES
ISSN 1851-2577

Nicolás Viotti. Notas sobre socialidad y jerarquización en la nueva religiosidad de los sectores medios urbanos.
Papeles de Trabajo, Año 5, N° 8, noviembre 2011, pp. 135-152.

Notas sobre socialidad y jerarquización en la nueva religiosidad de los sectores medios urbanos[1]

Nicolás Viotti[*]

Resumen

Este trabajo propone analizar las llamadas nuevas religiosidades entre los sectores medios urbanos, encarnados idealmente en el movimiento católico carismático y la Nueva Era, desde el punto de vista de las formas de jerarquización que colectivos específicos movilizan. Se argumenta que entender simultáneamente las formas de socialidad, es decir las relaciones situadas entre humanos/no humanos, y las formas de producción de alteridad redunda en un mejor entendimiento de novedosos procesos de diferenciación social.

Palabras clave: Nueva Era – Catolicismo carismático – Sectores medios – Distinción social.

Keywords: New Era – Charismatic Catholicism – Middle sectors – Social distinction.

Introducción

¿Qué es lo que las formas de jerarquización social pueden hacer por el estudio de la religiosidad? ¿Qué es lo que la religiosidad puede hacer por el estudio de las formas de jerarquización social? En esas preguntas se encuentran las tensiones propias de la de lo que modernamente se entiende independientemente por 'clase' y por 'religiosidad' como esferas autónomas de la vida social. Si bien ambas son expresiones que poseen una génesis relativamente reciente en la cultura occidental, tienen sin embargo una importante capacidad de interpelación de grupos sociales concretos, produciendo y

[1] Una versión de este trabajo se discutió en las Primeras Jornadas de Investigaciones Socioculturales sobre Moralidades que tuvieron lugar en el IDAES-UNSAM los días 27 y 28 de Mayo de 2010. Agradezco los comentarios que en esa oportunidad hiciera Mariana Luzzi y las preguntas de Ariel Wilkis, Máximo Badaró y Gabriel Noel. Agradezco también a los evaluadores anónimos de una versión preliminar.

[*] Sociólogo por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Doctor en Antropología Social por el PPGAS-Museu Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro (UFRJ), e-mail: nicolas.viotti@mail.com

reproduciendo tanto *modos de vida* específicos como particulares *formas de identificación.*

La reconfiguración contemporánea del espectro religioso, incluso la propia redefinición de lo que se entiende por ese término, resulta un proceso significativo de cambio cultural que obliga a profundizar en los procesos de reconceptualización de identidades que excedan lo propiamente religioso. De tal modo, si buena parte de los esfuerzos contemporáneos se han abocado a mostrar como las identidades religiosas cambian en los sectores medios, resulta necesario indagar con mayor profundidad como los *modos de vida*, es decir tanto los valores como las formas cotidianas de relación entre humanos y no humanos, constituyen un aspecto sustancial para entender los procesos de *identificación* y diferenciación en torno a la noción de "clase media". Aunque sea importante considerar los *procesos de adhesión* al carismatismo católico o las llamadas nuevas espiritualidades alternativas, resulta necesario también entender la religiosidad en tanto un *modo de vida* y no solamente como un proceso de adhesión conciente y declarado a una religión instituida.

Una perspectiva fuertemente arraigada en las formas de reflexionar sobre la diferenciación social, preocupada más por la distinción como una operación política sustantiva que por la complejidad interna de la cultura letrada y los modos de vínculo entre personas y entidades sagradas, ha puesto el énfasis en los procesos de jerarquización social y cultural como algo dado (Bourdieu, 1979).[2] Sin embargo, ese tipo de miradas no permite entender en profundidad ni la diversidad interna, ni las formas en que esos procesos efectivamente ocurren en la vida cotidiana. Los trabajos que han intentado localizar esos procesos y entender su complejidad situada han sido diversos, tanto para mostrar la especificidad de casos nacionales y regionales específicos que difieren de las descripciones centradas en la sociedad francesa (Douglas, 1998; Lamont 1992), así como para sustentar enfoques epistemológicos divergentes con una perspectiva más o menos abstracta y genérica sobre los procesos de reproducción social como fundamento de la diferenciación cultural (Knorr-Cetina, 2005). Reconocemos en la advertencia de Knorr-Cetina (2005: 74) un punto importante de nuestro argumento. Para esta autora la estructura social y las operaciones de

[2] En su análisis del "campo religioso", Bourdieu señalaba enfáticamente que la religión se "subordina" a las funciones socialmente diferenciadas de distinción social y de legitimación de las diferencias, por ello insistía en que la religiosidad, como toda ideología, reproducía las divisiones sociales (Bourdieu, 1971).

reproducción de la desigualdad no explican aisladamente la desigualdad cultural. Por el contrario, la cultura entendida como una "forma de conocimiento" necesita de miradas que reconstruyan su propia lógica sin remitirla unidireccionalmente al orden social como algo dado y a las relaciones de dominación como única relación en juego. En todo caso, desde esta perspectiva, a partir del análisis de una particular forma de conocimiento arraigada en una economía situada de intercambios entre humanos y no humanos, podrían entenderse más y mejor los procesos de jerarquización y diferenciación. Lejos de remitir la cultura a la estructura social, que funciona como fundamento y se convierte en explicación última, los procesos de jerarquización deberían ser pensados como resultado y no causa de particulares *modos de vida* y formas de socialidad.[3]

En base a dos ejemplos extraídos de mi propio trabajo de campo sobre las nuevas religiosidades en el contexto letrado, psicologizado y secularizado de algunos ámbitos de la zona norte de Buenos Aires, muestro la importancia de considerar en conjunto tanto las formas de socialidad como las formas de jerarquización que estas movilizan. Los análisis que ponen el énfasis unilateral en las relaciones de delimitación social corren el riesgo de obscurecer los mecanismos micropolíticos en que estos procesos ocurren como consecuencia de complejas formas de socialidad y de construcción de la persona que exceden las posibilidades de análisis aquí presentes.[4] En esta ocasión adopto la perspectiva de un camino posible de diálogo y articulación entre dos redes de

[3] Para Knorr-Cetina (2005) la socialidad (*sociality*) es generalmente entendida como formas de vinculación entre seres y grupos humanos. Pero señala que las entidades no-humanas no son habitualmente consideradas a pesar de que eventualmente algunos sociólogos puedan incluirlas en sus análisis. Aunque no se refiera a lo habitualmente entendido por religiosidad, para esta autora esas entidades tienen una presencia importante en ámbitos donde prima cualquier "conocimiento especializado" en su más amplio sentido. Es más, sostiene que cualquier tipo de conocimiento especializado depende de relaciones de ese tipo. No sugiere, evidentemente, que el tipo de relación entre humanos y no-humanos (agregamos nosotros: eventualmente entidades sagradas), sea idéntico al que podemos tener con otros seres humanos, pero insiste en que las formas de vinculación y de reciprocidad entre componentes humanos y no-humanos hacen plausible extender la sociabilidad a *todas las relaciones* y que ello permite entender mejor los límites del modelo de la acción instrumental.

[4] El material de que se sirve este trabajo proviene de un año de trabajo de campo en dos centros de actividades "alternativas" y dos grupos de oración carismática en la zona norte de Buenos Aires. El estudio se extendió por dos redes sociales vinculadas a "ofertas religiosas de bienestar holístico" localizadas en los barrios de Palermo, Recoleta y el barrio de San Isidro ubicado sobre la costa norte de la ciudad. La franja norte de Buenos Aires, un ámbito extenso y heterogéneo, congrega los niveles más altos de ingreso y nivel educativo de Argentina, asimismo representa un enclave geográfico particularmente reconocido como "moderno", "blanco" y "civilizado". Para un análisis más amplio sobre la construcción social de la persona en relación a las relaciones específicas entre sagrado/profano, cuerpo/alma y lenguaje/objetos en un contexto de cambio religioso me remito a mi tesis doctoral (Viotti, 2011a).

la llamada Nueva Era y el catolicismo carismático con las formas de jerarquización que allí se desarrollan. Considero que pensar éstas en simultáneo con el resto de las relaciones que ordenan un régimen de vínculos entre personas, cosas y entidades sagradas es una perspectiva de análisis que puede hacernos entender más y mejor esos procesos.

La nueva religiosidad de los sectores medios

La década de 1960 resulta un momento crucial para entender un proceso de cambio cultural y religioso en las culturas letradas de las sociedades occidentales. La emergencia de los movimientos de contracultura religiosa de la mano de la Nueva Era y las corrientes revivalistas del catolicismo del tipo de la Renovación Carismática resultan ejemplos de un proceso común de difusión a gran escala de un movimiento más antiguo de re-vinculación "holista" y de fuerte crítica a los dualismos de la cultura occidental expresados en las distinciones alma/cuerpo, naturaleza/cultura e individuo/sociedad.[5] En esas alternativas espirituales "de síntesis" resulta fuertemente significativo el tono terapéutico focalizado en el confort psicológico, corporal y espiritual, así como una fuerte impronta en los valores del "cambio de vida" y la "experiencia intensa" como ejes de una redefinición de los criterios modernos del bienestar que sintomáticamente resultan comunes tanto al revivalismo católico como al horizonte de la espiritualidad alternativa (Heelas & Woodhead, 2005; McGuire, 1988; Oliveira, 2004; Phillip, 1992).[6]

Prácticas como la imposición de manos, la oración y la "vivencia" del *Espíritu Santo* son habituales en un contexto de reducción de la distancia con *Dios* que ofertan las misas de sanación y los grupos de oración carismáticos. Por otro lado, la meditación, las prácticas centradas en la "nueva conciencia del cuerpo" y en el fluir de la *Energía*, acompañan un movimiento de integración holística que suele articular aspectos de la

[5] Originalmente surgidos en los Estados Unidos encuentran una difusión en Argentina y América Latina en las últimas tres décadas. Las prácticas asociadas a la llamada Nueva Era recrean prácticas de origen oriental y/o nativistas mezcladas con un fuerte contenido psicológico. Surgidas originalmente en la costa oeste de los Estados Unidos, muchas de estas prácticas recrean categorías y practicas novedosas sobre un modelo de matriz cristiana basado en la transformación personal (cfr. Carozzi, 2000). La Renovación Carismática Católica, por su parte, es un movimiento surgido en el centro oeste de los Estados Unidos influenciado tanto por el protestantismo Pentecostal, el ciclo de cambios abierto por el Concilio Vaticano II y el proceso de cambio cultural de la década. Algunos estudios pioneros dan cuenta de su presencia en Argentina desde la década de 1980 (Giménez Béliveau, 2003; Mallimaci, 1996; Roldán, 1999; Soneira, 2001).

[6] Para un panorama de la literatura sobre las nuevas religiosidades y los grupos de sectores medios en Argentina véase Viotti (2011b).

vida cotidiana con el ecologismo y la "vida sana" en una enorme diversidad de prácticas alternativas que van desde el yoga, las terapias corporales, el neoshamanismo y los heterogéneos saberes de la autoayuda.

Una serie de estudios realizados en los Estados Unidos ofrecen un cuadro significativo para entender el origen cultural de muchas de esas expresiones religiosas por su matriz protestante y su particular énfasis en el valor del individuo. Estos señalan que esas expresiones se caracterizan por la centralidad de la intimidad en las relaciones con lo sagrado. Así, por ejemplo, en grupos carismáticos católicos conformados por personas con altos niveles de educación en Argentina (Cabrera, 2001; Giménez Béliveau, 1999; Roldán, 1999), Brasil (Pereira, 2009; Prandi, 1997; Maués, 2002, 2003; Steil, 2004; Oro, 1996), Francia (Cohen, 1998; Charuty, 1990) o entre participantes educados identificados con las clases medias de diferentes denominaciones cristianas de los Estados Unidos (Bielo, 2008; Csordas, 1997, 2002; McGuire, 1981; Luhrman, 2004), se percibe una relación de intimidad con lo sagrado que necesita de un re-aprendizaje que se encarna en los rituales de sanación, la oración intensa y la mediación cotidiana del *Espíritu Santo*, vivido como una entidad dispersa, vinculante y presente que ordena una verdadera economía religiosa de relaciones entre personas, palabras y objetos. Por otro lado, estudios sobre grupos asociados a la Nueva Era en diferentes contextos nacionales y regionales muestran que la centralidad de la idea de *Energía*, entendida como una fuerza que entreteje todos los ámbitos dados de lo material y lo inmaterial, es también una categoría vinculante que resulta muy significativa para entender tanto el bienestar personal y/o colectivo como una teoría de la causalidad no inspirada en la idea de "naturaleza" como algo autónomo y separado de lo humano. Al igual que la noción de *Espíritu Santo* en los grupos carismáticos, la *Energía* resulta en un elemento mediador entre los órdenes de lo humano/no humano y resulta un término vinculado a una economía espiritual y moral: igualitarista e inmanente que se focaliza en el bienestar, la intimidad y lo cotidiano (Amaral, 2000, 2003; Carozzi, 1999, 2000; Heelas, 1996; Magnani, 1999; Maluf, 2005; Riches, 2000; Russo, 1993; Salem, 1992; Semán, 2003).

En síntesis podríamos decir que, si el foco del análisis es un modelo de relación y de valores, y no simplemente una identidad o una serie de rasgos entendidos como religiosos, los regimenes de socialidad carismáticos y de las llamadas espiritualidades

alternativas encuentran una lógica común que ha arraigado sobre todo -pero no solamente- en la cultura letrada urbana. De esta manera, las nuevas religiosidades incentivan una trama de relaciones entre entidades consideradas sagradas, personas y cosas que reduce los términos del intercambio entre ellas en relación a modelos más trascendentes y consolida regimenes que promueven un vínculo que se realiza tanto en el presente como en la cotidianeidad. Los vínculos entre humanos y entidades sagradas movilizan nociones condensadas de tiempo y espacio. A diferencia de los recursos idealmente trascendentes que suponen un tiempo distendido y una localización indefinida, como por ejemplo el catolicismo romano o el psicoanálisis –recursos dominantes en este horizonte cultural-, el *Espíritu Santo* y la *Energía* producen transformaciones benéficas casi instantáneamente, acompañadas de vivencias intensas localizadas en el cuerpo y en el ambiente inmediato, un hecho que trae aparejado tanto relatos sobre la transformación personal radical como controversias sobre el estatuto del bienestar, percibido a veces como "mágico" y por ende como falto de "seriedad" o incluso como resultado de la "manipulación" (cfr. Frigerio, 1999).

Si bien las nuevas religiosidades en los sectores medios urbanos dan cuenta de nociones de espacialidad y de temporalidad singulares, suponen asimismo específicas formas de entender la causalidad y la efectividad que contrastan con los modelos trascendentes y dualistas de los saberes letrados. Aspectos vinculados al bienestar "holístico" como la sanación corporal, espiritual y/o psicológica (cura) o el éxito económico (prosperidad) suelen atribuirse a causas entendidas como "no naturales". De tal modo, y a diferencia del saber dualista de la biomedicina y el catolicismo secularizado, las causas del bienestar (e incluso las causas de la aflicción) son atribuidas a entidades sagradas como el *Espíritu Santo* o la *Energía*. Las relaciones benéficas con estas entidades que producen bienestar, que resultan relativamente accesibles con pocos recursos de mediación, tienen que ver con la idea de *equilibrio*. Por el contrario, la falta de equilibrio entre esos términos produce padecimiento y sufrimiento espiritual, psicológico o incluso corporal.

Una mirada sobre estos grupos y los procesos de delimitación de clase nos enfrenta al problema del estatuto de las operaciones de distinción social cuando tenemos que priorizar la vida cotidiana, es decir una serie de relaciones diversas y heterogéneas que resulta importante entender como un continuo no separable en "esferas"

independientes y en las cuales la religiosidad ocupa un lugar preeminente. Esa diversidad se percibe, por ejemplo, en formas de adquirir o deshacerse de bienes (economía), relaciones de afinidad y familiaridad (parentesco), particulares relaciones entre cuerpo y alma (persona) que son atravesados por modos específicos de entender el vínculo con lo sagrado como una experiencia cotidiana. De modo que entender esas relaciones en conjunto en lugar de regimenes abstractamente aislados unos de otros permiten, en todo caso, extender las relaciones de cada uno de ellos en un *modo de vida* que supone tanto particulares valores y formas de socialidad como modos de definición de la alteridad.

En base a esa perspectiva, acompañe durante un año las actividades de dos grupos de oración carismáticos y de dos centros "holísticos" dedicados a actividades asociadas con la Nueva Era. La selección de estos circuitos fue consecuencia de mis preocupaciones por entrar en una red social y religiosa en un área considerada "de clase media", pero también porque me interesaba registrar un proceso de transformación en el horizonte religioso contemporáneo en ciertas áreas de la ciudad que mostraban una oferta de bienestar corporal y espiritual entendido como "unidad" y que representaban una "novedad" en un contexto marcado históricamente por las prácticas psi y un catolicismo racionalizado. En un contexto de cambio religioso percibido unilateralmente como "mercantilizado" o asociado al "avance del neoliberalismo" sin más, mi intención era entonces dar cuenta de un proceso de transformación en la religiosidad en un barrio céntrico de Buenos Aires dando prioridad a las formas nativas de entender esa transformación en el horizonte de las continuidades y las rupturas con las prácticas de bienestar establecidas en la cultura letrada de los sectores medios.

La convivencia en diferentes ámbitos no siempre permite registrar esas operaciones de diferenciación de forma manifiesta y explícita. En muchos casos se encuentran implícitas en comentarios, actitudes y prácticas, pero sobretodo en posiciones de afinidad o rechazo que ponen en juego valores adscriptos a particulares regimenes de socialidad religiosa. En lo que sigue describiremos dos modos religiosos de esa producción de la alteridad, reconociendo allí no solamente formas de diferenciación con respecto a las prácticas asociadas con los sectores populares, sino incluso con otras formas de vínculo difundidas en ámbitos letrados urbanos con las

cuales conviven muchos de los participantes de los grupos que acompañe y que conforman una alteridad interna al propio ámbito de los sectores medios urbanos.

Marcos y Mariela: espiritualidad y diferenciación social

En el área del trabajo de campo encontré una serie de "ámbitos" que resultaban una significativos para analizar el lugar de las operaciones situadas de distinción en términos religiosos y/o espirituales. En dos de esos espacios conocí a Marcos y a Mariela, respectivos participantes de un grupo de oración carismático católico y de un centro "holista" de meditación, crecimiento personal y prácticas corporales vividas como "sanadoras". En ambos, los participantes suelen reconocerse explícitamente como "personas de clase media". Esa auto-atribución no es un tema que moviliza grandes disputas, en todo caso responde a un proceso de naturalización de la experiencia de clase media vivida como "sentido común", es decir como algo ampliamente extendido y relativamente incuestionado. Tanto el grupo de oración de la renovación carismática católica como el centro de actividades alternativas son núcleos de actividades dedicadas simultáneamente a proveer bienestar físico, mental y espiritual. Entre los carismáticos, a partir de la oración, las misas de sanación o el contacto cotidiano con el *Espíritu Santo* como una forma que es simultáneamente un reencuentro con Dios, los semejantes y uno mismo. Entre los seguidores de las prácticas alternativas, a partir de la meditación, la biodanza[7] o *workshops* especializados que se concentran en el fluir de la *Energía*, el reencuentro con uno mismo y la reconciliación con la "naturaleza".

Marcos es un asiduo participante del grupo de oración de la iglesia y trabaja como gerente de marketing de una empresa multinacional. Establecí con Marcos una relación duradera que se extendía en los encuentros, en algunos festejos y en visitas a su casa. Su departamento en el barrio de Palermo tenía un enorme balcón que daba sobre un parque y, en el living, una imagen de la Virgen al lado del televisor que -me decía-, era su "pequeño altar". Como él había vivido en Brasil trabajando para la empresa en su sucursal de San Pablo, solíamos hablar de cómo era la vida aquí y allí e intercambiar experiencias. Una de esas veces me contó que su novia en Brasil había entrado a la

[7] La biodanza es una práctica terapéutica creada en la década de 1960 que, usando música, el movimiento corporal y las emociones, pretende estimular la "energía" entendida como fuente de bienestar. Su objetivo final es el desarrollo humano y la mejora de la calidad de vida aumentando las capacidades perceptivas y de relaciones con el medio ambiente y las otras personas.

Canção Nova y se sorprendía del esfuerzo y la voluntad que ella tenía para vivir en un contexto aislado como la comunidad carismática que mantiene la *Canção Nova* en el interior del Estado de San Pablo.[8] Marcos me decía que para él eso era demasiado radical y que el "no la pudo seguir en ese viaje", que prefirió volverse a Argentina y "luchar en el día a día".

En una oportunidad, cuando estábamos saliendo de uno de los encuentros y mientras se sacaba el saco de su traje de trabajo y respiraba profundamente con placer, me dijo que consideraba que ir al grupo "es como ir al gimnasio, solo que acá no es solo para el cuerpo, es para todo, para el cuerpo y para el alma." Me decía que el grupo "te carga las energías" que cada vez que llegaba el día y venia al grupo "salía renovado". Expresión que en ese momento anoté como un signo de lo que entendía como una práctica de bienestar muy específica y que chocaba con mis propias ideas (aunque no solamente con las mías) sobre lo que era "ir a la iglesia", en general asociado por mi con el silencio, el recogimiento y algún tipo de actitud de sufrimiento o redención. Para Marcos, por el contrario, era un espacio de intensidad, de "encuentro" con el *Espíritu Santo*. Algo que, según me dijo, le producía "deseo" todos los días, deseo de orar, de cantar, de discutir las interpretaciones de la Biblia, de compartir experiencias y de mostrar efusión. Marcos no iba al grupo para resolver un problema, para pedir simplemente por alguien (aunque todo ello fuera parte de su vida en la iglesia y el grupo), iba porque sin eso no se sentía pleno y era parte de su *modo de vida*.

Fue significativo que la primera vez que oí hablar de la peregrinación a la Virgen de la ciudad de San Nicolás entre los carismáticos fue de la mano de Marcos, quien me contaba la profunda transformación personal que habían causado en él tales viajes.[9] No solo me contó la historia de las apariciones de la Virgen y de Gladis Motta, la vidente que recibió los primeros mensajes, sino también un sinnúmero de vivencias que me decían mucho sobre la intimidad con Dios, la Virgen y el *Espíritu Santo* y que no tengo oportunidad de discutir aquí. Sin embargo, sí quiero insistir en una peculiaridad sobre como Marcos rechazaba diferentes prácticas religiosas católicas cuando se refería a la

[8] La comunidad *Canção Nova* comenzó como una pequeña asociación de religiosos y legos de una ciudad del interior de São Paulo identificados con la renovación carismática católica. Actualmente congrega miles de miembros en Brasil y en el exterior, se identifica por el compartir cierto estilo de vida dedicado al desarrollo de una vivencia intensa del Espíritu Santo y una moral cristiana estricta.
[9] La ciudad de San Nicolás se encuentra ubicada a 230 km de Buenos Aires y poco más de 70 km de la ciudad de Rosario. Al comienzo de la década de 1980 fue epicentro de la manifestación de la Virgen y actualmente resulta uno de los centros de peregrinación católica más importantes de la región.

Virgen de San Nicolás, una aparición mariana que resulta particularmente afín al imaginario religioso de los grupos carismáticos por enfatizar la espiritualidad, la presencia efectiva, el bienestar, la cura y un mensaje de "cambio de vida".

En primer lugar, y en sintonía con otros relatos que me fueron contados, Marcos insistía en la novedad de este tipo de experiencias en contraposición con la peregrinación mariana más importante que existe en Argentina: la peregrinación a la Virgen de Lujan.[10] Su percepción de la tradicional procesión a Lujan, un evento masivo que congrega miles de personas era, al compararlo con San Nicolás, un fenómeno de "perdida de la espiritualidad", de "masificación", de "perdida del sentido verdadero". Marcos consideraba la procesión algo "salvaje", vinculado al "descontrol", "un montón de gente que va tomando vino" y que "no cultiva un momento espiritual", de vínculo con "uno mismo". Decía, por ejemplo, que:

> San Nicolás es pura espiritualidad, es un momento santo, no es como la procesión a Luján, que van todos tomando vino, es un momento espiritual de verdad, para encontrarse con uno mismo. En Luján ya está todo desvirtuado, no es porque sean personas más pobres, no es eso solamente. Y si. Es verdad, en San Nicolás tal vez el perfil de la gente sea algo diferente. Igual hay gente pobre también, pero es distinto, es una cuestión de espiritualidad. En Luján me parece a mí que la cosa está más salvaje, es una cuestión de que se perdió la espiritualidad. Es un descontrol. En San Nicolás es otra cosa, allí cualquier cosa puede pasar, allí yo siento que hay una renovación, las personas están involucradas en lo que están haciendo, hay una dedicación personal profundamente espiritual, que hace que te sientas más cerca del Espíritu y que te encuentres más con vos mismo.

La peregrinación a San Nicolás había sido una suerte de renovación, de encuentro personal, de espacio donde "cualquier cosa podía pasar" y en donde las personas "están involucradas". Si bien las referencias a la identificación con la "clase media" no eran directas en este comentario de Marcos, en el sentido de que existiera una asociación automática con la procesión a la Virgen de San Nicolás, existía una concepción dada. Marcos ponía en acción una concepción sobre la experiencia religiosa de San Nicolás al mismo tiempo espiritual y moralmente diferente de la de Luján. En contraste, ésta era

[10] La peregrinación a la Virgen de Luján, patrona nacional de Argentina, Uruguay y Paraguay entronizada en la Basílica del mismo nombre ubicada a 67 Km de Buenos Aires, se realiza anualmente el primer fin de semana de octubre y es una de las más numerosas de Argentina. Su culto se remonta al siglo XVII, sin embargo la institucionalización se corresponde con el proceso de romanización de fines del Siglo XIX, identificándose explícitamente con la nación en el contexto de la crisis del orden liberal de la década de 1930.

asociada con el "descontrol" y sobretodo con la falta de "equilibrio", de "espiritualidad" y de "búsqueda de uno mismo". Destacados elementos que no solo identificaban las prácticas carismáticas sino una socialidad religiosa que le era aceptable y deseada.

En segundo lugar, Marcos diferenciaba su forma de vivir el catolicismo de lo que entendía como un "catolicismo intelectual" que asociaba con otros seguidores no carismáticos de la Iglesia y que no compartían su experiencia intensa y espiritual. Por ello sostenía que:

> Mucha de la gente que viene a la Iglesia viene por inercia, ellos piensan que dios está allá lejos, en lo alto y no se dan cuenta que está acá al lado tuyo, esperando que lo sientas en cuerpo y vida. Esas personas que vienen acá son gente del barrio, son personas de clase media, educadas, que mandan a los hijos al Colegio de la iglesia pero que están todavía en un catolicismo dormido, un catolicismo que todavía no despertó diría yo.

Este "catolicismo dormido" junto al "catolicismo del descontrol" delimitan un territorio que, a partir del ejemplo de Mario, nos permite entender donde se sitúan los participantes de los grupos de oración carismática del barrio en un orden de jerarquía que es asimismo social, moral y espiritual. Un espacio de intensidad, de igualdad con el *Espíritu*, de confort personal y de autoconocimiento se diferenciaba tanto de otras prácticas cercanas, consideradas "intelectualizadas", como de un catolicismo exuberante, descontrolado, "desvirtuado", que Marcos asociaba con lo "salvaje". El doble rechazo remite indirectamente a una jerarquización en las diferentes prácticas religiosas. Si el espiritualismo de la procesión a San Nicolás estaba en el orden deseado, asociado a la búsqueda interior y a la espiritualidad con la que Marcos se identificaba, los católicos "fríos" se ubicaban a una distancia prudencial por no compartir un ideal de socialidad "intenso" como el de los carismáticos. Finalmente, más alejados todavía y ocupando el grado más abyecto se encontraba la religiosidad que Marcos percibía en la procesión a Luján, asociada a lo puramente corporal y desprovisto de espiritualidad.

El énfasis en la intensidad y en la efusión que muchas veces suele considerarse un elemento central entre los grupos revivalistas católicos, y sobre todo entre los carismáticos, puede bien entenderse dentro de un régimen dado donde esa corporalidad intensa es una novedad y no deja de estar asociada a la importancia singular de la espiritualidad y el equilibrio. No es, evidentemente, la misma corporalidad que aparece, por ejemplo, en una procesión como la de Luján, asociada con un público popular,

dispuesto a otro tipo de manifestación corporal que en la imagen de Marcos supone la ingesta de alcohol y el "descontrol".

Esa doble delimitación no resultaba exclusiva de los carismáticos. Percepciones similares me fueron manifestadas entre participantes de los centros "holísticos" de la red alternativa. Allí también podemos encontrar una definición de alteridades que es en cierta forma comparable con las imágenes que Marcos moviliza desde el carismatismo católico en un barrio acomodado de Buenos Aires.

Mariela, por ejemplo, era una de las coordinadoras de un espacio dedicado tanto a la terapia "integral" como a divulgar prácticas ecológicas y en "equilibrio con la naturaleza". Luego de una carrera exitosa como arquitecta Mariela había tenido una "revelación" y había decidido cambiar de vida, interesándose en la difusión de todo tipo de práctica terapéutica no convencional y adoptando un estilo de vida vinculado con el vegetarianismo, la práctica de la biodanza y la "meditación integral". En base a una idea de la *Energía* como fuente de "equilibrio" entre las personas, la naturaleza y, sobretodo, entre las entidades del cuerpo, el alma y la mente, Mariela había desarrollado una combinación que definía como "personal". Este aprendizaje, era vivido como el resultado de una "búsqueda" que la había llevado por diferentes experiencias en viajes por centros alternativos de Brasil y California.[11] Si bien vivía en San Isidro, donde a su vez coordinaba un centro en el living de su casa, Mariela participaba de diferentes eventos y grupos de meditación en el barrio de Palermo.

Entre una serie de actividades que entendía tanto como parte de una militancia espiritual y social, había participado en la fundación de uno de los nodos de intercambio conocidos como "clubes del trueque" en la zona norte. Estos espacios crecieron exponencialmente en los primeros años del mileno en el contexto de una situación de emergencia social, particularmente luego de la crisis de 2001. Sin embargo, lo hicieron levantando consignas presentes en el lenguaje de la cultura alternativa, crítica del consumismo y el instrumentalismo, que valoriza las relaciones cara a cara. Un lenguaje social de más larga data entre los sectores medios de Buenos Aires que debe remitirse al

[11] En California había participado de Workshops en *Esalen Institute*, un centro fundado en el auge de la contracultura norteamericana para la articulación de las psicologías humanistas, el potencial humano y la gestalt con una serie de experiencias alternativas asociadas al espiritualismo cristiano y diferentes ramas del orientalismo.

menos al proceso de difusión de la contracultura espiritual norteamericana desde la década de 1970 (cfr. Carozzi, 1999, 2000).

En ese contexto, Mariela había desarrollado una particular percepción sobre el funcionamiento de los "clubes de trueque" como una de las formas que ella había creído encontrar para difundir un nuevo estilo de vida imbuido de una idea de la necesidad del cambio, de reencontrarse con los otros sin mediaciones y de transformación personal y colectiva. Mariela insistía sobre la relación que, por ejemplo, tenían esas nuevas prácticas de intercambio en el horizonte más amplio de las prácticas de meditación o de reencuentro con la naturaleza por medio del fluir de la *Energía*. Para ella todo estaba imbuido de *Energía*, tanto las relaciones entre personas como la "naturaleza", por eso era necesario aprender a revincularse por medio de la meditación y de las prácticas de ampliación -lo que denominaba genéricamente como "prácticas de crecimiento personal". De ese modo sintetizaba la idea de la *Energía* como "una fuerza que conecta todo: las personas, los animales, las plantas. Es algo que se percibe tanto en la cura de una enfermedad como en la solidaridad social".

Asimismo, en base a esa particular percepción, sostenía que no todos los que participaban del "club del trueque" compartían con ella ese ideario. Por el contrario, entendía que esas prácticas se habían desvirtuado con la llegada de otros participantes. En sus comentarios sobre esos "otros", Mariela movilizaba una serie de afinidades y rechazos que nos permiten entender un poco más sobre los procesos de distinción en esos espacios. Entendía que los que llegaron "después" al trueque, refiriéndose a los que no compartían ese ethos alternativo, "no entendían el espíritu del trueque como una nueva forma de vida". Entre ellos distinguía dos grupos, los de "clase media que quería lucrar" y los "pobres que iban como último recurso". Ambos grupos eran, o bien "interesados" o bien que "incomportados". Lo decía en estos términos:

> Mucha de la gente que empezó a venir después no entendió el mensaje o no lo podía entender. Unos porque querían lucrar, en general gente de clase media que veía la oportunidad de hacer una diferencia. También estaban los necesitados, que traían sus cosas para hacer unos pesos, pero a quienes era difícil explicarles que allí había una búsqueda de otra cosa, de una vida diferente. ¿Cómo le explicas eso a alguien que no tiene nada, que tiene necesidades? Era muy difícil porque ahí tenés mentalidades diferentes, muy diferentes, no toda la gente podía compartir ese espíritu inicial de no comerciar y vivir las relaciones cara a cara como parte de un proyecto de vida diferente.

Como vemos, Mariela producía una jerarquía en donde la práctica del intercambio alternativa, vinculada a una concepción holista de relaciones entre personas, cosas y *Energía*, la identificaba. En esa escala, se encontraban por bajo "las personas de clase media que querían lucrar" y quienes estaban por "necesidad". Su concepción del "equilibrio" y de los valores alternativos contrastaba con lo que ella entendía como "mentalidades diferentes". Ese "proyecto de vida diferente" asociado al espiritualismo y a la vida alternativa no era compartida por los "necesitados", quienes actuaban por necesidad, ni por los "oportunistas", que encarnaban los valores del lucro y el interés. De este modo Mariela se distanciaba de dos grupos sociales bien delimitados en sus regimenes de relación entre objetos, personas y nociones de lo sagrado. Si los "necesitados", evidentemente vinculados con los sectores populares o al menos con una población que "no sabía comportarse", no compartía el valor del equilibrio y la "vida diferente", tampoco lo hacían los "interesados". Si los primeros no lo hacían por su condición de "pobres", los segundos no lo hacían por su condición "interesada" que en cierta forma remitía a una concepción exclusivamente racionalista. En todo caso ambos eran rechazados como *modos de vida* que no poseían afinidad con el régimen espiritual que Mariela defendía, centrado en una particular noción de *Energía* como una fuerza generalizada, fuente de armonía, confort y elemento clave de una concepción "holista" de la persona y el cosmos.

Los dos ejemplos me resultan significativos de operaciones de diferenciación, al tiempo que muestran como se encuentran insertas en un particular régimen de socialidad religiosa. El "espiritualismo" de Marcos, al tiempo que supone una particular forma de vincularse con el *Espíritu Santo* y de entender las relaciones entre cuerpo/alma, contrasta con las formas que el mismo concibe como experiencias "intelectualizadas del catolicismo" - y que identifica con los seguidores no carismáticos de "clase media" de la iglesia - pero asimismo con los "pobres" que hacen de la peregrinación a Luján un "descontrol" y que manifiestan la "pérdida de la espiritualidad". Por su parte, el "alternativismo" de Mariela, mientras unifica las relaciones entre cuerpo/mente y consolida la inmanencia de la *Energía* como un elemento central de esa experiencia, se opone a los "oportunistas de clase media" y a los "necesitados" que no consiguen compartir su particular concepción de la unidad entre humanidad y naturaleza.

Dos actividades rituales como la procesión a la Virgen o los encuentros de economía alternativa funcionan como situaciones clave para entender procesos de *identificación* o rechazo. Son también momentos y espacios significativos de la vida religiosa para percibir operaciones de jerarquización social en acción.

Conclusiones

Al comienzo de este trabajo nos preguntábamos: ¿Qué es lo que la jerarquización social puede hacer por el estudio de la religiosidad y qué es lo que la religiosidad puede hacer por el estudio de las formas de jerarquización social? Considero que una respuesta a esas preguntas debería tomar en cuenta que si las categorías de "religión" y "clase" resultan significativas o no en una red social específica es solo parte del problema. Más allá de su relevancia y su capacidad de interpelar a las personas y construir identidades, el problema sigue siendo cuáles son los modos en que eso ocurre y cuáles son las relaciones y los valores que están en juego en esas definiciones y las posibilidades de establecer puentes entre ellas.

El foco en la religiosidad como un *modo de vida* y en las formas prácticas de jerarquización pone de manifiesto que lo que está en juego aquí no son dos formas de relaciones tomadas aisladamente. En efecto, las relaciones entre personas y entidades sagradas se extienden en un mismo plano a las relaciones de rechazo o afinidad entre grupos sociales. ¿Dónde trazar el límite entre uno y el otro? Si focalizamos solo en las formas de distinción como solo en el aspecto cosmológico tendríamos dos miradas parciales. Resulta útil entonces evitar producir un límite entre los procesos de jerarquización social y la cosmología. Es decir, nos parece que entender simultáneamente las relaciones de socialidad y las relaciones de delimitación moral y social como procesos mutuamente vinculados sin reducir la descripción solo a la lógica religiosa ni tampoco a su función social en los procesos de conformación de ethos diferenciados entre los sectores medios, nos permite entender más y mejor un proceso que transforma tanto al horizonte religioso contemporáneo como a la reconfiguración de los limites sociales y morales.

Propusimos privilegiar, al mismo tiempo, las nuevas socialidades religiosas y las formas de diferenciación para hacer un esfuerzo por levantar las fronteras de las "esferas" unívocas de la religiosidad y la delimitación de grupos de los sectores medios.

Dicho de otro modo, dar cuenta de que formas una categoría como "clase media" resulta preformativa de la realidad social y productora de procesos de jerarquización, requiere considerar aspectos novedosos de la cultura letrada en sus propios términos como un operador significativo de diferenciación.

Los procesos de *identificación* y rechazo de grupos específicos no pueden ser entendidos independientemente de los regímenes de relaciones entre humanos/no humanos y los valores que rigen esos intercambios. Como hemos intentado señalar, el material de tales operaciones de *identificación* y rechazo puede encontrarse en la propia socialidad religiosa. Por tal motivo resulta importante considerar seriamente a la religiosidad como un vehiculo significativo de producción de jerarquizaciones y no meramente un efecto de la estructura social o una función política. Por el contrario, atendiendo a la especificidad de la socialidad religiosa y sus formas particulares de delimitación social, las relaciones entre religiosidad, estructura social y política pueden hacerse más aún complejas y desafiantes. Al fin y al cabo, si Marcos y Mariela pueden al mismo tiempo identificarse con un *modo de vivir* la religiosidad y rechazar otros, estas operaciones de diferenciación y alterización producen diferencias *al interior* y *entre* diferentes colectivos que sustentan procesos mucho más extensos de construcción de la desigualdad.

Bibliografia

AMARAL, Leila (2003): Um Espírito sem Lar: sobre uma dimensão "nova era" da religiosidade contemporânea, en: VELHO, O. (org), *Circuitos infinitos. Comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha*, São Paulo, Attar/CNPq, pp. 17-60.

——— (2000): *Carnaval da alma. Comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*, Petrópolis, Vozes.

BIELO, James S. (2008): "Cultivating Intimacy: Interactive Frames for Evangelical Bible Study", *Fieldwork in Religion*, Nº 1 (3), Londres, pp. 51-69.

BOURDIEU, Pierre (1979): *La Distinction. Critique sociale du jugement*. Minuit. Paris.

——— (1971): "Genèse et structure du champ religieux", *Revue française de sociologie*, Nº 3 (12), Paris, pp. 295-334.

CABRERA, Paula (2001): "Nuevas prácticas. Nuevas percepciones. La experiencia de la Renovación Carismática Católica", *Ilha. Revista de Antropología*, N° 3 (1), pp. 121-137.

CAROZZI, Maria J. (2000): *Nueva Era y Terapias alternativas. Construyendo significados en el discurso y la interacción*, Buenos Aires, EDUCA.

——— (1999): "Nova Era: autonomia como religião", en: CAROZZI, M. J. (org.), *A Nova Era no Mercosul*, Rio de Janeiro, Vozes, pp. 149-190.

CHARUTY, Giordana (1990): "Les charismatiques et la santé. Le souci thérapeutique des chrétiens charismatiques", *Le Débat*, Nº 59, Paris, pp. 68-80.

COHEN, Martin (1998): "Revitalisation, décomposition ou redéfinition du catholicisme. Le renouveau charismatique français entre salut religieux et psychothérapie", *Recherches sociologiques*, Nº 29 (2), Lovaina, pp. 19-36.

CSORDAS, Thomas (2001): *Language, Charisma, and Creativity. Ritual life in the Catholic Charismatic Renewal*, New York, Palgrave.

——— (1997): *The Sacred self. A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, Berkeley, University of California Press.

DOUGLAS, Mary (1998): "La elección entre lo somático y lo espiritual", en: *Estilos de pensar*, Barcelona, Gedisa, pp. 38-64.

FRIGERIO, Alejandro (1999): "El futuro de las religiones mágicas en América Latina", *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Nº 1, Porto Alegre, pp. 51-88.

GIMÉNEZ BÉLIVEAU, Verónica (2003): "La comunidad, la Iglesia, los peregrinos. Formas de sociabilidad en dos grupos católicos emocionales de la periferia de Buenos Aires", *Religião e Sociedade*, N° 1 (23), pp. 73-106.

——— (1999): "Salud, sanación, salvación: representaciones entorno del "estar bien" en dos grupos católicos emocionales", *Sociedad y Religión*, N° 18/19, pp. 23-39.

HEELAS, Paul (1996): *The New Age Movement*, Oxford, Blackwell.

HEELAS, Paul & Linda WOODHEAD (2005): *The Spiritual Revolution*, Oxford, Blackwell.

KNORR-CETINA, Karin (2005): "Culture in global knowledge societies", en: M. JACOBS & N. WEISS HANRAHAN (orgs), *The Blackwell companion to the sociology of culture*, Blackwell, Oxford, pp. 65-79

LAMONT, Michèle (1992): *Money, Morals and Manners: The Culture of the French and the American Upper-Middle Class*, Chicago, University of Chicago Press.

LUCAS, Phillip (1992): "The new age movement and the Pentecostal/charismatic revival. Distinct yet parallel phases of a fourth great awakening?", en: J. LEWIS & J. MELTON (ors), *Perspectives on the New Age*, Albany, State university of New York Press, pp. 189-211.

LUHRMANN, Tanya M. (2004): "Metakinesis: How God Becomes Intimate in Contemporary U.S. Christianity", *American Anthropologist*, Nº 106 (3), pp. 518-528.

MAGNANI, José Guilherme (1999): *Mystica Urbe. Um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole*, São Paulo, Studio Nobel.

MALLIMACI, Fortunato (1996): "Diversidad católica en una sociedad globalizada y excluyente. Una mirada al fin de milenio desde Argentina", *Sociedad y Religión* N° 14/15, pp. 72-99.

MALUF, Sonia (2005): "Mitos coletivos, narrativas pessoais: cura ritual, trabalho terapêutico e emergência do sujeito nas culturas da "Nova Era"", *Mana*, Nº 11, Rio de Janeiro, pp. 499-528.

MAUÉS, Raymundo H. (2003): "Bailando com o Senhor: técnicas corporais de culto e louvor (o êxtase e o transe como técnicas corporais)", *Revista de Antropologia* N° 1 (46), pp. 10-40.

——— (2002): "Mudando de vida: a "conversão" ao pentecostalismo católico", *Religião e Sociedade*, N° 2 (22), pp. 37-64.

McGUIRE, Meredith (1988): *Ritual Healing in Suburban America*, New Brunswick, Rutgers University Press.

——— (1981): *Pentecostal Catholics: Power, Charisma and Order in a Religious Movement*, Philadelphia, Temple University Press.

OLIVEIRA, Eliane Martins de (2004): "O mergulho no Espírito Santo. Interfaces entre o catolicismo carismático e a Nova Era (o caso da Comunidade de Vida no Espírito Santo Canção Nova)", *Religião & Sociedade*, Nº 1 (24), Río de Janeiro, pp. 85-112.

ORO, Ari (1996): *Avanço pentecostal e reação católica*, Petrópolis, Editora Vozes.

PEREIRA, Edilson (2009): "O Espírito da oração ou como carismáticos entram em contato com Deus", *Religião & Sociedade*, N° 2 (24), Rio de Janeiro, pp. 58-81.

PRANDI, Reginaldo (1997): *Um sopro no Espírito*, São Paulo, EDUSP.

RICHES, David (2000): "The holistic person; or, the ideology of egalitarianism", *Journal of The Royal Anthropological Institute*, Nº 6, Londres, pp. 669-685.

ROLDÁN, Verónica. (1999): "Formas de religiosidad de fin de milenio: el movimiento carismático católico en Buenos Aires y Roma", *Sociedad y Religión*, N° 18/19, Buenos Aires.

RUSSO, Jane (1993): *O corpo contra a palavra. O movimento das terapias corporais no campo psicológico dos anos 80*, Rio de Janeiro, Editorial UFRJ.

SALEM, Tânia (1992): "Manuais modernos de auto-ajuda: una análise antropológica sobre a noção de pessoa e suas perturbações", *Serie Estudos em Saúde Coletiva*, N° 7, Rio de Janeiro, pp. 1-37.

SEMÁN, Pablo (2003): "Notas sobre Pulsação entre Pentecostes e Babel. O caso de Paulo Coelho e seus leitores", en: VELHO, O. (org), *Circuitos infinitos. Comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal França e Grã-Bretanha*, São Paulo, Attar/CNPq, pp. 127-157.

SONEIRA, Jorge Abelardo (2001): *La renovación carismática católica en la republica argentina. Entre el carisma y la institución*, Buenos Aires, EDUCA.

STEIL, Carlos (2004): "Renovação Carismática Católica: porta de entrada ou saída do catolicismo? Uma etnografia do grupo São José em Porto Alegre", *Religião & Sociedade*, N° 1 (24), Rio de Janeiro, pp. 11-36.

VIOTTI, Nicolás (2011a): *Um Deus de todos os dias. Uma análise sobre Pessoa, aflição e comforto numa trama religiosa de Buenos Aires*. Tesis doctoral en Antropología Social, PPGAS-Museu Nacional, UFRJ.

——— (2011b): **"**La literatura sobre las nuevas religiosidades en las clases medias urbanas. Una mirada desde Argentina", *Revista Cultura y Religión*, Nº 5, Chile, pp. 4-17.

Maximiliano Lagarrigue. Propiedad y autoridad en la teoría política de Thomas Hobbes.
Papeles de Trabajo, Año 5, N° 8, noviembre 2011, pp. 153-172.

Propiedad y autoridad en la teoría política de Thomas Hobbes

Maximiliano Lagarrigue[*]

Resumen

El presente escrito se propone indagar en la teoría de la propiedad de Thomas Hobbes a partir de sus dos mecanismos de legitimación: el *dominium* y la *auctoritas*. Partiendo del derecho de propiedad como derecho originado en la fuerza (*dominium*) e inseparable de ésta, se estudiará el tránsito del estado de naturaleza al estado civil, como movimiento a través del cual la *proprietas* pasa de su condición "relativa" y belicosa a su objetivación en la forma Estado. La hipótesis aquí sugerida sostiene que la teoría de Hobbes se asienta en la resolución política del conflicto entre sujetos propietarios; donde, a su entender, la salida más efectiva radicará en la transferencia de la fuerza (*dominio*) de la multitud a la autoridad (*auctoritas*) de un soberano cual propietario absoluto.

Palabras clave: Hobbes – Propiedad – *Dominium* – *Auctoritas*.

Keywords: Hobbes – Property - *Dominium* – *Auctoritas*.

Introducción: propiedad y violencia

Nos gustaría estar seguros frente al mundo entero
en lo que se refiere al derecho de propiedad, sin
pagar por ello; y eso es imposible.
Thomas Hobbes, *Diálogo entre un filósofo y un jurista*

Es una premisa conocida de la teoría política hobbesiana el que en el estado de naturaleza el derecho al *meum* y al *tuum* sólo puede encontrar sostén en la fuerza

[*] Licenciado en Filosofía (UNS). Doctorando en Ciencias Sociales (UBA). Becario doctoral CONICET (UNGS-IDH). E-mail: maxilagarrigue@gmail.com

(*dominio*) del individuo. En efecto, para Hobbes, ese estado de naturaleza se caracteriza por una "libertad no culpable de usar nuestro poder y habilidad naturales" para la conservación de la propia vida y los miembros (Hobbes, 1979: 203-204; 1999: 18; 2005: 106). De modo que, de existir allí algún derecho al *proprium*, éste sólo podría tener lugar en el acto mismo de conservación de la vida, de esfuerzo incesante por la autopreservación. La conservación de cada uno coincide, entonces, en el estado de naturaleza que nos describe Hobbes, con aquellas cosas o útiles a los que todos con derecho desean y tienen libertad de poseer para mantenerse con vida.[1] De aquí, que Hobbes pueda afirmar, respecto de esa condición pre-política que:

> Un derecho de todos los hombres a todas las cosas no es, en efecto, mejor que si ningún hombre tuviese derecho a nada. Pues el derecho que tiene un hombre le resultará de poca utilidad y beneficio cuando otro tan fuerte o más fuerte que él tenga derecho a lo mismo. (Hobbes, 1975: 10)[2].

Tener derecho a todo es al mismo tiempo, según nos indica Hobbes, tener derecho a nada. Así, que un "individuo se sirva de todos los medios y realice cualquier acción necesaria para conservar el cuerpo", es un derecho que coincide, a fin de cuentas, con su misma nulidad. Pues, ser dueño de la vida es un derecho que sólo se va a garantizar a partir de la lucha por la conservación, cuyo enunciado se confirma en el instante mismo en el que la guerra lo ponga en entredicho. Con lo cual, la posibilidad para Hobbes de que el hombre sea propietario de su vida en el estado de naturaleza acaba acordando allí con la supresión de ambas. Así, todo intento por equiparar a la vida con la propiedad conlleva en dicho estado natural a una frustrante contradicción: por un lado, el *meum* no pasa de declararse como tal que ya es un *tuum*; y por otro, y como consecuencia de ello, ambos derechos deben ratificarse a través de un duelo que desencadena, finalmente, el estado de guerra. Si bien, y como Hobbes subraya, el derecho al *meum* y al *tuum* no existe en el estado de naturaleza (Hobbes, 1999: 63; 2005: 203)[3], es, precisamente, esta

[1] "Y por esta razón se puede decir justamente –*rightly*– que *Natura dedit omnia omnibus*; o sea, que la naturaleza ha dado todas las cosas a todos los hombres, entendiéndose que *ius* y *utile*, derecho y beneficio, son lo mismo" (Hobbes, 1975: 204-205). Véase otra formulación en Hobbes (1999: 19). La comparación entre *ius* y *utile* desaparecerá en *Leviatán.*

[2] Véase una formulación semejante en Hobbes (1999: 19-20)

[3] Hobbes deja bien en claro que el derecho al *meum* y al *tuum* no puede existir fuera del Estado; sin embargo, cuando éste desarrolle su teoría de la adquisición argumentará que el *dominio* (de persona o bienes) puede establecer un derecho de propiedad que anteceda a la asociación. Esta cuestión es de suma

misma imposibilidad la que revela que la *proprietas* es la causa más originaria de la asociación civil. En efecto, es por la dificultad de establecer el derecho a la propiedad en el estado de naturaleza, por la intromisión del *dominium* como agente dinamizador de la guerra y el miedo, por lo que los hombres deciden constituir un estado político como garante de la propiedad y la paz. Al respecto, Hobbes en un pasaje de sus *Elementos*, escribe:

> …y considerando que todas las violencias proceden de controversias que surgen entre los hombres sobre el *meum* y el *tuum*, lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, y cosas similares que aquellos acostumbran a medir de acuerdo con su juicio, corresponde también al criterio (*judgment*) del propio poder soberano determinar y establecer la medida común mediante la cual todo hombre sepa qué es suyo y qué es del otro; qué es bueno y qué es malo; qué debe hacerse y qué no, y ordenar que dichas medidas sean observadas. A todas esas normas de las acciones de los súbditos se llama *derecho político* o civil (1975: 260).[4]

Ciertamente, entonces, en el intento por establecer el *meum* y el *tuum* los individuos juzgan como justo (*ius*) lo que es útil (*utile*) y bueno (*bonum*) para cada uno. Convirtiéndose ellos en jueces de uno mismo y debiendo así hacer uso de su fuerza para probar el derecho sobre este *meum*. La conclusión que se sigue de ello es la guerra. Y la

---

relevancia para comprender el carácter físico y violento en el que Hobbes hace reposar a la propiedad. Y sobre ella se volverá en el apartado final del presente escrito.

[4] Véase también en Hobbes (1999: 58-59). Que la guerra del estado de naturaleza surge como provocación del derecho de propiedad y que en torno a ella deberá, pues, gravitar la paz pública –haciéndola para esto depender plenamente del poder soberano– es algo que Hobbes se encarga de dejar bien en claro en *Leviatán*, donde al enumerar los derechos del soberano por institución, afirma: "En séptimo lugar, es inherente a la soberanía el pleno poder de prescribir las normas en virtud de las cuales cada hombre puede saber qué bienes puede disfrutar y qué acciones puede llevar a cabo sin ser molestado por cualquiera de sus conciudadanos. Esto es lo que los hombres llaman *propiedad*. En efecto, antes de instituirse el poder soberano –como ya hemos expresado anteriormente– todos los hombres tienen derecho a todas las cosas, lo cual es necesariamente causa de guerra; y, por consiguiente, siendo esta propiedad necesaria para la paz y dependiente del poder soberano es el acto de este poder para asegurar la paz pública. Esas normas de propiedad –o *meum* y *tuum*– y de lo *bueno* y lo *malo*, de lo *legítimo* e *ilegítimo* en las acciones de los súbditos, son leyes civiles, es decir leyes de cada Estado particular…" (Hobbes, 2005: 146). Pero, más evidente aún, resulta aquel pasaje en el que Hobbes señala las causas de discordia en el estado de naturaleza (la competencia, la desconfianza y la gloria): "La primera hace uso de la violencia para convertirse en dueña de las personas, mujeres, niños, y ganados de otros hombres; la segunda, para defenderlos; la tercera, recurre a la fuerza por motivos insignificantes, como una palabra, una sonrisa…" (Hobbes, 2005: 103). Se ve claramente aquí, no sólo que la propiedad es la principal causa de la guerra, sino también que las dos causas restantes son derivaciones de la competencia por la primera. Ya en *De cive*, Hobbes afirmaba: "Pero la causa más frecuente de que los hombres deseen hacerse mal unos a otros tiene su origen en que muchos apetecen a la vez la misma cosa, que muy frecuentemente no pueden ni disfrutar en común ni dividir; de donde se sigue que hay que dársela al más fuerte. Ahora bien, quién sea el más fuerte es cosa que hay que dilucidar por medio de la lucha" (Hobbes, 1999: 18). Al respecto, Ferdinand Tönnies fue uno de los primeros estudiosos de la obra de Hobbes en señalar que la lucha por la propiedad es la primera causa de la guerra, aunque no llegó a ahondar demasiado en esta cuestión (Tönnies, 1988: 258).

guerra provoca el miedo generalizado a una muerte violenta –la pasión primordial y más cierta la, en palabras de Strauss, "única norma absoluta en torno a la cual el hombre puede ordenar su vida coherentemente" (Strauss, 2006: 39) [5]–; un estado de incertidumbre donde el derecho a todo muestra a los hombres su reverso incontestable: el derecho a nada. De este modo, la propiedad en el estado de naturaleza se presenta en la teoría de Hobbes como la hendidura a través de la cual los hombres descubren su impotencia para establecer cualquier derecho sobre el *meum*. Pues, por un lado, los hombres saben que en el derecho a lo propio radica el bien y su utilidad; pero, por otro, reconocen que deberán luchar a muerte por la conservación de éste. Es así que la –imposibilidad de la– propiedad en el estado de naturaleza mantendrá a los hombres en el más perpetuo vilo; pues ella los incita a poseer todo reuniéndolos en un encuentro desafortunado y fatal. Frente a esto es que Hobbes propone una salida altamente efectiva: legitimar el derecho al *meum* y al *tuum*; conjurar[6] políticamente a la propiedad; es decir, objetivar el derecho al *propium* utilizando la razón a cambio de la fuerza, trocando el *dominium* del estado de naturaleza por la *auctoritas* soberana.

Aquí, en efecto, es donde el estado político se presenta a la mirada de Hobbes como el único mecanismo capaz de superar tamaño atolladero inicial en el que se encuentran los hombres. En él, la paz coincidirá con la determinación de un sujeto propietario en quien queden reunidos *ius*, *dominium*, *ratio* y *lex*. Tal acto de convertir a la propiedad subjetiva en un *Magno homes proprietatis* significará, por un lado, ocluir la violencia animal del estado de naturaleza conforme a una teoría de la autorización; pero por otro, y al mismo tiempo, transfigurar aquel *dominium* del *meum* y el *tuum* del estado de naturaleza en un poder soberano, quien será por esto mismo, y paradójicamente, el único propietario absoluto tanto por *autorización* como por *dominio*.

De este modo, el presente escrito se propone indagar en la teoría de la propiedad de Hobbes a partir de los dos mecanismos de legitimación, antes mencionados: el *dominium* y la *auctoritas*. Partiendo, así, del derecho de propiedad como derecho originado en la fuerza (*dominium*) e inseparable de ésta, se estudiará el tránsito del

[5] Véase también Strauss (1965: 196).
[6] Efectivamente, se trata de "conjurar" (*coniurare*) en las acepciones: 1. "Ligarse con alguien, mediante juramento, para algún fin"; 5. "Rogar encarecidamente, pedir con instancia y con alguna fórmula de autoridad algo"; 6. "Impedir, evitar, alejar un daño o peligro" (Real Academia Española, 2001).

estado de naturaleza al estado civil, como movimiento a través del cual la *proprietas* pasa de su condición "relativa" y belicosa a su objetivación en la forma Estado. La hipótesis aquí sugerida sostiene que la teoría de Hobbes se asienta en la resolución política del conflicto entre sujetos propietarios; donde, a su entender, la salida más efectiva radicará en la transferencia de la fuerza (*dominio*) de la multitud, a la autoridad (*auctoritas*) de un soberano cual propietario absoluto. Para explicar la misma nos limitaremos a analizar los aportes realizados en la materia por Yves Zarka (1997) y Roberto Espósito (2003); complementando éstos con la propia interpretación de los textos de Hobbes, intentaremos trazar los estrechos vínculos entre propiedad y autoridad en la teoría política hobbesiana.

Communitas y *proprietas*: la lectura de Roberto Espósito

En su libro *Communitas* Roberto Espósito emprende uno de los análisis ontológicos más sugestivos en torno a la teoría de la propiedad en Thomas Hobbes. La interpretación de este autor se asienta, en lo fundamental, en el estudio y reformulación del concepto de *communitas*. Concepto, que para Espósito, lejos de referir a "una propiedad de los sujetos que une" señalaría, por el contrario, la ausencia originaria de todo *proprium*. Partiendo de un análisis etimológico de la noción de *communitas* y sobre documentada bibliografía, Espósito sugiere que el sustantivo *munus* indica la *deuda* o *falta* –y también el *don* o *plus*– recíproca que les impide a los individuos ser su propiedad más propia, esto es, su subjetividad (Espósito, 2003: 25-34). El *munus* colectivo (*communitas*) será, luego, la ausencia de sujetos, "sujetos de su propia ausencia"; la *nada* que los constituye juntos (*cum*) destituyendo al tiempo todo *proprium*. Y, frente a esta "nada en común", frente a aquel peligro inminente de perder este *proprium* es que se erigirá, argumenta Espósito, un proceso de *inmunización* que comienza con la modernidad, y que tendrá como a uno de sus diagnósticos claves a la teoría hobbesiana.

En efecto, la teoría hobbesiana representa para Espósito la primera teoría moderna que de un modo radical expone el peligro fatal de una *communitas*, al tiempo que formula lo que será su salida más efectiva: un contrato que salve a la subjetividad convirtiéndola en legítima *proprietas*. Este paso de una *communitas* a una *inmunitas* se corresponde con el tránsito de un estado de naturaleza sumido en la guerra, el miedo y

la muerte violenta, a un estado político en que el que los individuos quedarán al resguardo de un poder soberano definidor de toda legitimidad. Partiendo de la experiencia del miedo común a una muerte violenta, que define a aquel estado de ánimo de los hombres en su condición natural, Espósito señala, que tal miedo en Hobbes es la principal pasión productora de la política. Y esto, no tanto por el significativo hecho de que ella fuerza a los hombres a pactar con el fin de salir de ese estado de desconcierto y temor recíproco –convalidándose así como su principal causa lógica–, sino antes bien porque el miedo tiene por función principal la de proteger y conservar al *pacto unionis* (Espósito, 2003: 58-59). El miedo es el origen del Estado, su causa, pero también su única garantía de permanencia. Así, si en el estado de naturaleza el miedo se experimenta como una pasión mutua, anárquica y recíproca, en el estado civil ella no hará más que convertirse en una pasión en común, institucional y objetivada. Lo que allí se produce con el miedo es un intercambio de un modo de ser inicial –indeterminado– por un modo de ser más "seguro" y estable conforme a un poder legítimo (2003: 60). "El Estado no tiene el deber de eliminar el miedo, sino de hacerlo 'seguro'" (2003: 61), de trocar la incertidumbre por la certeza, de transformar lo que es una condición aleatoria de la experiencia del miedo, en una condición "segura", visible e identificable. De este modo, la pasión del miedo, no sólo pasará a ser causa del Estado moderno sino que además se convertirá en el motor y garante de su propio funcionamiento: "esto significa que una época – la modernidad – que se define así misma sobre la base de la ruptura con el origen, lleva por eso dentro de sí una impronta indeleble de conflicto y de violencia" (2003: 61).

A este origen violento que se perpetúa en el estado civil, Espósito lo denomina la "arcaicidad de lo moderno", y en Hobbes ello se identifica con lo que es el motivo y objeto del miedo: una igual capacidad de los hombres de matar. Aquello que mancomuna a los hombres es su capacidad de dar la muerte y su posibilidad de recibirla. Unidos en un duelo recíproco, los individuos luchan y se agreden mutuamente a fin de conservar y acrecentar su poder, el que sólo se ratifica menoscabando el poder del otro. Por ello, es que Espósito afirma que "la vida –primera necesidad– sólo puede asegurarse acumulando poder –la primera pasión–. Pero sólo a expensas de los demás puede acumularse poder: a costa de *su* vida. Viviendo en su lugar, el de su muerte" (2003: 64). Es decir, el único vínculo posible en un estado de naturaleza semejante será

el de la enemistad, pues aun cuando los individuos establezcan lazos de amistad, éstos no serán más que meras relaciones de utilidad; y una vez que la estrategia de seducción que las sostiene fracase se dará paso inexorablemente a la guerra.

Ciertamente, si la única forma de comunidad posible es la que se reúne en torno al crimen, la solución hobbesiana, argumenta Espósito, deberá recaer drásticamente en la eliminación de todo vínculo social. A esto, el autor de *Communitas* lo llamará, precisamente, *inmunización*: una disociación de los individuos a los fines de evitar todo contacto mortal. Y en ello es que radica, paradójica y etimológicamente, el "absolutismo" hobbesiano: en ser él un principio de liberación de todo lo que está "ligado" (2003: 65); en hacer converger la soberanía con la disociación del vínculo comunitario. El Estado, pues, como la suma de muchos individuos que en el acto mismo de asociación política suprimen aquel *cum* que los reunía en el común "delito". El fin, pues, del pacto que da vida al *Leviatán* no es sino el de mantener la de-socialización, es decir, la conservación de la propia subjetividad, la que, amenazada en el estado de naturaleza, debe ser ahora resguardada por la legítima *auctoritas*. Se trata de un Tercero "al que todos se vinculen –dice Espósito– sin que deban ya vincularse entre sí" (2003: 68). Un soberano en quien se deposite por autorización el derecho de cada individuo a todo para que de ese despojo de fuerzas surja un árbitro común, una única espada a la cual temer.

Sin duda, aquí es donde aparece un repetido interrogante en la literatura hobbesiana que Espósito no pasa por alto, vinculado él con el peligro que suscita tal renuncia a un derecho a todo: ¿Por qué los hombres entregarían su derecho –*ius*– a una única persona de la que pasarían a depender ahora sus vidas? La respuesta que ofrece Espósito parte de la propia solución hobbesiana a esta cuestión, para mostrar luego sus dificultades aún no disipadas. Pues, si bien la teoría de la autorización introducida en *Leviatán* le permite a Hobbes argumentar en favor de un pacto de asociación que lejos de implicar la renuncia a un derecho indicaría más bien el acto de representación de las voluntades individuales; ello no soluciona el hecho, para nada menor, de que el único que puede hacer históricamente efectivo este pacto es el soberano, en tanto él solamente posee la fuerza de la espada, la única garantía de cumplimiento de cualquier pacto. Los súbditos, al autorizar que su derecho pase a ser ejercido por el soberano, no reemplazan el derecho natural por la ley, sino que lo objetivan, lo condensan en la figura del

gobernante. Así, el derecho a todo se conserva y perpetúa en el estado civil, sólo que ahora personificado en el soberano.

Con esto, el proceso de autorización revela que el poder de aquel individuo –y posterior soberano– no se limita, sino más bien aumenta. Y la respuesta para tamaña paradoja debe buscarse, siguiendo la propia argumentación de Espósito, en el mismo proceso de autorización como acto de identificación de súbdito con soberano. En él radica, a su entender, el paradigma sacrificial moderno del que el *Leviatán* es su incontestable modelo. En efecto, "ser idénticos al soberano –dice Espósito– significa entregarles por entero la propia subjetividad. Renunciar a cualquier margen de autonomía con respecto a sus acciones, por el hecho mismo de considerarlas como propias" (2003: 70)[7]. Sacrificar la subjetividad en pos de un sujeto mayor que la represente y contenga, es un acto mimético por el que los súbditos autorizan al soberano a cometer cualquier tipo de acción, incluso contra ellos; pues sus actos encuentran, al fin y al cabo, su autoría última en los mismos súbditos (Espósito, 2003: 71). Lo paradójico se resuelve aquí como la instancia cumbre y visible –el reconocimiento por representación– de aquel *cum* que amenazaba con borrar toda subjetividad o propio. La autorización es, luego, el sacrificio que da cuenta de ese miedo del que se intenta huir, pero del que se vuelve imposible escapar; y donde la solución más eficaz contra ello es convertir el miedo recíproco en un miedo singular, reconociendo al tiempo en él la suma de todos los miedos. "Sacrificar la vida –comenta Espósito– a su conservación es la única manera de contener la amenaza que naturalmente la asecha. Pero ello equivale a conservar, perpetuándola, también su sacrificabilidad; 'normalizar' la posibilidad (sino la puesta en práctica) de su sacrifico" (2003: 74). En otras palabras, lo que el pacto civil produce no es más que la objetivación en la unidad de la persona soberana del derecho a todo que los hombres poseen en el estado de naturaleza. Entregado este derecho a él, al árbitro común, los hombres perpetúan por otros medios –más seguros– el miedo a una

[7] Esta interpretación de un Hobbes absolutista –reticente a la autonomía civil de los súbditos– encuentra como contrapartida los análisis de Strauss (1965), Schmitt (2004), Macpherson, (1970) y Oakeshott (1975), por citar sólo a algunos. Estos autores sostienen, desde perspectivas diferentes, la presencia en Hobbes de elementos liberales, ya sea por la supuesta defensa de un ímpetu natural en los hombres a acumular bienes, ya por concebir a su Leviatán como una máquina compuesta por ciudadanos atomizados. Sin embargo, si se considera que el argumento de Espósito apunta, en principio, a mostrar de qué modo el Soberano es un producto de la necesidad de los individuos por salvar su *proprium*, su posición se hallaría muy próxima a la de los autores citados. Aunque, el desarrollo posterior de Espósito parece contradecir o, al menos, relativizar sus postulados iniciales.

muerte violenta; sólo que ahora este miedo objetivo y común a los súbditos se vuelve garantía de conservación, *inmunización*, legitimación del *proprium*.

Efectivamente, según se deduce de la interpretación de Espósito, la imposibilidad de conservar el *propium* en el estado de naturaleza –en donde, como más arriba se señaló, la contingencia de la fuerza es allí el sostén y la única garantía de derecho– revela ser coincidente con el estado de guerra generalizado. La destitución de todo derecho a lo propio es lo que define a esta condición pre-política: contingencia y labilidad del vínculo entre propiedad y derecho natural. La muerte violenta es aquí un resultado de la activación del derecho de propiedad y de su inevitable fracaso. El único momento en el que el derecho a lo propio puede allí enunciarse es concitando el duelo; y, precisamente, en ese duelo es que el *proprium* muestra ser, tanto un puro derecho arbitrario como un elemento indispensable a las pretensiones de poner fin a todo conflicto. Al situarse la propiedad en el estado de naturaleza como imposibilidad fatal, como agente virulento, los hombres no tienen más remedio que optar por su inmunización. Y ella consiste en el conjuro, en conjurar a la propiedad, en nombrarla "Persona", "Actor", "Representante", "Soberano"; es decir, en trasladar a la instancia de lo visible, objetivo y común, un derecho cuyo arbitrio y singularidad conduce no a otra cosa que a la guerra. Inmunizar es, en efecto, trocar la razón por la fuerza, la política por las pasiones. Un acto por el cual se concentra la fuerza y la razón, el *dominium* y la *proprietas*, en una única persona (*actor*), en quien se contenga y defina toda regla política.

Es en este sentido que la lectura de Espósito arroja luz sobre dos aspectos importantes del fenómeno de la *proprietas* en la teoría hobbesiana. En primer lugar, lleva a comprender a la *proprietas* en relación directa con el estado de guerra y a situar, por ende, su existencia y desaparición en los términos límites de vida-muerte. En segundo, y como consecuencia de lo anterior, consigue entender ahora al estado civil como un producto de la necesidad de conjurar políticamente un elemento cuyo marco de contingencia radical requiere de una redefinición política estructural. Y, donde el único método capaz de hacer efectivo tal conjuro –Espósito lo llamará sacrificio–, es el de exorcizar mediante la razón el derecho a todo en el que la *proprietas* se sostiene. De un lado a otro, del estado de naturaleza al estado civil, la *proprietas* pasa de ser, tanto la cosa que mancomuna a los hombres hacia su desaparición, como la que los reúne bajo la

paz y cerco de la figura soberana. Figura que, como nota Espósito, aún entrañará lo más terrible de aquel estado natural. Pues, si bien el soberano como fruto de la *autorización* se revela ya propietario absoluto, ello no será sino a condición de poseer él el monopolio total de la fuerza. Tal ambigüedad no hace más que poner de relieve la cercanía de los dos modos en el que la *proprietas* se legitima: *by adquisition or by institution*; y la indistinción y dificultad que en ella se contiene. Cuestión que requiere, ahora, de un posterior análisis.

Del *dominium* a la *auctoritas*, o de la fuerza a su conjuro

La *proprietas*, tal como ella se presenta en el estado de naturaleza hobbesiano, sólo puede encontrar sostén en la fuerza o *potestas* del individuo. Esta es la forma en que propiedad y derecho coinciden plenamente. Y es, asimismo, la razón que lleva a Hobbes a utilizar indistintamente en su *De cive* y en los *Elementos*, tanto el concepto de *proprietas* para referir a la propiedad como el de *dominium* (Zarka, 1997: 198-199). Pues, la única fuente generadora de una propiedad "relativa" –la que se defina estrictamente por su relación de dependencia con– no podrá ser otra allí que la fuerza del individuo, el *dominio* sobre las cosas o personas que él detenta. Aun cuando la propiedad no exista con certeza allí donde no se ha constituido todavía el Estado, la *potestas* o fuerza puede establecer con un alto grado de incertidumbre y fragilidad un vínculo entre propiedad y propietario. Este vínculo fundado exclusivamente en la fuerza da cuenta de una de las dos modalidades posibles para la constitución de una república: la *adquisition* o la *institution*. La primera modalidad opera específicamente a través del poder que posee el señor o la madre para conservar como suyos los siervos, hijos o bienes; mientras que la segunda, lo hace a través de un pacto de asociación y autorización que trueca la fuerza por la razón, y las propiedades "relativas" de la multitud por la propiedad absoluta del soberano. Este desplazamiento del *dominium* a la *auctoritas* –del estado de naturaleza al estado civil–, halla correspondencia con los modos en los que la propiedad se garantiza. Con lo cual, determinar el fundamento de la propiedad será, a un mismo tiempo, dar una respuesta adecuada al modo más efectivo y seguro de constituir un Estado. En tal sentido, es que el paso del *dominium* a la *auctoritas* significará una solución al dilema de cómo instituir ese derecho al *meum* y al

tuum que desencadena la guerra, superando el conflicto de las relaciones naturales de fuerza, pero depositando, ahora, el derecho a todo (la fuerza) en la persona soberana.

El modo primario en el que la propiedad puede encontrar existencia en el estado de naturaleza es, como ya se señaló, en su apelación a la fuerza. Ésta conduce a los hombres de una lucha por la propiedad sobre las cosas a una lucha por la propiedad sobre las personas. Pues, determinar la propiedad sobre otros es igual a hacerse de sus propiedades, y con ello evitar la posibilidad de que existan objetos de disputa en común. Aquí es, justamente, donde Hobbes se detendrá en dos figuras paradigmáticas que remontan, cada una de ellas, al modo de ser de una *commonwealth* por adquisición: la figura del *dominium despoticum* y la del *dominium paternum* –o, mejor dicho y como oportunamente se verá: *maternum*–. La primera, tiene lugar como consecuencia de la victoria de un hombre sobre otro. Allí, el miedo a la muerte experimentado por la víctima fuerza a ésta a generar un pacto de no resistencia contra quien le ha vencido; otorgándole al amo propiedad absoluta sobre las cosas y acciones de aquél. Si bien el pacto o compromiso verbal es el que en este punto determina jurídicamente la relación *dominium-servus* –a diferencia de lo que sucede con el esclavo, a quien el amo tiene atado por "ligaduras materiales" y que cuenta con el derecho de liberarse utilizando los medios que quiera–, es la fuerza o derecho de conquista la que determinará fácticamente el que un hombre sea amo de otro.[8] Es decir, aún cuando el pacto verbal no se efectúe, el más fuerte puede esclavizar y sujetar a otro mediante ligaduras materiales; esto es, tener a un esclavo antes que a un siervo (Hobbes, 1975: 283; 1999: 79). En ambos casos la fuerza es la que le permite al amo dejar cuerpos en libertad –por elección preferente de un pacto– como mantenerlos atados y prisioneros: "De forma que su dominio sobre ambos es absoluto y puede decir de su siervo que es suyo, igual que puede decirlo de alguna otra cosa" (Hobbes, 1975: 283).

[8] "Si se considera que un hombre en estado de naturaleza se encuentra en una situación de hostilidad respecto a otros hombres y tiene por consiguiente, título legal para someterlos o matarlos, de acuerdo con lo que su propia consciencia y criterio le dictan en orden a su seguridad y beneficio, con mucha más razón podrá hacer lo mismo respecto a las bestias; es decir, puede salvar y conservar para su propio servicio, según su criterio, las que por naturaleza son aptas para obedecer y útiles para servirse de ellas; y matar y destruir, en una guerra perpetua, a todas las restantes que le resulten peligrosas y molestas" (Hobbes, 1975: 286). En igual sitio en su *De cive*, Hobbes escribe: "El derecho sobre los animales irracionales se adquiere del mismo modo que sobre las *personas* humanas; a saber, por las fuerzas y los poderes naturales. Y dado que en el estado natural, por la guerra de todos contra todos, a cualquiera le es lícito someter e incluso matar a otros siempre que les parezca que eso es bueno para él…" (Hobbes, 1999: 81).

El dominio despótico se funda en el miedo a la muerte que experimenta la víctima y en la posibilidad de conservar su vida si es que ella decide someterla a la voluntad del conquistador o señor. A partir de aquí el dueño se convierte no sólo en propietario de la persona sino también del conjunto de sus bienes, "no hay nada que el siervo pueda retener como suyo contra su señor".[9] La *self-preservation* no deja otra alternativa a la víctima que pactar su servidumbre, evaluar las posibilidades de asesinar a su dueño, o huir de él, siempre que la fuerza del conquistador lo permita. Por ello es que en Hobbes la propiedad se encuentra directamente vinculada con la conservación de la vida. Propietario es aquel que tiene el derecho (la fuerza y el *dominium*) de conservar la vida y los bienes. Lo que no significa que la vida para Hobbes sea una propiedad, como lo será más tarde para Locke. En Hobbes la vida no posee título de propiedad alguno, pues no hay derecho objetivo que la salvaguarde por naturaleza. Sin embargo, es porque un tal derecho es imposible en el estado pre-político, por lo que los hombres, temiendo el fin de sus vidas, se esfuerzan por establecer un derecho al *meum* y al *tuum* superior al resto que le permita garantizar su conservación. Y esto, ya sea por esclavitud, servidumbre, manutención de hijos, o asociación civil. Cuando Locke, décadas más tarde, convierta a la vida en una propiedad inalienable, lo que en el fondo pretenderá hacer será garantizar que tal propiedad quede aislada de la dinámica relacional de dominio.[10] Pues, al estar ésta fundada en el individuo mismo se anula, con ello, toda posibilidad de someter –o conservar con vida– a otro para dar cuenta de mi derecho como propietario.

La conservación como factor generador de propiedad se encuentra reflejada de modo patente en la segunda relación de *dominium*: el *dominium paternum*. Hobbes realiza allí una curiosa distinción entre el poder *paternum* y el poder *maternum*. Lejos de depositar el *dominium* sobre los hijos en la fuerza del padre, como el procreador y figura fuerte (*ob preastantian sexus*), Hobbes lo hará recaer en la madre. Y esto, por la sencilla razón de que "el título de dominio sobre un niño no procede del hecho de la

[9] "Así, pues, ya que el propio siervo y todas sus cosas son también del *señor*, y todos pueden disponer de los suyo por derecho natural de la forma que quieran, el *señor* podría vender, pignorar o transferir mediante testamento su dominio sobre el *siervo*, a su elección" (Hobbes, 1999: 80).

[10] El *Segundo tratado* de John Locke puede leerse perfectamente como una réplica directa al estatuto ontológico-político que Hobbes le atribuye a la propiedad. Locke, allí, asimila la propiedad a la conservación de la vida y la humanidad, a la razón y la paz. Hobbes, por el contrario, la entenderá como el elemento de asociación mortífera de la multitud; indisociable de las relaciones de fuerza y del estado de guerra como su peor producto (Locke, 1973).

generación, sino de *mantenerlo*, y por tanto en el estado de naturaleza la madre en cuyo poder está salvarlo o destruirlo tiene derecho a ello de acuerdo con lo que se ha dicho en la primera parte, capítulo XIV, sección 13" (Hobbes, 1975: 289)[11]. No es el hecho de darle nacimiento, sino el de mantenerlo con vida lo que le otorga derecho de propiedad al progenitor sobre su hijo. Si una madre, explica Hobbes, abandona a su hijo y otro hombre o mujer lo toma tendrán ellos el mismo derecho que antes poseía su madre. La remisión al capítulo XIV, sección 13 de los *Elementos*, viene a explicar un poco más este carácter dinámico y relacional del derecho de propiedad en el estado de naturaleza. En él Hobbes destaca la igualdad de fuerzas entre los hombres como un factor de riesgo constante, que lleva a los hombres a evitar la "igualdad antes de que sobrevenga el peligro y antes de que exista la necesidad de luchar". Al establecer un *dominium* o propiedad sobre alguien se genera una desigualdad que aumenta las posibilidades de conservación, disminuyendo los riesgos de una muerte violenta.[12] La *propriety* multiplica asimétricamente las relaciones, interfiere en la igualdad natural de los hombres, e implica a la fuerza del individuo en una actividad de conservación constante de su *proprium*: "Viendo, pues, que siempre buscamos nuestra propia seguridad y conservación, si abandonamos voluntariamente y le consentimos [al sometido] que reúna fuerzas y se convierta en nuestro enemigo, actuamos de forma contradictoria con nuestras intenciones" (Hobbes, 1975: 206).

Para alcanzar seguridad y conservación se debe asegurar y conservar la propiedad sobre el otro. Establecer vínculos de propiedad, de dominio y asimetría. Si se retorna a la sección 3 del capítulo IV puede leerse el profundo alcance que Hobbes le atribuye a la propiedad en su relación con la *self-preservation*. Queda claro, en ese punto, que la

[11] La cursiva es nuestra. Véase también (Hobbes, 1999: 83; 2005: 163).

[12] Y, en efecto, éste es el punto de partida de la distinción entre el poder del padre y el poder de la madre sobre el hijo. Hobbes no acepta que alguien obedezca por igual a dos personas, el dominio es indivisible: "…el poder supremo es indivisible, de manera que nadie puede servir a dos señores; en la generación, en cambio concurren dos personas, a saber, *hombre* y *mujer*; por eso es imposible que el dominio se adquiera por la mera generación. Por lo cual hay que investigar con más detenimiento el origen del *dominio paterno*" (Hobbes, 1999: 82). Y también en Hobbes (1975: 288).
En *Leviatán* se encontrará una reflexión decisiva en torno a esta cuestión. Hobbes explica, allí, que en los Estados la controversia por quién es propietario del hijo no reviste de demasiadas dificultades ya que es decidida por la ley positiva: "la sentencia recae a favor del padre, porque la mayor parte de los Estados han sido erigidos por los padres, no por las madres de familia". Pero, advierte inmediatamente al lector, "la cuestión se refiere, ahora, al estado de mera naturaleza donde se supone que no hay leyes de matrimonio ni leyes para la educación de los hijos, sino la ley de naturaleza…" (Hobbes, 2005: 163). Esto contradiría la canonizada interpretación en Hobbes de un derecho a la propiedad que sólo sería posible en el estado civil (Bobbio, 1992: 69). El *dominium* o *proprietas* puede existir para Hobbes previo al contrato, sólo que a condición de fundarse en el mero arbitrio: el de la fuerza del padre, madre o señor.

sujeción de la madre sobre el niño le invalida al niño toda posibilidad de ser a futuro igual a quien lo ha mantenido. Tal pretensión es irrazonable "tanto porque su fuerza fue un don de aquel contra quien ahora reclama, como porque debe presumirse que quien mantiene a otro para fortalecerle ha recibido en razón de ello una promesa de obediencia" (Hobbes, 1975: 289). Pues, como irónicamente concluye Hobbes en la sección 3, de ser aceptable esta actitud por parte de los niños, "resultaría más prudente para los hombres dejar perecer a los niños durante su infancia que vivir con el peligro de que les dominen cuando sean adultos". El *dominium* del progenitor sobre el niño explica la exigencia de propiedad como consecuencia de la *self-preservation*: los padres conservan la vida de sus hijos para conservar las suyas.[13] Y aunque esto parezca de un cinismo despiadado, Hobbes procura mostrar en el fondo que el acto de *dominium* no pasa de ser igual a la apropiación de cualquier otra cosa: "pueden enajenarlos, esto es, prescindir de su dominio vendiéndolos o donándolos a otros en adopción o servidumbre; o pueden entregarlos como rehenes, matarlos por rebeldía o sacrificarles a la paz, cuando por ley natural o de acuerdo con su conciencia lo consideren necesario" (Hobbes, 1975: 291).

El *dominium* del padre o la madre sobre el niño, así como del conquistador sobre el esclavo, puede derivar en el usufructo o muerte del sometido. Las relaciones múltiples de conservación entre propietario y propiedad que surgen en el estado de naturaleza, se sostienen a partir de una fuerza que amenaza constantemente la vida, no sólo de quien en ese momento sea el sometido, sino también del propio dominador. Y ello, tanto porque el esclavo puede contar con la fuerza suficiente para matar a su amo, como también por el simple hecho de que cualquier otro amo puede dar muerte o someter a su par. En otras palabras, en el estado de naturaleza no existe un sujeto común a quien temer, por lo que cada relación de dominio no sólo es inestable, sino que es además múltiple. El paso más significativo, a este respecto –para intentar ordenar políticamente las relaciones de propiedad y dominio–, consistirá en la formulación por parte de Hobbes de su teoría de la autorización. Teoría que según la interpretación de Yves Zarka es de emancipación política respecto de la teoría de la dominación y la

[13] Puede, sin embargo, parecer de una enorme contradicción en Hobbes el hecho de que en el caso del *regnum patrimoniale* el autor considere que la sucesión deba recaer en el hijo del monarca. Pero, justamente, ello no hace más que confirmar la imposibilidad de establecer simetrías una vez introducida la propiedad; sólo la muerte del padre le permite al hijo asumir su rol, cuando ya no existe posibilidad alguna de comparación en vida (Hobbes, 1975: 294).

proprietas; las que acabarían por reducir al sujeto a un ser vivo pasible de muerte. Así, mientras en el *dominium* el sometido se encuentra sujeto plenamente a la voluntad del dominador, en la *auctoritas* serán las voluntades individuales las que intervengan para convocar a un sometimiento común. Sin embargo, si este cambio lo representa el paso de un sometimiento forzado a un sometimiento voluntario, la pregunta que se impone es: ¿Qué es lo que se modifica realmente con el paso del *dominium* a la *auctoritas*?

Según la teoría de la autorización una *persona*, es decir, "aquel cuyas palabras o acciones son consideradas o como suyas propias, o como representando las palabras o acciones de otro hombre, o de alguna otra cosa a la cual son atribuidas", es lo mismo que un *actor*, y como tal puede representar las palabras o acciones que son propiedad de un *autor*. De modo que:

> …lo que con referencia a bienes y posesiones se llama *dueño*, en latín, *dominus*, en griego, *kyrios*, respecto a las acciones se denomina autor. Y así como el derecho de posesión se llama dominio, el derecho de realizar una acción se llama AUTORIDAD. En consecuencia, se comprende siempre por autorización un derecho a hacer algún acto; y hecho por autorización, es lo realizado por comisión o licencia de aquel a quien pertenece el derecho (Hobbes, 2005: 133).

La *auctoritas* vendrá sustituir a la figura del *dominus*; el derecho sobre las personas al derecho sobre las cosas. Ahora, y como apunta Zarka, "el derecho del actor, lejos de anular el derecho del autor, se funda en él […] Así entendida, la convención social permite constituir unos derechos de soberanía que no anulan sino que, al contrario, suponen la permanencia del derecho de los súbditos" (1997: 211). La teoría de la autorización viene a ser la clave jurídica para Zarka de una doble operación según la cual, por un lado, una persona puede tener derecho sobre otra sin reducirla a cosa, y por otro, el derecho sobre las acciones deja ya de poner en tela de juicio el derecho inalienable de cada uno sobre su persona física (Zarka, 1997: 210). Con ello, Hobbes salvaría al súbdito de la cosificación y la muerte, al identificar las acciones del actor soberano con la común voluntad de los súbditos. Tal sometimiento voluntario hace ahora que el acto de *dominium* trastoque en una decisión (autorización) soberana emitida por cada súbdito. De modo que el sometimiento pasa a ser aquí liberación, y el súbdito de ser objeto a ser sujeto, pero sin renunciar por ello a su condición de súbdito. Por lo que, finalmente, la operación de autorización lejos de salvar al súbdito de la muerte, y de su condición de mera propiedad, acabaría por instituir legítimamente un

dominium absoluto. Zarka no tarda en reconocer esta dificultad en la teoría de Hobbes, y por ello arroja sobre el final del capítulo *De la propiedad* el siguiente interrogante: "¿Cómo es que la noción de *dominium* conserva un lugar tan importante en el *Leviathan* y precisamente en el marco del derecho sobre las personas?" (Zarka, 1997: 212). Dos son las respuestas que ofrece él a este dilema. La primera, sostiene que la emancipación de la propiedad sólo se realizaría plenamente en una república por institución; mientras que en la república por adquisición la noción de *dominium* permanecería yuxtapuesta a la doctrina de la autorización. La segunda, que tal yuxtaposición no modifica la relación de *dominium*, pues lo que ahora *se supone* es que cada individuo reconoce como suyas las acciones del soberano. Sin embargo, ninguna de estas dos respuestas logra satisfacerlo y por ello concluye que "aunque la teoría hobbesiana de la soberanía se emancipa de la teoría de la propiedad, deja traslucir todavía algunos aspectos del problema que se ha liberado" (1997: 212).

Efectivamente, lo que la teoría de la autorización hace no es excluir el *dominium* –ello es algo que dista de ser su intención de fondo–, sino más bien perpetuarlo por otros medios. Y la razón de ello debe buscarse en el objeto de la teoría de la *auctoritas*, la que no tiene por fin, como sostiene Zarka, salvar al súbdito del *dominium*, sino más bien establecer un nuevo modo de sujeción, uno que resulte más eficiente y seguro para ambas partes. En principio, la institución por autorización no hace más que remontar las relaciones múltiples y asimétricas entre propiedad y propietario, a una relación unívoca entre la multitud entera y el soberano (Hobbes, 2005: 143). Siendo aquí una única persona –o asamblea de hombres– el objeto de temor para la multitud, y elevándolo por esto mismo al rango de *summum proprietarius*. La *institutio* elimina las asimetrías originadas en la multitud –los hombres ahora pactan "cada uno con cada uno"– para establecer una asimetría general entre el *pueblo* y el representante. El paso decisivo de este *pacto unionis* y de la institución del Estado consiste, precisamente, en la identificación del miedo recíproco y en su exteriorización o remisión a un sujeto común; quien condensando la suma de fuerzas evita el conflicto inmanente de la multitud al tiempo que unifica, a partir de la trascendencia de su fuerza, a las voluntades individuales. La *institutio* será, así, el modo más efectivo de salir del estado de guerra inicial, por cuanto ella implica tres factores determinantes. El primero tiene que ver con el acto de asociación. Este acto permite a la multitud, tanto reconocer la causa del

conflicto –el objeto de temor como objeto *en común*– como hallar en él su salida más adecuada: reunir a las voluntades dispersas para obtener un beneficio recíproco. El segundo factor de la *institutio*, por el que aventaja a una república por adquisición, está vinculado con el acto de transferencia en común del derecho natural. Pues, al despojarse la multitud de su fuerza, se deshace con ello del principio dinamizador del conflicto, garantizando de esa forma la unidad de la asociación. Si en la república por adquisición la fuerza del soberano es la que empuja a los hombres a la obediencia, en la república por institución la obediencia no será sino un producto que emerja del "centro" de la multitud, y como consecuencia del querer de los individuos. Esto hace que la multitud reconozca en su fuerza el elemento discordante, anticipando la posible adquisición violenta por parte de cualquier poder despótico. A ello se agrega, además, como tercer factor decisivo a la *institutio*, el que la transferencia del derecho de gobernarme a mí mismo convierte al sometimiento en una consecuencia deseada por los súbditos. La decisión de obedecer a un hombre o asamblea de hombres no involucra a una tercera voluntad cuyo poder obliga al sometimiento, sino que este poder se origina plenamente en la multitud misma; nada hay condicionando por fuera a las voluntades, la decisión de la multitud es una decisión radicalmente libre.

Así, presentadas las ventajas de la *institutio* se comprende que la principal diferencia con la *adquisitio* radique en el reconocimiento y en la transferencia voluntaria de la fuerza inmanente de la multitud. Aunque lo que no se modificará allí entre un modo de constitución del Estado y otro es la fuerza, esto es, el *dominium*. Pues, mientras en la *adquisitio* el sometimiento se origina en una fuerza externa, en la *institutio* nacerá de la voluntad de los súbditos. Lo que reporta en un beneficio directo a la hora de garantizar el sometimiento, pues, son los mismos súbditos los que deciden libremente a quién sujetarse y a quién otorgar el monopolio de sus fuerzas una vez que ellos reconocen que las relaciones recíprocas y múltiples de *dominium* no conducen a otra cosa más que al *bellum omnium contra omnes*. La *auctoritas*, que convierte a la multitud en autora del actuar soberano, contempla la dimensión volitiva como una instancia central a la constitución del Estado y al procedimiento de sujeción:

> Esto equivale a decir: elegir un hombre o una asamblea de hombres que represente su personalidad; y que cada uno considere como propio y se reconozca a sí mismo como autor de cualquiera cosa que haga o promueva quien representa su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz y a la seguridad comunes; que, además,

> sometan sus voluntades cada uno a la voluntad de aquél, y sus juicios a su juicio. Esto es algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona... (Hobbes, 2005: 141).

Si el *dominium* consideraba al *proprium* –al sujeto– una cosa pasible de muerte, la *auctoritas* ahora lo interpela para encontrar en él la fuente de legitimación de ese *dominium*.[14] Y ello, al punto tal de acabar por identificar a las acciones y juicios del soberano con las acciones y juicios de la multitud; lo que vuelve al *dominium* –a la fuerza del soberano– un efecto indistinguible ya de su causa –la libertad de los súbditos. La transferencia del derecho natural de cada uno lejos de significar ahora un sometimiento es antes bien un acto de liberación por el que se reconoce la necesidad de obediencia. Así, lo que la *auctoritas* finalmente hace no es sino objetivar el *dominium*, conducir las fuerzas naturales de la multitud dispersa hacia un único sujeto que por fuera de ella la contenga, garantizando de ese modo su propia unidad. Y esto es "algo más que consentimiento o concordia", es –como señala Hobbes– "una unidad real de todo ello en una y la misma persona". En efecto, al despojarse los súbditos de su fuerza –y con ella, del elemento de digresión– y entregársela al soberano, convierten ahora a éste en un representante inseparable del pueblo, "al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno" (Hobbes, 2006: 141)[15]. Lo que significa, que el actor soberano detentará a partir de la *auctoritas* un excedente de fuerza que le permita por derecho, y si lo cree conveniente, descargar sobre el súbdito la violencia de su fuerza. Punto que hace estimable la superioridad de la *insitutio* por sobre la *adquisitio*, la renuncia de muchos por sobre el sometimiento forzado de uno o varios. Esta eficacia de la institución frente a la adquisición reposa, justamente, en el hecho de hacer del *dominium* un principio político legítimo, que al tiempo que neutraliza sus efectos al interior de la multitud lo vuelve su único factor de unidad.

[14] Hobbes es plenamente consciente de que no hay *dominium* para un Soberano que no repose en la voluntad del sometido, es decir, que no contemple una instancia de interpelación del sujeto. Como explicita en su *Behemoth*: "Pues el poder del poderoso no se funda sino en la opinión y la creencia del pueblo" (Hobbes, 1992: 23).

[15] Y, en otra parte de *Leviatán*: "En efecto, los súbditos no dan al soberano este derecho, sino que, solamente, al despojarse de los suyos, le robustecen para que use su derecho propio como le parezca adecuado para la conservación de todos ellos: así que no fue un derecho dado, sino dejado a él, y a él solamente; y con excepción de los límites que le han sido puestos por la ley natural, tan enteramente como en la condición de mera naturaleza y de guerra de cada uno contra su vecino" (Hobbes, 2005: 254-255).

Ahora bien, la explicación para esta paradoja según la cual la *auctoritas* no excluiría al *dominium* sino que más bien lo profundizaría, se encuentra en la misma propiedad. Si se analiza la *institutio* desde el punto de vista de ésta se comprende por qué el *dominium* lejos de anularse se perpetúa al interior del Estado. La propiedad, que incita al uso de la fuerza en el estado de naturaleza y conduce a los hombres a la guerra, es conjurada por la *institutio* de modo tal que se vuelve allí Sujeto, persona soberana. Lo que para Zarka era una emancipación política respecto de la propiedad como *res*, debe entenderse más bien como su personificación, su conjuro antropomórfico. La propiedad al ser personificada objetivamente en el soberano, arrastra consigo la fuerza de la multitud expiándola a ésta de todo conflicto. Con lo que no sólo la asociación política no llega a desterrar el *dominium*, sino que lo reconoce y erige como su matriz absoluta de legitimidad:

> En efecto, donde el Estado no se ha constituido, existe, como hemos manifestado anteriormente, una situación de guerra de cada uno contra su vecino. Por tanto, cada cosa pertenece a quien la tiene y la conserva por la fuerza, lo cual no es ni *propiedad*, ni *comunidad*, sino *incertidumbre* […] Si advertimos, por consiguiente, que la institución de la *propiedad* es un efecto del Estado, el cual no puede hacer nada sino por mediación de la persona que lo representa, advertiremos que es acto exclusivo del soberano, y consiste en las leyes que nadie puede hacer si no tiene ese soberano poder (Hobbes, 2005: 203).

La propiedad sólo existe allí donde el soberano se eleva como *summa potentia*. Donde coinciden *dominium* y *potestas* en las manos de una misma persona. El acto de representación de las fuerzas de la multitud y sus propiedades –"relativas"– en la persona soberana, produce al único dominador y propietario; quien, justamente, por este carácter de sujeto indivisible –de único definidor de derecho– hace que lo que antes era temerosa incertidumbre sea ahora una esperanzadora certeza. Una es ahora la persona que tiene la propiedad absoluta y el dominio de la multitud, y que debe ratificar su derecho conservando la propiedad del Estado como la de ella misma. El estatuto de *persona ficta* atribuida por Hobbes al soberano en la teoría de la autorización permite comprender aún mejor esta objetivación de la propiedad. La *persona* soberana, aquél que actúa un papel asignado por otro autor, es la que da cuenta, en última instancia, de la ficción de la propiedad: sólo al poner en escena al Actor propietario se hace posible la visibilización y el conjuro de este elemento "traumático" del estado de naturaleza. Es

mediante la ficción, mediante el disfraz o máscara del actor, que puede llegar a enunciarse la propiedad; y ello, a condición de ocultar su fuente de legitimidad: la fuerza que concentra ahora su Actor.

Tal es, podemos decir, a modo de conclusión, el núcleo paradójico de la propiedad en la teoría hobbesiana: ella no deja de sostenerse nunca en la fuerza; la que, lejos de ser suprimida por la *auctoritas* es antes bien arrastrada, mediante la modulación de un pacto –escenificación–, hacia el centro del Estado. Lo que prueba, no sólo que la propiedad tiene su forma imposible en el estado de naturaleza, sino además que esa misma imposibilidad es la que lleva a Hobbes a plantear una *summa potentia*. Un magnífico conjuro que objetive –paradójicamente a través de la autorización de un Sujeto– a la *proprietas*. Con ello, la teoría política hobbesiana mostraría su dependencia problemática con una cuestión urgente: cómo se define eso que llamamos propiedad. Y, Hobbes, para ello, elabora su respuesta: solo con la fuerza de una autoridad soberana.

Bibliografía

BOBBIO, N. (1992): *Thomas Hobbes*, México, FCE.
ESPÓSITO, R. (2003): *Communitas*, Buenos Aires, Amorrortu.
HOBBES, T. (2005): *Leviatán*, Buenos Aires, FCE.
——— (1999): *Tratado sobre el ciudadano*, Madrid, Trotta.
——— (1992): *Behemoth*, Madrid, Tecnos.
——— (1979): *Elementos de derecho natural y político*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
LOCKE, J. (1973): *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Madrid, Aguilar.
MACPHERSON, C. B. (1970): *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, Fontanella.
OAKESHOTT, M. (1975): *Hobbes on Civil Association*, Indianapolis, Liberty Fund.
REAL ACADEMIA ESPAÑOLA [en línea] (2001). *Diccionario de la Real Academia Española*, Madrid <*http:// www.rae.es*> [Consulta: 13 de Jun. 2011].
SCHMITT, C. (2004): *El Leviathán en la teoría del Estado de Tomas Hobbes*, Granada, Comares.
STRAUSS, L. (2006): *La filosofía política de Hobbes*, Buenos Aires, FCE.
——— (1965): *Natural Right and History*, Chicago, Chicago Press.
TÖNNIES, F. (1988): *Hobbes*, Madrid, Alianza.
ZARKA, Y. (1997): *Hobbes y el pensamiento político moderno*, Barcelona, Herder.

Ayelén Fariña. Oralidad / escritura: imágenes para una epistemología de las historias de vida. *Papeles de Trabajo*, Año 5, N° 8, noviembre 2011, pp. 173-190.

Oralidad / escritura: imágenes para una epistemología de las historias de vida

Ayelén Fariña[*]

Resumen

El artículo se propone una reflexión epistemológica acerca de las investigaciones que priorizan el uso de fuentes orales y la escritura de historias de vida. Si bien la diversidad heurística disciplinaria precisa de algunas distinciones entre la historia de vida, el relato de vida y la propia Historia Oral, hemos escogido la primera como aquella modalidad que vuelve inteligible lo biográfico como *identidad narrativa* (Ricoeur, 1988). Tal análisis se alejará de una preocupación estrictamente metodológica para recuperar la instancia de un pensamiento situado. En ese sentido nos referimos a la relación entre el conocimiento, la sensibilidad y las imágenes visuales para la reflexión de los horizontes teórico-metodológicos, en particular, analizando cómo operaría la visualización de tres imágenes pictóricas en la interpretación de un texto biográfico narrativo. Las tres pinturas barrocas escogidas constituyen ejemplos de la ruptura con la linealidad y la perspectiva, y median aquí como representaciones de la cualidad de la oralidad (de lo sensible) y de su relación con la escritura (lo inteligible). De este modo, procuramos revelar la condición de "detalles" negativos que las historias de vida suponen para la crítica de la representación de la historia.

Palabras clave: Epistemología – Escritura/oralidad – Imagen – Identidad narrativa.

Keywords: Epistemology – Writing / Orality – Image – Narrative identity.

[*] Licenciada en Comunicación Social por la UNR y Doctoranda de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Desde 2009 es Becaria Doctoral de CONICET, con sede de trabajo en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA). Actualmente desarrolla la investigación de su tesis "Los estudios con fuente orales: modos de reflexión epistemológica en torno a la subjetividad". E-mail: ayilita@gmail.com

Introducción

Es preciso decir que nuestro trabajo, al proponerse como una reflexión epistemológica sobre un texto particular de los estudios de Historia Oral, no despliega sus argumentos solo en un sentido metodológico, como generalmente las ciencias sociales conciben a la utilización de relatos e historias de vida. Cuando referimos a la disposición del método nos estamos haciendo eco del problema del conocimiento en general, de los supuestos, interrogantes y respuestas planteados por los diferentes paradigmas involucrados, pero también sobre la pregunta acerca de la particular inteligibilidad que lo biográfico y lo narrativo tiene en relación a la representación de la historia. Y de cómo esa relación dialoga con las acciones de justicia y memoria que las reescrituras del pasado conllevan. En ese sentido, uno de nuestros propósitos, es la caracterización filosófica y el examen crítico de esas inteligibilidades, lo cual supone atender especialmente a las actitudes cognitivas y sensibles del investigador y a la situación de conocimiento (la entrevista de Historia Oral). Nuestra crítica se dirige también hacia la pretensión normativa en la que se inscribe generalmente la epistemología y hacia las cualidades de la abstracción, la síntesis y la linealidad como los modos de organización del pensamiento que han predominado en la cultura occidental.

Desde esta perspectiva, nuestro estudio se enmarca dentro de lo que Alicia Entel (2005; 2008) ha denominado "pensar sensible" o poético vinculando nociones comunes a la crítica dialéctica de la razón: el propio pensar por "montaje" de Walter Benjamin, la crítica política a la alienación social fundada en la dicotomía sensible/inteligible realizada por Herbert Marcuse y la crítica negativa de Theodor Adorno. Nuestra convicción acerca de la pertinencia de las imágenes para una reflexión epistemológica también supone la puesta en práctica de aquella mirada indicial descrita por el historiador Carlo Ginzburg (1989). Y esta conjunción ver/saber supone una integralidad siempre en tensión de las contradicciones entre lo general y lo particular que, como advierte Entel, quizás solo pueda ser imaginada como "destello". Según queremos exponer aquí, las historias de vida vendrían a personificar los detalles presentes en los bocetos de una obra finalizada: así como los más grandes pintores –Leonardo Da Vinci, Pablo Picasso o Salvador Dalí- han dejado en sus bosquejos los indicios de las diferentes versiones de su cuadro definitivo, los historiadores hallarían, al enfocar la

mirada en las historias de vida, "destellos" (indicios, detalles) de las contradicciones y los olvidos que forman parte del proceso de la totalidad, y que no siempre habilitan o requieren de una síntesis. En el mismo sentido, no es desatinada una comparación entre el pintor y el historiador, análogamente, entre pintura y narración: una historia de vida es el retrato de una época (ámbito de lo particular y del detalle) y la pintura siempre nos está contando una historia (ámbito general y del conjunto).

Para explorar la relación entre el conocimiento, la sensibilidad y las imágenes visuales, hemos escogido tres obras reconocidas de los pintores barrocos Michelangelo Merisi da Caravaggio (1571-1610) y Rembrandt Harmenszoon van Rijn (1606-1669). A partir de la observación de lo que allí fue retratado y de la lectura de las circunstancias que rodearon sus producciones, intentaremos demostrar que la oralidad de los relatos y el posterior proceso de escritura realizado por el historiador, suponen criterios epistémicos que pueden, en cierto modo, observarse. Procurando consolidar este pensamiento "videológico"[1] las tres obras compondrían "figuras de la oralidad": la representación de la transmisión oral y la escritura, como indicio de la interpretación artística barroca en la época de la Contrarreforma, conformarían a su vez, los indicios de la dimensión de lo sensible, de los antagonismos sociales y de las relaciones entre el poder y el saber. Comprendiendo/observando las rupturas de la linealidad y de la perspectiva renacentista que llevaron a cabo la curvatura y el claroscuro que caracteriza al barroco, procuramos religar ámbitos que han sido históricamente separados: cuerpo/ alma, vista/ oído, habla/escritura. El "detalle olvidado" de esa totalidad, y que completa nuestro corpus, es la historia de vida *Doña María* (James, 2004), la elección de la misma obedece a otra de nuestras hipótesis, que la oralidad y la situación de transmisión de la propia vida, estarían "olvidadas" por la inteligibilidad textual de una *identidad narrativa* (Ricoeur, 1988).

Describiremos en la obra *Doña María*, los supuestos de la entrevista de Historia Oral, que es uno de los usos -no siempre disciplinarios- del denominado método biográfico. Este uso es diferente al que suele presentarse en la sociología o la antropología, que prefiere la denominación de "relatos de vida" (Bertaux, 2005) o

[1] La tesis sobre el pensamiento *videológico*, se origina para Entel, en la raíz indoeuropea "*digamma+id*" que da lugar tanto a "ver" (ιδειν) como a "idea" (ιδέα). A partir de esta unión es posible pergeñar la integridad entre el saber y el ver (*idein*), una inseparabilidad que hasta el propio Platón expresaba "en el *Protágoras* habla de 'diseñar una idea', dibujarla y utiliza idea en el sentido de "forma", "bello aspecto exterior" (Entel, 2008: 9).

"entrevista biográfica" además de un tratamiento particular del material relevado. Por razones de espacio y porque se alejaría de nuestros objetivos, no daremos cuenta de las diferentes caracterizaciones que este tipo de fuentes fue teniendo a partir de su emergencia y de su uso sistemático a mediados del siglo XX[2]. Si vale la pena, mencionar un ejemplo de otro modo de abordar lo biográfico, que podemos hallar en la investigación etnosociológica *Vidas Beligerantes* (Auyero, 2002), que brinda la reconstrucción, partir de una dialéctica entre biografía y acción colectiva, de las memorias de acontecimientos recientes ocurridos durante la década del noventa en la Argentina (las puebladas de Santiago de Estero y de Cutral-Có y Plaza Huincul).

Los relatos de vida en ciencias sociales como metodologías, señala el historiador Ronald Fraser, encuentran sus desarrollos más plenos en Italia, España, Francia y Alemania. Por un lado la vertiente francesa, cuyo método etnosociológico consiste en recoger relatos de vida con la finalidad de indagar en las relaciones, normas y procesos que estructuran y mantienen la vida social, en un campo intersticial donde se mueve lo micro y lo macrosocial. Por otro lado, y mientras que uno de los exponentes franceses, Daniel Bertaux (al igual que la historiadora Isabelle Wiame), construye su método sobre la base del trabajo de un equipo, un historiador oral como Ronald Fraser describe su trabajo en una dirección completamente opuesta, centrada en el ejercicio individual y artesanal del oficio, al punto de admitir que si volviera a escribir sus obras más significativas, no usaría entrevistas que el no hubiera realizado. En contraste, la vertiente hermenéutica desarrollada sobre todo en Italia (Franco Ferraroti, Luisa Passerini, Giovanni Levi y Alessandro Portelli) coloca el acento más en las narraciones que en las historias de vida, más en la significación de los hechos que en los hechos mismos, de lo que se deduce que el "desciframiento" de los textos (las fuentes orales) y las "distorsiones" de la memoria ocupan un lugar central.

Decíamos en el inicio que la diversidad heurística actual del espacio biográfico, más que estimular la búsqueda de rigurosidad de una metodología en particular, incita a la exploración de los límites y posibilidades de otras perspectivas más cercanas al dramatismo y a la presencia del otro en la escena que al distanciamiento del sujeto

[2] La institucionalización de la práctica de la historia oral se lleva a cabo en la Universidad de Columbia en 1943, de la mano de Alain Nevin y de la recuperación de un proyecto trunco de una serie de encuestas a políticos y personalidades destacadas iniciadas por la Biblioteca de Bancroft. En 1948 se funda el primer centro de historial oral del mundo. Pero recién en la década del sesenta, se tiende a la pluralización de las entrevistas y a la complejización de sus propósitos. (Fariña, 2008: 20).

reflexivo cognoscente. La perspectiva de "lo video", sostiene Entel, pareciera resultar simbólicamente más eficaz en su relación con el pensamiento utópico y más sensible a las acciones de justicia que otras visiones del mundo. Es evidente que tal condición tiende un puente con la Historia Oral, como ámbito donde se gestan las reescrituras contra el olvido y las representaciones de identidades postergadas, finalmente, los "mundos en un detalle".

Figuras de la oralidad

En principio y en lo que refiere la práctica de la Historia Oral (que, huelga aclararlo, no excluye la utilización de las otras fuentes) hallamos el problema de la transcripción y producción escrita al que se enfrenta todo investigador. Para comprender lo que trataremos en este segmento sugerimos observar las dos imágenes de "San Mateo y el ángel" pintadas en 1599 y en (circa, 1602) por el italiano Michelangelo Merisi da Caravaggio. A estas se le añade más adelante la obra del retratista holandés Rembrandt Harmenszoon van Rijn.



Obra 1 (referencias al final del texto)



Obra 2

La primera y más adecuada comparación con las condiciones *in situ* de la entrevista, viene de la mano de una pintura religiosa peculiar. En la primera versión del lienzo realizada por M. M. Caravaggio[3] en 1599, el profeta San Mateo se encuentra

[3] Salvo en sus principios, Caravaggio produjo mayoritariamente pinturas religiosas. Sin embargo, a menudo escandalizaba y sus lienzos eran rechazados por sus clientes. Dos de los reproches habituales

escribiendo un fragmento de la Biblia y el ángel parado junto a él (vale decir con sus pies en la tierra) guía su mano mientras escribe. La escena connota una natural cercanía entre el ser humano y el ente divino. Esta proximidad adquiere, para la historia del arte, una valiosa interpretación, ya que Caravaggio era un pintor del estilo barroco que no elegía figuras etéreas y bellas para representar los actos y personajes de las Sagradas Escrituras. Sus modelos, en cambio, provenían de la gente del pueblo: prostitutas, chicos de la calle o mendigos posaron a menudo para los personajes de sus cuadros.

En el caso del lienzo de San Mateo (circa, 1601-1602) un contexto signado por la presencia de la Iglesia de la Contrarreforma y sus diatribas con el protestantismo provocaron que la institución religiosa fuera ambigua acerca de varias de las pinturas de Caravaggio. Por un lado, la Iglesia destacaba la vulgarización de la religión con el fin de mostrar un rostro más humano frente a la austeridad pregonada por el protestantismo y por otro, salvaguardaba la pureza y santidad de las imágenes religiosas, en franco rechazo a los rasgos vulgares de algunos santos, como el que observamos, caracterizados como golfos salidos de los bajos fondos. Fue esta actitud esquizofrénica la que rechazó[4] la primera versión, por considerar inadecuada la sensualidad del ángel, que fue juzgada como trivial, y también por la suciedad de los pies descalzos del santo, quien se asemejaba a un jornalero. Caravaggio, por cierto, rechazaba corregir las imperfecciones de sus modelos para representarlos más "bellos" o de un modo más acorde a las visiones que la iglesia tenía de sus santos. Este realismo psicológico de sus pinturas sacras influyó notoriamente en los pintores posteriores, entre los que se encontraría Rembrandt.

En aquella oportunidad y en muy poco tiempo, Caravaggio debió realizar a pedido de su empleadora, la Capilla de Contarelli, una segunda versión, "La inspiración de San Mateo" que, más convencional, ya no ostentaba la expresividad de aquella. Detengámonos en el primer cuadro para luego comparar las versiones, allí observamos la actitud orientadora e intérprete del ángel hacia San Mateo, nosotros deseamos pensar

---

eran el realismo de sus figuras religiosas que rozaban el naturalismo temprano, así como la elección de sus modelos entre la gente de más baja condición. Podemos situar su obra en la transición entre el Renacimiento y el Barroco. La instalación del conjunto de pinturas referidas a San Mateo en la Capilla de Contarelli tuvo un inmediato impacto entre los jóvenes artistas romanos, y el caravaggismo se convirtió en la moda para los incipientes artistas (Gombrich, 1997)

[4] Este rechazo fue su primer escándalo como pintor. La que resultó ser una primera versión se encuentra hoy desaparecida y solo se conservan de ella varias fotografías en blanco y negro. El cuadro fue destruido durante la Segunda Guerra, en el bombardeo a Dresde en 1945, ciudad a la había sido llevado en 1811 por Jerónimo Bonaparte.

a este mensajero como una figura de la oralidad, condición y cualidad de los testimonios. Si la oralidad se nos aparece bajo una figura ésta, como tal, quiebra la linealidad de la escritura insinuándose así una actitud cognitiva diferente de ver/saber: una dialéctica de la imagen que representa, sin perseguir una síntesis, el conflicto entre la oralidad y la escritura. La misma oralidad, remite inevitablemente al cuerpo de la voz, es decir, a la dimensión sensible y ambigua (no lineal) asociadas históricamente a un modo de conocer inferior, según las concepciones filosóficas imperantes durante los siglos XIX y XX. Pese a ello, en esta escena particular, el ángel no parece estar narrando verbalmente sino que está tutelando la mano del santo (de acuerdo con la historia del arte al santo se le suponía analfabeto) y sosteniendo el libro: le enseña a escribir a un pobre viejo, lo cual connotaría la 'torpeza' humana a la hora de escribir sobre los hechos acontecidos, hechos que por su naturaleza divina deberían ser dignos de un registro exacto y verdadero.

Tenemos conocimiento de que toda la historia del cristianismo y sus documentos institucionalizados, los Santos Evangelios, se han construido sobre los pilares de cientos de testimonios orales (no solo de sus discípulos) y que la tarea de reducción de esta suerte de 'semblante' del discurso formó parte de un posicionamiento cultural hacia la crítica textual (con la filología a caballo de la imprenta) que abstrajo de los discursos sus elementos más materiales[5]. Considerando esto, nace la primera indagación: ¿Es aquella "torpeza" de San Mateo (santo y humano), en la tarea de escritura, un signo de la preocupación por la incapacidad científica de registrar "tal como han ocurrido" los hechos? en presencia de la consolidación de las ciencias sociales y de la pluralización de las fuentes ¿Cuál es el método más adecuado para tal fin? La escritura de la historia siempre se ha encontrado frente al problema de la oralidad en cuanto a los criterios de verificación y confiabilidad de este tipo de fuentes, que de por sí son inconclusas y no están exentas de motivaciones personales. Fuentes, relatos y testimonios que además están "amenazados" por el juego de la significación y la interpretación de la memoria humana individual y colectiva.

Consideramos en ese sentido que el ángel alude a la oralidad en un sentido indicial, ya que lo encontramos en una escena pintada en líneas curvas. Y esto no es

[5] El campo concreto desde el que la historia se desplegaba fue reducido a la crítica textual, la misma "empezó a considerar no pertinentes al texto los elementos vinculados a la oralidad y a la gestualidad y se siguió igual criterio con los elementos ligados a la materialidad de la escritura" (Ginzburg, 1989: 148)

menor debido a que este cuadro pertenece a un momento del arte en que las líneas, del clasicismo y del neo-clasicismo, comienzan a curvarse. Es Caravaggio el que inicia esa ruptura con lo lineal en el ocaso del renacimiento italiano, y son estos trazos los que inmediatamente adoptará el barroco y que se expresarán recién como ruptura absoluta en el siglo XIX y en el XX con las vanguardias. Si estos retratos, entonces, se sitúan en los orígenes de la enemistad con la linealidad, no es desatinado aludir a lo lineal como atributo característico de una actitud cognoscitiva que ha fundado miradas y saberes estrechamente vinculados a la lecto-escritura como modo privilegiado de conocer, y que conlleva a esta división de lo inteligible y sensible. Es a esto a lo que se opone materialmente nuestro corpus, como boceto de la curvatura negativa que resiste a los ideales de la ilustración positivista. Como si pudiéramos trazar una correspondencia (¿deberíamos denominarla constelación?) de elementos ligados entre sí racional y corporalmente: linealidad-escritura-inteligibilidad-ojos / curvas-oralidad-sensibilidad-oído, que reconstruiría el vínculo entre la linealidad del pensamiento con lo que se escucha y de la inteligibilidad con las curvas sombreadas. En ese mismo sentido, deberemos también atender a la inusitada potencialidad de las imágenes que visibilizan escenas donde la percepción auditiva es central, casualmente el sentido más comprometido en las historias de vida.

Al realizar la comparación con la segunda versión de 1602, y atendiendo a los cambios realizados a la misma de acuerdo a las reprimendas de la Iglesia italiana que el artista debió tolerar, nos encontramos con una figura más fuerte del ángel que pareciera enfrentarse con el santo a través de la mirada. Allí el santo tiene un gesto de genuflexión forzada, una mirada entre pavorosa y desafiante y está atento a los mensajes que se le anuncian. Comparándolos, estos gestos escenifican el complejo de lo real simbólico: como si hubiera habido una suerte de intercambio o de discusión entre ellos, los gestos constituyen los indicios de lo que efectivamente ocurrió entre el artista y las autoridades religiosas, así también, la actitud de la reprimenda angelical es signo del rechazo que sufrió por parte del pueblo. En esta segunda composición, estamos ante un santo que se limita a escuchar, los gestos de su rostro y la postura corporal se perciben forzados e inestables, incluso denotan incomodidad, pues debe mirar hacia arriba y torcer su cuello hacia el ángel que lo observa vigilante.

Es evidente que la significación de lo descrito tiene que ver con las relaciones de poder de la época, es una alegoría de una disputa de sentido por la representación de la historia entre el que relata los hechos "tal como han ocurrido" (el ángel como representación de la institución religiosa) y el que escucha-pinta, dado que el pintor para expresar la trifulca se representa a través San Mateo. Aunque sus gestos y posición corporal, ciertamente, no sean de una sumisión absoluta sino de incomodidad e inestabilidad, y que connota un conflicto sin resolverse: una dialéctica en suspenso entre la "verdad histórica" documentada (transmitida previamente por el Verbo) y la significación e interpretación personal. De este modo, la indecibilidad de la disputa nos incita a reflexionar sobre la problemática que ha enfrentado desde el siglo XIX hasta mediados del siglo XX a las metodologías inscritas en los paradigmas tradicionales (que buscan establecer leyes, causas y finalidades últimas) y la Historia Oral y las disciplinas que poco a poco intentaban legitimar su práctica a través de una pluralización de las fuentes. Aquella relación sujeto-objeto cosificante quedó implícita durante mucho tiempo hasta que comenzaron a ser revisados algunos de sus supuestos. Lo que entonces aquí nos interesa es situarnos materialmente frente a esta anécdota (la modificación autoritaria de las versiones de los lienzos) y verla como un anticipo del conflicto contemporáneo de las interpretaciones respecto a la teoría de la historia, como la ha caracterizado Ricoeur (2008). Un conflicto que le atañe a la hermenéutica ejercida sobre textos escritos solo si consideramos esos registros y la analogía propuesta por el filósofo protestante entre la acción y el texto. Con todo, también el rol de la interpretación debe considerar este otro tipo de registros visuales, que abonan a una fundamentación del conocimiento de los acontecimientos biográficos en relación a los históricos. Pero retomaremos esto en el segundo segmento.

Estos tres cuadros ponen en escena el proceso dialógico y conflictivo entre el hombre y la autoridad, entre lo profano y lo divino, entre lo oral y lo escrito, entre lo histórico y lo biográfico. Y esta puesta en escena, con el dramatismo que supone, es uno de los procedimientos a partir del cual somos incitados a ejercitar un pensamiento situado (Entel, 2008: 8) que es claramente distintivo del distanciamiento del sujeto cognoscente, y más cercano a la cualidad anticipatoria de la intuición sensible.

No obstante, si a los paradigmas tradicionales nos referimos, también remarcamos la separación entre lo sensible y lo inteligible de los estudios historicistas tradicionales

asentados en el paradigma positivista (archivos y documentos notariales como única fuente). La división de tales ámbitos consumada por el proyecto político de la ilustración, tuvo consecuencias evidentes en todos los campos del conocimiento adquiriéndose una impronta racionalista-deductiva y erigiéndose las actuales fronteras disciplinarias. Y sobre todo, como ya hemos explicado, la desvalorización positivista y racionalista de la dimensión sensible y de la percepción, así como de la esfera de las imágenes ha desestimado -por engañosos, poco precisos o demasiado ligados a lo subjetivo- el valor y la especificidad de los saberes intuitivos que son inherentes a los relatos de vida.

En el mismo sentido, no sería desatinada una comparación entre el pintor y el historiador, análogamente, entre pintura y narración: una historia de vida es el retrato de una época (ámbito de lo particular y del detalle) y la pintura siempre nos está contando una historia (ámbito general y del conjunto). Quizás, y arriesgándonos más en esta suerte de 'pensar sensible' el historiador oral o el investigador, quien redime esas voces tan ligadas al cuerpo y a la entonación, en la búsqueda de coherencias narrativas y aún en la aceptación de lo ininterpretable, contribuye a esos saberes anticipatorios y redentores que tanto añorara la política. Con lo dicho, intentamos suturar esta división entre sensible e inteligible, entre imagen y texto, entre voz y escritura abriendo el juego a otras miradas/saberes en la que confluyan también las inquietudes de la literatura y la antropología, ensayando así un abordaje interdisciplinario, tal como lo promueve Carlo Ginzburg (2010). Es razonable, según comprendemos, que en el reconocimiento de las huellas para la reconstrucción histórica las imágenes adquieran un valor inestimable.

Poema y silencio: los "destellos" entre el decir y lo dicho

Es la historia de vida de una mujer, Doña María Roldán, trabajadora en un frigorífico y activista sindical durante la primera época del peronismo, la que brinda una serie de relatos que serán el corpus sobre el cual el historiador Daniel James (2004) despliega su análisis logrando evidenciar los modos en que determinados procesos históricos y políticos han sido resignificados en la memoria individual y colectiva de Berisso, ciudad que fuera cuna del Partido Laborista.

Según hemos estudiado, este trabajo constituye un ejemplo de aprehensión de la vida como narración, ya que se le otorga explícitamente el estatuto de "narradora" a la

entrevistada. No obstante, la obra de James no refiere explícitamente a una noción que hallamos operando tácitamente, que identificamos como la *identidad narrativa,* y que vamos a desarrollar aquí.

Colocando el acento más en lo identitario que en lo subjetivo, Paul Ricoeur considera a la identidad no como una sustancia sino como categoría de la práctica. Para el filósofo, todas las historias que se cuentan sobre sí mismo y su necesaria coherencia permanecen en una "conciencia expuesta a la eficacia de la historia" (1999: 24). Esta formulación teórica responde al fenómeno circular de la escritura y lectura de un texto realizada por los sujetos cuya *identidad narrativa* acontece en el momento de su interpretación. Esto lleva a la conclusión de que las identidades, tanto de individuos como de colectividades son, ciertamente, de naturaleza narrativa.

Ricoeur señala de este modo la primacía de la elaboración de la trama respecto al personaje. En este sentido debemos advertir que no es nuestra intención pensar el sentido de lo sensible recuperando al *quién*, y caer así en un subjetivismo ingenuo de la primera persona. El relato de doña María (que comprende unas seiscientas páginas de documento escrito) además de poder ser comprendido por la "eficacia de la historia" y respecto al *quién* (el personaje construido) que allí aparece, contiene la particularidad de escapar del tejido textual. Es decir que el relato desborda los límites de esta formulación hermenéutica estrictamente ligada al texto y que, según nuestro entender, relega a un plano inferior (por su inmediatez y evanescencia) el acontecimiento del decir, donde tiene lugar la corporalidad y la sensibilidad de la narradora.

En la serie de relatos de la entrevistada uno de los elementos más significativos es el un poema que María le recita de memoria al historiador, este poema constituye el único que escribió en su vida y está dedicado a una amiga y compañera de trabajo fallecida a causa de la tuberculosis. De acuerdo a lo que cuenta el historiador, la mujer lo escribió una noche de 1947 al llegar del hospital, bajo la premura de "hacer algo" ante tanta angustia; años después se lo recitó de memoria porque había perdido la versión escrita.

La relevancia de esta pieza es analizada minuciosamente por James (2004: 237-267) mediante un cruce de nociones de la crítica literaria y los estudios culturales de base socio-filosófica. Si bien la pertinencia de sus enfoques apoya satisfactoriamente a la interpretación de esta "joya anecdótica" notamos la ausencia de lo que es esencial

según nuestra perspectiva. La relevancia de un poema en una historia de vida podemos bien reconocerla a partir de otro planteo de Ricoeur, de raíz heideggeriana: "Sólo la metáfora poética, el discurso narrativo ó la poesía lírica, en la medida en que desarrollan su propio mundo referencial se aproximan transversalmente al carácter inescrutable del tiempo" (1999: 18). Este enunciado se fundamenta en lo que el filósofo entiende como la detección ontológica de la poesía y la capacidad mimética de la metáfora: presentar a los hombres *como* haciendo. Sin embargo, si estamos prestando especial atención a la expresividad oral y corporal de la situación en la que el poema es dicho, consideramos que aquella *identidad narrativa* a la que podríamos atribuirle el proceso de construcción de lo biográfico, conlleva la imposibilidad de concebir la identidad por fuera de un texto y de su abordaje hermenéutico. En efecto, surge el interrogante ¿Por qué no pensar que la expresión de la identidad también es posible desde la imagen, desde la música o desde el silencio?

En este sentido, si bien es crucial el supuesto ontológico del *methodos* hermenéutico en la interpretación de los textos biográficos, queremos reparar en una situación más específica e intersticial, ligada a la práctica, y que tiene lugar en el tiempo transcurrido entre el relato y la producción escrita que realiza el historiador. Como James cuenta, el poema había quedado guardado durante años a la espera de una interpretación que él debía desplegar en "un gesto culminante". Este tiempo transcurrido señala su inescrutabilidad, algo que evidentemente no podía ser tratado por la mediación de la trama y la composición narrativa mediante la "síntesis de lo heterogéneo" (1999: 221). Esta heterogeneidad y discordancia, de acuerdo a Ricoeur, son las que se presentan entre los acontecimientos (tiempo fenomenológico) y la unidad temporal (sintética) de la historia contada.

En una consideración ontológica de un "después del relato", nosotros entendemos que es allí donde tiene lugar un silencio poético del ser, este ser (el *quién* de doña María) se disloca frente a la muerte de su compañera (la caducidad, la finitud humanas) en un sentido creativo, pero este sentido no es un lenguaje interpretable. Porque si bien el lenguaje metafórico abre caminos de expresividad, consideramos que no todas las experiencias vitales pueden asentarse en una base lingüística. En cambio creemos que hay en el mundo de la vida, y aún en la conciencia, algo inenarrable.

Desde una mirada más fenomenológica, podríamos afirmar que los años que James demora en transcribir el poema crean una suerte de 'silencio poético'. Aunque también aquella demora adquiriría la figura metafórica de lo inenarrable. La voz, hasta el momento, ha quedado registrada solamente en el grabador dado que no ha sido traducida al papel según la interpretación del tono, el énfasis, la pausa y la escansión que realiza del investigador. Esta voz abre un espacio de silencio que es, contingentemente, poesía: todo lo que aún puede ser expresado. Cuando doña María calla, luego de recitar de memoria, se arriba a lo que ha insinuado el poema: a un silencio más profundo, como si debiéramos pintar los puntos suspensivos de su testimonio. Pareciera entonces que se requiere no solo otro modo de escribir y de leer sino otro modo de callar. No obstante, la transcripción del poema ha tenido lugar y puede intuirse (e interpretarse ya de un modo hermenéutico) que frente a lo inefable de la muerte, la escritura es una forma singular del silencio. Este sería uno de los problemas de la narración y su inteligibilidad textual, cuando una vez que *el decir* ha quedado inscripto en *lo dicho* y tal inscripción no es suficiente para dar cuenta de la solución poética de la trama o la metáfora. Aún menos con la recitación de un poema, en este caso estrechamente ligada a un acontecimiento biográfico. Acaso el poema y el silencio puedan ser imaginados como los destellos entre el decir y lo dicho, destellos que une subrepticiamente oralidad y escritura, devenir y registro.



Obra 3

La imagen con la que elegimos representar lo que venimos sosteniendo es la que Rembrandt pintó en 1664, allí San Mateo se encuentra con el ángel a sus espaldas, al que solo puede percibir y no ver (como sí podían los dos santos de Caravaggio). Esta imposibilidad de ver se compensa con el gesto profano del ángel apoyado en su hombro, y esa cercanía lo mantiene a la espera de un susurrante relato. Y el susurro es también un matiz verbal representado pictóricamente: el estilo barroco impresionista tiñe de claroscuros y de indecibilidad a la comunicación que se pretendería clara y auténtica si nos guiáramos de acuerdo a las pretensiones más racionales y transparentes de los paradigmas que se advierten en algunos de los actuales supuestos en los relatos de vida. En contraste, el claroscuro y la indeterminación sitúan al otro en las sombras, y como oyente se está entre lo perceptible y lo no perceptible, entre lo inteligible y lo ininteligible. El santo expectante detiene su mano y su pluma sobre el escrito y espera vacilante: estamos ante un silencio de epifanía. Creemos que esta pausa antes de escribir está ligada fuertemente con las condiciones *in situ* del trabajo de James con el relato y especialmente con el poema y su transcripción. Estamos ante la representación realista y psicológica de una pausa atenta y sensible, como si quien debe escribir intuyera que en instantes escuchará algo inefable o como si ya lo hubiera escuchado y no sabe cómo expresarlo. Es la captura de un instante, un instante de una acción dramática que nos arroja hacia diversas interpretaciones.

Ya decíamos que Rembrandt, artista de una época definitivamente barroca, hace uso del claroscuro y de lo curvilíneo. El claroscuro[6] nos traslada hacia los puntos de fuga del cuadro, por lo que además inferimos que no es ya indagada ni representada aquella perspectiva del Renacimiento: ¿No es esto un modo 'ver' y advertir el cuestionamiento del 'saber' positivista de los métodos? Si los métodos biográficos, que en nuestro caso, auxilian en la reconstrucción histórica y a su vez, buscan un saber sobre el fenómeno de la subjetividad ¿No es la fuga, la indeterminación de este interior barroco lo que también la configura y la 'evidencia'?

Por último, no debemos olvidar que es la muerte el motivo de la dislocación creativa de del ser: ese poema trata de conjurar la muerte en un contexto histórico donde

[6] Permitiéndonos una digresión esto podría comprenderse a partir de lo que Deleuze explica en *Foucault* (1987), según nuestra interpretación, en este claroscuro se establecería una zona que llama '"estratégica" o de "subjetivación", y que considera intermedia entre el adentro y el afuera. Podemos decir que el claroscuro está en la transición y que el claroscuro es el color del 'pliegue': es lo que une separando y separa uniendo.

existen cientos de muertes injustas causadas por una enfermedad demasiado común en los sectores populares de la ciudad de Berisso en la Argentina de los años 50. Así también no es absurdo afirmar que el relato que María hace de su vida, pero sobre todo el poema, instauran una relación contemporizada entre significación y muerte que Benjamin había ya esclarecido bajo la idea según la cual, entendemos nosotros, la muerte es condición de la significación de una biografía. Así, en su estudio sobre el drama barroco alemán manifiesta: "La historia, en todo aquello que nos muestra en el principio ya a destiempo, acongojado, fracasado, se expresa en un rostro, no, en una calavera (...) se articula como un acertijo no sólo la naturaleza de la existencia humana pura y simple sino la historicidad biológica[7] de un individuo, en ello (se esconde) la imagen de su mayor decadencia natural" (Benjamin, 1996: 16-17).

Y si de la observación barroca del mundo se trata, ésta cobra su más completo significado en períodos de decadencia: "cuanto mayor el significado, mayor la sujeción a la muerte, porque la muerte socava más profundamente la línea demarcación entre la muerte física y el significado" (Buck Morss, 1995: 183). Sin pretender la extrapolación de esta formulación cuyas derivaciones nos extenderían en el propósito de nuestro trabajo, proponemos la constelación en la que el poema es un retrato de la decadencia de la historia y la muerte. Como igualadora ante todo, la muerte es el límite donde adquiere significado el relato de doña María. Y saber mirar en el retrato es ya hacer poesía con lo que convoca el silencio.

Conclusiones

Lo que hemos tratado de aportar con este trabajo, y como hemos dicho reiteradamente, es una reflexión epistemológica que ensaye, explorando aperturas y cierres, otras perspectivas del conocimiento, la perspectiva con las imágenes se nos ha presentado como una instancia necesaria. No hemos sostenido una clara ni prescriptiva idea metodológica sino que invitamos a repensar algunos supuestos presentes en el espacio biográfico contemporáneo, que orientados siempre hacia la reescritura del pasado y a las acciones de justicia y memoria, corren el riesgo de que la identidad obture a la subjetividad, entendiendo ésta como proceso amplio de construcción y

[7] Debemos aclarar que en la traducción de Oyarzún Robles (1996: 16) aparece el término "biográfica" (en alemán *biographie*), mientras que en la versión castellana de Nora Rabotnikof se utiliza el término "biológica" (en alemán *biologische*). Cfr. *Dialéctica de la mirada* (Buck Morss, 1995: 183).

enunciación, nunca fija en su ontología ni en sus interpretaciones. Es notable igualmente que los estudios que priorizan las fuentes orales, elaboran interpretaciones sobre los sujetos en su condición vital y ontológica, siendo generalmente detalles inadvertidos o poco apreciados dentro del discurso historiográfico. Las historias y relatos de vida (a esta altura de la argumentación ya no es necesaria la distinción) componen y dibujan cientos de rostros, expresan diversidad de voces y hacen estallar la linealidad aún anhelada del acontecer histórico. No es menor que aquellos personajes de los cuadros y los que en gran parte han protagonizado y protagonizan las reescrituras del pasado en las ciencias sociales, sean personas halladas en los márgenes, ignoradas o anónimas. En este sentido, hemos advertido algunos saberes sensibles "no sabidos" de estos abordajes prestando especial atención a lo que nos posibilitan las imágenes: materializar el pensar e imaginar que es posible una reflexión epistemológica atenta a la raíz etimológica que une al ver con el saber. Del mismo modo, cada retrato compone una escena desde la que es posible proponer nuevos elementos para pensar la relación entre política y sentimiento, el mismo vínculo irresuelto que, frente a la injusticia, acaso María expresara en su poema.

Desde el ámbito de lo inteligible y de las preocupaciones propiamente metodológicas, sabemos que carecemos de aquella intervención divina que dotaba de un fundamento último y teleológico a la interpretación. En este sentido, la hermenéutica ocupa un lugar destacable, bajo el afán de salvaguardar a la mejor interpretación de los malos entendidos. Pero creemos que en toda interpretación subsiste un carácter conjetural que nos remite a tiempos desconocidos, a tiempos donde la escritura era uno más de los signos en los que la vida y la experiencia se daban a conocer. En palabras más arriesgadas que definitivas podríamos decir que los métodos interpretativos sin indicios son ciegos y los indicios sin interpretación son vacíos.

Referencias bibliográficas

AUYERO, Javier (2004): *Vidas Beligerantes. Dos mujeres argentinas, dos protestas y la búsqueda de reconocimiento*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.

ENTEL, Alicia (2008): *Dialéctica de lo sensible. Imágenes entre Leonardo y Walter Benjamin*, Buenos Aires, Aidós editores.

——— (2005): "Ideando. Acerca del pensamiento visual", [versión electrónica] http://institutocieloazul.edu.ar/cultura/files/2010/09/Pensamiento-Visual-

Entel.pdf, *Revista Constelaciones*, Fundación Walter Benjamin, Año II, Nº 2, s/n, [última consulta: 15/02/2011].

——— (2003): "De la totalidad a la complejidad. Sobre la dicotomía ver/saber a la luz del pensamiento de Edgar Morin", *Cuadernos del Centro de Estudios de Diseño y Comunicación*, Facultad de Diseño y Comunicación, Universidad de Palermo, año IV, Vol. 15, pp. 35-41, [versión electrónica] http://fido.palermo.edu/servicios_dyc/publicacionesdc/archivos/102_libro.pdf [última consulta: 15/02/2011].

BENJAMIN, Walter (1996): "Tesis sobre el concepto de historia y "Prólogo epistemocrítico", en *Origen del drama barroco alemán. La Dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, Chile, Arcis/LOM. Traducción, introducción y notas de Pablo Oyarzún Robles.

BERTAUX, Daniel (2005): *Los relatos de vida. Perspectiva etnosociológica*, Barcelona, Bellaterra.

BUCK-MORSS, Susan (1995): "Naturaleza histórica: ruina", *Dialéctica de la Mirada. Walter Benjamin y el Proyecto de los Pasajes*, Madrid, Visor.

DELEUZE, Gilles (2005): *Foucault*, Buenos Aires, Paidós.

FARIÑA, Ayelén (2008): *Los estudios con fuentes orales. La subjetividad entre la narratividad y la historia*, Tesis de grado, Rosario, Universidad Nacional de Rosario.

GINZBURG, Carlo (1989): "Indicios. Raíces de un paradigma de referencias indiciales", *Mitos, emblemas e indicios. Morfología e historia*, Barcelona, Gedisa, pp. 138-175.

——— (2010): *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

JAMES, Daniel. (2004): *Doña María. Historia de vida, memoria e identidad política*, Buenos Aires, Cuadernos Argentinos Manantial.

JOUTARD, Philipe. (1983): "Los precursores de la historia oral" y *Esas voces que nos llegan del pasado*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 17-47.

MARCUSE, Herbert. (1967): "Acerca del carácter afirmativo de la cultura" y "A propósito de la crítica del hedonismo", *Cultura y Sociedad*, Buenos Aires, Sur.

RICOEUR, Paul (2008): *El conflicto de las interpretaciones: ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

——— (1999): *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós.

——— (1988): "l'identité narrative", en: AA.VV., *La narration. Quand le récit devient communication*, Genève: Labor et Fides, pp. 287-300.

SCRIBANO, Adrián (2005): *El proceso de investigación cualitativa*, Buenos Aires, Prometeo.

WARBURG, Abby (2003): *Essais Florentins*, Paris, Klincksieck.

Sobre las obras:

1. *San Mateo y el ángel*, Caravaggio,1601-1602, óleo sobre lienzo, 232 x 183 cm. Destruida durante los bombardeos de la Segunda Guerra en la ciudad de Dresde, a la que había sido llevada por Jerónimo Bonaparte. Sólo se conservan algunas fotografías en blanco y negro.

2. *La inspiración de San Mateo*, Caravaggio, circa 1602, óleo sobre lienzo, 296,5 x 195 cm., Iglesia de San Luis de los Franceses, Roma.

3. *San Mateo y el ángel*, Rembrandt, 1664, óleo sobre lienzo, 96 x 81 cm., Louvre.

Ensayos


Papeles de Trabajo
La revista electrónica del IDAES
ISSN 1851-2577

Elise Aghazarian. Reflexiones sobre un paisaje militarizado. El regreso a un sitio cerca de la pequeña ciudad de Belén.
Papeles de Trabajo, Año 5, N° 8, noviembre 2011, pp. 192-207.

Reflexiones sobre un paisaje militarizado.
El regreso a un sitio cerca de la pequeña ciudad de Belén[1]

Elise Aghazarian[*]

En noviembre de 2010, fue convidada por el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín a brindar una Conferencia en Buenos Aires. La misma llevó por título: "El intelectual árabe: Polémicas de la participación en la sociedad del conocimiento".[2] En ocasión de su visita, invitamos a Elise Aghazarian a publicar las siguientes reflexiones que surgieron del libro: *La tumba de Raquel: ¿un extranjero en su ciudad de origen? Percepciones del otro lado del muro*[3].

Introducción

La revisión y la reaparición de escritos sobre el dilema y las consecuencias del colonialismo, con diferentes conceptualizaciones tanto post-coloniales como neocoloniales, se orientan frecuentemente en dirección al pasado. En Palestina, Afganistán, Irak y hasta cierto punto en el sur del Líbano, los programas académicos actuales sobre la intervención imperial colonialista son más bien una manifestación visible del "aquí y ahora" antes que una expresión del "allá y entonces". A menudo uno siente que intenta captar las luces de un presente muchas veces intangible. Las profecías académicas se deslumbran ante las misteriosas puertas de un milenio con efectos casi

[1] Título en inglés: "Reflections on Militarized Landscape. A Site Near the Little Town of Bethlehem Revisited". Revisión del texto en inglés y castellano: Karina Bidaseca. Traducción del inglés: Agustín Cosovschi. Agradecemos a la Dra. Fernanda Beigel por su colaboración.

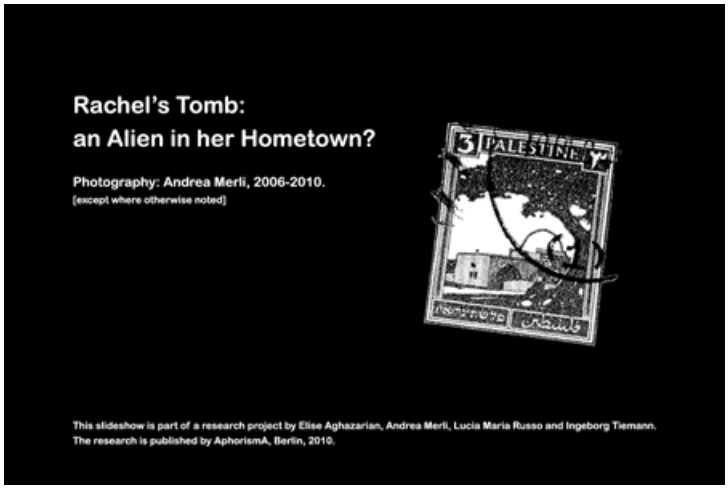
[*] Socióloga, escritora y traductora palestina. Ha trabajado en el campo de la sociedad civil y como profesora ha dictado clases de sociología en Cisjordania en la Universidad de Belén. Sus áreas de investigación incluyen: política cultural árabe y palestina; paisaje y la geografía política; encuentros entre judíos, cristianos y musulmanes, y los movimientos sociales.

[2] Su posterior intercambio con el auditorio fue publicado recientemente en nuestra revista bajo el título: "Reflexiones sobre geografías racializadas: Entrevista con una socióloga palestina". En *Papeles de Trabajo*, Año 4, Nº 7, abril de 2011. pp. 271-281. http://www.idaes.edu.ar/papelesdetrabajo/

[3] "Rachel´s Tomb: Ana Alien in Her Hometown? Perceptions from the other side of the Wall". Escrito en co-autoría con Andrea Merli, Lucia Maria Russo y Ingeborg Tiemann -con fotos de Andrea Merli-. Publicado en 2010 por la editorial AphorismA Verlag, Berlín.

distópicos. La transformación de los paisajes, las fronteras, las representaciones y la arquitectura impuesta son en este contexto la evidencia de relaciones las imperiales, hegemónicas, raciales y de poder que estructuran nuestro tiempo.

En esta presentación, intentaré compartir algunas reflexiones generales acerca del paisaje local militarizado de la región en cuestión. En la segunda parte, abordaré más específicamente la transformación del sitio conocido como la "tumba de Raquel", un lugar histórico y sumamente importante para los cultos judío, musulmán y cristiano, situado en las afueras de la pequeña ciudad de Belén. Este abordaje está basado en las conclusiones de un libro escrito junto con tres colegas en la Universidad de Belén: Ingeborg Tiemann, Lucia María Russo y Andrea Merli, cuya lente fotográfica fue capaz de capturar y documentar la transformación del sitio.



I. Paisajes militarizados y representaciones

Si nos desplazáramos en una alfombra mágica en busca de las arqueologías de la alteridad de la historia "moderna", nos encontraríamos con un continuo de estructuras hegemónicas racializadas. El racismo contra los africanos, el colonialismo y la explotación de los "nativos" muestran la marca de diferentes discursos orientalistas, imaginarios diversos y prácticas coloniales extranjeras; la *guetificación* y el racismo contra los judíos (antisemitismo) y los gitanos en Europa fundados en justificaciones diferentes se reflejan en las relaciones espacio-temporales con consecuencias terribles; las intervenciones militares y nucleares en Asia empeoran el panorama y derivan en guerras por el poder y la demonización de "los comunistas", como una manifestación de

las políticas imperiales; las divisiones de clase, los barrios bajos y las zonas marginales aún dividen a las ciudades de Europa y los Estados Unidos, y dejan en el fondo de la escala social a los inmigrantes del *mundo islámico* (islamofobia), *de color*, con orígenes *asiático* o *hispano*. Las "intervenciones" actuales en Irak, Afganistán, el sur del Líbano y Palestina se inscriben como continuación de esta historia, que teje interrelaciones entre el paisaje militarizado y las formas de la representación.



Una de las transformaciones propias de este milenio es la de utilizar el concepto de *guerra* o *conflicto* para referirse a relaciones desequilibradas entre ejércitos no estatales en Afganistán, Irak o el Líbano meridional. Los israelíes a menudo utilizan el concepto *operación* para referirse a sus invasiones, mientras que algunos palestinos o libaneses a menudo se expresan a través del concepto de la *udwan* israelí (la agresión de Israel). Al mismo tiempo, resulta complicado trazar una hoja de ruta para la "guerra" en Irak. En el panorama que retratan los medios de comunicación internacionales no queda claro contra quién están luchando las tropas americanas y sus aliados, ni a quiénes atacan los Talibanes en Pakistán. En los titulares de las noticias diarias, las atrocidades de la guerra se ocultan bajo un sistema de numeración, una retórica repetida y un conjunto de bloques informativos que resumen las noticias bajo un efecto de realidad. Para el ojo ajeno, el efecto que produce la cobertura mediática provoca que las distintas *zonas* cubiertas de la guerra aparezcan como pertenecientes a una geografía política unificada. Pero la realidad es mucho más compleja.

En base a mi experiencia personal en relación a la situación en Jerusalén, Cisjordania y la "guerra" en Líbano del verano de 2006, así como el contacto con

familiares que se han vuelto en refugiados en Irak, puedo compartir algunas observaciones sobre el proceso de territorialización actual: la militarización, la fragmentación y el aislamiento de las comunidades locales (muros, sitios, embargos, conflictos étnicos y migratorios), el control de la vigilancia (a través del cuerpo y la identidad en los "puestos de control", y los medios de comunicación), con diferentes consecuencias psicológicas y pérdidas a diferentes niveles, la reconstrucción de lazos de dependencia (a través de la ayuda de emergencia, suministros, etc.). Todos elementos que nos recuerdan a las palabras de Hardt y Negri (2005) acerca de la "violencia legítima".

En los sitios de confrontación, los pobladores “locales" suelen recurrir a los medios de comunicación para estar al tanto de las imágenes trasmitidas, ya que el campo de batalla a veces es demasiado peligroso. En el caso de algunas víctimas que enfrentan incidentes traumáticos e indescriptibles, el retrato no siempre refleja la realidad tal como ellos la viven: la situación traumática del testigo es más sangrienta y dramática que la imagen que brindan los resúmenes en las noticias. Por otra parte, para quienes viven en otras ciudades del mismo país, o en la misma ciudad pero sin estar expuestos a la misma magnitud de violencia, la cobertura mediática no muestra la realidad cotidiana que significa vivir en una situación de "conflicto". Al mismo tiempo, quienes se encuentran en su interior, sea en condiciones violentas o no violentas, perciben las dificultades de la vida en esa situación. A veces se acostumbran a ello como parte de la vida diaria. Por supuesto, la inestabilidad es algo muy relativo, y a veces uno logra sentirse libre en situaciones de conflicto: una libertad para rechazar la situación de hecho y pensar una alternativa. En ese sentido, tal vez los palestinos sean más libres que otros ciudadanos que viven bajo regímenes políticos más "estables". Sin embargo, a menudo ellos viven el asedio, el racismo, la clausura, la inmovilidad y los muros en lugares despojados de las condiciones básicas de vida, suministros, agua, salud y electricidad, por lo que la sensación de injusticia y opresión a veces se manifiesta como parte de la vida cotidiana. En este contexto, uno se siente casi indefenso y sin palabras frente a las duras condiciones de la militarización y a las medidas que pesan sobre Gaza.

Desde un punto de vista panorámico, algunos mapas e imágenes virtuales del conflicto son esquizofrénicos por naturaleza: tienden a marcar una línea entre un

adentro y un *afuera* basada en construcciones imaginarias. En este contexto, uno de los discursos de la actualidad reclama una serie de conceptos como el establecimiento de "fronteras abiertas" y de un "libre mercado", el establecimiento de un "flujo de suministros comerciales", el "liberalismo", la "seguridad", "la lucha contra el terrorismo", habla de la "guerra bíblica" mundial mesiánica o cristiana o de "nuevas cruzadas" y llama al apoyo a la "paz" y "estabilidad". Y sin embargo en el terreno cotidiano el panorama es bastante distinto: inestabilidad (que de alguna manera sirve a la reconstrucción de la estabilidad imperial y las relaciones de dependencia), división y fragmentación del mapa político, violencia y conflictos étnicos, exilio e inseguridad. La soberanía de los gobiernos locales se debilita, el saqueo colonial se consolida y se abre un espacio ilegítimo que nos recuerda al *estado de excepción* del que habla Agamben (2005).

Con la intervención colonial militarizada y la rápida transformación de las relaciones espacio-temporales y de significación, los colonizados "locales" a menudo se sienten expuestos e invadidos por los militares, los medios y los cazadores de información. La población local tiende a reconstruir la identidad étnica y nacional, y aprende las reglas del pasaje y el cruce de fronteras. Una sensación de desarraigo es compartida por todos, mientras ven cómo su territorio y sus viviendas corren el riesgo de desaparecer. Esta situación, sin embargo, puede conducir a veces a una sensación de libertad, generando las condiciones para crear una utopía diferente.

En el campo de la representación, cualquier reacción local es demonizada y la intervención se dirige contra una población extendida, con consecuencias colectivas. De esta manera, la población local resulta dividida simplemente en dos categorías, las "víctimas civiles" y los "terroristas". Conceptualmente, el empleo del concepto "civil" se imagina como parte de la esfera social o familiar. Suele existir una separación entre los "activistas malos y politizados" y los "civiles inocentes y despolitizados". Se suele olvidar que los militantes armados no pertenecen al ejército, sino que se trata en muchos casos de voluntarios civiles entrenados. Al mismo tiempo, las intervenciones externas coloniales incitan a los "civiles" traumatizados a la regeneración de la violencia en diferentes formas. Sumergida en la lucha y la incapacidad para lidiar con el poder colonial externo, la ira local también se desvía contra los grupos coloniales y locales. Estas manifestaciones se expresan en las discusiones locales acerca del mejor modo de

hacer frente a la situación de conflicto (en el Líbano entre los partidarios del grupo Al-Mustaqbal y Hezbollah, en el caso palestino entre Al-Fatah y Hamas, y en Irak entre chiítas y sunitas así como otras divisiones políticas). En este contexto, los conflictos étnicos en el sur se vuelven opios del consumo identitario. Esto dificulta las posibilidades de articular soluciones locales. Por ejemplo, en el caso iraquí, debido a la brecha de poder entre los grupos iraquíes locales y las fuerzas internacionales instaladas, la frustración pública se vuelca hacia el interior, y los propios miembros de la sociedad terminan compitiendo por los escasos recursos y la autoridad. De esta manera los grupos de combate locales destruyen los recursos Es fácil asociar este contexto a lo que Fanon (1963: 54) sostiene al respecto:

> El colono alimenta en el colonizado una cólera que paraliza al manifestarse. El colonizado se ve apresado entre las mallas cerradas del colonialismo. Pero ya hemos visto cómo, en su interior, el colono sólo obtiene una seudopetrificación. La tensión muscular del colonizado se libera periódicamente en explosiones sanguinarias: luchas tribales, luchas de *çofs*, luchas entre individuos.

Estas divisiones y esta ira dirigida contra sí mismos persisten actualmente en la región y vuelven a servir a la intervención colonial imperial, aumentando la necesidad de mediadores "externos", contribuyendo a la deshumanización y a la reconstrucción de la proyección de imágenes desvirtuadas de lo local.

Cuando se habla en el mundo de la cuestión palestino-israelí, una frustrante guerra de palabras deriva frecuentemente en un sistema binario de clasificaciones y uno termina siendo ordenado y clasificado de un lado u otro, ya sea como pro-palestino o como pro-israelí. Se construyen estereotipos sobre cómo sería un "pro-palestino" o "pro-israelí". La realidad es mucho más complicada: en lugar de eso, uno podría apuntar a las fuertes relaciones que tiene este conflicto con el proceso de exportación del racismo europeo como parte del proyecto colonial en Oriente Medio; uno podría recordar que después de la Segunda Guerra Mundial el racismo no dejó de existir, y una solución sencilla para muchos europeos fue ver a los judíos en "otra parte", proyecto que pudo concretarse a través de la ocupación de Palestina por Israel y la continua intervención colonial externa sobre la región. La población palestina se enfrenta así a un proceso de "limpieza étnica" (ver Pappe, 2006). Tanto palestinos como israelíes son representados como inferiores y merecedores de caridad y compasión, son perseguidos

y victimizados a través de diferentes estereotipos raciales. Sin embargo, es evidente que los palestinos están sometidos a la ocupación y al dominio de las relaciones coloniales.

En el caso palestino, la ocupación significa perder una y otra vez su tierra y su existencia como pueblo. Significa sentir que su pasado, su presente y su futuro, el cielo, la tierra, los árboles, el agua e incluso la voz están contenidos y controlados, abriendo las puertas de la imaginación colectiva. En este caso, las narrativas nacionales, la solidaridad colectiva, las creencias políticas y sociales están sujetas a diferentes emociones que oscilan desde la frustración, la alienación, la pérdida traumática, la victimización y los sentimientos de derrota hasta el "heroísmo", el llamado victimizado al "reconocimiento" o un sentimiento de fortaleza para "resistir" a los poderes imperiales. Muchos palestinos se encuentran cansados de implorar reconocimiento. Yo personalmente no quiero ser una víctima ni una heroína. La psicología colectiva en esas condiciones resulta algo muy complejo.



Hay algunas similitudes y diferencias en relación a las políticas aplicadas en distintas áreas militarizadas en la actualidad. La tumba de Raquel es un caso en el cual una serie de elementos en juego reflejan diferentes relaciones y políticas: un muro de segregación, las relaciones entre las áreas incorporadas a Israel y Cisjordania, el patrimonio, la geopolítica y la psicología. A continuación iremos un poco más al fondo de la cuestión.

II. El regreso al sitio de la tumba de Raquel

Se cree que Raquel es la segunda esposa del patriarca Jacob, tal como se menciona en el libro del Génesis (Génesis 25-49). Ella posee un significado bíblico para el judaísmo y el cristianismo, y su figura es de gran valor para el Islam. En el relato bíblico, Raquel muere durante el parto camino a la casa de Isaac en Hebrón (en la actualidad en el sur de Cisjordania). Hoy en día los estudiosos se debaten acerca de la ubicación del sitio real de su muerte entre dos lugares diferentes, aunque tradicionalmente se creía que su tumba se encontraba en las afueras de Belén. Nuestro libro analiza algunos registros históricos así como distintos argumentos y toma el análisis de distintos archivos mencionando que el sitio real de entierro de Rachel tal vez sea otro lugar de la *Tierra Santa*, conocido como "Wadi Farrah" y no en donde actualmente se cree (Aghazarian, Merli, Russo y Tiemann, 2010: 10). Independientemente de la precisión histórica y geográfica, el libro se ha centrado en el significado simbólico socialmente construido del mismo y su importancia actual en la memoria colectiva. Hemos estudiado cómo el sitio dejó de ser una cúpula en el paisaje del camino a Belén para ser una estructura militarizada. Nuestra intención era documentar y analizar el sitio, tanto a través de visitas fotográfica al sitio desde el exterior y en su interior, como a través de entrevistas a once palestinos (tres musulmanes y ocho cristianos) acerca de sus recuerdos del lugar. Nuestra atención se centró en los procesos de nominación (nombramiento) del sitio, el mapeo del lugar, la figura de Raquel y los sentimientos de los entrevistados en relación con el sitio. Yo aquí me centraré en las observaciones relativas a la territorialización del espacio.

Si bien la historia de Rachel no está mencionada en el Corán, el sitio de la tumba de Raquel era respetado por los musulmanes, tanto por su peso simbólico como por formar parte del patrimonio cultural local, como un signo distintivo en el paisaje local, y por la existencia de una mezquita islámica en su interior. Los alrededores habían estado históricamente habitados por cristianos, con un aumento de población musulmana, especialmente después de la guerra de 1948, la afluencia de refugiados en Belén y un campo de refugiados ubicado cerca de la tumba. En los relatos locales, algunas personas nos informaron de una tribu de beduinos, el clan Al-Fawaghreh, que fue a enterrar a los musulmanes en el sitio. En este contexto, vemos que este sitio histórico ha sido testigo

de encuentros entre personas que pertenecen a las tres religiones monoteístas: judíos, cristianos y musulmanes.[4]

Para dar una visión histórica muy general, la existencia de la tumba de Raquel fue registrada en el año 333 por un peregrino de Bordeaux. El año 638 fue definido como el comienzo de la era musulmana en la región y de la transformación del paisaje local. Algunas reformas se erigieron en la tumba durante la época de las Cruzadas alrededor de la segunda mitad del siglo XII.[5] Se cree que los musulmanes comenzaron a usar la zona como cementerio en el siglo XIV. Algunas modificaciones tuvieron lugar tras el paso de Mohammed Pasha de Jerusalén en 1615, y luego durante el Mandato Británico gracias a un filántropo judío de Londres en 1841 (Strickert, 2007). Con las rápidas transformaciones en la región, el área quedó bajo el dominio del Reino de Jordania en 1949 y permaneció en la memoria colectiva de los palestinos (como se evidencia en las entrevistas) como un sitio donde las tropas árabes eran emplazadas durante la guerra. En 1967 el sitio quedó bajo el control del jefe del Rabinato de Israel en Jerusalén. Durante las conversaciones de paz de Oslo entre palestinos e israelíes se acordó provisionalmente que Belén estaría bajo control de la seguridad de los palestinos, pero que el sitio de la tumba de Raquel y el camino que conduce a él estarían bajo control israelí, con acceso gratuito a los palestinos. Personalmente, recuerdo que el sitio era muy popular, un lugar de paseo para los jóvenes y las familias, y se volvió económicamente activo en la década de 1990. Tras el estallido de la Intifada Al-Aqsa en el año 2002, el gobierno israelí decidió tomar el control de la zona e incorporarlo a Jerusalén. Esto fue seguido por un la construcción de un muro de separación levantado en la zona en 2007. En debates recientes, Israel llegó incluso a anunciar en 2010 que el sitio era "patrimonio de Israel" (Aghazarian y otros, 2010: 15-18).

La historia de la tumba se interrelaciona con la historia de la región y la modernización del paisaje y su representación. Las políticas de las distintas autoridades de la región en lo que respecta a la tumba pueden ser muy reveladoras de la interacción del poder y la ideología. En una conferencia sobre el paisaje palestino, Edward Said mencionó una vez cómo en Jerusalén el paisaje, los edificios y las calles están cubiertos en su totalidad por las asociaciones simbólicas "que oscurecen absolutamente la realidad

[4] El libro incluye registros de los testimonios de aquellos entrevistados palestinos que hacen referencia a estos encuentros.
[5] En nuestro libro se encuentran más detalles sobre la historia de la tumba.

existencial de lo que Jerusalén es como ciudad real y como lugar..." (Said, 1999: 8). Lo mismo ocurre en la tumba de Raquel, donde los significados parecen ser una parte del sitio. Curiosamente, la imagen de la tumba de Raquel fue presentada en una estampilla durante el Mandato británico en 1932, con la imagen del sitio y la palabra "Palestina" en árabe y hebreo (El-Shaath y Mekdashi, 1981 cit. en Strickert, 2007: 131). El sitio aparece allí como un signo celebratorio, que excita la imaginación de los potenciales turistas extranjeros de la "visión idealizada de una Tierra Santa multireligiosa" (Aghazarian y otros, 2010: 44).

A pesar de sus políticas modernistas y de la emisión de la estampilla, las autoridades del Mandato Británico tuvieron que ser muy cuidadosas con respecto a cualquier modernización o renovación del sitio. Las autoridades trataron de contener tensiones entre musulmanes y judíos respecto de la práctica del culto y la alteración del sitio. En un incidente reconocido, guardianes judíos sefardíes procuraron impedir que las autoridades británicas ingresaran al santuario, ya que se oponían a los cambios forzados por las autoridades coloniales del Mandato y preferían hacer cualquier cambio ellos mismos (Cust, 1980, cit. en Strickert 2007: 129).

Si observamos hoy la tumba de Raquel, vemos que el sitio ha sido remodelado, pero no en base al estilo sefardí, ni de la forma en que solía parecer, ni tampoco con un estilo Ashkenazi, sino más bien en la forma de una estructura militarizada. La población circundante actual en Cisjordania se compone de cristianos y musulmanes que han sido testigos de la transformación del sitio y de las fronteras que pasaron de controlar el acceso a Jerusalén a directamente impedir la entrada.

Las imágenes reflejan la transformación del sitio. Pobladores de Belén nos informaron que un día, literalmente, se despertaron y vieron el muro levantado en la zona. La tierra privada fue confiscada, se levantaron nueve metros de placas de cemento y se colocaron nuevas torres. Sorprendentemente, aunque el área de la tumba fue encapsulada por el muro, la parte occidental de la tumba se mantiene fuera del muro. Hay que recordar que el muro de separación no es una frontera en sí, sino que por su poder de marcar una diferencia entre dos construcciones socio-políticas, una división entre el yo/otro, dentro/fuera, opresor/oprimido, y juega el papel de una frontera (Aghazarian y otros, 2010: 20).

La batalla de la nominación ha continuado con una política de imposición sobre el terreno. Esta vez el mismo paisaje cultural, considerado como parte de la vida cotidiana, se ha transformado profundamente. Las paredes, los campamentos de refugiados, el cierre, el asedio y los barrios marginales ayudan a controlar las tierras circundantes palestinas. También son comunes los actos de justificación para contener y explicar violaciones de derechos[6]. Esto está motivado por el temor a posibles ataques de palestinos armados en el sitio. De hecho ha habido incidentes de ataques de palestinos a colonos judíos en algunas zonas de Cisjordania, motivados por confusos sentimientos de amenaza frente a los colonos israelíes que vienen a tomar tierras palestinas.

Se advierte que los sitios territorializados se han cerrado y militarizado cada vez más y que, velozmente, han sido reconstruidos con la participación de las estructuras de facto que imponen nuevos nombres y significados bíblicos, una militarización cada vez mayor y una separación entre la población local y el sitio[7]. En este contexto, predomina la lógica de la segregación y el distanciamiento de los pobladores locales con respecto del lugar.

Históricamente, los palestinos a menudo expresan resistencia, rechazo, golpes y sentimientos de pérdida ante la apropiación de la tierra. Muchas veces los vemos arrojar piedras, protestar o concurrir a las manifestaciones. Frente al gran número de personas que han sido detenidas, encarceladas o muertas debido a la participación en las protestas, muchos eligen callar. A raíz de una secuela de pérdidas, muchas personas sienten hoy una sensación de impotencia. Durante el tiempo de la Intifada y la experiencia de los bombardeos, un momento de pérdidas traumáticas y de temor a la llegada del ejército israelí, el acceso de los palestinos al sitio fue restringido poco a poco.

Al entrar al sitio, uno se somete a ciertos rituales de ingreso, la revisión militar de bolsos (característica generalizada en cualquier punto de ingreso al espacio público israelí) y el control religioso sobre la vestimenta. La presencia de una bandera en el

[6] En este contexto uno podría referir al concepto de racionalización de la violencia y el de *estado de excepción* (ver Agamben, 2005) contra las *multitudes* (ver Hardt & Negri, 2005).
[7] Nos recuerda al trabajo de Weizman (2001), quien menciona cómo las tácticas de batalla tales como el *avance*, la *penetración* o la vigilancia, han migrado del léxico militar a las prácticas civiles a través de las políticas de Ariel Sharon.

lugar impone la identidad de Israel[8]. El amplio espacio de entrada produce un contrapunto con el campamento de refugiados palestinos que lo rodea (Aghazarian y otros, 2010: 47). El largo hall en el interior con paredes lisas nos lleva a un nuevo interior. Dentro del sitio transformado, se nos muestra el vestido de una novia israelí que murió durante un bombardeo palestino.



En su inspirador libro sobre el espacio y la ideología sionista, Nashif (2005) utiliza el concepto de *heterotopía*, empleado originalmente por Foucault (1967), para referirse a los sitios reales que han sido "simultáneamente construidos, impugnados e invertidos a fin de reflejar utopías conflictivas o contradictorias". En este contexto, las heterotopías "yuxtaponen, en un espacio real, la esencia de diferentes lugares que son orgánicamente extranjeros o extraños el uno al otro" (véase Aghazarian y otros, 2010: 21). Nuestra investigación demostró que en la tumba de Raquel es posible aplicar los dos conceptos de Foucault (1967) al respecto, tanto la noción de *heterotopía de la ilusión* (la reconstrucción de espacios reales para reflejar ciertos ideales ilusorios, en este caso los tiempos bíblicos), como la de *heterotopía de la compensación* (estructuras que tratan de compensar lo que falta a la sociedad mediante la construcción de sitios alterados, por ejemplo orden y seguridad en el caso de una sociedad dominada por una sensación de falta de estas cualidades). Si se analizan los sitios israelíes territorializados, Nashif (2005: 29-32) también observa una política de

[8] Recordamos que Said (1999: 14) sostiene sobre los sitios con un significado bíblico particular que, como Masada, son reconstruidos de un modo que celebra el heroísmo israelí.

"encarcelamiento" y "hotelización", algo que se aplica perfectamente a la tumba de Raquel. Presenciamos allí la similitud entre el interior del sitio y el espacio de un hotel.

Lo que el sitio también comparte con otras estructuras es la evidencia de un esfuerzo para superar el sentimiento de desdicha por medio de una sensación de victoria acentuada a lo largo del espacio territorializado israelí, y luego reabierta nuevamente en un círculo de desdicha y victoria (Nashif de 2005, cit. en Aghazarian y otros, 2010: 46). Del lado israelí, el sitio refleja el ethos colectivo de un *nosotros* victimizado, un orden desaparecido y una identidad nacional y una solidaridad fundadas en símbolos religiosos.

Al mismo tiempo, cada vez más asistimos a una privatización de las estructuras militares. Puestos de control privado e iniciativas constructoras privadas que abogan por la "seguridad" y por una "solución". La imbricación de la guerra con el mercado, los suministros de seguridad, el consumo, la vigilancia y control del cuerpo y la identidad como es propio en los puestos de control son particularmente característicos de las actuales hegemonías de poder que funcionan sobre las zonas donde se ejerce la intervención colonial y la ocupación.

Estos sitios suelen aislarse de las tierras circundantes y volverse casi un "área protegida" hacia el interior, con puertas y soldados que los separan del exterior. Cuando uno observa con atención el entorno de la tumba de Raquel, siente la amarga y acorralada realidad que componen la impotencia, el color gris, la pérdida de recursos económicos y los campamentos de refugiados. Algunos israelíes que van a rezar allí son a veces ingenuamente inconscientes de esta realidad, porque muchos de esos procesos ocurren rápidamente y se ocultan. Además, tampoco se les permite entrar en los territorios palestinos como visitantes normales, gracias a las medidas de seguridad israelíes atentas a la posibilidad de que sus ciudadanos "pongan en riesgo su vida" al ingresar a Cisjordania. Hasta ahora sólo los colonos israelíes han sido protegidos por el gobierno en sus actos de expropiación de tierras palestinas en Cisjordania.

Después de un tiempo, los sitios apropiados suelen consolidarse gradualmente como una mercancía atractiva para el comercio o como un sitio turístico de memoria histórica, como si siempre hubieran estado allí. En el caso de la tumba de Raquel, observamos una cultura material virtual y modernizada, una imagen de cómo el sitio solía ser en lugar del sitio real. Los árboles arrancados son sustituidos por árboles

nuevos y replantados de aspecto moderno. En algunas colonias, a veces los pobladores locales expulsados terminan volviendo a hacer las compras allí. A pesar de que este orden geográfico-político es relativamente nuevo, en ocasiones tienen que enfrentarse con muchas miradas racistas. Sin embargo, uno debe considerar aquí las diferencias entre la psicología social en diferentes zonas del país: por ejemplo, la psicología social de los palestinos de Jerusalén tiene algunas diferencias con los palestinos radicados detrás de las paredes de Cisjordania. [9]

Por otro lado, para los palestinos, como se desprende de las entrevistas, entre las fuertes emociones que surgieron se destaca la *pérdida* (pérdida cultural[10], los israelíes arrogándose la cultura palestina, la pérdida de recursos económicos, la pérdida del paisaje, la pérdida de relaciones sociales, la pérdida del futuro, del derecho a la libre determinación, la pérdida de una alternativa). Otra fuerte sensación que se desprende es la de *inmovilidad y falta de acceso* (una sensación de que el tiempo es inmóvil, ya que el lugar es inmóvil), un sentimiento de *ruptura y profanación* de los sitios locales fue observada también, así como una sensación de *estar atrapado entre el pasado y el futuro*. El sitio parecía recordar a algunos que están presos en Cisjordania y no se les permite entrar en Jerusalén. La vieja generación recuerda cómo era el sitio antes, pero las generaciones cada vez más jóvenes están viendo las paredes y sólo pueden acceder a esas imágenes a través de los recuerdos de la vieja generación. Un palestino afirmó que deseaba visitar el cementerio de sus antepasados, pero era muy peligroso. Aquí se manifestaba un sentimiento de pérdida cultural sobre la historia. El sitio también parecía ser un recordatorio para el pueblo de Belén que en el pasado el acceso a Jerusalén era más sencillo, pero ahora una sensación de inmovilidad del tiempo y del espacio había reemplazado todo eso.

Sin embargo, en el mismo rostro de estas políticas de nominación aparecen hoy una contra-nomenclatura y una contra-emotividad palestinas sobre el espacio, con nuevas actividades que se despliegan en la zona[11]. El sitio se está transformando en un espacio de protesta, con graffitis en las paredes, aunque hay que ser cautos a la hora de

[9] He profundizado en más detalles sobre las dimensiones psicológicas de las relaciones entre espacio y cuerpo en Jerusalén en la versión árabe de la Revista de Estudios Palestinos, con motivo de los 50 años del trabajo de Fanon en el 5 º año de la revolución argelina, donde se analizan las dimensiones psicológicas relacionadas con la revolución mencionada.
[10] Ver Appadurai (1995) y su concepto de "Ethnospace".
[11] Por ejemplo, los proyectos sobre estudios de muros y documentación de la memoria colectiva.

analizarlos, teniendo en cuenta las relaciones de poder entre manifestantes *móviles* e *internacionales*, que son más libres para expresarse, y habitantes *locales*, que viven sometidos a la pérdida en diferentes niveles.

Tal vez este no sea el final de la historia. La nominación del sitio es un proceso que continúa con nuevos significados y símbolos. Hemos intentado documentar el patrimonio para futuras visitas y futuros registros en un sitio donde las cosas se transforman rápidamente. Las diferentes fotografías podría ser un indicio de que elementos simbólicos tanto palestinos como judíos existentes en el sitio parece haber sido controlados y contenidos por la arquitectura militar israelí. A la distancia, en la actualidad, el sitio ya no parece un espacio judío, musulmán ni cristiano, sino más bien una zona militar con inscripciones que nos remiten al poder, la política y la geografía de nuestra era. Si miramos con atención, todavía podemos ver una sombra del viejo lugar revelándose en el horizonte.



Bibliografía

AGAMBEN, Georgio (2005): *State of Exception*, University of Chicago Press.

AGHAZARIAN, E., MERLI, A., RUSSO, L. M., & TIEMANN, I. (2010): *Rachel's Tomb: An Alien in her Homeland? Perceptions from the Other side of the Wall*, Berlin, AphorismA Verlag.

APPADURAI, A. (1995): "The Production of Locality", en: FARDON, R. (ed.) *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*, London, Routledge, pp. 204-223.

FANON, F. (1963): *The Wretched of the Earth*, New York, Grove Press, Inc.

FOUCAULT, M. (1967): "Of Other Spaces", *Michel Foucault Info* (website), última consulta: 1/11/09, http://foucault.info/documents/heteroTopia/foucault.heteroTopia.en.html

HARDT, M. & A. NEGRI. (2005): *Multitudes: War and Democracy in the Age of Empire*, London, Penguin books.

NASHIF, I. (2005): *Fak al-Sahyuniya: al-Fada' wa-al-idiolojiya fi al-madina al-Isra'iliya (Deconstructing Zionism: Space & Ideology in the Israeli City)*, Ramallah, Birzeit University.

PAPPE, I. (2006): *The Ethnic Cleansing of Palestine*, Oxford: Oneworld Publications.

SAID, E. (1999): "Palestine: Memory, Invention & Space", en: I. ABU LUGHOD, R. HEACOCK, & K. NASHEF (eds.) *Palestinian Landscape: Equivocal Poetry*, Ramallah, Birzeit University, pp. 3-20.

STRICKERT, F. (2007): *Rachel Weeping: Jews, Christians and Muslims at the Fortress Tomb*, 2nd ed., Minnesota, Liturgical Press.

WEIZMAN, E. (2006): "The Architecture of Ariel Sharon", *Third Text*, Vol. 20, Issue 3-4 (special issue 80/81), May-July, pp. 337 - 353.

Luciano Nosetto. Prudencia de la escritura. Teoría y política en el debate sobre el matrimonio igualitario.
Papeles de Trabajo, Año 5, N° 8, noviembre 2011, pp. 208-214.

Prudencia de la escritura.
Teoría y política en el debate sobre el matrimonio igualitario

Luciano Nosetto*

Resumen

Este ensayo problematiza la relación entre la teoría política y social y la acción política. A estos efectos, se reflexiona sobre la participación de los académicos en el debate argentino sobre el matrimonio igualitario, en el marco del tratamiento legislativo de la reforma de 2010 al Código Civil.

Palabras clave: Intelectuales – Académicos – Matrimonio igualitario.
Keywords: Intellectuals – Academics – Egalitarian marriage.

Quisiera en esta intervención trabajar el roce entre dos preguntas que, si bien adyacentes, responden, creo, a ámbitos discretos y susceptibles de distinción. Primera pregunta: ¿cuál es la contribución del pensamiento político al debate público y, en líneas generales, a la reforma social? Segunda pregunta: ¿cuál es la contribución del debate público al pensamiento político?

Así presentadas, estas dos preguntas corren el riesgo de no ser más que la trasposición de una respuesta, transfugada en dos proposiciones interrogativas. Así planteadas las interrogantes, estamos tentados de entretener algunos conceptos, postulando paradojas aparentes y conduciendo el argumento a la resolución de un problema que, estrictamente hablando, nunca creímos problemático. Concluiremos que pensamiento y acción son, ambos, caras de una misma moneda; que pensamiento político y debate público se inhieren en un régimen de reversibilidades permanentes; y que el problema de su relación se resuelve cuando descubrimos que ambos participan de

* Licenciado en Ciencia Política (UBA), Magíster en Ciencia Política (IDAES, UNSAM) y Doctor en Ciencias Sociales (UBA). Docente e investigador en teoría política contemporánea (CONICET, UBA). lnosetto@sociales.uba.ar

una misma economía. Nos habríamos engañado al preguntarnos por la mutua contribución; nos reconfortamos al resolver la paradoja aparente.

Tal vez haya algo elusivo en el término "contribución" y en el régimen monetario e impositivo al que remite. A efectos de mayor literalidad, podríamos hacer el intento de evitar el léxico metafórico de contadores y recaudadores de impuestos, y preguntarnos más bien por el hecho, la efectuación o, más simple, por los efectos de esta doble relación. Entonces, dos preguntas motivan mi intervención. La primera: ¿cuáles son los efectos del pensamiento político sobre el debate público? La segunda: ¿cuáles son los efectos del debate público sobre el pensamiento político? Y aquí reparto temores y esperanzas. Y -como quien diría- tomando en cuenta los últimos sucesos, temo que el pensamiento político no ha sido efectivo en relación al debate público, al tiempo que espero que el debate público permita elucidar algo de la tarea de pensar las cosas políticas. Ilustro mi punto con un episodio reciente.

La sanción de la reforma al código civil que dio lugar a la incorporación del matrimonio entre personas del mismo sexo fue preludiada, sabemos, por un intenso debate público; debate que solicitó la participación de la -por así llamarla- comunidad académica. Quisiera concentrarme no tanto en los argumentos jurídicos y médicos, que los hubo muchos y polémicos, sino en los pertenecientes al campo de la teoría política y social. Dos posiciones son fácilmente identificables.[1] Por un lado, los detractores plantearon que la unión de personas de un mismo sexo es contraria a la disposición natural. Se sostuvo aquí la existencia de una "realidad biológica y antropológica del matrimonio" y se blandieron los riesgos disgregadores de legislar a contrario de la ley natural, asiento de la esencia humana y garante de la supervivencia de la especie. Por otro lado, los defensores de la reforma al código civil plantearon la inexistencia de una ley natural, indicando que las opciones morales están reservadas al "ámbito de las

[1] Mi abordaje se limita a dos voluminosos informes. El primero de ellos, publicado por la Universidad Austral en junio de 2010 con las firmas de rector, director médico y decanos (AAVV: *Matrimonio homosexual y adopción por parejas del mismo sexo. Informe de estudios científicos y jurídicos y experiencias de otros países*, Buenos Aires, Universidad Austral, 2010). El segundo, publicado por el Grupo de Estudios sobre Sexualidades del Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA) y refrendado por más de 600 investigadores (FIGARI, Carlos: Per scientiam ad justitiam. *Consideraciones de científicos/as del CONICET e investigadores/as de Argentina acerca de la ley de matrimonio universal y los derechos de las familias de lesbianas gays, bisexuales y trans*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Catamarca–CONICET, Grupo de Estudios sobre Sexualidades, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires, 2010). Procedo, en ambos casos, mediante la escrupulosa técnica de "exageración interpretativa" *cf.* DREYFUS, Hubert y RABINOW, Paul: *Michel Foucault. Beyond structuralism and hermeneutics*, Chicago, University Press, 1983, pp. 127 y ss.

creencias." Creer lo contrario, se sostiene, "termina en discriminación y, no pocas veces, en violencia, racismo y exterminio." El matrimonio, en este caso, es un hecho social, vinculado a las transformaciones culturales de cada tiempo y lugar. Y siendo que nuestras coordenadas culturales están caracterizadas por "el proceso mundial de reconocimiento de la igualdad," la institución matrimonial se enfrentaba al dilema de actualización u obsolescencia. En principio, podríamos decir que este episodio se inscribe en el largo triunfo de las fuerzas de la Historia sobre las fuerzas de la Naturaleza. Contra los argumentos arcaizantes de un todo cosmológico indemostrable, se erigió triunfal la *Weltanschauung* de un momento histórico que se asienta en el repudio a la discriminación.

Mientras los proponentes del derecho natural postulaban la ilegitimidad de la reforma en base a una naturaleza que es siempre y en todo lugar, los proponentes de la mirada histórica sostenían la diversidad y contingencia insuperables de todo criterio sobre lo legítimo. Ahora bien, sostener la historicidad de nuestros fundamentos no permite respaldar una posición política en el debate público. A efectos de un respaldo posible, se hace necesario demostrar que la configuración de nuestro tiempo y lugar respalda nuestros postulados; en este caso, se hace necesario demostrar que nuestro tiempo y lugar está caracterizado por la aceptación de la diversidad. Y bien, ¿qué mejor método de corroboración empírica que el de conducir una investigación cuantitativa que tome una amplia muestra, sino al universo, del conjunto sobre el que se predica? Mejor aún, ¿por qué no celebrar un plebiscito? En todo caso, ¿cómo es posible afirmar que la historia ha desembocado en una cultura de aceptación y tolerancia y, al mismo tiempo, advertir que un plebiscito podría haber resultado en el rechazo de este "proceso mundial de reconocimiento de la igualdad"?

Hay que decir que los defensores académicos del matrimonio igualitario contaban con una serie de argumentos muy refinados respecto de la naturaleza del sexo, del género y del vínculo afectivo. Lejos de un craso relativismo, el campo de los estudios de género está caracterizado por una reflexión muy informada respecto de las fórmulas de sexuación; de la imbricación entre sexo, ley y poder; de la performatividad de género. Ahora bien, el conjunto de estas reflexiones no ocupó lugar en las intervenciones públicas de los académicos a favor de la reforma; más bien, los términos de la intervención se limitaron a la mera recusación de los argumentos del adversario,

mediante el compendio de legislación, jurisprudencia e investigaciones médicas que desmentían los argumentos a contrario, sin ofrecer proposiciones de recambio. ¿Cómo explicar este desgarro entre un pensamiento que sostiene, por ejemplo, el carácter performativo de las identidades de género pero que, al momento de participar del debate público, abandona la argumentación teórica, trocándola por un *récit de voyage* solidario de un relativismo histórico y cultural? Y aquí mi sospecha:[2] sospecho que lo que subyace a la intervención académica en el debate público sobre la reforma del código civil es una particular evaluación de la relación entre progreso intelectual y social. Fruto de esta evaluación es una técnica o arte de escribir, vinculada a una economía de la verdad.

Quisiera indicar, a modo de ejercicio, tres alternativas en lo relativo al vínculo entre progreso intelectual y social. Supongamos, en primer lugar, un correlato entre ambos términos. Es decir, supongamos que el avance en la búsqueda del conocimiento es correlativo a la reforma social hacia lo mejor. Suponiendo ciertas condiciones de comunicación (sea, por caso, un velo de ignorancia o un ironismo liberal), el debate público podría guiarse por la coacción del mejor argumento, permitiendo que el avance intelectual efectúe una intervención conducente al progreso social. Siendo éste el caso, siendo la correlación entre progreso intelectual y social, podríamos suponer una técnica de escritura orientada a transparentar los contenidos epistémicos y normativos, a efectos de llevar luz al debate público sobre qué cambios implicarían una orientación a lo mejor. La única prudencia de la escritura sería, en este contexto, la orientada a producir un texto claro y accesible o, digamos, pedagógico. Supongamos, entonces, que la intervención pública de los académicos a favor de la reforma estuvo guiada por esta evaluación. En tal caso, los avances epistémicos relativos a las cuestiones de sexo, género y vínculo afectivo habrían sido traducidos al debate público a efectos de su más amplia divulgación. Estos académicos habrían evitado abundar en hermetismos teóricos, intentando traducir los propios argumentos en los términos de la mayor claridad posible. Debo decir que, contra mis expectativas, no encontré en sus intervenciones en el debate público mayores rastros, vulgarizados siquiera, del sofisticado bagaje teórico con que

[2] El género literario de los *récits de voyage* es, en sí mismo, fuente de sospecha. Se conoce que, durante el reino de Luis XIV, varios relatos de viajeros escondían, bajo una prosa de topografías fantásticas, de costumbres exóticas y animales monstruosos, mensajes codificados que censaban política y militarmente las tierras reseñadas.

entretienen sus clases y sus publicaciones especializadas. Desconfío, entonces, que ésta haya sido la evaluación a la base de la estrategia de estos académicos.

Una segunda alternativa sería la de enrarecer esta correlación entre progreso intelectual y social. Esto implicaría sospechar de las posibilidades de un debate público en el que la única coacción posible sea la del mejor argumento. Siendo éste el caso, la manifestación pública de ciertas verdades podría tener efectos contrarios a la reforma social hacia lo mejor. El argumento más razonable podría ser escandaloso, inaceptable o, simplemente, débil. De ser así, el progreso intelectual debería expresarse en términos de una prudencia distinta a la del pedagogo. Prudente sería una técnica de escritura orientada en dos sentidos. Por un lado, se sostendrían abiertamente posiciones susceptibles de aceptación general, proposiciones edificantes y fácilmente atendibles. Por otro lado, se restringiría el debate franco al círculo de los iniciados. Ya sea mediante la escritura entre líneas; ya, mediante la producción diferenciada de piezas de divulgación y piezas académicas; prudencia implicaría la articulación de una doble estrategia, esotérica y exotérica, orientada a la preservación del progreso intelectual en su situación de insularidad y hermetismo. Prudencia de la escritura es, en este caso, la articulación de una economía de la verdad que opera en dos registros: por un lado, el de las mentiras edificantes; por otro, el de las verdades para iniciados. Supongamos, ahora entonces, esta segunda evaluación de parte de los proponentes de la reforma. Bajo esta hipótesis, podemos sospechar que los teóricos de género evaluaron el efecto tenue o incluso contraproducente de sostener ciertos postulados en el contexto de un debate abierto. Sostener, por caso, que el sexo no es más que una pericia del dispositivo biopolítico de la sexualidad podría haber resultado en la incomprensión general, si no en el rechazo manifiesto. Ante este riesgo, los proponentes académicos de la reforma habrían optado por silenciar sus progresos intelectuales, sosteniendo en cambio posiciones teóricamente más débiles, aunque políticamente más persuasivas. Ahora bien, sospecho también de esta posibilidad. Es que los postulados historicistas de los proponentes académicos de la reforma se limitaron, en líneas generales, a sostener un relativismo alegre, eminentemente deconstructivo, y discreto hasta el mutismo respecto de toda proposición afirmativa. No sé cuán mentirosa y cuán edificante podría ser la casuística históricamente variopinta de los proponentes de la reforma. En todo caso,

sostener la historicidad como patria equivale a la demolición de todo postulado. A efectos de mentir, y de hacerlo de manera edificante, algún postulado debe sostenerse.

La tercera y última alternativa consistiría, al igual que en el segundo caso, en sospechar de la correlación entre progreso intelectual y social, pero en un sentido algo distinto. Las sospechas no pesarían tanto sobre el progreso social como sobre el progreso intelectual. Podríamos, en este caso, sostener que la sedimentación de universales, aceptables en ciertos contextos limitados, podría sin embargo dar lugar a efectos sociales regresivos en otros contextos y debates. En tal caso, la voluntad de saber asociada al progreso intelectual contribuiría a una racionalidad potencialmente regresiva. ¿Cómo evitar, entonces, los efectos de universalidad asociados a esta voluntad de saber? Una posibilidad consistiría en sostener abiertamente la advertencia; en postular el carácter sospechoso, si no peligroso, de todo conocimiento, incluso del propio. Una estrategia de este orden equivaldría, sin embargo, al bloqueo de toda efectuación política del pensamiento. Al igual que en el segundo caso, una prudencia de la escritura parece ser también aquí la clave. Una prudencia que podría, ella también, descomponerse en dos tácticas. Por un lado, la de restringir las argumentaciones teóricas a la mera crítica de los argumentos del adversario, evitando postular abiertamente las propias apuestas. Por otro lado, la táctica de intervenir en coyunturas limitadas, mediante una interlocución discreta con ciertos actores sociales y políticos relevantes. En este caso, la prudencia de la escritura llamaría a conducir intervenciones académicas limitadas a la crítica de las posiciones del adversario, sosteniendo al mismo tiempo una actividad de diseminación de argumentos en oídos de legisladores, activistas y militantes. Si, en la hipótesis anterior, la prudencia conduciría a intervenciones abiertamente normativas y veladamente zetéticas; en este caso, se invertirían los términos, conduciendo una intervención abiertamente zetética y veladamente normativa. Supongamos, entonces, que esta última fue la alternativa de los proponentes académicos de la reforma. En tal caso, ellos habrían sospechado que no es posible controlar los efectos de posiciones normativas que, concebidas al calor de un debate específico, bien pueden ponerse al servicio de reversibilidades, abusos, inversiones tácticas; que nuestros criterios de justicia tienen efectos que exceden nuestra capacidad de previsión y nuestras concepciones de lo deseable. Ante este escenario, la táctica habría sido la de una intervención teórica eminentemente crítica de toda posición y silenciosa respecto de

las propias apuestas. Una táctica solidaria y complementaria de otra táctica: la de una diseminación espacialmente discreta y temporalmente continua a oídos de legisladores, activistas y referentes de la causa.

Si, unas líneas arriba repartí temores y esperanzas, sospecho ahora que me es posible sostener otra opinión. Creí al empezar que el pensamiento político no había sido efectivo en el debate público sobre la reforma. Sospecho ahora que toda la productividad del pensamiento fue efectuada en una intervención prudente y oportuna en el debate público. Creí entonces que los proponentes del derecho natural que se oponían a la reforma fueron los únicos en sostener una posición filosófica. Sospecho ahora que la intervención de los proponentes académicos de la reforma no careció de sustento filosófico. Sospecho ahora que el historicismo constituyó una táctica exotérica, eminentemente crítica, complementada a su vez con una diseminación discreta pero efectiva de construcciones epistémicas y normativas largamente elaboradas. En tal caso habría, tanto en defensores como en detractores de la reforma, concepciones divergentes de lo que es por naturaleza. Los detractores no ahorraron esfuerzos en vociferar las propias. Los defensores las habrían administrado con prudencia. Siendo éste el caso, la reforma del código civil no habría sido un episodio más en el largo triunfo de las fuerzas de la Historia; habría sido más bien el triunfo de un pensamiento consciente de su adyacencia y su distancia respecto de la política. Un pensamiento que enfrenta la irresoluble y paradójica distancia con aquello que se da como su objeto. “Efectividad” sea tal vez el nombre de ese intervalo y de este rozamiento que mantiene al pensamiento político y a la práctica política en su insalvable ajenidad y en su apretada adyacencia.

Gina Paola Rodriguez. Mímesis, violencia y modernidad. El tránsito de lo sagrado a lo prosaico en la teoría de René Girard.
Papeles de Trabajo, Año 5, N° 8, noviembre 2011, pp. 215-226.

Mímesis, violencia y modernidad

El tránsito de lo sagrado a lo prosaico en la teoría de René Girard

Gina Paola Rodriguez*

Resumen

Partiendo de la teoría de René Girard, el ensayo se interroga por la función que cumple la violencia en las sociedades arcaicas y postradicionales y busca identificar el desplazamiento sufrido por ésta en la modernidad respecto al carácter sagrado que comportaba en tiempos primitivos, esto es, el paso de una violencia ritual inserta en prácticas sociales de adhesión y cohesión a una violencia prosaica y desacralizada.

Palabras clave: Violencia – Lo Sagrado – René Girard.

Keywords: Violence – The Sacred – René Girard.

Introducción

Más allá de su validez histórica o antropológica, las construcciones de Hobbes y Freud permiten observar en un plano simbólico el vínculo indisociable entre orden y violencia remarcando no sólo que la violencia es la condición fundacional de la Ley y que persiste más allá de su fundación, sino también que la violencia se incorpora a la Ley haciendo de ésta el único ámbito para su aplicación legítima. Ahora bien, ni el egoísmo ni la pulsión de muerte explican el origen y funcionamiento de la violencia. El proceso por el que se llega a la guerra de todos contra todos aparece como perteneciendo a un campo mítico en el que se descarga al hombre de responsabilidad. Frente a este vacío, los trabajos de René Girard ofrecen importantes elementos de análisis al desentrañar el mecanismo de control de la violencia derivado de la mímesis de apropiación que antecede a la emergencia de la cultura.

* Doctoranda en Ciencias Sociales Universidad de Buenos Aires. Becaria investigadora Instituto Gino Germani (UBA) / CONICET. E-mail: paolitarodriguez1789@gmail.com

Partiendo de la teoría girardiana, el presente ensayo se interroga por la función que cumple la violencia en las sociedades arcaicas y postradicionales y busca identificar el desplazamiento sufrido en la modernidad respecto al carácter sagrado que comportaba en tiempos primitivos, esto es, el paso de una violencia ritual inscrita en prácticas sociales de adhesión y cohesión a una violencia prosaica y desacralizada. En la primera parte, se hace una descripción del mecanismo mimético ideado por Girard en sus análisis literarios y formulados con amplitud en *La Violencia y lo Sagrado*, y se realizan algunas observaciones a propósito de la polémica suscitada por el autor entre el deseo mimético y el deseo autónomo. En la segunda parte, se indaga en las razones que explicarían la inoperancia de chivo expiatorio como mecanismo pacificador en la modernidad, profundizando en el papel que el cristianismo, en tanto revelador de la injusticia del sacrificio, ocupó en la declaración de obsolescencia de dicha práctica. Finalmente, se avanza en el análisis del funcionamiento de la violencia en las sociedades postradicionales mostrando cómo éstas, aún cuando albergan una serie de crisis miméticas de gran intensidad, no están en capacidad de resolverlas mediante el mecanismo del chivo expiatorio. Se observa de qué manera, frente al vaciamiento de lo sagrado y a la imposibilidad de superar las crisis de (des)diferenciación, el discurso de la modernidad procede al encubrimiento de la violencia fundadora. A manera de conclusión se analizan las consecuencias de este enmascaramiento y se leen críticamente las vías de limitación de la violencia sugeridas por Girard para los tiempos que corren.

El mecanismo mimético

Girard asume y lleva hasta el límite la máxima aristotélica según la cual "El hombre se diferencia de los demás animales en que es el ser que más tiende a imitar" (Aristóteles, 1992: 48b, 6-7). En *Mentira romántica y Verdad novelesca (2006)*, el antropólogo retoma obras como *El Quijote*, *Madame Bovary* y *A la búsqueda del tiempo perdido*, para elaborar una teoría del deseo mimético que explica la aparición de diversos fenómenos psicopatológicos y su explotación bajo la forma de temas literarios. Aún cuando desde un punto de vista formal, lingüistico o estético se tratase de textos completamente diferentes, Girard encontró un lugar común en la representación del deseo de sus protagonistas: la imitación. Así, por ejemplo, Don Quijote renuncia en

favor de Amadis a la prerrogativa fundamental del individuo: ya no elige los objetos de su deseo, sino que es Amadis quien debe elegir por él. "El discípulo se precipita hacia los objetos que le designa, o parece designarle el modelo de toda caballería" (Girard, 1985: 9). A la imitación del deseo le suceden la sustitución de los objetos y la mutación de los sentimientos: "Todos los planes de la existencia se invierten, todos los efectos del deseo metafísico son sustituidos por efectos contrarios. La mentira es remplazada por la verdad, la angustia por el recuerdo, la agitación por el reposo, el odio por el amor, la humillación por la humildad, el deseo según el otro por el deseo según Uno Mismo, la trascendencia desviada por la trascendencia vertical" (Ibíd.: 265).

A partir de aquí, la tesis de Girard será que la estructura del deseo humano no es binaria sino triangular. El deseo no estaría enraizado en el objeto, ni en el sujeto, sino en la apropiación deliberada que hacen unos sujetos de los objetos de otros. A contramano del postulado moderno del deseo autónomo, el autor rechaza la espontaneidad del deseo, la posibilidad del deseo según uno mismo. La estructura lineal que iría del sujeto al objeto le parece una construcción psicológica, una falsedad vendida por el romanticismo. Para comprender su origen y funcionamiento reales, nos invita a observar la relación de tres componentes fundamentales: el sujeto que desea, el objeto deseado y el modelo que se interpone entre ambos. El deseo no depende así de los atributos del objeto deseado ni de los sentimientos espontáneos del sujeto hacia el objeto, sino de la intención del sujeto de apropiarse de un objeto que a su vez es codiciado por el mediador. Entre el sujeto y el objeto de la relación viene a mediar un tercer término que orienta la ruta del sujeto ejerciendo en éste una fuerte fascinación hasta el punto de convertirse él mismo en modelo y obstáculo. Es el modelo quien inspira el deseo, quien designa un objeto relativamente arbitrario como deseable al desearlo él mismo.

Refiriéndose al campo literario, Girard distingue dos clases de relatos diferenciados por la relación que mantienen con el deseo mimético. El relato *romántico*, caracterizado por conservar la ilusión de autonomía del sujeto deseante y pensante, silenciando u ocultando la existencia del mediador en su intento de realzar la originalidad del protagonista; y el relato *novelesco*, que, por el contrario, desenmascara el carácter mimético del deseo y pone en evidencia al mediador rival. En la novela, el deseo deja de ser algo inherente al hombre en su condición solipsista para constituir una

convergencia de apetencias e intereses que centran fuertemente la atención del individuo sobre ciertos objetos del mundo real y cuyo vector sería puesto por un tercero.

La tesis del mimetismo aplicada inicialmente a la literatura se extiende al análisis antropológico en *La Violencia y lo Sagrado.* Allí, Girard despliega una versión acabada del mecanismo que se inicia con el deseo mimético, sigue con la rivalidad de los dobles, se exaspera con la crisis sacrificial y concluye con la fase de resolución del chivo expiatorio. Antes de avanzar en la descripción del mecanismo mimético conviene recordar la distinción girardiana entre apetito y deseo. Mientras el primero es un asunto biológico que involucra aspectos como la función sexual o la alimentación, el segundo es una cuestión social en la que entra en juego la imitación de un modelo. El deseo es así originalmente mimético, el sujeto desea el objeto poseído o deseado por otro.

A mayor mímesis se produce mayor conflictividad, al punto que la única obsesión de los rivales consiste en derrotar al contrario y no en conseguir el objeto, que ahora deviene superfluo: "ya no es el valor intrínseco del objeto lo que provoca el conflicto, excitando las codicias rivales, es la propia violencia la que valoriza los objetos, la que inventa unos pretextos para desencadenarse mejor" (Girard, 1984: 151). Siendo cada vez más idénticos entre sí, los rivales se convierten en dobles generándose una crisis de indiferenciación que exaspera la violencia y la extiende al ambiente circundante en una especie de contagio. Asistimos así a la *crisis sacrificial*, borramiento de las distancias diferenciales que proporcionaban a los individuos su identidad y les permitía a unos situarse en relación con otros. Cuando las diferencias comienzan a oscilar, ya no hay nada estable en el orden cultural y todas las posiciones cambian incesantemente hasta un punto en el que, "en lugar de ver su antagonismo y de verse a sí mismo como la encarnación de un solo momento y siempre único, el sujeto descubre, a uno y otro lado, dos encarnaciones casi simultáneas de todos los momentos a la vez, en un efecto casi cinematográfico" (Ibíd.: 186). A la disolución de la estructura de roles familiar (Edipo) o social (Dionysios, los reyes en los mitos africanos) le sigue la experiencia colectiva del *doble monstruoso* donde las diferencias no aparecen abolidas sino confundidas y mezcladas.

Más que el carácter común de la violencia, lo que pone Girard de manifiesto es el carácter violento de lo que es común. Controvirtiendo nuestras intuiciones más ingenuas, su teoría sostiene que los seres humanos combatimos a muerte no porque

seamos demasiado diferentes sino justamente por lo iguales que somos. De ahí que la más terrible de las violencias sea la que se produce entre hermanos. Caín mata a Abel no por exceso, sino por defecto de diferencia. La comparación con el estado de naturaleza hobbesiano es inmediata. El temor recíproco proviene del hecho de cada uno tenga, al menos en potencia, la misma capacidad de matar y de ser muerto por cualquier otro. En la crisis sacrificial pulula la indiferenciación del juego de espejos, el caos de lo idéntico. Lo que produce miedo no es la distancia que separa a los hombres sino la igualdad que los reúne en una misma condición. La ausencia de jerarquías, de límites entre lo propio y lo ajeno aproximan peligrosamente a los hombres poniendo a unos a merced de otros, haciendo de lo común un espacio de lo inefable.

Para detener la violencia de todos contra todos es menester enfocar la violencia de todos contra uno. En plena ebullición de la violencia mimética, surge un punto de convergencia localizado en un miembro de la comunidad que es señalado arbitrariamente como causa del desorden. La víctima no sustituye a un individuo o grupo especialmente amenazado, ni es ofrecida a alguien particularmente sanguinario, sustituye y se ofrece a la sociedad entera por parte de todos sus miembros. El sacrificio protege a la comunidad entera de su propia violencia, al desviar el asesinato hacia unas víctimas que le son exteriores.

Mediante el sacrificio de un chivo expiatorio, por quien nadie cobrará venganza, la espiral de violencia se detiene, los enemigos desaparecen, el enfrentamiento es desterrado de la comunidad y ésta se ordena, unifica y cohesiona. El asesinato pone punto final a la crisis por el hecho mismo de ser unánime. El odio entre los rivales da paso a la reconciliación de la comunidad a través del sacrificio de la víctima propiciatoria en torno a la cual todos se coligaron. La mímesis rivalizadora y conflictiva se transforma, espontánea y automáticamente en mímesis de reconciliación. La comunidad salvada se vuelve sobre la víctima a la que ahora, divinizada, presentan como responsable de la resolución de la crisis. La ambivalencia es así un rasgo distintivo del chivo expiatorio quien es a la vez lo inmundo y lo puro, el mal que hay que expulsar, y al mismo tiempo, el elemento trascendente a través de cuya muerte se restaura la paz social, en otras palabras, lo sagrado.

Tras el sacrificio la violencia continua amenazando la estabilidad alcanzada, por lo que es necesario que la comunidad, a fin de no recaer en nuevos antagonismos

miméticos, se estructure mediante prohibiciones que afecten a las mujeres, a los alimentos y en general a todos los objetos que sean susceptibles de engendrar rivalidades. La superación de la crisis sacrificial pasa así por la instalación de un orden de diferencias, por la creación de leyes, tabúes e interdicciones que devuelvan a la comunidad la capacidad de establecer distancia entre sus miembros. Cuando la crisis vuelve a amenazar a la comunidad se emula la violencia original. Se reproduce la crisis y se elige una víctima sustitutoria. Esta es la invención del *rito*, acto religioso o ceremonial repetido invariablemente. Paralelamente surge la rememoración de todo este proceso fundador en el *mito*, relato en el que la víctima aparece siempre como culpable reafirmando la perspectiva comunitaria.

La violencia sacrificial comporta una doble función en las comunidades tradicionales: es al mismo tiempo destructiva y creadora, siembra el caos y genera el orden. Sin embargo, el orden generado por la violencia tiene un carácter precario e inestable que necesita ser periódicamente confirmado por el rito y el mito. La violencia se asocia al campo de lo sagrado para configurar el núcleo del sistema social y las instituciones en el mundo arcaico. El orden nace del desorden.

El chivo expiatorio al descubierto

Tras su paso por la literatura, Girard se avoca al estudio de la Biblia convencido de que Los Evangelios constituyen una teoría del hombre y de que el cristianismo no es otra cosa que la toma de conciencia de la naturaleza sacrificial de nuestra cultura. Encuentra que el Antiguo Testamento contiene relatos acerca del asesinato de una víctima inocente entre las que cabe contar el drama de José incluido en el Génesis y el Libro de Job. En el segundo caso, el autor destaca cómo se pone en evidencia la injusticia y arbitrariedad del protagonista: “Job dice claramente qué es lo que lo hace sufrir: verse condenado al ostracismo, perseguido por los seres que le rodean. No ha hecho nada malo y todo el mundo se aleja de él, se encarniza contra él. Es la víctima propiciatoria de su comunidad” (Girard, 1989: 14). Los tres amigos son los acusadores y por lo tanto, la voz de Satán. Este es la voz de la antigua religión que legitimaba el chivo expiatorio y que ahora es contestada y negada por Job.

En el Nuevo Testamento, la figura de Cristo va a constituir la excepción heroica que finalizará con el derramamiento injusto de sangre: “el sacrificio de Cristo representa

el momento de ruptura del equilibrio que mantenía estable, recurrente y mítico el mecanismo simbólico y religioso sobre el que se fundan las religiones arcaicas" (Girard, 2006: 19). El cristianismo es el punto en la ruta de la evolución en el que los hombres deben afrontar el peligro de contagio de la violencia intracomunitaria sin poder acudir a su expiación por medio de una víctima propiciatoria: "Jesús salva a los hombres porque su revelación del mecanismo del chivo expiatorio, al privarnos cada vez más de protección sacrificial, nos obliga a abstenernos crecientemente de la violencia si es que queremos sobrevivir. Para alcanzar el Reino de Dios, el hombre debe renunciar a la violencia" (Ibíd.: 92). La secuencia histórica del cristianismo representa el instante en que el ser humano se libró de la necesidad de recurrir a la inmolación de chivos expiatorios para cerrar los conflictos y crisis de las comunidades, el instante en que el hombre se hace consciente de la inocencia de las víctimas. "La Biblia", dice Girard, "no sólo aporta la sustitución del objeto que debe ser sacrificado, sino incluso el final completo del orden sacrificial mismo, merced a Cristo, la víctima consiente de serlo" (Ibíd.: 90).

Mientras el politeísmo es el resultado de múltiples fundaciones victimarias a partir de las cuales se crean divinidades falsas, el Dios del monoteísmo está totalmente desvictimizado. En el mundo arcaico, cada vez que operaba el mecanismo del chivo expiatorio, nacía un nuevo dios. La tradición judeo- cristiana en cambio, rechaza la fabricación de dioses y prohíbe la divinización de las víctimas. Esta es la Revelación que implica el tránsito del mito a la Biblia y que en el Evangelio hace participar a Dios de la experiencia de la víctima, pero de manera deliberada, para liberar al hombre de su violencia. El texto bíblico subvierte la culpabilidad del héroe presente en el mito, negando la mentira que avala el mecanismo del chivo expiatorio.

¿Qué consecuencias se derivan de este desenmascaramiento? En primer lugar, la obsolescencia del chivo expiatorio como mecanismo pacificador lo que, al menos en teoría, implicaría el abandono del homicidio con fines sacrificiales. En segundo lugar, la sobrexposición de las comunidades a crisis de indiferenciación y escalamiento mimético que amenazarían con disolverlas. En tercer lugar, la necesidad de desarrollar nuevos mecanismos de control de la violencia imitativa que pueden ir del desarrollo del sistema penal a la emulación de un modelo no violento como Jesucristo.

En las sociedades arcaicas el sacrificio tiene la función de apaciguar las violencias intestinas e impedir que estallen los conflictos. Al ser una violencia sin riesgo de venganza, el sacrificio dirige la pulsión comunitaria hacia una víctima que puede ser asesinada sin temor a represalias. En ausencia de una instancia de arbitraje, y frente a la amenaza de la violencia fratricida, el sacrificio y el rito desempeñan un papel esencial en la domesticación, regulación y canalización de la violencia en una atmósfera general de apaciguamiento. En este sentido, la función de la violencia en las sociedades arcaicas es lograr la adhesión de los individuos en torno a una causa común que permita mantener la cohesión interna. En palabras de Girard: "El mecanismo mimético origina una forma compleja de trascendencia, que juega un papel esencial en la estabilidad dinámica de las sociedades arcaicas: no se le puede pues, condenar desde un punto de vista antropológico y sociológico, ya que se revela indispensable para la supervivencia y el desarrollo de la humanidad (…) es justamente esa sacralidad ilusoria la que preserva a las comunidades humanas de lo que podría destruirlas". (Girard, 2006: 85-86).

En las sociedades postradicionales en cambio, la violencia pierde parte importante de su contenido ritual, y con este, su capacidad de generar prácticas de adhesión y cohesión. Una vez que se han revelado la injusticia y arbitrariedad del mecanismo del chivo expiatorio, el sacrificio se presenta como un acto vacuo y nefasto al cual ha de responderse con más violencia. El chivo expiatorio pierde su poder aglutinador de voluntades y su asesinato no es una violencia final, resolutiva, sino el comienzo de una serie interminable de venganzas. Así, la violencia deviene prosaica, desacralizada y sin contenido. ¿Implica esto que, en el ocaso de lo sagrado, la humanidad yace inerme frente a una violencia incontrolada e inexpurgable? Para Girard, en los tiempos modernos en general y en el período actual en especial hay signos de una nueva crisis sacrificial cuyo curso, bajo muchos aspectos, es análogo al de las crisis anteriores. Pero sin embargo esta crísis no es la misma. Después de haber escapado de lo sagrado más ampliamente que las demás sociedades, hasta el punto de "olvidar" la violencia fundadora, de perderla por completo de vista, nos disponemos a reencontrarla; la violencia esencial regresa a nosotros de manera espectacular no solo en el plano de la historia, sino en el plano del saber. Este es el motivo de que esta crisis nos invite, por primera vez, a violar el tabú que ni Heráclito ni Eurípides, a fin de cuentas, han violado,

a dejar por completo de manifiesto, bajo una luz perfectamente racional, el papel de la violencia en las sociedades humanas (Girard, 1984: 334)

Si bien tienen menos éxito en la resolución de sus crisis sacrificiales, las sociedades que han prescindido del sacrificio y demás formas rituales han encontrado en el sistema judicial un mecanismo para limitar la violencia mimética y encauzar el deseo de venganza. Aunque este no suprima el deseo de vendetta "lo limita efectivamente a una represalia única, cuyo ejercicio queda confiado a una autoridad soberana y especializada en esa materia" (Ibíd.: 23). El Estado sería aquel organismo independiente y soberano con capacidad para reemplazar a la parte lesionada y reservarle la venganza, evadiendo el peligro de una escalada interminable. Partiendo del monopolio de la violencia, alcanzaría el monopolio de la venganza debiendo sofocarla en lugar de exasperarla, extenderla o multiplicarla. El sistema judicial y el sacrificio cumplirían así la misma función, con la salvedad de que el primero es infinitamente más eficaz.

Otro factor que amenaza con disolver la comunidad es el debilitamiento del universo tradicional que fundamentaba el antiguo sistema de diferencias y el consecuente desdibujamiento de los roles como factor propiciador de crisis proxémicas. Los fenómenos asociados al deseo mimético tienden a tomar un carácter colectivo en la modernidad conforme disminuye la distancia social entre mediador y sujeto deseante. "Condenado", como dijera Esposito, "a ser libre, sin Dios, ni rey, ni Señor que, desde fuera, desde arriba, desde la distancia, le indique lo que debe hacer, lo que ha de desear" (2009: 8), el hombre aparece rodeado sólo por rivales. Con la extinción del modelo trascendente, la imitación se aplica a unos modelos mucho más cercanos y la mediación interna domina las relaciones sociales.

En el largo e imbricado tránsito del mundo arcaico al moderno, pasamos de un universo jerarquizado, cerrado, de fuerte cohesión interna sancionada por un sistema de rituales, a una sociedad secularizada tributaria de las ideas modernas de igualdad, que ha abierto las perspectivas de un sujeto autónomo capaz definir su propia historia. La pérdida de lo sagrado comporta una curiosa paradoja para las sociedades modernas: mientras, por un lado, buscan liberarse de todas las ataduras confesionales en una expulsión racionalista de lo religioso, por otro, hacen cada vez más patentes las profundas raíces cristianas de su cultura. Nunca como en el siglo XX, Occidente mostró

la centralidad de la víctima dentro de su armazón ideológica: víctimas de la Shoa, víctimas del capitalismo, víctimas de las injusticias sociales, de las guerras y las persecuciones, del desastre ecológico, de la discriminación racial y sexual. Es en su vínculo genético con el cristianismo como Occidente pone a la víctima en el corazón de su logos. Pero, ¿cumple esta víctima con el cometido arcaico de pacificación social? He aquí una segunda paradoja: no obstante su centralidad y lo reiterado de su sacrificio, la víctima moderna carece de contenido sacro y es incapaz de servir a la extinción del mal comunitario. La violencia ejercida sobre la víctima deja de ser sagrada para devenir prosaica. La escalada mimética se hace infinita en una sed de venganza que nunca termina de saciarse.

La única forma de romper este círculo vicioso es, en opinión de Girard, el gesto de humildad o de tenderle al otro la mano, de reconocer la propia vulnerabilidad, un gesto que puede ser subversivo en un mundo consumido por la soberbia: "para liberarse del sacrificio hay que renunciar incondicionalmente a las represalias miméticas y, siguiendo el ejemplo de Jesús, poner la otra mejilla" (Girard, 2006: 90). Sólo captando la función que juega el mimetismo en la violencia humana se puede comprender el consejo de Jesús en el Sermón de la Montaña. El Dios del cristianismo no es el Dios violento de la religión arcaica, sino más bien el Dios no violento que acepta convertirse él mismo en víctima para liberarnos de nuestras violencias. El descubrimiento de la inocencia de la víctima coincide con el descubrimiento de nuestra culpabilidad.

En *Veo a Satán caer como el relámpago*, Girard sostiene que hay en el cristianismo dos modelos de imitación que pueden ser seguidos por el hombre: Satán y Cristo. La imitación, dice, educa nuestra libertad, porque somos libres de imitar a Cristo en un espíritu de sumisión humilde a su sabiduría, o de pretender, por el contrario, imitar a Dios, "ser como Dios", en actitud de rivalidad. *Skandalon* significa incapacidad para escapar al estado de espíritu que lleva a rivalizar por encima de todo, una actitud que antes que soberanía es reflejo de servidumbre, pues "nos pone de rodillas ante cualquiera que nos esté ganando la partida, sin lograr ver la insignificancia de ese juego" (Girard, 2002: 61). La proliferación de los escándalos, y por tanto de las rivalidades miméticas, es lo que produce el desorden y la inestabilidad de la sociedad. La modernidad pretende poner fin a la violencia mimética a través de la violencia estatal, Satán expulsa a Satán a través de un mecanismo que genera una falsa

trascendencia que estabiliza la sociedad por un camino desviado que coincide con el principio satánico. Un orden así solo puede ser temporal, pues tarde o temprano volverá el desorden de los escándalos.

Solo el mensaje crístico propagado por el Evangelio transforma al mundo de una manera paulatina indicando el camino de una conversión individual y personal que toma a Cristo como modelo a imitar. La buena imitación, aquella que no desemboca en violencia, allana el camino para la realización de la libertad humana en tanto plantea la de resistir al mecanismo mimético, de no sumarse a la unanimidad violenta de Satán.

Aún cuando no fuera la intención directa de su gestor, la teoría mimética arroja elementos valiosos para una lectura crítica de la función de la violencia en la modernidad. El *skandalon* de los tiempos que corren, se nutre para Girard "de la creciente animosidad que unas personas sienten contra otras a causa de la dimensión cada vez mayor de los grupos entre los que se establece la rivalidad mimética y que culmina en un enorme resentimiento dirigido contra un solo elemento escogido arbitrariamente" (Girard, 2006: 70). Los judíos en Alemania, Dreyfus en Francia, los inmigrantes africanos en Europa y los hispanos en Estados Unidos, los musulmanes después del 9/11, son solo algunos ejemplos. Más allá de que compartamos o no la confesión religiosa de Girard e incluso controvirtamos su interpretación del mensaje evangélico, dos puntos merecen destacarse en su teoría. En primer lugar, su punto de llegada: la ética como vía de escape para la política, y en segunda instancia, su desconfianza respecto de la eficacia de los mecanismos modernos de control de la violencia que en realidad la mantienen, perfeccionan y perpetúan como *modus operandi* de las relaciones humanas.

Bibliografía

ANTONELLO, Pierrepaolo y DE CASTRO ROCHA, Joao Cezar (2006): "Introducción. Una larga argumentación de principio a fin", en GIRARD, R., *Los orígenes de la cultura*, Madrid, Trotta.

ARISTÓTELES (1992): *Poética*, Edición trilingüe de Valentín García Yebra, Madrid, Editorial Gredos.

BENJAMIN, Walter [1921] (1991): *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Traducción de Roberto Blatt, selección e introducción de Eduardo Subirats, Madrid, Taurus.

BINABURO, José Antonio y ETXEBERRIA, Xabier (Eds.). (1994): *Pensando la violencia desde Walter Benjamin, Hanna Arendt, René Girard y Paul Ricoeur*, Madrid, Bakeaz/Los Libros de la Catarata.

ESPOSITO, Roberto (2009): "Comunidad y violencia", Conferencia dictada el 5 de marzo de 2009 en el Círculo de Bellas Artes, Madrid, Disponible en: abc.gov.ar/lainstitucion/pensamientopolitico/.../ponencia-esposito.pdf, fecha de consulta 29/08/11.

FREUD, Sigmund (2007): *Obras completas. Volumen XIII - Tótem y tabú, y otras obras (1913-1914)*, Traducción José Luis Etcheverry, Buenos Aires y Madrid, Amorrortu editores.

GIRARD, René (2006): *Los orígenes de la cultura*. Madrid, Trotta.

——— (2002): *Veo a Satán caer como el relámpago*. Barcelona, Anagrama.

——— (1989): *La ruta antigua de los hombres perversos*. Barcelona, Anagrama.

——— (1985): *Mentira romántica y verdad novelesca*. Barcelona, Anagrama.

——— (1984): *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama.

HOBBES, T. [1651] (2000): *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México: Fondo de Cultura Económica.

LOGIE, Ilse (2007): "Mensonge romantique revisited: la vigencia actual de algunos conceptos de René Girard para la literatura", *Revista Anthropos*, Nº 213, pp. 112-125.

Reseñas


Papeles de Trabajo
La revista electrónica del IDAES
ISSN 1851-2577

Francisco Villarreal Castillo. Contextos radicales. Hacia una concepción situacional de los estudios culturales.
Papeles de Trabajo, Año 5, N° 8, noviembre 2011, pp. 228-234.

Contextos radicales.
Hacia una concepción situacional de los estudios culturales

Francisco Villarreal Castillo*

Sobre *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*, de Alejandro Grimson, Siglo XXI editores, Buenos Aires, 2011, 272 p., ISBN 978-987-629-156-9.

¿Cómo es entendida y conceptualizada la relación entre cultura, identidad, política y autonomía en el actual estado de la academia latinoamericana? Esta podría ser la pregunta central en la que se estructura toda la construcción analítica y argumentativa de Alejandro Grimson. Pregunta que resulta ser un cuestionamiento conceptualmente denso, crítico y polémico, en tanto se permite discutir con las corrientes investigativas e interpretativas que priman en los circuitos de trabajo intelectual, y a partir de la crítica proponer nuevos andamiajes conceptuales para comprender la compleja realidad social.

Alejandro Grimson, doctor en Antropología por la Universidad de Brasilia, actualmente es decano del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad de San Martín (IDAES-UNSAM) e investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET). Ha centrado su producción académica en los procesos migratorios, en los estudios fronterizos, los movimientos sociales, las culturas políticas, las identidades y la interculturalidad. De ahí que la obra se presente como una consolidación teórica –sustentada en una basta experiencia en trabajo de campo–, de su quehacer académico, pero que no debe ser entendida como una simple recopilación de sus investigaciones anteriores, sino como una articulación y una reflexión disciplinar acerca del estudio de la cultura y de la identidad. En este sentido, *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad* es un cierre, pero también una consolidación, una nueva base desde la cual Grimson propone re-

* Licenciado en Historia y en Educación, Pontificia Universidad Católica de Chile (PUC). Actualmente cursa la Maestría en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural, Instituto de Altos Estudios Sociales-Universidad Nacional de San Martín (IDAES-UNSAM). Email: fvvillar@gmail.com

configuran conceptos, sentidos y prácticas de la investigación académica, que resultan novedosos para la antropología y para todas aquellas disciplinas que se centran en el estudio de la cultural.

A grandes rasgos, en el libro se realiza un recorrido teórico con el objetivo de dejar de lado el concepto de cultura, por ser muy estático, y propone en su lugar, el concepto de configuraciones culturales, que permite hacerse cargo de las diferencias particulares de cada grupalidad social, más allá del territorio habitado y de la correlativa identidad adjudicada. De esta forma, se plantea indagar los retos que involucra la realidad intercultural en la que se desarrolla la experiencia humana para "visualizar potenciales horizontes de imaginación social y política". Propósito que se basa en la constatación empírica de la pérdida de sentido de algunas ideas potentes dentro de las ciencias sociales y humanas, a causa de la reproducción de discursos que no parten desde lo contextual. Por ejemplo, frente al objetivismo y el subjetivismo, Grimson postula una *intersubjetividad configuracional*, posesionándose así en una perspectiva *poscontructivista*, que enfatiza la historicidad, la heterogeneidad, la hegemonía y la desigualdad, por sobre las pretensiones simplistas, esencialistas y omniabarcativas en que ha devenido la idea de la construcción social.

Las reflexiones sobre la cultura e identidad propuesta por el autor se organizan en seis capítulos, precedido por una introducción y seguidos por un epílogo, los agradecimientos y la bibliografía consultada.

La introducción se centra en el debate epistemológico entre objetivismo y subjetivismo, se cuestiona acerca del papel del constructivismo como corriente adecuada para la comprensión cabal de los procesos sociales, se da una primera aproximación a las nociones de *sedimentación* y *configuración*, que son el eje del armazón conceptual propuesto por el autor. Del mismo modo, se plantea una intención de ir más allá de las narrativas posmodernas centrada en la defensa de la multiculturalidad y de las superficialidades producidas en el último tiempo al interior de la academia, debido a lo estancamiento de los discursos constructivistas, que al no tener en cuenta lo contextual y la heterogeneidad se vuelven esencialistas y teleológicos.

El primer capítulo, *"Dialéctica del culturalismo"*, Grimson aborda y asume la heterogeneidad como concepto definitorio a la hora de comprender lo humano, la cultura y la identidad, advirtiendo que para entender de manera más adecuada dichos

conceptos se hace necesario alejarse de las comprensiones esencialistas y posmodernas. De esta manera, cultura se visualiza como un concepto con implicancias políticas. Se crítica la idea de que el quehacer humano se compone de distintas esferas (economía política, cultura, etc.), la metáfora racialista y culturalista de "archipiélago cultural", los fundamentalismos culturales, la utilización geopolítica y neoliberal de la diferencia.

El segundo capítulo, *"Conocimiento, política, alteridad"*, se divide en dos partes. La primera, da cuenta de la relación entre la política, el conocimiento y la alteridad, se plantea que para que sean posible desafiar los límites de la imaginación social se debe comprender la investigación académica como algo constitutivo de la política. En la segunda parte, se reflexiona entorno a la diversidad, el conocimiento y la política, se crítica la noción de diversidad cultural, en tanto las posturas que la defienden (una conservadora y otra progresista) consideran que la forma más apta para salvaguardar las diferencias es *esencializar* y *reificar* la diversidad, perdiendo todo el sentido histórico y situado del concepto.

A su vez, en el tercer capítulo, *"Las culturas son más híbridas que las identificaciones"*, se aborda el concepto de "frontera", con la intención de delimitar los términos de cultura e identidad. La confusión entre las *fronteras culturales* –que se basan en los significados– y las *fronteras identitarias* –que se basan en el sentimiento de pertenencia–, dice Grimson, ha generado el supuesto de que las identidades y las culturas se relacionen directamente con el territorio. Se pone énfasis en la idea de que "las prácticas culturales cruzan fronteras que las identificaciones reproducen y refuerzan" (Grimson, 2011: 117).

En el cuarto capítulo, *"Metáforas teóricas: más allá de esencialismo* versus *instrumentalismo"*, se intenta re-conceptualizar las nociones de cultura e identidad, bajo la concepción de "configuraciones culturales". Así como la antropología construyó el concepto de identidad en relación a la etnicidad, el autor propone que para renovar dicho concepto y el de cultura se debe incorporar los aportes desarrollados desde las teorías de la nación. Dentro de la estructura argumentativa del libro, este capítulo resulta fundamental, en tanto traspasa la distinción inicial entre cultura e identidad –lo cultural indica prácticas, creencias y significados rutinarios y sedimentados; lo identitario refiere a los sentimientos de pertenencia y las grupalidades basadas en intereses comunes–, y promulga una distinción establecida en las "configuraciones culturales" que permitirían

superar el problema de que las fronteras de la cultura con las fronteras de la identidad no siempre concuerdan "es decir que dentro de un grupo social del que todos sus miembros se sienten parte no necesariamente hay homogeneidad cultural" (Grimson, 2011: 138).

En el capítulo quinto, "*Configuraciones culturales"*, se profundiza en la definición y aplicación de dicho concepto, valorizándolo como noción que logra sortear las dificultades teóricas tanto del culturalismo clásico como del posmodernismo. Grimson caracteriza una configuración cultural en base a cuatro elementos: 1) son campos de posibilidad: las representaciones, prácticas e instituciones posibles dentro de un espacio social, 2) posee una lógica de interrelación entre las partes: dado que se basa en la heterogeneidad, implica una totalidad conformada por partes diferentes, 3) implica una trama simbólica: una configuración cultural involucra lenguajes verbales, sonoros y visuales en los cuales quienes disputan los significados puedan entenderse y enfrentarse, 4) lo compartido: una trama simbólica común y otros aspectos culturales comunes. De manera complementaria a estos elementos y en relación al término de cultura el autor señala que "hay cinco aspectos constitutivos de toda configuración cultural que no forman parte de las definiciones antropológicas clásica de "cultura": la heterogeneidad, la conflictividad, la desigualdad, la historicidad y el poder" (Grimson, 2011: 187). De este modo propone dejar de lado el concepto de cultura, en tanto resulta restrictivo ya que alude a unidades homogéneas, las cuales para Grimson poseen heterogeneidades evidentes que la investigación social debe dar cuenta. Otro tema central de este apartado es la relación entre configuración cultural e identificaciones (equiparando la relación entre cultura e identidad). Por identificaciones se debe entender las categorías sociales, los sentimientos de pertenencia y los intereses comunes que se organizan en torno a una denominación, la relación con el concepto de configuración cultural surge al constatar que las clasificaciones (las identificaciones) son más compartidas que los sentidos de esas clasificaciones. Hacia el final de este capítulo postula una las definiciones más claras del concepto:

> La configuración cultural es una noción que, en lugar de preguntar por los rasgos y los individuos, pregunta por los espacios y los regímenes de sentido. Un mismo individuo puede habitar y habita diferentes espacios (territoriales o simbólicos) y, puede cambiar de creencia o de prácticas más fácilmente que lo que puede incidir para que cambien las creencias de las configuraciones culturales de las que participa (Grimson, 2011: 189).

En el último capítulo, "*La interpretación de las imbricaciones culturales*", se pasa revista a algunos problemas que aluden al análisis y la interpretación de procesos sociales específicos, superando de este modo el debate de la conceptualización, detectando problemas conceptuales de las ideas propuestas, especialmente del concepto de configuración cultural, pero también de los conceptos de identidad y de frontera. Aquí el autor reafirma la importancia del contexto, de lo situado, en los estudios de caso y da una serie de ejemplos de configuraciones culturales, en relación a los medios de comunicación, aparatos tecnológicos y las categorías de raza y nación. De esta forma, muestra una serie de tácticas con las cuales abordar las configuraciones culturales dentro de la disciplina antropológica, resaltando la estrategia de llave –palabras, expresiones objetos, rituales y prácticas naturalizadas dentro de una grupalidad que permiten acceder a sus configuraciones culturales y con esto descifrar relaciones sociales particulares– que ejemplifica de manera cabal con el concepto puertorriqueño de bregar.

Finalmente, en el epilogo, Grimson refuerza la idea de la interculturalidad como concepto clave para comprender de manera más adecuada las dinámicas de las configuraciones culturales que se despliegan en el mundo contemporáneo, dado que se suscriben en circulaciones, conflictos y desigualdades, es decir en una heterogeneidad. Lo intercultural permite abordar lo simbólico, las tramas de significado y significación, como algo constitutivo de lo social, político y económico, de esta manera reaparece la relación de lo cultural con lo político, lo hegemónico y el poder. Lo que resalta el autor del concepto de interculturalidad es que se fundamenta en la *interacción* e *intersección* de las diferencias simbólicas de las grupalidades. Lo intercultural se opone a lo multiculturalidad, en tanto este último resulta estático y ligado al proyecto posmoderno de corte neoliberal, al ser fabricante de fronteras fijas, que no permite ni potencia la interacción. No obstante, señala que el concepto de interculturalidad puede generar ciertos problemas en tanto puede confundir interacción entre configuraciones culturales con la interacción entre identificaciones, es decir perpetuar el problema de equiparar cultura con identidad.

Los argumento dados por Alejandro Grimson a lo largo del libro no dejan de tener un cierto sentido de advertencia y de propuesta. Advierten sobre las prácticas ingenuas, deshonestas e incluso deshumanizante en que puede caer la investigación académica

cuando aborda situaciones sociales, orientados a la comprensión de la cultura, la identidad y la política, sin tener en cuenta los contextos específicos. Del mismo modo, advierte acerca de la invención de fundamentos ontológicos para la comprensión de los sujetos subalternos y la hegemonía. Proponen, dejar de lado la simplicidad de clasificar identidades y abocarse en la comprensión *radical* y *contextual* de aquellas situaciones particulares que implican circulaciones desiguales de poder y no quedarse solamente en el esfuerzo deconstructivista, sino re-aprender de los supuestos y críticas surgidos desde las corrientes posmodernas, especialmente las críticas a la reificación y la sustancialización. Por último, proponen el análisis de los "contextos y significados" por ser capaces de "reponer los sentidos prácticos" en que se sustenta una hegemonía en una particular configuración cultural.

La pregunta por la cultura, la identidad y la política es también una pregunta por la autonomía y por las desigualdades. Revindicar la autonomía resulta fundamental en la actualidad, en tanto son los grupos –los sujetos de una nación, de una región, de una ciudad, etc. – quienes deben tomar las decisiones con respecto a sus estatutos culturales e identitarios, de esta forma las potenciales modificaciones, no deben ser diagnosticadas desde un temor a los cambios o una defensa de éstos, si no centrarse en la heterogeneidad y en las desigualdades que implican.

El armazón conceptual propuesto por Grimson rescata una serie de autores que tienen la capacidad de renovar el pensamiento sobre los fenómenos sociales que implican categorías identitarias como por ejemplo el Estado, nación, fronteras, diáspora, territorio, etc. y el análisis cultural, lo que lo lleva a posicionarse junto a autores que ven posibles problemas y limitaciones de ciertas concepciones y teorías posmodernas, que se han quedado en un diagnóstico simplista de los problemas sociales. Sin embargo, no hay que creer que Grimson niegue la importancia de algunos de sus aportes, como por ejemplo la deconstrucción, si no que advierte que esto no es suficiente ya que se ha perdido lo contextualidad de los fenómenos y se apostado por un fundamentalismo que intenta generalizar particularidades. Algunos de los autores en que se apoya son: Stuart Hall, Ulf Hannerz, Evans-Pritchard, John Searle, Lawrenece Grossberg, entre otros, que tienen la particularidad levantar un sentido contextual de los fenómenos sociales, y re direccionar muchos de los postulados constructivistas, que han perdido fuerzas, al quedarse sólo en la denuncia de que todo lo social es construido.

Si bien es cierto *"Los límites de la cultura…"* no es un libro sobre América latina –como muy bien declara y asume el autor en el epílogo–, la región se hace notar a lo largo de todos los capítulos, es desde ahí que Grimson construye su aparataje conceptual y levanta las agudas críticas hacia cierto academicismo simplista, descontextualizante y en función de la hegemonía neoliberal multicultural. Especialmente su reflexión acerca de la "identidad" de la región abre posibilidades de re-pensar sobre el estado actual de los estudios culturales latinoamericanos. Después de traspasar la crítica a la construcción identitaria homogeneizante del nacionalismo y del diagnóstico posmoderno que ve en la heterogeneidad una imposibilidad de definir una identidad ¿cómo abordar la región? ¿Cómo visualizar un estudio cultural de América latina que parta de la autonomía, y que no se detenga en antiguas disyuntivas teóricas? ¿cómo comprender las especificidades heterogéneas sin caer en una homogeneización generalizadora? Al leer y reflexionar sobre la obra de Grimson la respuestas a estas interrogantes parecen obvia, ya que al comprobar los límites del concepto de cultura y de dar sólidos argumentos críticos acerca de las teorías de la identidad, acudir al concepto de configuración cultural y de identificaciones es una de las soluciones posibles, quizá la más radical.

Bibliografía

GRIMSON, Alejandro (2011): *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

STOREY, John (2002): *Teoría cultura y cultura popular*, Barcelona, Ediciones Octaedro-EUB.

SZURMUK Mónica, MCKEE IRWIN, Robert (2010): *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, México, Siglo XXI Editores.

María Cecilia Erbetta. De intendentes, gobernadores y presidentes. La cuestión "bonaerense" en el peronismo reciente.
Papeles de Trabajo, Año 5, N° 8, noviembre 2011, pp. 235-240.

De intendentes, gobernadores y presidentes. La cuestión "bonaerense" en el peronismo reciente

María Cecilia Erbetta[*]

Sobre *Atrapada sin salida. Buenos Aires en la política nacional. (1916-2007),* de Matilde Ollier, San Martín, Unsam Edita, 2010, 269 p., ISBN 978-987-1435-21-0.

El libro *"Atrapada sin salida…"* de Matilde Ollier, nos presenta en perspectiva histórica el devenir político de la provincia de Buenos Aires y su relación con el Estado Nacional a partir de tres lógicas de acción que se presentan bajo distintas coyunturas: dos unilaterales, impacto nacionalizador por un lado y provincializador por otro, y un tercero tipo, el cooperativo. El hilo conductor de la obra son estos tres ejes analíticos -explicados en detalle en la introducción- y su exploración empírica. Ahí es donde se conforma una zona de encrucijadas entre los distintos niveles de gobierno- nacional, provincial y municipal- y reside *atrapada sin salida* la dinámica política bonaerense. Este libro se encarga de señalar algunas de las "trampas" y los vericuetos que conforman la trama política provincial.

El libro se divide en dos grandes apartados. En el primero de ellos, que consta de cuatro capítulos, Ollier señala que la estrecha cercanía que ha tenido la provincia de Buenos Aires con la Nación es anterior a la tercera ola democratizadora que se inicia en 1983 y para cuestionar esta afirmación, la autora describe y analiza un proceso histórico de largo alcance. En el primer capítulo, que comienza en 1916 y culmina en 1943, se explica cómo Buenos Aires recibe un fuerte impacto nacionalizador no sólo por las intervenciones federales que se suceden en el período, sino también por el

[*] Lic. y Prof. en Sociología (UNLP), Maestranda en Ciencia Política (UNSAM- IDAES) y alumna del Doctorado en Ciencias Sociales de la UBA. Docente de la UNLP de la cátedra de Teoría Política en la carrera de Sociología y becaria tipo II del CONICET con sede en la Escuela de Humanidades de la UNSAM. Su tema de investigación es: *La identidad política del peronismo bonaerense. Continuidades y rupturas desde la restauración de la democracia.* Su mail de contacto: cecierbetta@yahoo.com.ar.

desconocimiento por parte del Estado nacional de la voluntad popular bonaerense. La contrapartida, el impacto provincializador, se da en dos aspectos relevantes: la incidencia institucional que tiene en la distribución de cargos en el Colegio Electoral y la cantidad de votantes que aporta la provincia a las cifras totales en una elección nacional.

El segundo capítulo comprende el análisis del ciclo de inestabilidad política que se inicia en 1943 y culmina en 1983 donde la provincia no es ajena al impacto que tiene desde sus inicios el peronismo en tanto continúa el vínculo centralizado entre el gobierno provincial y los municipios bajo la intervención de Bramuglia, quien a través de los comisionados municipales ayuda a financiar la organización del aparato peronista y con ello potenciar la actividad de los dirigentes del nuevo movimiento político. Esto nos señala un importante antecedente en cuanto a cómo el peronismo tiene desde sus comienzos un fuerte anclaje territorial que se sostendrá y resignificará en las distintas coyunturas históricas hasta la actualidad. Asimismo, Bramuglia no será el único referente en el novísimo peronismo. Domingo Mercante, amigo personal del Líder es el que gobernará los destinos de la provincia entre 1946 hasta 1951. Si bien Mercante poseía dos credenciales legítimas para ser el posible sucesor de Perón a nivel nacional, esto es, lealtad hacia el líder y adhesión de los bonaerenses por su gestión eficiente, su carrera política queda trunca cuando es acusado por Evita de "traidor" y expulsado del Movimiento. Otro dato no menor es que en la reforma de la constitución provincial de 1949 no se contempla la reelección del gobernador, razón por la cual el sucesor de Mercante es Aloé. Esto marca el principio de una tensión irresuelta al interior del peronismo bonaerense que Ollier señala y que nosotros consideramos vigente hasta nuestros días: cómo lograr legitimarse como jefe peronista bonaerense y no ser considerado una amenaza para la conducción nacional justicialista. Más aún, cuando el jefe bonaerense tiene aspiraciones de suceder al conductor nacional en el máximo cargo ejecutivo. Si bien en los tiempos del primer peronismo estas situaciones estuvieron solapadas desde el retorno de la democracia y luego de la muerte del Líder, las confrontaciones son más explícitas entre los que se proclaman "herederos de Perón". Y serán los comicios libres en donde gran parte de estas disputas se diriman, cuando sea la ciudadanía quien elija entre los diferentes discípulos del Líder.

Muy distinta fue la situación luego de 1955, cuando los gobiernos democráticos tuvieron que enfrentar la proscripción peronista tanto en la Nación como en la provincia y al respecto, se presentan dos situaciones emblemáticas. En la primera, un Perón proscripto intenta una jugada imposible: postularse como vice gobernador de Framini. La segunda se presenta cuando Frondizi se enfrenta ante la victoria de una fórmula justicialista (Framini-Andrade) y tiene que intervenir la provincia. Hasta 1966, el juego político provincial es de suma cero porque ninguna fuerza legal puede superar al peronismo proscripto a la vez que el movimiento justicialista tampoco puede sacar ninguna ventaja de su caudal electoral, al menos en el plano gubernamental. En el único espacio en donde el peronismo puede crecer políticamente a partir de distintos frentes y s legítimo es en el parlamento.

Finalmente, desde el regreso de la democracia en 1973 vuelve a repetirse en la provincia la misma tensión entre Bidegain y Perón como antes había sucedido con Mercante en tanto que ambos dirigentes se presentan como amenazas al Líder.

Siguiendo esta línea interpretativa en donde se presenta la relevancia que tiene la buena o mala relación que los gobernadores tengan con los jefes nacionales de su mismo signo político, en el capítulo III, la autora muestra como la emergencia y permanencia de dirigentes peronistas en el cargo ejecutivo provincial desde 1987 hasta la actualidad está estrechamente ligada a esta cuestión y para el caso del peronismo bonaerense, ya cuenta con antecedentes que datan del primer peronismo. De ahí que Ollier proponga el estudio de los liderazgos provinciales como un mecanismo analítico para comprender la relación de la provincia con la Nación a partir de 1987. Al breve bipartidismo que se restaura en 1983 en la provincia con la victoria de la UCR hasta 1987, la autora señala en el siguiente capítulo cómo la ausencia de un jefe político radical provincial y una serie de prácticas partidarias que se vienen sucediendo desde 1987 en adelante, provoca que la UCR no tenga cambios ni renovación en su dirigencia y una escasa sintonía con las demandas ciudadanas. Asimismo, la autora señala la paradoja que se presenta pues por un lado, si bien la UCR cumple con las reglas de democratización intrapartidaria no tiene un gran eco en los votantes, a excepción de algunas figuras aisladas, que están al frente de un poder ejecutivo municipal y que se han encargado de conformar su base electoral con una lógica que supera con creces el marco partidario. Al respecto, este elemento del contexto político provincial nos

muestra que las posibilidades de alternancia disminuyen ante la ausencia de otras opciones y que esto provoca como contrapartida que la competencia por el cargo ejecutivo sea sobre una matriz eminentemente peronista.

La primera parte del libro cierra con un capítulo que actúa como un enlace para pasar a la segunda parte, no solo en términos cronológicos sino también desde el punto de vista de la escala metodológica, se adopta una perspectiva no lineal de las relaciones que se presentan entre las distintas lógicas nacionales, provinciales y municipales sobre un territorio específico: el conurbano bonaerense. Precisamente por la subrepresentación del conurbano en relación al interior bonaerense que se produce en el Poder Legislativo provincial y la importancia que tiene el primero por la cantidad de votos que aporta a nivel nacional, es este espacio en donde se "libra la madre de todas las batallas" en términos no solo electorales sino también políticos-administrativos.

En el capítulo V, Ollier señala como se acrecienta desde la restauración de la democracia la personalización de la política a nivel comunal y esto responde, en gran medida, a posibilidad que tienen los intendentes de ser reelectos de forma indefinida, a la vez que cuentan con una importante delegación de atribuciones centradas en su persona. Esta situación presenta una seria limitación a la autonomía municipal en aspectos vitales para la gestión cotidiana reforzada que se refuerza por la dependencia en materia económica y financiera que se tiene con la provincia producto de una legislación que data de 1934 y que no fue en esencia actualizada en la última reforma de la carta magna provincial en 1994.

Si la cuestión sobre la distribución de recursos afecta a la relación entre el municipio y la provincia, el reclamo por los fondos coparticipables también se traslada al ámbito nacional ya que ha sido un punto de tensión entre los presidentes y gobernadores bonaerenses desde 1983. Al respecto, la solución más "exitosa" en términos de recibir una mayor cantidad de ingresos fue la puesta en funcionamiento del "Ente de Reparación Histórica del Conurbano Bonaerense" durante el gobierno de Duhalde. Esta medida fue significativa por los alcances que tuvo en la relación que se estableció entre el gobernador y los intendentes del conurbano tanto de su mismo signo político como del opositor. Por esta razón, Ollier suma al esquema conceptual general, un nuevo entrecruce analítico que indaga la forma en que se configura la relación política entre el estado provincial y el municipal al interior del partido oficialista para

dar cuenta del funcionamiento del liderazgo local de los llamados "barones del conurbano" y la relación que estos establecen con los "aparatos" allí donde se imbrica la lógica oficialista en el entramado estatal. No obstante, también se pone en cuestión lo "imbatible" que estos aparatos pueden ser, a la luz de cómo el aparato duhaldista-hegemónico por casi diez años en la provincia- ha sido desplazado en los últimos años. De ahí que en el capítulo VI se argumente que entre 1999 y 2007 los intendentes actúan como una pieza fundamental ya que son los que conforman la columna vertebral de los "aparato/os" políticos bonaerense en donde la cabeza (léase el jefe nacional o provincial) son las piezas móviles, sujetos a los resultados que se arrojan en cada comicios.

En el capítulo siguiente de la segunda parte del libro, el foco esta puesto en estos actores que tanta relevancia cobran luego de 1983 en tanto son el sostén principal del partido oficial. La autora enumera las distintas estrategias que tienen los intendentes del conurbano para asegurarse la continuidad del partido al frente de su municipio. Entre otras, se señalan: digitar a su sucesor en el cargo, apelar a una lógica hereditaria (un familiar cercano o nombrar un delfín), realizar alianzas con los partidos vecinalistas, conformar listas espejos, nacionalizar la elección e implementar maniobras camaleónicas. El liderazgo local imbrica la dinámica municipal con la provincial y la nacional y es en este terreno en donde se genera una encrucijada *sin salida:* entre un tipo de autarquía municipal que alimenta y recrea una impronta decisionista por parte de los intendentes a la vez que estos se encuentran condicionados por la centralizada distribución de los recursos por parte de la provincia. La contrapartida de esta situación es el estrechamiento de lazos entre la figura presidencial, el gobernador y el intendente de signo peronistas lo que genera una actualización constante de una práctica característica de esta tradición política: la de tener una conducción centralizada y verticalista que funciona a partir del ejercicio de la *lealtad y* que luego se traduce en "castigos" o "recompensas" entre los distintos niveles institucionales.

En las conclusiones se destacan los aspectos más relevantes desarrollados en el segundo apartado. En este sentido, resulta llamativo –dado que es el cierre del trabajo- la escasa presencia que tienen los hallazgos que la autora ha obtenido en el primer apartado del libro. Hubiera sido muy fructífero que la autora enfatizara más los puntos de continuidad que se dan en la historia política bonaerense en general y del peronismo

en particular dado el valioso aporte historiográfico que realiza tratándose de un periodo tan extenso. Especialmente si tenemos en cuenta de que uno de los aportes sustanciales del libro es incorporar como dimensión de análisis el rol estabilizador/desestabilizador que tiene la configuración de un jefe político bonaerense y su relación con el ámbito nacional tanto sea del partidario como gubernamental. Y a su vez, señalar, cómo en el ámbito provincial, esta situación se reitera entre el gobernador y los intendentes del conurbano.

Finamente, reconocemos que lo largo del texto hay una constante búsqueda por parte de Ollier de equilibrar dos miradas muy contrastantes entre sí. En primer lugar, superar las limitaciones de una mirada prescriptiva como la que comúnmente se encuentra en la ciencia política muy cercanas a la teoría y alejadas de la experiencia. En segundo lugar, su labor se escapa de las típicas descripciones historiográficas más concentradas en presentar la evidencia que en brindar una interpretación de los acontecimientos. Al respecto, podemos decir que Ollier no se queda *sin salida,* su investigación nos abre una nueva puerta para seguir profundizando sobre las particularidades del caso.

Vanina Lekerman. Invitación a la lectura de la trama controvertida entre naturaleza, Estado y segregación sociourbana.
Papeles de Trabajo, Año 5, N° 8, noviembre 2011, pp. 241-245.

Invitación a la lectura de la trama controvertida entre naturaleza, Estado y segregación sociourbana

Vanina Lekerman*

Sobre *Las trampas de la naturaleza. Medioambiente y segregación en Buenos Aires*, de María Carman, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011, 288 p. ISBN 978-950-557-863-4.

Cuando uno lee los escritos de María, siente el placer de encontrarse con trabajos etnográficos permeados de tintes literarios y poéticos que permiten entender problemas urbanos complejos.

El hecho de vincular la etnografía con la literatura pone el acento sobre la sensibilidad creativa de la autora, pero no por ello excluye una escritura dialógica que hace aparecer la intersubjetividad, el contexto de producción y la situación de interlocución con otros actores.

Coincido en este sentido con el prólogo escrito por Estela Grassi, quien señala que "los libros que escribe María como investigadora tienen algo de novela, no sólo por su vena de escritora sino por las situaciones humanas que elige". También comparto con Grassi (y creo que en esto muchos antropólogos o cientistas sociales debieran imitarla más), que "María no se atreve a las licencias poéticas y a transponer los estilos del texto académico, sino que esas licencias son su estilo de escritura. Un estilo que no necesita ser justificado en ninguna corriente antropológica y que el lector seguramente agradece…".

Este trabajo nos lleva a reflexionar sobre la aún vigente concepción neoevolucionista arraigada en el sentido común, que opera a la hora de juzgar el comportamiento de sectores desfavorecidos y de implementar políticas expulsivas. Esta postura con la que continuamente discute María, nos ofrece un original eje teórico para

* Doctoranda en Filosofía y Letras (UBA). E –mail: vaninalekerman@gmail.com

pensar las políticas estatales hacia los considerados "habitantes indeseables" de la ciudad, y los modos en que se expropia su condición humana justificando el ejercicio de la violencia pública. Como dice Carman: "la representación social de que los considerados bárbaros o cuasihumanos pueden ser destinatarios naturales de la violencia estatal se expresa en amenazas, expulsiones, y en lo que denomino políticas de desamparo, de las cuales el desalojo asistencial configura un ejemplo paradigmático".

La autora en su libro anterior: "Las trampas de la Cultura" -basado en un exhaustivo trabajo etnográfico sobre el Barrio del Abasto- propuso reflexionar de qué modo la cultura o el patrimonio sirven como argumentos –incontestables, casi extorsivos- para el ejercicio de la "violencia civilizada" sobre los sectores de bajos recursos en la Ciudad de Buenos Aires. En "*Las trampas de la naturaleza*", en cambio, nos invita a pensar de qué manera *los usos y apelaciones a la naturaleza funcionan como una máscara de la segregación socio-urbana*. Al respecto Carman señala: "mi preocupación no sólo consiste en estudiar el efecto de algunas políticas, sino también como se conforma la legitimidad de esas políticas, en las cuales la argumentación ambiental juega un rol central".

Lo original en este trabajo es cómo la autora analiza la intervención cultural de la naturaleza, en tanto ésta no habla por sí misma, sino que son otros quienes se expresan a través de ella. En casos como Rodrigo Bueno y la Aldea Gay (ambas villas que se vieron afectadas por la Reserva Ecológica una y por la instalación del Parque de la Memoria y el Parque Natural la otra), dos retóricas ambientales objetan la permanencia de los pobladores en el lugar y aparece lo humano como amenaza de lo natural. En las urbanizaciones cerradas en cambio, –analizadas a partir de postulados de Epicuro-, los recursos de la naturaleza son concebidos como antítesis del miedo y como instrumento para apaciguar conflictos. En estos casos –dice la autora-, se presume que un "exceso" de naturaleza contribuiría a resolver conflictos urbanos e incluso el azar del espacio público, concebido en términos negativos. Otros ejemplos mencionados en este libro permiten comprender dichos conceptos. Las *torres-country* de Puerto Madero recurren al valor agregado por su proximidad a la Reserva Ecológica para promocionar sus proyectos. Como señala Carman: "el poder local o el sector privado utilizan la naturaleza como un plusvalor en el armado de proyectos urbanísticos que celebran la belleza, lo irrepetible del paisaje y su privilegio cultural."

Tuve el placer de compartir con María el trabajo de campo en los dos barrios que ella analiza en su libro: Rodrigo Bueno y la Aldea Gay. Cuando leía el libro me sentía como cuando uno se anticipa a ver una película antes de leer la novela. Lo interesante de mi experiencia como lectora de este ensayo es que muchas cosas que leía, en la película que yo había visto no estaban. Lo que uno observa en el trabajo de campo no es una experiencia única y valedera sino que se pueden captar varias significaciones que permiten lecturas heterogéneas. Como dice Ghasarian (2008: 19), cada texto escrito por investigadores en ciencias humanas no es el reflejo de una realidad, sino más bien de una sensibilidad.

Ambas sensibilidades nos permitieron tener múltiples miradas sobre el mismo campo, compartir opiniones, lecturas y de este modo, enriquecer la propia interpretación de las cosas. Cada investigador tiene sus motivaciones personales y extracientíficas, cada uno hace campo por sus propias razones y tiene su propia manera de responder a las necesidades que se desprenden de esas razones. La subjetividad de cada investigador tiene que ver con experiencias únicas e individuales, no solo por lo que se puede observar en el momento en que realiza el trabajo de campo y la relación dialógica que construye con los "otros", sino también porque cuando regresa a su casa, detrás de su escritorio continúa interactuando laboriosamente con esas personas, a través del recuerdo y la reconstrucción imaginaria.

Pocos se animan, como María, a realizar un análisis reflexivo sobre los motivos de la elección de un tema de investigación, mostrando que ello no es casual sino que tiene relación con la historia personal del antropólogo, con que cuando estudiamos a "los otros", de alguna manera nos estudiamos a nosotros mismos y reevaluamos nuestra propia identidad (Devereux, 1977: 191). La autora abre entonces hacia el lector no solamente un trabajo científico sino que expone también sus emociones y sensaciones. Esto ya aparecía en el libro anterior de Carman "Las Trampas de la Cultura", cuando la autora incluye (como registro de campo posible) un sueño en el que su inconsciente atrapado por las historias contadas por los habitantes de las casas tomadas del Abasto, creía y con razón, que la inauguración del shopping llevaría al desalojo de esas familias. La autora, en este libro – *"Las trampas de la naturaleza"*- no incluye ningún sueño revelador, pero sí su experiencia de la infancia, cuando junto a su padre – ornitólogo- iba a la Reserva Ecológica a observar las distintas variedades de aves. Su experiencia

personal, entonces, le permite reflexionar que no está lidiando solamente con problemas urbanos sino que la temática de investigación elegida –consciente o inconscientemente- la lleva inevitablemente a estudiar el problema ambiental. Si bien, como dice la autora, casi entra en pánico!, esto le permitió escribir este original trabajo e investigar la trama controvertida entre la naturaleza, el Estado y la segregación socio urbana.

Existen muchas situaciones que hemos vivido con María en el campo o recuerdos que me gustaría compartir acá. Algunas están escritas en el libro, como cuando antes de ingresar por primera vez a la Aldea Gay los encargados de seguridad de Ciudad Universitaria nos advirtieron entre risas: "este es el Parque de la Memoria, y este es el parque de los trolos. Y ustedes van a ser las desaparecidas" (p. 84). Chiste que remite al daño que los "trolos" podrían infligirnos a nosotras y a un macabro juego de palabras por la proximidad física del Parque de la Memoria, al que suele aludirse como "el parque de los desaparecidos". Una valorización moral, si se quiere, que expresa una posición determinada hacia los "desaparecidos", a la vez que desnuda la homofobia del personal de seguridad.

Otro de los recuerdos es la imagen de La Pedro, cuando al llegar nosotras a la Aldea Gay nos recibía en su casa y nos cebaba mate. Llevábamos biscochitos y compartíamos largas jornadas, mientras nos contaba la historia de su vida. Recuerdo también su cara de alegría cuando María le entregó varias novelas que le había llevado de regalo. Esta escena aparece en el epígrafe de un capítulo del libro: "Te traje algo –dije- Novelas. La Pedro toma un libro y su risa brilla entre los perros: Papillion! –dijiste-. La noche devora el rancho, el fuego viejo, las letras de los libros (...)".

Y otras situaciones vividas por las dos, como las conversaciones que tuvimos con trabajadoras sociales del Gobierno de la Ciudad en el "Centro Permanente de Atención", instalado exclusivamente para concretar el traslado de los habitantes de Rodrigo Bueno. Nuestra indignación ante la "naturalización" de ciertas prácticas que las empleadas creían bien intencionadas cuando en realidad se estaba expulsando –con métodos extorsivos y amenazantes- a los pobladores de la villa. O una sensación similar que experimentamos cuando una funcionaria del Ministerio de Espacio Público, tras la máscara del "buen trato" y el "afecto" hacia los habitantes de la Aldea Gay nos decía en un tono paternalista (cito a la autora): "Fue muy complicado hacer ingresar a hombres

solos (…) son así de pintorescos, me matan (…) Aunque para ser cartoneros se hacen entender bien (…) sacarlos de este lugar es lo mínimo que podemos hacer".

Algunos de estos recuerdos que quedan en cada uno, María los pudo convertir en imágenes. Las fotografías que se hallan en el libro no son un dato menor, ya que mediante estas imágenes la autora logra reconstruir las corporalidades, emociones, temores y alegrías de los habitantes, a veces tan difíciles de transcribir, pero sin embargo, fundamentales para entender al cuerpo y su relación con el mundo. La puesta en escena de pequeñas resistencias que se ven ancladas en la corporalidad, en una fisicalidad no exenta de emociones, sino por el contrario atravesada por ellas. Cuerpo, emociones y sentimientos aparecen entonces como instrumentos de intervención frente a situaciones de conflicto, como constitutivos de una forma de comprensión del mundo y la posibilidad de marcar un límite en las relaciones intersubjetivas con otros. Vale decir, como actos de resistencia que de cierto modo e increíblemente sobreviven a través de la violencia a la que se oponen.

Por último, María propone que el libro le resultaría importante si colaborara en la denuncia de las condiciones de vida de los barrios de relegación urbana y la intrincada relación con el Estado durante su permanencia y expulsión; y que su expectativa es que estas páginas den cuenta del dolor de los habitantes de Rodrigo Bueno y la Aldea Gay. Al leer el libro, por lo menos desde mi percepción creo que la autora lo logra desnudando la falacia de los razonamientos biologicistas y comprometiéndose como cientista social en trabajar –como dice- "en el fortalecimiento del bienestar común en pos de una economía y política de la dignidad. Aquí y ahora, en la ciudad que todos compartimos".

Bibliografía

DEVEREUX, George (1977): *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento,* México D. F., Siglo XXI.

GHASARIAN, Christian (2008): "Por los caminos de la etnografía reflexiva", en GHASARIAN, C. (ed.) *De la etnografía a la antropología reflexiva,* Buenos Aires, Ediciones del Sol.

Entrevistas



Entrevista a Karina Bidaseca

Académica feminista. Coordinadora del Programa Poscolonialidad, pensamiento fronterizo y transfronterizo en los Estudios Feministas, IDAES. Investigadora del CONICET/IDAES. Profesora de la Universidad de Buenos Aires y Universidad Nacional de San Martín. Autora de "Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos) coloniales en América latina" y co-compiladora de la obra colectiva recientemente publicada "Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América latina" (2011).

Por Vanesa Vaquez Laba

La descolonización del feminismo

"Es en esa intersección entre colonialismo, imperialismo y capitalismo global donde se juega la vida de las mujeres del tercer mundo". Karina Bidaseca

Vanesa: ¿Podrías describir, y contarnos la relación existente entre feminismo y poscolonialidad?

Karina: Se relaciona básicamente con la idea del fin de un sueño de opresión en común de todas las mujeres, que llega hacia la década de 1980 a partir del planteo que interpone el feminismo de la diferencia, y que abre un frente importante en el movimiento feminista, que se encuentra maravillosamente narrado en un libro que recoge las voces tercermundistas de mujeres de color en Estados Unidos de los años 70, representando las cuatro minorías étnicas más importantes de ese país: latinoamericanas y, en particular, chicanas, afrodescendientes, asiático-americanas e indígenas. Me refiero a *Esta Puente mi espalada* editado por Ana Castillo y Cherríe Moraga en 1988. Este libro posee un espíritu radical feminista de notable sofisticación poética... Todo se ha dicho ahí, esa es mi sensación a medida que vas leyendo los relatos autobiográficos desde el lugar de enunciación de estas mujeres de color, como la gran Audre Lorde,

Gloria Anzaldúa o la cubana Sonia Rivera-Valdés, quien reitera la pregunta que le hacían sus amigas cubanas cuando volvía a visitarlas luego de su migración hacia los EE.UU y a Puerto Rico; Sonia si tú no eres racista, ¿de verdad, porqué te fuiste de Cuba?, qué significó la revolución cubana para sus mujeres. Las mujeres de *Esta Puente*, dicen "ofrecemos este libro a nuestras hermanas latinoamericanas con las esperanzas de que "…nuestra lucha pueda promover sentido y apoyo a la luchas de ustedes". Nosotras sufrimos en las manos del mismo monstruo, y no podemos estar separadas por esa "herida abierta" que nos divide, dice la chicana Gloria Anzaldúa. Ese sentido de interpelación inaugura lo que se hoy se conoce como pensamiento feminista poscolonial, tercermundista o de los bordes, fundado en la fusión de la teoría con la praxis; que ellas denominan "teoría encarnada". De hecho, como afirma la feminista chicana, Cherríe Moraga, el peligro radica en no ser capaz de reconocer la especificidad de la opresión, en tratar de enfrentar esta opresión en términos puramente teóricos. Recoge además el legado de tres generaciones, de madres y hermanas, en la forma en que en la relación madre e hija se transmite la forma de opresión cultural. En la tercera generación las hijas se hacen libres, nos dice por ejemplo Aurora Levins Morales, otra feminista cubana notable.

Vanesa: ¿Qué impacto tuvo ese proyecto editorial para el feminismo?

Karina: Debemos destacar el hecho sumamente importante de que las autoras del libro son producto de la presión política que los grupos tercermundistas de los años 60 ejercieron en la adopción de programas educativos, lo que permitió que las gentes de color pudieran acceder a la educación. Estas mujeres, de hecho, podríamos decir con otra feminista marxista y poscolonialista india, Gayatri Spivak, famosa por su texto *¿Puede el subalterno hablar?*, que han dejado atrás su subalternidad, pues han logrado una posición para hablar, o sea, de escribir por sí mismas. Este libro fue escrito en una temporalidad en que aún perduraba el fervor por el reconocimiento de los derechos de la comunidad Negra, de exigir la paz en la guerra en Vietnam. Esa experiencia política militante tan rica de las mujeres de color tuvo como correlato, una vez más, podríamos decir, ¿no?, el aislamiento de ellas dentro de los movimientos sociales antirracistas, y por lo tanto, fue un intento de abrir camino en la conciencia feminista y establecer puentes entre las mujeres de color estadounidenses y las mujeres de Latinoamérica. Por ello aparece la acepción femenina de *Puente*, tomado del bellísimo poema de la

afroamericana Kate Rushin, para aliviar las heridas causadas pos los siglos de nuestra separación… escriben... Ahora, si pensamos hoy el giro conservador que, como explica Chandra Mohanty, han tomado los movimientos feministas en los EE.UU, o bien, en países como Francia y España, las discusiones sobre las mujeres musulmanas y la nación, me animo a decir que en América latina estamos viviendo un tiempo excepcional para los movimientos sociales, para los Estados-nación presididos por mujeres, que suponen múltiples desafíos: de la interpelación del feminismo al gobierno de Evo; para el modelo neoliberal que está siendo cuestionado en Chile por el movimiento estudiantil liderado por Camila Vallejo; la legislación en Argentina de la ley de matrimonio igualitario, por mencionar algunos signos que auguran nuevos tiempos muy propicios para abrazar las solidaridades de las mujeres del Tercer Mundo o Sur.

Vanesa: Entonces, ¿cómo definirías al feminismo llamado poscolonial?

Karina: El feminismo poscolonial procura ser *dialógico y situado* en el Tercer Mundo o Sur. Por supuesto, "Tercer Mundo", "Sur", "Occidente", "Oriente" no son entidades monolíticas, hay un Tercer Mundo que excede a Occidente, es decir, se ubica por dentro y por fuera de Occidente. Sabemos a partir de Edward Said en su gran obra "Orientalismo", que la relación entre Occidente y Oriente es una relación de poder, y de complicada dominación, cuánto están implicados y cuánto son cómplices «Oriente» y «Occidente» en las fantasías y sueños de dominación de uno por el otro, y viceversa. La crítica poscolonial interpreta la historia desde *otro* lugar, y asimismo revisa las profundas implicancias políticas de la academia occidental en la construcción de otredades, en lo que provocativamente ubicó analógicamente al feminismo como imperialismo, inspirada en Said. De este modo, nuestras producciones anticipan el diálogo con autoras del Sur cuyos lugares de enunciación se ubican en diferentes sitios. Hablamos de las latinoamericanas, todas ellas académicas y activistas, como nuestra prestigiosa intelectual Rita Segato, o Silvia Rivera Cusicanqui y Julieta Paredes en Bolivia, Clara Rojas Blanco, comprometida con el horror del feminicidio en Juárez; y activistas indígenas como Moira Millán en nuestro país, la peruana lamentablemente fallecida, Rosalía Paiva, y otras feministas como Suelí Carneiro cuyo lema es "ennegrecer el feminismo". O la colectiva española Eskalera Karakola; Sabah Mahmood desde el feminismo de Oriente; Gayatri Spivak o Mohanty, de la India,

asentadas en universidades estadounidenses. En todxs ellas encontramos problemáticas en común respecto del lugar de explotación de las mujeres en el capitalismo global y el consenso que el poscolonialismo como temporalidad histórica única nada tiene que ver con el fin del colonialismo, sino todo lo contrario, con la perdurabilidad de lo que Aníbal Quijano denomina la colonialidad del poder. En otras palabras, el prefijo pos, como afirma la colectiva española, está significando relaciones "glolocales" de dominación que graban la colonialidad en los países colonizados tanto como de las metrópolis del norte que reciben a las mujeres diaspóricas provenientes de sus antiguas colonias, con todo lo que ello significa cuando el Norte confirma que el multiculturalismo ha fracasado. El caso del uso del velo, por ejemplo, o la ablación, como retóricas salvacionistas a mi entender, son paradigmáticos de ese discurso global de la guerra. Es en esa intersección entre colonialismo, imperialismo y capitalismo global donde se juega la vida de las mujeres del tercer mundo. Y el feminismo poscolonial está pensando justamente esas intersecciones, esos espacios "in-between" donde se articulan las diferencias comunes y se elaboran estrategias de identidad colectivas, como afirma Homi Bhabha. Pero también el "nepantla", en lengua náhuatl, que para Gloria Anzaldúa se sitúa en el lugar fronterizo donde es posible cerrar la herida colonial para que nazca una "nueva mestiza"; esa cicatriz en el alma, como nos dice Moira Millán.

Vanesa: ¿Y qué se le cuestiona el feminismo poscolonial al feminismo denominado "blanco", "occidental" y/o "liberal"?

Karina: La concepción monolítica de "mujer" fijada en el modelo tan cuestionado de la mujer blanca, de clase media, universitaria, heterosexual; la "igualdad" del feminismo, por ejemplo, en la idea de Gloria Anzaldúa, de que porque éramos todas iguales éramos "cultureless", es decir, no podíamos tener otras culturas. Mientras "ellas", las feministas blancas, nunca dejaron su "blanquitud", nos pedían dejar, dice Gloria, "nuestra chicaness" y volvernos parte de ellas. Y por otro lado, la ausencia del tratamiento del racismo, la lesbofobia y la colonialidad en el sentido que, insisto, provocativamente, procuro inscribir al ubicar en analogía al feminismo con el imperialismo bajo lo que llamo la retórica salvacionista. Es decir, cuando el feminismo se apropia de "lamujerdeltercermundo", sin guiones, como signo para justificar la intervención de otras naciones en nombre de los Derechos Humanos, la Paz Mundial, etcétera. También

la concepción universal del patriarcado, que es puesta en tela de juicio por la afroamericana bell hooks, y la invisibilidad de las mujeres campesinas, indígenas y afrodescendientes, cuya voces son representadas y traducidas por el feminismo blanco. bell hooks suele decir, por ejemplo, se ha escrito poco sobre los intentos de las feministas blancas de silenciar a las mujeres negras. O el caso de la chicana, Jo Carrillo que dirige su interpelación irónica a "nuestras hermanas gringas, amigas radicales " que les encanta tener retratos suyos y cuando "nos ven de carne y hueso" dice, no están muy seguras que les agrademos tanto, "no nos vemos tan felices como en su pared", o algo así. Lo cierto es que es Audre Lorde, sin dudas, la que más ha ido a fondo en su interpelación al feminismo blanco en un país que no reconoce como tal. En la Segunda Conferencia sobre el Segundo Sexo de 1979 desafía directamente a las feministas cuando les pregunta: ¿qué hacen ustedes con el hecho de que mientras están aquí, mientras concurren a conferencias sobre teoría feminista, las mujeres que limpian sus casas y cuidan de sus hijos son pobres? ¿Qué quiso decir Audre cuando exhorta "la casa del amo no se desarma con las herramientas del amo"? y relaciona las diferencias del feminismo con el hecho de que la convocan a último momento para llenar la cuota de color en el panel. Esa interpelación dirigida por cierto a la academia estadounidense se puede extrapolar a nuestros ámbitos universitarios, porque lo que funda esa diferencia de clase no es simplemente la división geopolítica Norte/Sur, sino el racismo que parece una fuerza que no puede detenerse en un mundo que tristemente se proyecta en la edificación de muros, la carrera armamentista y la violencia contra nuestro género, la barbarie de la humanidad como la llama Rita Segato. Cuando hablamos del movimiento feminista, el racismo de las mujeres blancas se iguala al sexismo de los varones negros y blancos, y son las mujeres afro las que ocupan el lugar más subalterno de todos, como nos explican bell hooks y Suelí Carneiro, y arrasan nuestra matriz cognitiva cuando afirman que la violación colonial perpetrada por los señores blancos a mujeres negras e indígenas y la mezcla resultante está en el origen de todas las construcciones sobre nuestra identidad nacional, estructurando el mito de la democracia racial latinoamericana... Creo que el feminismo debe hacerse cargo de ello, si es que su fin es la emancipación, no podemos esconder la cabeza, nos debemos una reflexión que toque hueso, sobre los principios liberales e iluministas que resienten la unidad y solidaridad del feminismo. Debemos comprometernos con la emancipación, lo que lleva a una ardua tarea: la descolonización del feminismo y articular el trabajo de traducción feminista transcultural como lo llama Mohanty.

Vanesa: ¿Y cómo es la condición de subalternidad en estas mujeres?

Karina: El término “subalterno” proviene de la teoría política de Antonio Gramsci, de un ensayo suyo de 1934, “Al margen de la historia (Historia del grupo social subalterno)”. Al parecer, Gramsci utilizó el término alternándolos con otros como subordinado. La palabra "subalterno" se refería a todo aquello que tiene un rango inferior a otra cosa, y podría aplicarse no sólo a la clase sino a cualquier situación de dominio. Podemos suponer que Gramsci concedía al término un sentido exclusivamente político, al escribir desde la cárcel y no poder explicitar el concepto de proletariado por ejemplo, o para caracterizar a los grupos dominados y explotados que no poseen conciencia de clase. El Grupo de Estudios Subalternos de Sudeste asiático, surgido a comienzos de los años ochenta y conformado por un grupo de académicos nacidos en la India que se afincan en las universidades de Oxford o Colombia, toma el concepto de “subalterno” tanto en su rango inferior y de dominio (de clase, género, casta, oficio, etc.), como agentes cuya voz omitida o representada pueda ser recuperada en los textos históricos. Cuando Guha, el director del Grupo por muchos años, en su texto “La muerte de Chandra”, que narra la vida de una mujer de mediados del siglo XIX en una zona rural de Bengala, India, quien al violar las normas sociales debe enfrentar las opciones de aborto o bhek! (que significa ser excluida de su casta y asumir la condición de paria), muere, entonces, el historiador se pregunta ¿cómo he de devolver este documento a la Historia (con mayúsculas)? Guha está explicitando la posición de subalternidad de esa mujer y de todas las mujeres de su familia que, al solidarizarse con Chandra, terminan involuntariamente con su vida, y son acusadas de homicidio. El varón, con quien Chandra mantiene relaciones amorosas prohibidas, pues es miembro de su parentela, al representar el orden patriarcal queda librado de toda sanción criminal y social. No es muy difícil buscar hoy relaciones entre la casuística y la política de disciplinamiento y control sexual sobre los cuerpos femeninos. El aborto sigue siendo, hasta que el poder lo despenalice y legalice, una práctica donde la posición subalterna que ocupa la mujer (de clase, etnia, raza, religión) es acuciante porque cada minuto que pasa siguen muriendo más mujeres. Cuando el subalterno es mujer como dice Spivak, su destino se encuentra todavía más profundamente a oscuras. También la subalternidad se encarna en esos sitios glolocales en que la mujer está siendo utilizada instrumentalmente para justificar las guerras difusas, como dice Rita Segato, no como el fin sino como el medio. A mi entender, “lamujerdeltercermundo” desguionada, opera como signo en los

discursos globales salvacionistas. Es el punto de intersección entre colonialismo, imperialismo, nacionalismos y fundamentalismos culturales. Es el punto de sutura del capitalismo globalizado, racista y sexista: en el Sur en las cadenas de montaje de las maquilas donde las "nuevas subalternas" como las llama Spivak son la mano de obra más barata, descartable, y en el Norte donde la presencia de las subalternas inmigrantes, "sin papeles", trabajadoras sexuales... provenientes del Tercer Mundo, dispuestas a realizar los trabajos (trabajo sexual, empleo doméstico, cuidado, etc.) de otras mujeres no subalternas, han transformado la cartografía de las metrópolis globales con todas las consecuencias a nivel biográfico que ello acarrea. A cambio son sexualizadas y racializadas. Parafraseando al teórico africano poscolonialista, Achille Mbembe, podríamos decir que hoy el mapa legal de los movimientos femeninos marca el mapa racial del mundo, el mapa de la subalternidad femenina.

Vanesa: En nuestro país, ¿en qué mujeres se encarnaría la subalternidad?

Karina: En las mujeres históricamente excluidas de la narración de la nación, invisibilizadas, cuyas voces son inaudibles, las que han quedado atrapadas en la colonialidad del género, es decir, la alianza entre varones colonizadores y colonizados, las subalternización histórica las pone al desamparo de la privatización de la violencia. Esta es una consecuencia histórica que enfrentamos hoy cuando los feminicidios son tratados como problemas del espacio privado, es decir, problemas que son públicos se ubican en el lugar de lo privado y de ese modo el Estado se desresponsabiliza. Cuando hablamos de violencia sabemos que ella atraviesa todas las clases sociales. Nuevamente las posiciones de subalternidad se profundizan en determinadas condiciones culturales, económico-sociales. El aborto es hoy en nuestro país el signo de esta lucha de las mujeres contra el Estado y la Iglesia. Cuando se trata de mujeres sin recursos económicos, vulnerables ante el sistema de salud que las oprime y sanciona, ante la justicia que las criminaliza, ante los varones que se desresponsabilizan, la despenalización del aborto se torna verdaderamente un problema que urge resolver; por ello el movimiento social de mujeres exhorta a la sociedad a tomar conciencia que es un derecho humano de todas las mujeres. El aborto es el último recurso al que una mujer llega por una serie de razones que absolutamente implican la responsabilidad del Estado: porque no ha recibido educación sexual; porque no ha accedido a un anticonceptivo, o bien, porque su uso ha fallado; porque su embarazo ha sido producto

de una violación o abuso sexual… La situación de subalternidad, entonces, se profundiza cuando la posición de clase, raza, etnia, sexo/género, se intersectan, determinando la muerte y la supervivencia, y claro, la agencia femenina. Cuando hablamos de mujeres indígenas y afro, esas dimensiones no casualmente coinciden. Es decir, la raza como principio clasificador sigue operando en las poblaciones marginalizadas. Vienen a mi mente algunos momentos de las primeras jornadas de feminismo, (pos) colonialidad y hegemonía, que organizamos desde el Programa junto con las compañeras de Glefas, que pueden abrirse a la discusión sobre la subalternidad.

Vanesa: ¿Podés contarnos en qué consistió dicha Jornada?

Karina: Fue exactamente hace un año atrás. Bajo la consigna "Descolonizar el feminismo desde y en América latina", convocamos a la academia y a la militancia y me animo a decir que construimos un espacio potente, dialógico y situado; desde disímiles lugares de enunciación compartiendo nuestras experiencias, anhelos, reafirmando que "lo personal es político" y, agregaría, corpolítico. Llevado a su máxima potencia en el cierre de la jornada en la representación artística María Isabel Bosch, del grupo de teatro Tibai que actuó unos fragmentos sublimes de su obra "Las viajeras", entregando su cuerpo y voz a la vida de cuatro mujeres víctimas de las redes del tráfico.



María Isabel Bosch, directora, actriz y dramaturga dominicana, en un fragmento de su obra "Las viajeras" (IDAES, 2010). Foto: Carolina Aldana.

Escucharnos y hacer catarsis colectiva, muy típica de los encuentros de mujeres; pero también producir conocimiento a partir de la experiencia. Fue un largo día, inolvidable e intensísimo, en el que la teoría feminista estaba siendo cincelada por los cuerpos que fueron tomando distintas posturas corpolíticas. Mujeres mapuches como Moira Millán y la poetiza Liliana Ancalao abordaron la violencia desde distintos ángulos: la imposición de la lengua en sus abuelos, de ser obligados a ser bilingües a la fuerza. Y la resistencia de un pueblo que frente a la humillación, mantuvo su lengua, el mapuzungun, el idioma de la tierra, hoy el idioma de la memoria. Memoria que es fundamental, explicaba Moira, para desandar las crónicas escritas por el colonizador que destacaron el valor de los hombres mapuches ocultando la dignidad y valor de sus mujeres. Luego, sonaría el toque del kultrún, un instrumento y una voz que compusieron el relato de una antropóloga que se descubre en su ser indígena. Hubo lugar también para hablar de la violencia con que la guerra de la "Conquista del desierto" sometió a las mujeres a los peores vejámenes y luego cómo el imaginario racista y sexista del blanco deserotizó el cuerpo femenino de la mujer indígena mientras hipersexualizó el de la mujer afro. Ese fue otro momento intenso de esa jornada cuando la narración emotiva de Katsí Yarí Rodríguez y de su "cisma" quebró el aire contenido. El hartazgo y el vacío cuando debió enfrentar la violencia de una ciudad como Buenos Aires que depositaba su mirada racista sobre su cuerpo, y la pregunta que toma de bell hooks sobre el deseo colonizado de ese imaginario racista y sexista: ¿cómo y cuándo podrán valerse las mujeres negras de agencia sexual? El feminicidio fue expuesto por Rita Segato durante su investigación en Ciudad Juárez, y luego re-escrito por el texto autobiográfico de Maribel Nuñez donde su autora expone los límites del feminismo liberal, conacional e internacional, que victimiza su difícil y compleja posición, la de una mujer que por provenir de un lugar estigmatizado como su lastimada Juaritos, cada vez que es vista como si fuese el único lugar donde ocurren estos crímenes, cada vez que es representada de este modo y vaciada de sentido para las mujeres que continúan viviendo allí, más se desangra. Y aparece la idea de goce y de culpa, del espectador/a viviendo en esa paz ficcional de la que habla Žižek en "Las metástasis del goce". La que vivimos todas y todos. Y, nuevamente, la retórica salvacionista. En la actual división internacional del trabajo intelectual el Sur se resiste a seguir ocupando el lugar del informante nativo, el Sur produce teoría y praxis, y ese desafío de algún modo se encuentra plasmado en nuestro libro "Feminismos y poscolonialidad" que acaba de ser publicado. En él se condensa el

espíritu de la jornada en la que me animo a decir que hemos plasmado un pensamiento colectivo. Libro que fue presentado en dos lugares emblemáticos para todxs nosotrxs por distintos motivos: por ser la Casa de la Mujer del Bicentenario, en Buenos Aires, que tuvo la subversión de incorporar las voces de las mujeres indígenas y afrodescendientes, a la narración de la nación, y el libro viene a contribuir con ese proyecto de nación. Y en Tucumán, lugar al que nos une el afecto, porque allí hicimos nuestros primeros trabajos de campo, conocimos el mundo campesino allá por el año 1995. Fue en ese lugar, cuando advertimos que para poder conversar con las mujeres campesinas de Huasa Pampa, teníamos que desmontar nuestra propia colonialidad epistémica y teórica. Definitivamente esas mujeres no se correspondían con las mujeres sumisas, desagenciadas que debía encontrar. El espejo del femininismo operaba como una imagen distorsionada. En ese momento advertí que algo funcionaba mal. Y me enojé. Tomé distancia del feminismo, mientras me sumergía en una búsqueda teórica que encalló en los Estudios Subalternos y el feminismo de los bordes.



Tilcara, agosto de 2010.

Vanesa: ¿Y cuál es la importancia y/o repercusión de estos trabajo de investigación en las comunidades de estudio, por ejemplo, en los pueblos indígenas?

Karina: Siento el compromiso de hablar de un fallo judicial muy polémico que transcurre en la Corte Provincial de Salta, que me interpeló por muchas razones. Porque laceraba los derechos de la comunidad wichí; porque ponía en tensión la falsa dicotomía "costumbre y perversidad"; porque no permitía considerar los sistemas de justicia o derecho propio que a pesar de la colonialidad, persisten y son implícitamente reconocidos por nuestra Constitución. Y porque considero necesario interpelar la discursividad de la academia femenina y feminista para debatir las posibilidades del pluralismo jurídico respecto de los derechos de las mujeres y niñas. Se trata de un caso que tienen bastantes puntos ciegos. Hubo dos fallos, uno que respetaba la cosmovisión del pueblo wichí y una segunda que castigaba a través del encarcelamiento a la comunidad toda, que está de duelo, como dice el antropólogo John Palmer. Yo me propuse investigar qué ocurría en esa temporalidad intersticial, y es allí donde aparecen elementos periféricos que comparto con el cacique de la comunidad, se vuelven centrales a la hora de entender la criminalización sobre esta comunidad, me refiero al conflicto por la tierra que mantienen con un terrateniente, y por supuesto la resonancia que despierta el caso en la sociedad salteña. Perdón que no lo aclaré, pero me estoy refieriendo a un fallo de la Corte de Salta entre 2005 y 2006, sobre el procesamiento dictado a un hombre indígena de 28 años de Lapacho Mocho que fue acusado de haber violado a la hija de su concubina, según la definición de la familia occidental, una "niña de alrededor de 10 años" que se convirtió en madre. La edad es una de las discusiones y elemento que tiene la defensa, debido a que los documentos de identidad fueron otorgados hace poco tiempo en forma bastante insolvente, como señala la abogada defensora. Otros dos son los puntos más sobresalientes que fueron funcionales porque anclaron en las representaciones sociales: la representación de el afuera es que ese se trata de un padrastro violando a su hijastra (Palmer señala que esta situación sucede con frecuencia entre los criollos), el desconocimiento del matrimonio privignatico. Y como expresa Rita Segato, en el plano étnico no existe, sociedad donde no exista el fenómeno de la violación. Sin embargo, en general, en las sociedades tribales e indígenas la violación no reviste el carácter de desvío o delito que tiene para nuestro sentido común, se convierte en un delito en el sentido estricto el término con la modernidad. Entonces lo que me interesa discutir son los límites del feminismo académico para pensar el

contexto de la "colonialidad" y de esa "retórica salvacionista": la representación que asumen las académicas sobre Estela, que lleva a silenciar en ella a las mujeres de color/no blancas o bien, de hablar por ellas. Esta narrativa femenina de la subalternización debe abrir el debate a la reflexión sobre el colonialismo jurídico en las condiciones actuales de dar muerte simbólica a otras subalternas, las mujeres indígenas. Porque lo paradójico es que no hay ninguna parte lesionada, sólo el Estado responde a esta amenaza a la moralidad occidental. Considero que su importancia yace en la falta que muestra: la de una discusión real sobre las posibilidades de construir en nuestro país un Estado pluricultural. Luego de la representación que asumieron las mujeres feministas, prontamente cayó en el olvido, "colonizado" podríamos decir, por una cuestión predominantemente moral. Me pregunto entonces, ¿cuál es la discusión real? ¿Se está discutiendo si se trata o no de un acto de violación o una costumbre? O ¿de cómo el derecho propio y el derecho positivos podrían co-existir? No se trata, considero, de oponer el relativismo de las culturas al universalismo de los derechos humanos. La "niña" para la cultura occidental y "mujer" para la cultura wichí no puede hablar; su voz fue sofocada por la judicialización que subvierte las posiciones de todos los objetos simbólicos: las pautas culturales se tornaron narrativas de la criminalidad al ser decodificadas en casuística legal. Su testimonio no cuenta. Como *paria* en su "comunidad", la arroja a una muerte social. Y el niño, al que su madre, siguiendo la costumbre de llamar a sus descendientes de acuerdo al momento en que nacen, inscribió con el nombre de Menajen que en idioma wichí, significa: "Por quien su padre está preso". ¿Quién piensa en él?, en definitiva, ¿de quién/es las mujeres indígenas necesitan "ser salvadas"? Claro que cada vez que abordó este problema debió enfrentar todo tipo de argumentos. Y ello también define la difícil posición del feminismo de los bordes, poscolonial a como querramos llamarle… Siempre me gusta repetir esta frase: La lucha contra la opresión no es pelear en el campo del poder o la verdad… Al final la batalla contra la opresión, como dice Haugen, se mantiene firme o cae en el campo de la esperanza.

Vanesa: ¿Y ahora, en qué estás trabajando ?

Karina: Me interesa trabajar en la violencia contra nuestro género, la relación con los discursos globales y la solidaridad femenina transnacional. En realidad una estudiante muy querida que ahora retornó a su país, México, me comprometió con el problema del feminicidio y su lucha contra la victimización y representación que estigmatiza la ciudad en la cual ha vivido. Como problema acuciante y reciente contamos con algunos avances y logros del movimiento feminista en las guerras poscoloniales que configuraron el escenario a partir del cual las violencias de género fueron incorporadas como crímenes de lesa humanidad. En el campo de los Derechos Humanos se reconocen dos instrumentos: la Convención para la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer y la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer o Convención de Belém do Pará de 1994. Los gobiernos latinoamericanos acordaron que la violencia contra la mujer constituye una violación de los derechos humanos y las libertades fundamentales; algunos países como Costa Rica, en 2007, Guatemala en 2008, y Chile en 2009, aunque aún no el nuestro, legislaron sobre el feminicidio.



Fotografía tomada del sitio web de la artista guatemalteca Regina José Galindo

En nuestro país, el Observatorio de feminicidios creado por la Casa del Encuentro, contabilizó más de 200 femicidios de mujeres y niñas en 2010. El Programa "Las víctimas contra las violencias" dirigido por Eva Giberti está haciendo un importantísimo trabajo. En lo que nos interpela directamente es el hecho que la ambigüedad conceptual del término "feminicidio" o "femicidio", le ha restado fuerza de ley, lo mostró el fracaso que supuso para el movimiento que la Corte Interamericana de Chile no aceptara el concepto de feminicidio en le caso del Campo Algonodero, precisamente

señalado por la jueza que presidió la Corte, por su indefinición. Y asimismo, se trata de un problema acuciante que ha sido desplazado de las discusiones globales. Ello me lleva a trabajar en algunas preguntas: por qué el tratamiento de la violencia del feminicidio queda eclipsado por otros debates globales que, por alguna razón, tienen mayor eficacia simbólica y política, y cómo incide en ello las prácticas del feminismo hegemónico, por ejemplo. Basta revisar las discusiones internacionales sobre la ablación del clítoris -mal denominada "mutilación femenina" como explica María Cristina Alvarez Degregori en su investigación-, el uso del velo y la hijab observamos que son intencionadamente promovidos y se profundizan en un período histórico preciso, posterior al 11 S, lideradas a su vez por reconocidas feministas. Ya hay allí un anclaje temporal e histórico. Por medio de un mecanismo de abstracción, una vestimenta se asocia a otros significantes: arcaísmo, barbarie, opresión. Se trata de un discurso que está asociado claramente a la política antiinmigratoria. De allí que tiene tanta fuerza en Europa. Como afirma Žižek, la coexistencia multicultural armoniosa es una ficción, se va hacia una radicalización cada vez mayor. Entonces, el nombre de "feminicidio" son los crímenes ininterrumpidos perpetradas con dosis excesivas de crueldad, que se refugian en el ámbito privado y por tanto acude la desresponsabilización de los Estados, de la sociedad, del capital global cuya deuda contraída con el será *siempre* impagable. Como académicas feministas y activistas es necesario avanzar hacia su conceptualización y su reconocimiento jurídico en tanto genocidio, en la lucha por la memoria, la imprescriptibilidad y la responsabilidad del Estado con la vida de las mujeres. Esto llevará un largo camino. En Chile, por ejemplo, para llegar a la legislación se comprometió la sociedad civil en la campaña "El machismo mata". El reciente tratamiento especial del caso "Campo Algodonero" en las I Jornadas Internacionales, organizada por la Corte Suprema de Justicia en Buenos Aires donde la Jueza de la Nación Dra. Carmen Argibay y otros panelistas, mencionaron la importancia de su tratamiento como un problema regional de violencia de género es otro importante indicador que el feminicidio no es sinónimo de Juárez exclusivamente.

Tiempo al tiempo. Como dice la feminista afro Pat Parker, al fin de cuentas, la revolución no es limpia, ni bonita ni veloz...



2009. Lanzamiento de la Campaña.



Campaña Cuidado, el machismo mata! Red Chilena contra la Violencia Doméstica Sexual, Valparaíso. Fotografía: Marcelo Benitez.

UNSAM
UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN
IDAES
INSTITUTO DE ALTOS ESTUDIOS SOCIALES

Papeles de trabajo
Revista electrónica semestral del Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES)
Universidad Nacional de San Martín (UNSAM)
ISSN 1851-2577 – Indexada en *Latindex*

Pertinencias

El objetivo de *Papeles de Trabajo* es promover la reflexión en torno a las diferentes problemáticas relativas a las Ciencias Sociales, con especial énfasis en los campos en que el IDAES posee programas de formación académica de grado o posgrado y auspicia activamente el desarrollo de investigaciones: Antropología, Ciencias Políticas, Historia, Historia del Arte Argentino y Latinoamericano, Sociología de la Cultura y Sociología Económica. Para ello, la revista ofrece un espacio para la publicación de artículos, ensayos, entrevistas y reseñas, que hayan sido producidos (a) por estudiantes, docentes o investigadores del IDAES, en el contexto de proyectos de investigación o durante el cursado de las materias; (b) por miembros del IDAES en otros contextos académicos, pero vinculados a los campos temáticos propios del Instituto; o bien (c) por personas que no pertenecen a la institución pero cuyos trabajos, por distintos motivos, pueden enriquecer las tareas de intercambio, formación e investigación.

Asimismo, cada número de la revista incluye un *dossier* temático compilado por investigadores del IDAES, en el cual se incluyen artículos que contribuyen a ampliar el conocimiento relativo a alguna problemática relativa a esa área temática.

Exclusividad

Deben ser materiales inéditos y no haber sido propuestos simultáneamente para tal fin en otra revista. No obstante, la revista no exige exclusividad; es decir, se pueden publicar más tarde en cualquier idioma y formato. En tal caso, se solicita a los autores que consignen que el texto fue publicado originalmente en esta revista.

Responsabilidad

Papeles de Trabajo no se responsabiliza por el contenido de los artículos publicados. La propiedad intelectual de éstos pertenece exclusivamente a sus respectivos autores.

Pasos a seguir para proponer colaboraciones

1) Enviar a papelesdetrabajo@unsam.edu.ar la versión final del trabajo, ya sea *artículo, ensayo, entrevista* o *reseña*. Los *artículos* deben incluir un resumen de 200 palabras como máximo y no más de 5 palabras clave, estas últimas en español y en inglés. Deben consignarse los datos personales y la afiliación institucional del autor o los autores, a qué sección corresponde el trabajo y, si es posible, en qué contexto se originó el texto propuesto.

2) Todos los trabajos son evaluados primeramente por el Comité Editorial. En el caso de los trabajos remitidos para las secciones *ensayo*, *entrevista* y *reseña*, su aceptación requiere el cumplimiento de los objetivos y criterios de la revista a juicio del Comité, que podrá sugerir modificaciones a los autores. En el caso de los trabajos enviados para

la sección *artículos*, aquellos que cumplan con los requisitos temáticos y formales de la revista a criterio del Comité, serán sometidos a una revisión anónima a cargo de dos pares académicos especialistas en la temática del artículo, uno interno y otro externo a la institución. Éstos determinarán si el trabajo: se acepta sin cambios para su publicación; su aceptación queda condicionada a la introducción de cambios formales y/o sustantivos; es rechazado. Los resultados de las evaluaciones, así como las modificaciones sugeridas (si correspondieran), serán notificados a los autores antes de ser publicados.
3) La revista se reserva el derecho de aceptar, rechazar o devolver para su corrección cada colaboración, en función de la evaluación realizada. Los artículos aceptados con correcciones por el Comité y los evaluadores, volverán al autor para su revisión.

Normas para la presentación de materiales

1) Formato: los textos se reciben en tipografía Times New Roman 12, justificado, interlineado 1,5, hoja A4 con márgenes 3 x 3 x 3 x 3, y sangría francesa entre los párrafos de 1 cm. (sin espaciado anterior ni posterior). El título (centrado) y los subtítulos (sin sangría) deben estar en la misma tipografía, pero resaltada en negrita. Luego del título, el nombre del autor debe estar en el margen izquierdo con una nota al pie en la que indique un breve CV (máximo 4 líneas), pertenencia institucional y correo electrónico de contacto. A continuación debe consignarse un resumen de no más de 200 palabras y no más 5 palabras clave, éstas últimas en español e inglés. Mediarán dos renglones entre cada uno de estos elementos.

2) Extensión:
2.a) Artículos: 45.000 caracteres sin espacios como máximo (incluidas las notas al pie).
2.b) Ensayos: 25.000 caracteres sin espacios como máximo.
2.c) Entrevistas: 35.000 caracteres sin espacios como máximo.
2.d) Reseñas: 12.000 caracteres sin espacios como máximo.

3) Se puede usar letra cursiva para resaltar palabras, así como para indicar palabras de lenguas extranjeras. Las citas van entre comillas. Si son largas (más de tres líneas), deben ir separadas, con márgenes de 1 cm. por lado, en letra Times New Roman 11, con interlineado simple y sin comillas.

4) Se permite el uso de notas al pie de cada página. Estas deben redactarse en letra Times New Roman 10, a espacio simple.

5) Para reseñas, indicar los datos completos de la obra reseñada:
APELLIDO, Nombre: *Título. Subtítulo*, Lugar, Editorial, año, cantidad de páginas, ISBN

6) La cita de referencias bibliográficas irá en paréntesis dentro del texto (Apellido, año: página). Ejemplo: (Bürger, 1974: 51).

7) La cita completa se dará en una bibliografía al final del texto, que debe orientarse por las formas siguientes:

7.a) Libros:
APELLIDO, Nombre (año de edición): *Título. Subtítulo*, Lugar, Editorial. Ejemplo:
BÜRGER, Peter (1974): *Teoría de la vanguardia*, Barcelona, Península.

7.b) Revistas o diarios:
APELLIDO, Nombre (año): "Título del artículo", en: *Nombre de la revista* volumen número, fecha de publicación, Lugar, páginas.
Ejemplo:
JELIN, Elizabeth (2005): "Los movimientos sociales en acción. Escalas y escenarios", en: *Conflictos globales, voces locales* nº 4, octubre, Buenos Aires, pp. 72-77.

7.c) Capítulos de libros:
APELLIDO, Nombre (año de edición): "Título del artículo", en: APELLIDO, Nombre (ed/comp.) *Título. Subtítulo*, Lugar, Editorial.
Ejemplo:
SCHNEIDER, Ben Ross (1997): "Big business and the Politics of Economic Reform: Confidence and Concertation in Brazil and Mexico", en: MAXFIEL, Sylvia y SCHNEIDER, Ben Ross (eds.) *Business and the State in Developing Countries*, Ithaca, Cornell University Press.