

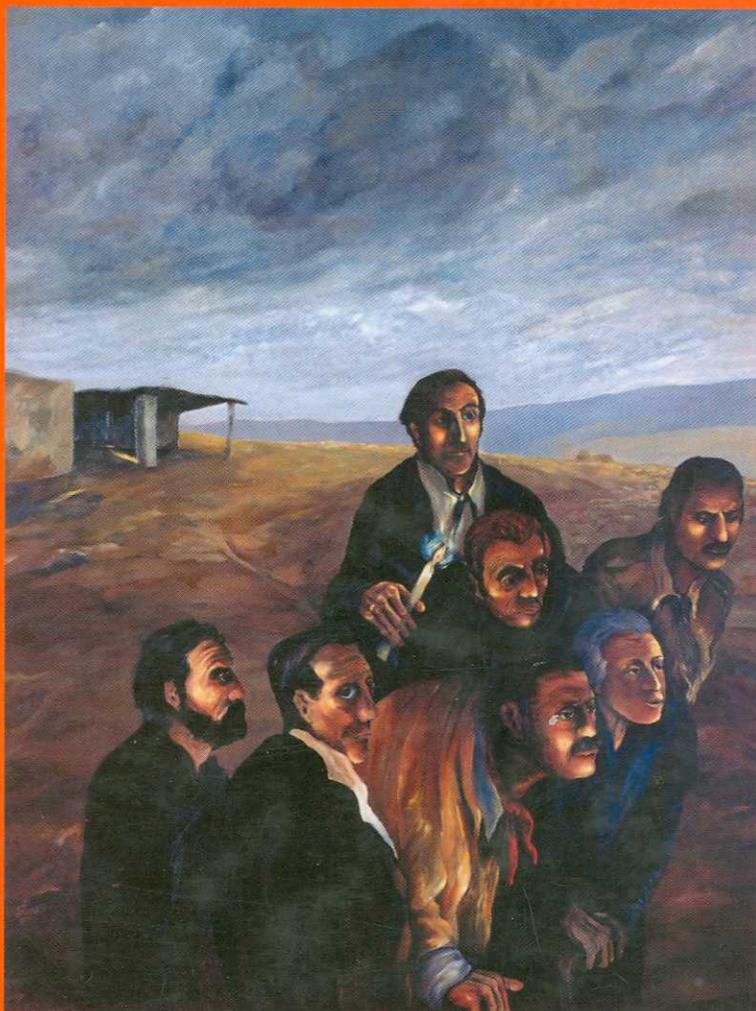


ISSN 0004-1009

BIBLIOTECA
DEL CONGRESO
DE LA NACIÓN



n° 120



Identidad

2000

Cultural

nº 120

Boletín de la BCN

2000

**Identidad
Cultural**

Boletín de la Biblioteca del Congreso de la Nación. -- Año 1, nº 1 (1918)-
Año 11 (1929) ; 2a época, Año 1, nº 1 (mayo 1932)-Año 2, nº 6 (oct.1934) ;
[3a época], nº 1 (sept./oct. 1934)- . -- Buenos Aires : Biblioteca del
Congreso de la Nación, 1918-
v. ; 25 cm.

ISSN 0004-1009.

1. Biblioteca del Congreso - Argentina - Publicaciones Periódicas. I. Biblioteca
del Congreso.

nº 120

Boletín de la BCN



2000

Identidad Cultural

ILUSTRACIÓN DE CUBIERTA:

«*El entierro de Nazario Vega*» (diptico)

ÓLEO SOBRE TELA (1,80 x 2,60 m)

Carlos Gómez Centurión (contemporáneo argentino)

Director Responsable:

Carlos A. Martínez

Compiladores:

Marta M. Palchevich y Luis H. Martínez

Diseño, compaginación y corrección:

Subdirección Editorial

Las opiniones, ideas, doctrinas, conceptos y hechos aquí expuestos, son de exclusiva responsabilidad de los autores

© Biblioteca del Congreso de la Nación, 2000

Hecho en los Departamentos Impresiones y Encuadernación

Buenos Aires, diciembre de 2000

IMPRESO EN LA ARGENTINA - PRINTED IN ARGENTINA

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723

ISSN 0004-1009

A los criollos les quiero hablar: a los hombres que en esta tierra se sienten vivir y morir, no a los que creen que el sol y la luna están en Europa. Tierra de desterrados natos es ésta, de nostálgicos de lo lejano y lo ajeno: ellos son los gringos de veras, autoríceo o no su sangre, y con ellos no habla mi pluma. Quiero conversar con los otros, con los muchachos querencieros y nuestros que no le achican la realidad a este país. Mi argumento de hoy es la patria: lo que hay en ella de presente, de pasado y de venidero. Y conste que lo venidero nunca se anima a ser presente del todo sin antes ensayarse y que ese ensayo es la esperanza. ¡Bendita seas, esperanza, memoria del futuro, olorcito de lo porvenir, palote de Dios!

J. L. Borges. *El tamaño de mi esperanza.*

...La Nación es una vida, es decir, una continuidad, noción elemental, pero que, sin embargo, escapa generalmente al pensamiento académico del país, tal vez en la misma medida en que está desvinculado del mismo. Hay verdades elementales, como ésta, que escapan a la «inteligentzia» pero que son fácilmente accesibles a nuestros paisanos del común, por la sencilla causa de que razonan con buen sentido y desde sí mismos, y no con informaciones y juicios de prestado...

A. Jauretche. *Política nacional y revisionismo histórico.*

Si bien *Nación y mercado* fue publicada como obra, el lector podrá considerarla –por intención editorial y contenidos– como segunda entrega de una trilogía iniciada con el Boletín N° 119, *Fin de siglo*, y que hoy se cierra con el 120, IDENTIDAD CULTURAL.

La Editorial de la BCN pretende dar testimonio de las vertientes actuales del pensamiento argentino, de la reflexión que merece este tiempo histórico en el que los múltiples aspectos de la vida de los pueblos se ven amenazados por un proceso de homogeneización que desdibuja las diferencias, aun cuando el pensamiento único pragmáticamente las tribalice, concediéndonos a la vez la ilusión de un respetuoso reconocimiento y el impedimento de considerarnos conjuntamente como pueblos.

"Los desafíos que plantea la escena mundial ¿no exigen el esfuerzo de determinar intereses comunitarios, de restituir el sentido a la memoria histórica superando sus versiones fragmentadas y de recrear sus matrices culturales?" No renunciar a una perspectiva propia propone Saccomanno en su artículo, perspectiva que creemos fundada en el reconocimiento de una particularidad permanentemente en tensión con un universal globalizante. Perspectiva que implica una subjetividad atenta a los intereses materiales estratégicos, a la memoria histórica y a la cultura propia, y que elabora una inserción distinta en el proceso mundial.

La pregunta por esta particularidad ha inquietado a muchos intelectuales ya desde el siglo pasado. Sarmiento, con notable claridad la formula en *Conflictos y armonías...*

*"¿Qué es la América?... ¿Somos europeos?... ¿Somos indígenas?... ¿Mixtos?... ¿Somos nación?..."*¹

Las diferentes respuestas –explícitas o implícitas– a este interrogante, han definido a distintas corrientes de pensamiento. Según cuál sea ella, será cómo nos integremos al mundo, cómo nos insertemos en el desarrollo de la civilización.

Reconocer nuestra particularidad nos obliga a reflexionar sobre la compleja conformación de nuestra identidad colectiva, a plantear nuestros intereses específicos como comunidad inserta en la dinámica mundial y de la cual somos sujetos. Lo contrario, desconocerla, implicaría la aceptación resignada de un destino que otros prefiguraron para nosotros y que, como bien lo sabemos, significa pobreza, humillación e indignidad, una existencia fantasmática.

¹ Véase en esta edición el artículo de J. C. Saccomanno que reproduce la cita textual y analiza sus supuestos ontológicos.

Manifiesto*

 *Carlos Gómez Centurión*

Creo en la pintura como una forma de entender el mundo y como una forma de pensamiento.

Creo en la capacidad de la pintura para transmitir emociones profundas, el sentido de la vida y las grandes incógnitas del ser humano.

Creo que la pintura puede rescatar sus potencialidades narrativas, tomando como objeto situaciones cotidianas que lleguen a manifestar pensamientos, dudas, temores y certezas del orden de lo universal. Para ello me baso en los mitos populares que le dan una dimensión sagrada a lo cotidiano y plasman la imaginación y deseos más genuinos de todo grupo humano. Los mitos y el arte son las formas más primarias de comunicación y comparten la misma estructura expresiva.

No quiero limitarme a repetir una cultura que no es necesariamente la nuestra, creyendo ingenuamente en su universalidad, ya que pienso a la pintura como una manifestación de identidad que nos diferencia y lo reaffirmo tomando como eje lo local, lo regional.

Incorporo el paisaje, el suelo, las particularidades locales, en el convencimiento de que es el marco que sustenta los hechos que organizan la cultura. Considero que los productos de la tierra y la tierra misma, no son solamente un dato de la economía, sino el espacio donde se funda la cultura y la reserva simbólica donde se gestan las primeras intuiciones del ser humano.

Creo en los "mundos mágicos" y en los modos del "pensamiento mágico" como sistemas confiables para entender el mundo. Pretendo advertir sobre el misterio que subsiste, aún hoy, en la vida cotidiana.

Creo que hay que recuperar el coraje de pensar lo nuestro, lo propio, desde aquí. Cada vez más se levantan barreras entre pensamiento popular y pensamiento culto, y se tiende a considerar al pensamiento popular como anacrónico. En su lugar creo que en esta instancia del pensamiento universal es saludable escuchar "otros saberes": la "sabiduría de la barbarie".

Me considero seguidor de la línea pictórica y de pensamiento de Alfredo Gramajo Gutiérrez, Ramón Gómez Cornet, Florencio Molina Campos, Enrique Policastro, Juan de Dios Mena y Antonio Berni quienes entendieron las claves para enunciar un arte y una sensibilidad propios.

* Este manifiesto fue presentado en Alberto Elía, Galería de Arte de Buenos Aires -octubre de 1996- en el marco de la Exposición "Tres proyectos escritos para un solo manifiesto pintado" por el grupo El Mito Real conformado por los artistas Enrique Collar, Víctor Quiraga y Carlos Gómez Centurión.

De culturas e identidades nacionales, o que la verdad tiene estructura de ficción

Eduardo Grüner

I.

Como todo el mundo sabe (pero hace como que no, para vivir más tranquilo) el concepto de *identidad* es quizá el más resbaladizo, confuso, contradictorio e indecible que ha inventado –puesto que es un *invento*– el pensamiento moderno –puesto que es exclusivamente *moderno*–. En efecto: sólo la así llamada Modernidad (a la que además habría que calificar: la Modernidad *burguesa*) necesitó ese concepto para atribuírselo, en principio, a otro –y fundamental desde el punto de vista ideológico– de sus "inventos": el Individuo –y su expresión macroteórica: el Sujeto cartesiano–, base filosófica, política y económica de toda la construcción social de la burguesía europea a partir del Renacimiento. Claro está que hay otra Modernidad, una Modernidad (auto) *crítica* ejemplarmente representada por el pensamiento de Marx, Nietzsche o Freud, que implacablemente se aplicó a cuestionar ese universalismo de la Identidad, ese esencialismo del Sujeto moderno. Y, entre paréntesis, y con una sólo aparente paradoja, semejante cuestionamiento –que supone una imagen *fracturada* del Sujeto moderno, fracturada ya sea por la lucha de clases, por la "voluntad de poder" agazapada detrás de la moral convencional, o por las pulsiones irrefrenables de su Inconsciente– es infinitamente más radical que las declamaciones poetizantes (lo cual no es lo mismo, sino lo contrario, que decir poéticas) sobre no se sabe qué *disolución* del sujeto, a las que nos tiene acostumbrados –y saturados– la vulgata "postmoderna".

Como sea, la noción de "Identidad", acuñada originariamente para hablar de los individuos, pronto se trasladó al ámbito de las sociedades, y empezó a hablarse de Identidad *nacional*. Otra necesidad burguesa, evidentemente, estrechamente vinculada a la construcción moderna de los Estados nacionales. Es decir: de la estricta delimitación territorial y política que permitiera "ordenar" un espacio mundial cada vez más "desterritorializado" por el funcionamiento tendencialmente (como se dice ahora) *globalizado* de la economía. La construcción de una "identidad" nacional en la que todos los súbditos de un Estado pudieran *reconocerse* simbólicamente en una cultura compartida fue desde el principio un instrumento ideológico de primera importancia. Y desde el principio la *len-*

gua -y, por lo tanto, la Literatura, entendida como institución- fue un elemento decisivo de dicha construcción: por sólo poner un ejemplo fundante, ya en las postrimerías de la Edad Media, Dante Alighieri provocó un verdadero escándalo *político* al escribir su *opera magna* en el dialecto toscano -que luego pasaría a ser el "italiano" oficial- y no en el ecuménico latín, que era la lengua "global" de los cultos. Escribir en la lengua "nacional y popular" de la comunidad, y no en el código secreto de la *élite*, era un movimiento indispensable hacia el logro de aquella *identificación* (léase: de aquel reconocimiento de una *identidad*) del pueblo con "su" Estado.

Pero, ¿es eso todo? Las cosas ¿no serán un poco más complicadas? Por ejemplo: la casi "natural" predisposición del capitalismo -y ergo de la nueva clase dominante en ascenso, la burguesía- a expandirse mundialmente tuvo como rápido efecto (y hay incluso quienes dicen que fue una *causa*, y no un efecto) la promoción por los Estados europeos de la empresa colonial, que no sólo supuso el más gigantesco genocidio de la historia humana (unos 50 millones de aborígenes "desaparecidos" solamente en América lo demuestran) sino un igualmente gigantesco *etnocidio*, que implicó el arrasamiento de lenguas y culturas a veces milenarias, y su sustitución forzada por la lengua y la cultura del Estado metropolitano, así como el invento de "naciones", en el moderno sentido político y económico, allí donde, en la mayoría de los casos, sólo había delimitaciones lingüístico-culturales.

Las guerras de la Independencia, llevadas a cabo fundamentalmente bajo la dirección de las *élites* trasplantadas (con la única excepción de la primera de ellas, Haití, donde la conjunción étnica y de clase desató una insólita -para la época- insurrección protagonicamente *popular*), es decir de las nuevas burguesías "coloniales" que habían desarrollado intereses propios y localistas, en general aceptaron -y aun profundizaron, con la ayuda de las potencias rivales de la antigua metrópolis, como Inglaterra y Francia- la situación heredada de "balcanización". Y sus "intelectuales orgánicos", repitiendo forzosamente y en condiciones bien distintas el modelo europeo, se aplicaron a generar culturas "nacionales" allí donde no había habido *verdaderas* naciones en el sentido moderno del concepto.

La situación es interesante por su complejidad: si por un lado el proceso de creación y definición de dichas "culturas nacionales" tuvo mucho de *ficción*, por el otro cumplió un rol ideológico nada despreciable en la lucha anticolonial, tendiente a demostrar que las culturas "locales" (en el sentido de la cultura de aquellas *élites* trasplantadas: las anteriores, y realmente "autóctonas", ya habían sido destruidas en distintas medidas) podían aspirar a la autonomía respecto de las madres patrias, España y Portugal. Pero, al mismo tiempo, y en tanto se había partido de una *ficción* de autonomía, no pudieron sino tomar su inspiración de la cultura de las nuevas "madres patrias" informales, de las nuevas metrópolis neocoloniales, postcoloniales e "imperialistas" cuya penetración económica (y, por vía indirecta, política) necesariamente tenía que acompañarse de lo que en una época dio en llamarse "colonización cultural". Esto creó

una particular posición de culturas *intersticiales* (de culturas de *in-between*, según el ya célebre concepto del teórico postcolonial Homi Bhabha), bajo la cual la propia noción de "cultura nacional" sufrió sucesivos desplazamientos, según fuera la ideología, la postura política, la posición étnica o de clase de quienes intentaran reapropiarse esa noción. Para ejemplificar con lo más obvio: de una "cultura nacional" opuesta a los valores metropolitanos tradicionales pero inspirada en nuevos valores metropolitanos (la "modernidad", el racionalismo, el positivismo o el liberalismo francés y anglosajón), se pasó en otros casos a la idea de una "cultura nacional" resistente a esos valores "nuevos", en la medida en que vehiculizaban ideológicamente también nuevas formas de dependencia, neocolonialismo o por lo menos heteronomía. Esa resistencia tuvo sus vertientes de "derecha" –nacionalismo autoritario cerril restaurador de las tradiciones hispánicas y refractario a toda "modernidad" aunque fuera pretendidamente racionalista/iluminista– o de "izquierda" –antiimperialismo más o menos populista que no cuestionaba la modernidad *como tal* pero discutía su funcionamiento al servicio de los intereses de las nuevas metrópolis y de las fracciones de las clases dominantes locales que hacían de "correas de transmisión" para aquéllas–. Pero, salvo voces con una inflexión más compleja y mayoritariamente aisladas que se obsesionaron con la interrogación de qué significaba, en estas condiciones, una cultura ya no limitadamente "nacional" sino *latinoamericana* (Mariátegui, Manuel Ugarte o Vasconcelos, por ejemplo), en general no se cuestionó seriamente aquel origen *ficcional* de la idea misma de una "cultura nacional" que (incluso sin llegar a la metafísica abstrusa del "Ser Nacional", como muchos lo hicieron) se dio por más o menos sentada. Otra vez: "dialécticamente", como se dice, la *idea* de Nación –utilizada por los propios Imperios europeos como emblema de una "superioridad" nacional justificadora del colonialismo– no dejó de tener efectos simbólicos importantes en la resistencia al propio Imperio. Y vuelve a tenerlos hoy, en el marco de la "globalización", y también en los dos sentidos contradictorios antes citados: el de los neofundamentalismos reaccionarios y en el de los movimientos de resistencia postcoloniales, cuando los hay. Pero aquel origen ficcional sigue sin someterse a verdadero debate.

Quizá –es apenas una tímida hipótesis de trabajo– esto explique por qué si bien en *todo* intento de definir una cultura "nacional" o "regional" la Literatura, como hemos visto, tiene un papel decisivo, en el caso de Latinoamérica fue el espacio *dominante* –y casi nos atreveríamos a decir: el único relativamente exitoso– de construcción de tal cultura: es como si dijéramos que la plena y consciente asunción de una materia prima ficcional fue la sobresaliente forma de *praxis* en la articulación de una "Verdad" latinoamericana que pertenece en buena medida al orden de lo *imaginario*, lo "textual" desbordándose a veces en un barroquismo cuyos excesos de "significación flotante" denuncian una relación inestable con la "realidad", lo *alegórico*, en un sentido benjaminiano de las "ruinas" sobre las cuales construir un futuro aún indecible, etcétera. Por otra parte, la (re)construcción de una Verdad a partir de materiales

ficcionales no es ninguna operación insólita: es exactamente el mecanismo descubierto por Freud para el funcionamiento del Inconsciente –que se las arregla para decir una verdad *inter-dicta* (entre-dicha) mediante los "textos ficcionales" del sueño, el *lapsus*, el acto fallido y por supuesto también la obra de arte–; y es por eso que el propio Freud podía afirmar que *la Verdad tiene estructura de ficción*.

Pero, entiéndase bien: no estamos adoptando un "textualismo" extremo o un "deconstruccionismo" a ultranza que vea en la ficción o en la dispersión escritural una no se sabe qué *sustitución* de la realidad material dura, desgarrada, conflictiva y frecuentemente mortal que los latinoamericanos –como tantos otros sujetos "postcoloniales"– sufrimos en carne propia cotidianamente. Sólo estamos diciendo que el *malentendido* originario de nuestra propia "identidad nacional" parece haber sido tomado por buena parte de nuestra Literatura como el sustrato mismo, el escenario o el telón de fondo de la producción estética (no solo literaria); y aquí, por supuesto, serían necesarios análisis específicos que dieran cuenta de la irreducible *singularidad* de las textualidades concretas: de otra manera se corre el riesgo de caer en ciertas generalizaciones abusivas que más abajo criticaremos. Pero permítasenos al menos ensayar *esta* generalización: tal vez la gran Literatura latinoamericana sea el subproducto paradójico, en el plano de lo imaginario, de la *impotencia* de una praxis política y social renovadas en el plano de lo real. Tal vez pueda decirse de ese horizonte "utópico" de nuestra literatura algo semejante a lo que en su momento formuló Marx, cuando explicaba la emergencia de la más grandiosa filosofía política burguesa, la de Hegel, precisamente por la impotencia alemana para realizar en su propia realidad "nacional" (que a principios del siglo XIX era todavía una quimera) la Revolución que los franceses habían realizado en la suya. Tal vez pueda decirse, remedando aquel famoso *dictum* de Marx, que los latinoamericanos hemos hecho en la pluma de nuestros escritores la Revolución, la transformación profunda que aún no hemos podido hacer sobre el equívoco originario que "*oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos*".

II.

En este contexto, quisiera aprovechar esta oportunidad para ocuparme de un tema aparentemente lateral y específicamente académico, pero que a mi juicio tiene implicancias histórico-sociales, políticas e ideológicas mediatas pero de largo alcance. Me refiero al modo en que, desde hace algunos años, la literatura latinoamericana está con cada vez más énfasis siendo tomada como objeto de estudio, en el denominado "Primer Mundo", por los Estudios Culturales y en particular la llamada Teoría Postcolonial.

Es obvio, para empezar, que este interés no es azaroso, ni se da en un marco cualquiera. Si bien ya desde el tan promocionado *boom* de

los años sesenta, nuestras literaturas por así decir ingresaron por la puerta grande al mercado cultural mundial y adquirieron carta de ciudadanía en los Departamentos de Lenguas Extranjeras o de Literatura Comparada de las universidades norteamericanas y europeas, hoy ese mismo interés se da en el marco de lo que eufemísticamente se llama *globalización*: lo cual, indudablemente, crea problemas, desafíos e interrogantes relativamente inéditos para una teoría de la literatura históricamente *situada*, como la llamaría Sartre.¹ Y ello aun teniendo en cuenta que, en cierto modo, para nosotros los latinoamericanos la "globalización" empezó hace exactamente 508 años.

De modo que, si me permiten, no voy a hacer aquí el análisis de obras y autores particulares (aunque haré algunas menciones al pasar cuando me parezca necesario), sino que intentaré apenas abrir algunas cuestiones vinculadas a lo que me gustaría llamar ciertas condiciones de producción discursivas de la teoría literaria aquí y ahora, no sin dejar establecido que —con todas las mediaciones que se quieran— toda teoría literaria y cultural es desde ya *también*, en el sentido amplio del término, una teoría *política*.²

Voy a partir, como corresponde en estos quehaceres ensayísticos que obligan a la brevedad, de una afirmación caprichosa y dogmática: una noción central para la teoría literaria y la crítica cultural contemporáneas es la noción de *límite*. El límite, como se sabe, es la simultaneidad —en principio indecible— de lo que articula y separa: es la línea entre la Naturaleza y la Cultura, entre la Ley y la Transgresión, entre lo Consciente y lo Inconsciente, entre lo Masculino y lo Femenino, entre la Palabra y la Imagen, entre el Sonido y el Sentido, entre lo Mismo y lo Otro. Es también —y en esto se constituye en un tema casi obsesivo de la Teoría Postcolonial— la línea entre los *territorios*, materiales y simbólicos: territorios nacionales, étnicos, lingüísticos, subculturales, raciales; territorios, en fin, *genéricos*, en el doble sentido de las "negociaciones" de la identidad en el campo de las prácticas sexuales, y de los *géneros* literarios o estéticos en general. Si esta cuestión de los límites se ha transformado en un tema tan central, es *no solamente* (aunque también sea por eso) por una subordinación característica a las modas académicas, sino porque es el *síntoma* de una inquietud, de un "malestar en la cultura": el malestar ligado a una sensación difusa de borramiento de las fronteras, de dislocación de los espacios, de *desterritorialización* de las identidades.

Esa experiencia, hay que repetirlo, no es únicamente el efecto de la "producción textual" o de las "intervenciones hermenéuticas" del intelectual crítico o del profesor universitario —aunque se pueda nombrar más de un filósofo mediático que haya contribuido a dramatizarla, y general-

¹ Sartre, Jean-Paul: *Qué es la literatura*, Buenos Aires, Losada, 1966.

² Con lo cual quiero decir, simplemente, que la literatura es siempre, potencialmente, una interrogación crítica a la lengua (por lo tanto a las normas) congelada de la *polis*: no se trata, por lo tanto, de *reducir* la literatura a la política, sino al contrario, de *ensanchar* los bordes de lo que se suele llamar "política", para hacer ver que ella no se detiene en las fronteras de lo institucional.

mente a festejarla-, es también, y quizá principalmente, por así decir el *efecto de sentido* (o de sin sentido) de las condiciones materiales de producción del capitalismo contemporáneo, cuya estrategia de *globalización* (eufemismo con el que se ha sustituido a términos más viejos y gastados, como "imperialismo" o "neocolonialismo", pero que efectivamente indica formas *nuevas* de esas antiguas operaciones) apunta por cierto a borrar fronteras culturales, y ello en sentido amplio pero estricto: la *cultura* –el "territorio" de producción, distribución y consumo de mercancías simbólicas o imaginarias– atraviesa, desde el predominio tardocapitalista de fuerzas productivas como la informática y los medios de comunicación, *toda* la lógica de las relaciones económicas y sociales, de tal modo que se podría decir que hoy *toda* la industria es "cultural", en el sentido frankfurtiano.³ Toda ella incluye *constitutivamente* una interpelación ideológica productora de subjetividades sociales aptas para la dominación.

En el territorio que nos compete a nosotros directamente, ese desvanecimiento de límites puede verificarse en el borramiento de las distinciones entre lo Real y lo Imaginario, entre, digamos, el Mundo y su Representación, que ha sido tematizado hasta el hartazgo por las teorías postmodernistas, postestructuralistas, deconstruccionistas y demás yerbas de variada especie. Y hay que decir que, en estas condiciones, es muy difícil discriminar hasta dónde debemos celebrar la inmensa potencialidad de estímulos teóricos y críticos que esas condiciones abren, y a partir de cuándo ese borramiento de los límites –bajo la dominación fetichista de lo que Fredric Jameson llamaría la lógica cultural del capitalismo tardío⁴– se transforma en una gigantesca y patética *obscenidad*. Pero, en todo caso, lo que sí se puede decir es que por primera vez después de mucho tiempo, la teoría literaria y la crítica de la cultura (especial, aunque no únicamente, en América Latina) se ven confrontadas de nuevo con sus propias condiciones de producción, con las condiciones de producción del mundo en el cual (y *del* cual) vive, y con el consiguiente borramiento de los propios límites disciplinarios. La cuestión de los límites es también, para la teoría literaria y cultural, la cuestión de *sus* límites.

Sin embargo, hay una cierta *incomodidad* asociada al concepto de "límite". Parecería ser una palabra que indica una terminación, una separación infranqueable entre territorios, una nítida distinción entre espacios. Pero esa impresión puede resultar engañosa, o peor aun, paralizante, en tanto implica la idea de un borde preexistente, de un punto ciego preconstituido, y no de una producción de la mirada; ya a fines del siglo XVIII, Kant era perfectamente consciente de esta incomodidad, cuando decía que una barrera es, justamente, lo que permite ver del otro lado. De aquí en adelante, pues, procuraré sustituir ese término por el de *linde*, con el que intento torpemente traducir la compleja noción del *intersticio*, del "*in-between*" de Homi Bhabha, ese "entre-dos" que crea un "tercer

³ Cfr, para esto, Adorno, Theodor W. y Max Horkheimer: *Dialéctica de la ilustración*, varias ediciones.

⁴ Jameson, Fredric: *Ensayos sobre el postmodernismo*, Buenos Aires, Imago Mundi, 1991.

espacio" de indeterminación, una "tierra de nadie" en el que las identidades (incluidas las de los dos espacios *linderos* en cuestión) están en suspenso, o en vías de redefinición.⁵ Aclaremos: no se trata aquí de ningún *multiculturalismo* –que supone, otra vez, la ilusión en la existencia preconstituida de lugares simbólicos diferenciados en pacífica coexistencia– ni de ninguna *hibridez* –que imagina una estimulante mezcla cultural de la que cualquier cosa podría salir–, sino al revés, de la perspectiva que hace anteceder el momento del *encuentro* al de la *constitución*. El momento del encuentro: es decir, en última instancia, el momento de la lucha; es decir, el momento profundamente *político*.

En efecto: el concepto de "linde" tiene la ventaja de llamar la atención sobre un territorio sometido, en su propia delimitación, a la dimensión del conflicto y de las relaciones de fuerza, donde el resultado del combate por la *hegemonía* (por la facultad de hacerles decir qué cosas a qué palabras, para expresarlo como el conejo de Lewis Carroll) es indeterminable pero no indeterminado, puesto que también él está *sobredeterminado* por las condiciones de su propia producción. Quiero decir: ese "tercer espacio" también tiene sus propios *lindes*, en la medida en que la dispersión textual que supone en un extremo –la disolución de las lenguas y las identidades en la tierra de nadie–, supone, en el otro extremo, la permanente pugna por un reordenamiento, por una "vuelta al redil" del texto en sus límites genéricos, estilísticos, incluso "nacionales".

Supongo que no es para nada azaroso que estas nociones hayan emergido en el seno de ese capítulo de los estudios culturales que ha dado en llamarse "Teoría Postcolonial". La producción cultural, estética y literaria (y por supuesto, en primer lugar, la producción de la experiencia existencial) de las sociedades colonizadas, descolonizadas y re/neo/postcolonizadas en el transcurso de la "Modernidad", no es otra cosa –en toda su compleja multiplicidad– que una consciente o inconsciente pugna por la definición de nuevos lindes simbólicos, lingüísticos, identitarios, y me atrevería a decir que hasta *subjetivos*, en condiciones hoy absolutamente inéditas: en condiciones en las que ya no hay, no puede haber, una "vuelta atrás" de esas sociedades a situaciones pre-coloniales, pero donde no se trata, tampoco, de la conquista de una autonomía nacional plena, inimaginable en el mundo hegemónico de la economía globalizada; en condiciones en las que –frente al papel subordinado y marginal que les toca a esas sociedades en el llamado nuevo orden mundial– la emergencia de toda clase de fundamentalismos nacionalistas, religiosos o étnicos *no representa en absoluto* (como se han apresurado a calificar los teóricos neoconservadores al estilo de Huntington⁶) un retroceso a míticas pautas culturales arcaicas o "premodernas", sino al contrario, una "huida hacia adelante" como reacción a los efectos sobre ellas de la llamada *postmodernidad*, una reacción que por lo tanto es constitutiva de los propios *lindes* de esa

⁵ Bhabha, Homi: *The location of culture*, Londres, Routledge, 1996.

⁶ Huntington, Samuel P.: *El choque de las civilizaciones*, Buenos Aires, Paidós, 1996.

postmodernidad; en condiciones, finalmente, en las que las dramáticas polarizaciones económicas y sociales internas a esas sociedades y el proceso de marginalización provocado por ellas han producido una gigantesca diáspora hacia el mundo desarrollado, con los consiguientes conflictos raciales, culturales y sociales que todos conocemos.

En todas esas condiciones, no es de extrañarse que se ponga en juego –casi trágicamente, podríamos decir– la cuestión de los *lindes*, de las identidades, de las aporías y paradojas de "juegos de lenguaje" que no tienen reglas preestablecidas ni tradiciones congeladas a las que remitirse. En todas estas condiciones, la literatura (y, en general, las prácticas culturales) se transforma en un enorme caldero en ebullición, en el que se cocinan procesos de *resignificación* de destino incierto y de origen en buena medida contingente. Según afirman los entendidos, el *desorden* lingüístico-literario creado por esta situación desborda todas las posibles grillas académicas que prolijamente nos hemos construido para contener las derivas del significante, incluidas todas las sensatas "polifonías" y "heteroglosias" bajtinianas con las que nos consolamos de nuestras parálisis pedagógicas.

Y subrayo la frase *según afirman los entendidos*, no solamente porque yo no lo soy, sino también porque –lo cual no deja de ser asimismo un consuelo– parece ser que es imposible serlo. Y ello por una razón muy sencilla: no sé si siempre se es consciente –yo no lo era, hasta hace poco– de cuántas lenguas se hablan en los países llamados "postcoloniales"; son algo así como cinco mil. A las cuales, desde luego, hay que sumar toda la serie de dialectos, idiolectos y sociolectos emergidos en el marco de la diáspora y la mezcla cultural. Solamente en la India, por ejemplo, hay veinte lenguas reconocidas por el Estado, y más de trescientas que se practican extraoficialmente. En todas ellas, es de suponer, se hace literatura escrita u oral, se produce algún artefacto cultural. En este contexto, ¿qué puede querer decir una expresión tan alegre y despreocupada como la de *literatura universal*? ¿O, por otra parte, *literatura comparada*? ¿Comparada con qué? Qué puede querer decir, me refiero, aparte del hecho de que esta situación revela, por si todavía hiciera falta, el escandaloso etnocentrismo de adjudicarle alguna clase de "universalidad" a las cuatro o cinco lenguas en las que, con mucha suerte, algunos pocos eruditos son capaces de leer.

Todo lo cual, sin duda –y si nos despreocupamos de la suerte de unos cuantos cientos o miles de millones de personas (incluyendo las que todavía no nacieron, pero que ya tienen su suerte echada)–, crea un escenario, digamos, semióticamente apasionante. Para empezar, crea la conciencia (falsa, en el sentido de que todo esto no debería constituir ninguna novedad) de un nuevo *linde*, una nueva brecha, una nueva "tierra de nadie" abierta entre ese desorden de producción textual y nuestra estricta (im)posibilidad de acceder a él, salvo por las contadísimas excepciones en las que podemos leer a, digamos, Kureishi, Mahfuz o Rushdie en prolijas traducciones al dialecto (estrictamente incomprendible para un argentino) de ciertas editoriales españolas.

Pero también aparece la posibilidad de una nueva acepción del concepto homibhabhiano de *linde*, justamente como concepto lindero, intermedio o "puente" —o como se lo quiera llamar— entre la categoría de *orientalismo* (Edward Said)⁷, y la de *esencialismo estratégico* (G. Chakravorty Spivak)⁸. Quiero decir: en un extremo, el "orientalismo" puede ser entendido como una categoría general que da cuenta del proceso de *fetichización universalista* por el cual ese territorio indecible e indecible del desorden literario intenta ser subsumido y reordenado bajo la fabricación de una alteridad homogénea y autoconsistente que se llamara, por ejemplo, "la literatura del Otro", y apareciera cargada de todo el enigmático exotismo inevitable cuando del Otro lo ignoramos casi todo pero pretendemos de todos modos dar cuenta de él (situación que conocen bien los escritores latinoamericanos, condenados a ser *for ever more* "realistas mágicos", so pena de no encontrar más lugar en *papers* universitarios y congresos primermundistas); en el otro extremo, el "esencialismo estratégico" puede tomarse como el gesto político-ideológico de pretender asumirse plenamente en la identidad cerrada y consolidada de ese Otro expulsado a los márgenes, para desde esa posición de fuerza abrir una batalla tendiente a demostrar que el lugar del Otro no era ningún territorio preconstituido u originario, ninguna reserva de rousseauiana pureza natural, sino el producto de una dominación histórica y cultural. En el medio, el *linde* aparece como una suerte de correctivo para ambas tentaciones "esencialistas" u ontologizantes, recordándonos que en ese territorio indecible se trata, precisamente, de una *lucha por el sentido*, de un conflicto por ver quién adjudica las identidades, las lenguas, los estilos. Por ver, en definitiva, quién (cómo, desde dónde, con qué capacidad de imposición) *construye* la identidad.

En estas condiciones, en fin, no es de extrañarse tampoco el interés de los teóricos postcoloniales por la teoría y la crítica postestructuralista. La lectura deconstructiva, la crítica del logocentrismo, la noción de "diferencia" (que el propio Homi Bhabha, por ejemplo, opone a la de "diversidad") parecen singularmente aptas para explorar los *lindes*. Sobre esto conviene, sin embargo, levantar algunas reservas, casi siempre pertinentes ante los excesivos entusiasmos del mercado cultural. Creo que la teoría postcolonial tanto como los estudios culturales deberían atender a los siguientes riesgos:

Primero. Pese a las ventajas que hemos señalado, la fascinación postestructuralista tiene, para los fines políticos de la teoría postcolonial, sus aspectos que —con el único ánimo de asustar un poquitín— voy a llamar *de derecha*. A saber, la lógica de fetichización de lo "particular", del "fragmento", de la arreferencialidad (que no es lo mismo que el antirreferencialismo), de la ahistoricidad (que no es lo mismo que el antihistoricismo) y, para decirlo todo, del *textualismo*, entendido como la militanciaseudoderridiana del "dentro del texto todo/fuera del texto nada". El textualismo, está claro, tiene la enorme virtud de hacernos sensibles a las singularidades de la escritura, las diseminaciones del sentido, y otras

⁷ Said, Edward: *Orientalism*, Londres, Penguin, 1989 (hay edición española en Prodhufi, 1997).

⁸ Chakravorty Spivak, Gayatri: *Outside in the Teaching Machine*, Londres, Routledge, 1996.

ganancias que hemos obtenido sobre la hipercodificada y binarista aridez del estructuralismo "duro", tanto como sobre los economicismos o sociologismos reductores. Sin embargo, no me parece tanta ganancia la posible caída en lo que Vidal-Naquet llamaría el *inexistencialismo* que desestima el *conflicto* entre el texto y la "realidad" –cualquiera sea el estatuto que se le dé a ese término problemático–.⁹ Si se trata de estudios culturales y postcolonialidades, me voy a permitir, con algunos matices, acompañarlo a Stuart Hall, un pionero en este campo de trabajo, cuando dice (cito):

Pero yo todavía pienso que se requiere pensar en el modo en el cual las prácticas ideológicas, culturales y discursivas continúan existiendo en el seno de líneas determinantes de relaciones materiales (...) Por supuesto, tenemos que pensar las condiciones materiales en su forma discursiva determinada, no como una fijación absoluta. Pero creo que la posición discursivista cae frecuentemente en el riesgo de perder su referencia a la práctica material y a las condiciones históricas.¹⁰

La "materialidad" a la que se refiere Hall no es la del materialismo vulgar empiricista. Es aquello que de lo "real" *puede* ser articulado por una teoría que sepa que *no todo* lo real es articulable en el discurso. Pero, entonces, es necesario tener una teoría que reconozca *alguna* diferencia entre lo real y el discurso. Aun en el terreno del "puro significante" de la poesía o la literatura de vanguardia, es discutible que no haya nada "fuera del texto": la literatura más interesante de la modernidad occidental, justamente, es la que explícitamente pone en escena la imposibilidad de que el texto lo contenga *todo* (Kafka o Beckett, por citar casos paradigmáticos). La eliminación de la "realidad" como lo Otro de cuya naturaleza inaccesible el texto se hace síntoma, me parece un empobrecimiento y no una ganancia.

Y ello para no mencionar –dentro de la misma vertiente "textualista"– los riesgos de descontextualización de ciertas expresiones programáticas como la de la "muerte del autor". Sin duda en la obra de Roland Barthes, Foucault o Derrida ésta resulta una metáfora de alta eficacia; pero ¿qué pasa cuando en circunstancias históricas y culturales diferentes (como suelen ser las de la producción textual en condiciones "postcoloniales", y en las específicamente latinoamericanas) esa metáfora se *literaliza*? La muerte del autor, ¿puede ser tomada como mero fenómeno textual por, digamos, Salman Rushdie? Entre nosotros, ¿pudo ser tomada como metáfora por Haroldo Conti, por Rodolfo Walsh, por Francisco Urondo, por Miguel Ángel Bustos?

Segundo riesgo: es el de otra forma de fetichismo (paradójicamente complementaria de la anterior), a saber el de la universalización abusiva, o del "Orientalismo al revés", es decir un esencialismo por el cual se atribuye al Otro una infinita bondad ontológica, y a la propia cultura una

⁹ Vidal-Naquet, Pierre: *Los asesinos de la memoria*, México, Siglo XXI, 1995.

¹⁰ Hall, Stuart: *Critical Dialogues in Cultural Studies*, Londres, Routledge, 1994.

suerte de maldad constitutiva tan deshistorizada como la del hipertextualismo. Es decir: dando vuelta el razonamiento de los "modernizadores" más o menos rostowianos, que pretendían que el Centro fuera el modelo que mostraba a la Periferia su indefectible futuro, se hace de la cultura periférica una trinchera de resistencia a los males de la modernización, con lo cual quedamos en el mismo lugar en el que ya nos había puesto Hegel: fuera de la Historia. Latinoamérica y el Tercer Mundo, se nos sugiere, *no deben* pertenecer a la Modernidad, que fue la fuente de todos los males que nos aquejan, según venimos a enterarnos ahora, gracias a ciertas formas del pensamiento postestructuralista, postmarxista y/o postmodernista de tan buen *rating* en nuestras universidades, y que se precipitan en la condena de cualquier forma de racionalidad moderna o de "gran relato" teórico. Aclaremos: no cabe duda de que el racionalismo instrumental iluminista, positivista o "progresista" tiene un grado de complicidad imperdonable en el genocidio colonial y en la demonización o la subordinación incluso "textual" del Otro (y, dicho sea entre paréntesis, no sólo del Otro "oriental", como lo demuestran entre otras cosas algunos campos de concentración alemanes). Pero, nuevamente: ¿y Marx? ¿y Freud? ¿y Sartre? ¿y la Escuela de Frankfurt, ya que antes la mencionamos? ¿No pertenecen ellos también, a su manera *resistente*, a la racionalidad europea moderna? ¿No son, por así decir, la conciencia *implacablemente crítica* de los límites, las inconsistencias y las ilusiones ideológicas de la Razón occidental, desde *adentro* de ella misma?

Aquella forma de *masificación textual*, pues, que opone en bloques abstractos la Modernidad a la no-Modernidad (sea ésta "pre" o "post"), o un Mundo Primero a uno Tercero (donde ahora hay, se sabe, un Segundo excluido) puede ser profundamente *despolitizadora* —porque tiende a eliminar el análisis de las contradicciones y fisuras internas de las formaciones culturales, y no sólo *entre* ellas—, es profundamente *deshistorizante* —porque toma la ideología colonialista o imperialista como esencias textuales desconectadas de su soporte material en el desarrollo del capitalismo—, es profundamente *ideológica* —porque toma la parte por el todo, achatando las tensiones y los *lindes* de la producción cultural— y es teóricamente *paralizante* —porque bloquea la posibilidad de que la teoría postcolonial y los estudios culturales constituyan un *auténtico* "gran relato", incorporando las complejidades de la relación conflictiva de la Modernidad con sus múltiples Otros—. Se podría decir, en este sentido, que lo que la teoría postcolonial está potenciada para revelar y denunciar es justamente que la crítica a los grandes relatos occidentales tiene razón por *las razones contrarias* a las que argumenta el postmodernismo, a saber, porque la gran narrativa de la modernidad es incompleta, es un relato pequeño *disfrazado* de grande, en la medida en que se constituye a sí mismo por la *exclusión* o la "naturalización" de una buena parte de las condiciones que lo han hecho posible: ejemplarmente (pero no únicamente) el colonialismo y el imperialismo. Tendremos que volver sobre esto. Pero, en todo caso, aunque fuera por las razones inversas, *dispensar* a las culturas periféricas de su inclusión en la Modernidad es otra manera

de excluirlas, cuando lo que se requiere es pensar las maneras conflictivas y desgarradas, incluso sangrientas, de su inclusión en ella.

Desde adentro mismo de la teoría postcolonial, Aijhaz Ahmad (con buenas razones, me parece) le ha reprochado a Said –y al propio Fredric Jameson, en alguno de sus textos menos felices– hacer del llamado "Tercer Mundo" una quimera homogénea y sin fisuras en su identidad de víctima, y de la cultura europea un bloque sólido de voluntad de poder imperialista, racista y logocéntrico.¹¹ Como si *ambas* esferas (celestial una, infernal la otra) no estuvieran atravesadas por la lucha de clases, la dominación económica, étnica o sexista, la corrupción política, la imbecilidad mediática, en una palabra, todas las lacras del capitalismo tardío transnacionalizado, que hoy en día no tiene "lado de afuera". Claro está que le debemos muchas de esas lacras a la historia de la dominación imperialista y neocolonial que ahora llamamos "globalización". Pero *justamente por eso*, es necesario que veamos también los lindes *internos* que atraviesan nuestras propias sociedades, nuestras propias lenguas, nuestras propias producciones culturales. Así como el Primer Mundo debería recordar *sus propios lindes internos*, de los cuales no siempre pueden estar orgullosos; sería bueno recordar, por ejemplo, que la exquisita lengua francesa, con la que la cultura rioplatense tuvo siempre estrechas "relaciones carnales", a la que nuestra literatura siempre le ha envidiado su papel progresista de profunda unidad cultural, era hasta no hace mucho apenas el dialecto hegemónico de la Ile de France; que en 1789, el ochenta por ciento del pueblo que hizo la revolución llamada "Francesa", no hablaba francés, sino occitano, bretón, *languedoil* o vasco, y que la celebrada unidad cultural bajo la lengua francesa se impuso muchas veces a sangre y fuego, por un feroz proceso de colonialismo "interno".¹² Como diría Walter Benjamin: no hay documento de civilización que no lo sea también de barbarie.

También los latinoamericanos, precipitándonos muchas veces en la defensa irrestricta de nuestras literaturas y culturas "nacionales", olvidamos a menudo nuestros propios lindes internos: preferimos encantarnos con nuestro reflejo homogéneo y cristalino en el espejo de ese Otro que nos han construido las culturas del centro para mantener *alguna* esperanza de que allá lejos queda una macondiana tierra incontaminada por el barro y la sangre de la Historia globalizada: con lo cual, está claro, nos condenan a unos cuantos cientos de años de soledad, en la espera de que nuestras literaturas sigan construyendo su "alegoría nacional", como la llama Jameson en su famoso artículo sobre "La literatura del Tercer Mundo en la era del Capitalismo Multinacional".¹³ Y conste que cito críticamente a Jameson sólo para extremar mi argumento, puesto que estoy hablando

¹¹ Ahmad, Aijhaz: *In Theory*, Londres, Verso, 1993.

¹² Cfr. Calvet, Jean-Louis: "Le colonialisme linguistique en France", en *Les Temps Modernes* Nro. 324-5-6, 1973.

¹³ Jameson, Fredric: "Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism", en *Social Text* Nro. 19, 1980.

del que posiblemente sea el más inteligente y sutil teórico marxista de la literatura con que cuenta hoy en día el Primer Mundo, admirable por ser de los pocos que en el vientre mismo del "pensamiento débil" postmoderno no ha depuesto las armas de la crítica. Pero también él, en el fondo, quiere alimentar aquella esperanza, quiere absolutizar ese lugar del Otro, postulando que *toda* la literatura del Tercer Mundo no es otra cosa que la construcción textual de la "alegoría nacional" y la búsqueda de la Identidad perdida a manos del imperialismo y el colonialismo. Pero es un flaco favor el que así nos hace, pasando un rasero igualador por nuestros conflictivos lindes y por esos nuestros malentendidos originarios que señalábamos más arriba, bloqueando la visión del campo de batalla cultural que constituye la literatura latinoamericana (para no hablar en general del "Tercer Mundo", esa entelequia de los tiempos en que había otros dos).

Es hora de que seamos claros: no hay tal cosa como *la* literatura del Tercer Mundo; no hay tal cosa como *la* literatura latinoamericana; no hay ni siquiera tal cosa como *la* literatura argentina, cubana o mexicana. Por supuesto que —para circunscribirme a *las* literaturas argentinas— no niego la fuerte presencia de algo así como una "alegoría nacional" en las obras de Marechal, de Martínez Estrada, o más atrás, de Sarmiento o Echeverría. Pero habría que hacer un esfuerzo ímprobo para encontrarla en Macedonio Fernández, en Bioy Casares o en Silvina Ocampo, o aun en el propio Borges, que siendo un escritor mucho más "nacional" de lo que la crítica suele advertir, sin embargo la Argentina es para él, más bien al contrario, una alegoría del Mundo. Incluso, como puede leerse en "El Aleph", un punto infinitesimal en una casa de un barrio escondido de Buenos Aires puede contener el Universo entero: ¿y qué tal suena eso, en todo caso, como alegoría de la globalización al revés?

Podríamos hacer el razonamiento, justamente, al revés, para mostrar que la función "alegoría nacional" de la literatura no es privativa de Latinoamérica ni del Tercer Mundo: ¿acaso no podrían leerse *Rojo y Negro* de Stendhal o *La Guerra y la Paz* de Tolstoi como alegorías nacionales de esas sociedades que tienen que reconstituir su entera identidad después de las catástrofes de la Revolución Francesa o la invasión napoleónica? ¿No podría leerse como alegoría nacional el *Ulises* de Joyce, que traspone la epopeya homérica, es decir la propia acta de fundación de la literatura occidental, a las calles irreductiblemente *locales* del Dublin de principios de siglo? Claro está que aquí se me objetará con mis propios argumentos: justamente porque —al revés de lo que sucede con Francia, con Irlanda o con Rusia— Latinoamérica no ha *partido* de una auténtica Identidad Nacional, es que necesita "alegorizarla" mediante la literatura de manera semejante a como Hegel y los románticos alemanes lo hicieron en su momento mediante la filosofía. Lo admito, yo mismo he empezado por plantear esa hipótesis, pero lo que estoy intentando mostrar ahora es que esas diferencias son *históricas*: tienen que ver con el desarrollo particular, "desigual y combinado", de los distintos *segmentos* mundiales definidos y delimitados por las transformaciones del modo de producción capitalista, y no suponen una diferencia de "naturaleza", ontológica.

Insisto: no es bajo la homogeneidad de la alegoría nacional, aun cuando ella exista, que se encontrará la *diferencia específica* de las literaturas latinoamericanas, o por lo menos no la más interesante. Más bien al contrario, estoy convencido de que nuestras literaturas –con su enorme fragmentación y diversidad estética y cultural, por no decir lingüística (pues hay una "lengua" rioplatense como hay una "lengua" caribeña)– nuestras literaturas, digo, constituyen en todo caso un modo de usar las lenguas llamadas "nacionales" en descomposición como alegoría de un mundo que se nos ha vuelto ajeno, y en buena medida incomprensible, pero no porque estemos fuera de él, en algún limbo de Alteridad solidificada: estamos *dentro* del mundo capitalista globalizado, pero lo estamos como está un turco en Berlín, un argelino en París o un chicano en Nueva York: en una situación de conflicto con nuestros propios lindes, que por otra parte no son sólo nacionales, sino también de *clase*, aunque ésta sea una categoría que el "textualismo" y el "multiculturalismo" postmoderno tienda a hacernos olvidar.

Las literaturas de alegoría nacional, quiero decir, de todos modos no son leídas ni producidas de la misma manera por aquellos para quienes la "Nación" es un mero coto de caza y depredación, que por aquellos para quienes es un dolor interminable e insoportable, una "pesadilla de la que no se puede despertar", como decía el propio Joyce de la Historia. Tal vez sea esta inconsciente *resistencia* a alegorizar el Horror, a *estetizarlo* para volverlo tranquilizadamente comprensible, lo que haya impedido a la literatura argentina, por ejemplo, tener la gran novela del llamado Proceso.

Y no hay "estudio cultural" ni "postcolonial" que pueda hacerse cargo de eso, que pueda integrar al *texto* de la teoría ese *plus de horror* indecible que sostiene nuestra Historia. Dicho sea esto no como un llamado para *desesperar* de la teoría, sino todo lo contrario: para volverla eficaz señalándole sus *lindes*; para ponerle un límite que nos permita ver lo que hay más allá de ella, lo que sólo una *praxis* de construcción permanente, en la lucha interminable por el sentido, nos permitirá interrogar. Como diría el mismo Sartre: ahora no se trata tanto de lo que la Historia nos ha hecho, sino de qué somos *nosotros* capaces de hacer con eso que nos ha hecho.

III.

Pero hay una segunda cuestión, más general y "filosófica", si se quiere decir así, a la que ya nos hemos referido de paso y que ha producido equívocos a nuestro juicio lamentables en la corriente principal de las disciplinas preocupadas por la cultura (incluyendo a la teoría literaria). La imposibilidad de un pensamiento histórico está ligada también –para las teorías "post"– a la crisis de la Razón Occidental y de sus ideas de Sujeto y Totalidad. Puesto que esas nociones son características de la Modernidad (o sea, para decirlo sin los eufemismos de la jerga "post", del Capitalismo), *todo* el pensamiento moderno queda masivamente iden-

tificado con una Razón y un Sujeto monolíticos y omnipotentes en su voluntad totalizadora e instrumentalista de conocimiento utilitario y dominación. Paradójicamente, esta es una imagen a su vez monolítica y *falsamente* totalizadora de la Modernidad. Porque, por tercera vez, ¿qué pasa con, por ejemplo, Marx o Freud? Ellos son los *datos anómalos* de esta imagen, aquellos que precisamente *desmienten* esa autoimagen "moderna" de omnipotencia de la Razón y del Yo, mostrando las heridas internas no cicatrizables de la Modernidad: nociones como la de lucha de clases o la del sujeto dividido denuncian los quiebres irreconciliables consigo mismo de esas "totalidades" del Yo, de la Sociedad, de la Historia, identidades solidarias en su completamiento abstracto, *ideal*, del *modo de producción* que sostiene a la "civilización" moderna. De un modo de producción donde *todo* el pensamiento puede ser un acto de violencia a veces insoportable, cuya máxima pretensión es, decía Nietzsche, "la más formidable pretensión de la filosofía en la máquina platónica del racionalismo occidental: hacer todo manejable, hasta el amor".

Hay, pues, al menos dos imágenes de la Modernidad: la imagen homogénea "ilustrada" de la historia moderna como progreso indetenible de la Razón, imagen *compartida* por la crítica del antimodernismo "post" (como reflejo espejular de simetría invertida, podríamos decir), y la imagen dialéctica, desgarrada y "autocrítica" que nos transmiten Marx y Freud *desde adentro mismo de la propia modernidad*, como constitutivo "malestar en la cultura" en conflicto permanente con las ilusiones sin porvenir de una Razón instrumental. De una Razón cuyos límites y perversiones internas, radicalizando una vía abierta por Weber, van a ser mostradas —hasta las últimas consecuencias y de manera implacable— por Adorno y la Escuela de Frankfurt.¹⁴ Es decir: por los amargos herederos de una teoría crítica de la Modernidad que en su época está *obligada* a pensar el Terror, está obligada a pensar la *experiencia límite* de la humanidad occidental: la del campo de concentración y el exterminio en masa, que (y es absolutamente *imprescindible* no olvidar esto) es una experiencia, o mejor un experimento, *de la Razón*.

En efecto, es el inmenso mérito de la Escuela de Frankfurt el haber tenido el coraje de no sumarse al coro bienpensante de almas bellas que atribuyeron esa experiencia extrema a un inexplicable abismo de irracionalidad desviadora de la Historia y del Progreso: como si no estuviera en las posibilidades mismas de la forma dominante de la racionalidad moderna (de la racionalidad instrumental capitalista sobre la que habían alertado, de diferentes maneras, Marx y Freud). Como si la verdad no fuera —para ponerlo en las también famosas y terribles palabras de Benjamin— que todo documento de civilización es *simultáneamente* un documento de barbarie. Es su mérito, repito, haber visto esto sin por otro lado sucumbir a la tentación del irracionalismo o del cinismo.

¹⁴ Cfr. Theodor W. Adorno y Max Horkheimer: *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1968.

Es claro que, pese a la radicalidad inédita de esa "experiencia extrema", Adorno y sus compañeros podían haber advertido aun antes esta ironía trágica. La podían haber advertido, por ejemplo, en el lugar *fundacional* que para el pensamiento de Occidente tiene, según hemos visto, el genocidio americano (y más tarde, de todo el mundo no europeo bajo el colonialismo), en la autoconstitución etnocéntrica y racista de su propia imagen civilizatoria, de su propia imagen de racionalidad "moderna", del Sujeto cartesiano, de una "totalidad" histórica identificada –como puede vérselo aun en Hegel– con la "Razón" de la acumulación capitalista europea, pero de la cual queda expulsada (por exclusión, por disolución en el silencio, o por liso y llano exterminio) el "Otro" que en primer lugar permitió la constitución de esa imagen. Esto también es algo, quizá, que Freud podía haberles explicado a los filósofos historicistas y "progresistas". Es decir: podía haberles explicado que la Totalidad de la Razón sólo puede plegarse sobre sí misma "tapando" imaginariamente el agujero de una Particularidad inasimilable, de unos *desechos*, de unas *ruinas* del Yo racionalizante, cuya *renegación* es precisamente la condición de existencia de la Totalidad. O sea: podía haberles explicado, en el fondo, lo mismo que autocontradictoriamente ya habría explicado *el propio Hegel* (un filósofo en este sentido mucho más "materialista" que todos los positivistas que lo acusan de espiritualismo) si en su época hubiera tenido un Freud que lo "interpretara": a saber, que es precisamente la existencia del Particular lo que constituye la condición de posibilidad del Universal, y simultáneamente la que demuestra la imposibilidad de su totalización, de su "cierre"; demuestra que –dicho vulgarmente– el Universal viene fallado de fábrica. O –en una terminología más actual y sofisticada– que el Otro con mayúscula *es*, constitutivamente, un Otro castrado.¹⁵ Tan "castrado" como esa Totalidad Originaria a la que indefectiblemente se alude cuando se habla de una ontológica "Identidad Nacional".

Pero esto, desde ya, es algo muy diferente a la manía "post" de pontificar sobre la lisa y llana *desaparición* de las identidades y los "sujetos". Para empezar, ni Freud ni Lacan, por ejemplo, hablaron jamás de semejante desaparición, sino en todo caso de la *división* del sujeto, lo cual es otra manera de hablar de la castración del Otro, de la imposible *completud* simbólica de la identidad. Pero, justamente: esa imposibilidad hace más necesarias (si bien inconscientes) las *articulaciones* entre, por ejemplo, la identidad de clase y la de los "movimientos sociales", para retomar este problema que está en la actual picota. Y es obvio que este problema no puede ser pensado hoy del mismo modo que podía haber sido pensado por Marx, pero ello no argumenta en contra de Marx, sino *a su favor*: demuestra que también la articulación de las identidades colectivas está sujeta a la *materialidad histórica*.

Y ya que estamos en tren de reconocer méritos es sin duda una gran virtud de la "teoría postcolonial" (Said, Spivak, Bhabha et al.) la de haber *reintroducido* la historia –es decir, la *política* en sentido fuerte– en los es-

¹⁵ Para esta cuestión en Hegel, cfr. Slavoj Žižek: *Tarrying with the Negative*, Londres, Verso, 1994.

tudios culturales, retomando la línea "subterránea" de la historia de los vencidos, incluso en un sentido benjaminiano, al mostrar de qué diversas y complejas formas las *ruinas* del colonialismo siguen relampagueando hoy en los discursos y las prácticas del mundo (no tan) *post*-colonial.

Pero no deja de ser un mérito ambiguo: si por un lado el recurso a las teorías y técnicas de análisis "post" y a ciertos autores-guía (Foucault, Lacan, Derrida, De Man) permiten a los pensadores postcoloniales *refinar* extraordinariamente sus categorías de análisis frente a las antiguas teorizaciones antiimperialistas (digamos, las de un Lenin o las múltiples versiones de la teoría dependentista), especialmente en lo que hace a la crítica cultural e ideológica, por otro lado, y con escasas excepciones –Aijhaz Ahmad es quizá la más notoria–, el recurso prácticamente *exclusivo* a esas metodologías implica el casi completo abandono de formas de pensamiento (Marx, Freud, la Escuela de Frankfurt) que, como lo venimos defendiendo enfáticamente aquí, siguen siendo *indispensables* para una totalización de la crítica a un modo de producción en buena medida constituido también por la experiencia colonialista y postcolonialista.

Por otra parte, y paradójicamente, la reintroducción de la dimensión histórico-política por parte de la teoría postcolonial adolece con frecuencia de un exceso metafísico y a la larga deshistorizante (lo que posiblemente también se explique por el recurso masivo a los textualismos "post") que cae en ciertas ontologías sustancialistas muy similares a las propias de la vieja denominación de "Tercer Mundo" como entelequia indiferenciada en la que todos los gatos son pardos: es problemático, por ejemplo, aplicar el mismo tipo de análisis a la producción cultural de sociedades nacionales –o a la de las metrópolis en relación a dichas sociedades "externas"– que lograron su independencia política formal ya muy entrado el siglo XX (digamos, la India, el Magreb o la mayor parte, si no todas, de las nuevas naciones africanas) y por otra parte a las naciones (todas las del continente americano, para empezar) que conquistaron dicha independencia durante el siglo XIX, en alguna medida como subproducto de las "revoluciones burguesas" metropolitanas –en particular la francesa, aunque también la revolución anticolonial norteamericana y las crisis metropolitanas– y mucho antes de que se constituyera como tal el sistema estrictamente imperialista y neocolonial. Aunque no sea éste el lugar para estudiar a fondo el problema, tiene que haber diferencias enormes entre la autoimagen simbólica y/o la identidad imaginaria de un país –digamos, Argelia– constituido como tal en el marco de un sistema de dependencias internacionales plenamente desarrolladas, de "guerra fría" entre "bloques" económicos y políticos conflictivos, de un Occidente en camino a un "capitalismo tardío" en proceso de renovación tecnológica profunda, con "carrera armamentística" y peligro de guerra atómica, con plena hegemonía de la industria cultural y la ideología del consumo, etcétera, y por otra parte un país –digamos, la Argentina– constituido un siglo y medio antes, cuando nada de esto existía ni era imaginable.

Es obvio que la producción cultural y simbólica de dos sociedades tan radicalmente diferentes en sus historias es por lo menos difícilmente

conmensurable. Pero además, está esa otra diferencia fundamental de la que hablábamos antes: mientras las revoluciones anticoloniales del siglo XIX (las latinoamericanas en general, repetimos que con la única excepción de Haití) fueron hechas por las *élites* económicas locales que buscaban un mayor "margen de maniobras" para sus negocios y por lo tanto una mayor autonomía respecto de los dictados de la metrópolis, y sólo bajo su férrea dirección permitieron cierto "protagonismo" popular, las revoluciones anticoloniales o postcoloniales del siglo XX (de Argelia a Vietnam, de México a la India, de China a Grenada, de Cuba a Angola, de los *mau-mau* a Nicaragua, etcétera) fueron *fundamental y directamente asumidas* por las masas plebeyas, por la conjunción de fracciones de la clase obrera y el campesinado, por el "pueblo", más allá o más acá de que esos movimientos hayan sido luego absorbidos (o abiertamente traicionados) por las *élites* emergentes. Esto no sólo le dio a esos movimientos un carácter completamente diferente a los del siglo anterior desde el punto de vista de su *praxis* política, sino que en el plano teórico la diferencia misma obliga a reintroducir la perturbadora (pero persistente) cuestión de *clase*. Más adelante veremos que por supuesto esta no es la *única* cuestión: en análisis como los ya canónicos ensayos "proto-postcoloniales" de Frantz Fanon sobre la revolución argelina, las cuestiones étnica, de género, de psicología social y culturales en general tienen una importancia de primer orden; pero la tienen, precisamente, en su *articulación* —siempre específica, no reductible— con la cuestión de clase. De todos modos, lo que nos importaba destacar ahora es el hecho mismo de la diferencia entre seculares "estilos" revolucionarios, que impiden su homologación bajo fórmulas teóricas generales. Pretender ponerlos en la misma bolsa implica una homogeneización ella sí reduccionista y empobrecedora, aunque se haga en nombre de Lacan o Derrida.

Eso es lo que a veces ha sucedido —para volver a un caso ya citado— aun con pensadores tan complejos como Jameson, cuando han intentado interpretar toda la literatura del "Tercer Mundo" bajo el régimen hermenéutico global de la "alegoría nacional", con lo cual sale el tiro por la culata y se obtiene, para continuar con la figura, lo peor de dos mundos: por un lado se dice una obviedad de un grado de generalización poco útil (*cualquier* producto de la cultura de *cualquier* sociedad transmite en alguna medida imágenes "nacionales"), por otro lado se pasa un rasero unificador que tiende a suprimir toda la riqueza de las especificidades estilísticas, semánticas, retóricas, etcétera, que —tratándose de obras de arte— conforman propiamente hablando la *política* de la producción estética, que también está, entre paréntesis, atravesada por la dimensión histórica: en este sentido, ¿cómo podría compararse a, digamos, los ya nombrados Nahgib Mafouz o Hani Kureishi con, digamos, Sarmiento o Borges? Y ello para no mencionar que, aun comparando entre contemporáneos, aquella diferencia entre las respectivas historias suele ser decisiva para la estrategia de interpretación y lectura: no es difícil encontrar "alegorías nacionales" —aun descontando el monto de reduccionismo de la especificidad estética que supone leer bajo ese régimen de homogeneización— en autores pro-

venientes de sociedades de descolonización reciente que todavía están luchando por la propia construcción de su "identidad"; la tarea es menos simple en los provenientes de sociedades de descolonización antigua, en todo caso sometidas a otros procesos de dependencia, neocolonialismo o "globalización subordinada". Aun extremando mucho la metáfora y buscando más de cinco pies al gato, se requieren esfuerzos ímprobos para encontrar la "alegoría nacional" (al menos, para encontrarla como estrategia central de la escritura) en Adolfo Bioy Casares, en Juan Carlos Onetti o en Macedonio Fernández. Pero aun cuando es posible encontrarla de manera más o menos transparente (lo cual es más fácil en las literaturas de las naciones no rioplatenses, con una identidad étnica y cultural más compleja y contradictoria) resulta patente que ella se construye de un modo radicalmente distinto al de las sociedades que, como decíamos, todavía pugnan por encontrar su "identidad", sólo muy recientemente enfrentadas al problema de la "autonomía" nacional.

Y el problema se complica aun más cuando —como ocurre a menudo en los estudios culturales y los teóricos de la postcolonialidad— se amplía el concepto de "postcolonial" para incluir a las minorías étnicas, culturales, sexuales, etcétera, *internas* a las propias sociedades metropolitanas, ya sea por vía de la diáspora inmigratoria de las ex colonias o por la opresión multiseccular de las propias minorías raciales (indígenas y negros en casi toda América, por ejemplo). La extraordinaria complejidad que puede alcanzar la "alegoría nacional" de un autor negro o chicano de Nueva York, de un autor pakistaní o jamaiquino en Londres, de un autor marroquí o etíope en París, un autor turco en Berlín, a lo cual podría agregarse que fuera mujer, judía y homosexual, esa extraordinaria complejidad de cruces entre distintas y a veces contradictorias situaciones "postcoloniales" no deja, para el crítico —si es que quiere ser *verdaderamente* "crítico" y no simplificar en exceso su lectura— otro remedio que retornar al análisis cuidadoso de las estrategias específicas de la producción literaria en *ese* autor, de las singularidades irreductibles del *estilo*, vale decir: para ponernos nuevamente adornianos, de las *particularidades* que determinan su autonomía específica respecto de la *totalidad* "postcolonial".

Recientemente un autor norteamericano no muy conocido, Patrick McGee, inspirándose asimismo en Adorno pero también en Lacan, ha utilizado un argumento semejante a este para discutir algunas de las posiciones del "padre" de la teoría postcolonial, Edward Said. En efecto, en un libro por lo demás notable en muchos sentidos¹⁶, Said escribe: "todas las formas culturales son híbridas, mixtas, impuras, y ha llegado el momento, para el análisis cultural, de reconectar su crítica con su realidad"; a continuación de lo cual critica a la Escuela de Frankfurt (como lo hemos hecho, al pasar, nosotros) por su silencio ante la cuestión del imperialismo y el colonialismo, si bien admite que esto es así para la mayor parte de la crítica cultural de los países metropolitanos, con excepción de la

¹⁶ Edward W. Said: *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Anagrama, 1997.

teoría feminista y de los estudios culturales influidos por Raymond Williams y Stuart Hall. Sin embargo, como señala McGee, el propio énfasis de Said en el carácter fetichizador de las categorías de análisis estético dominantes en las metrópolis apunta hacia la pertinencia histórica de la *lógica* de la teoría adorniana.¹⁷ En la *Teoría Estética*, por ejemplo, la obra de arte autónoma no "trasciende" la historia, sino que se constituye como una *forma histórica específica*, que depende de la "separación de las esferas" socioeconómica y estética característica de la cultura burguesa, y que se remonta por lo menos al siglo XVIII, a mediados del cual, casualmente, con Baumgarten y luego con Kant, la Estética se autonomiza como disciplina. Si se ignora la autonomía de la obra de arte, entonces se supone que la relación entre la obra y su contexto es inmediata y transparente. Se asume que el "mensaje" de la obra está completamente contenido en su significado, independientemente de la "forma". Semejante análisis, por lo tanto, ignora o al menos sobresimplifica la relación *sintomática* de la obra con su contexto histórico, en este caso su contexto post-ilustración (que incluye, claro está, el contexto "postcolonial", aunque Adorno no lo mencione). En cambio, cuando Adorno describe la obra de arte, leibnizianamente en apariencia, como "mónada sin ventanas", su intención no es separarla del contexto histórico, sino articularla como *forma social específica*. Según Said, en la medida en que *esta* forma social es propia y única de Occidente, "es un error argumentar que las literaturas no-europeas, esas con más obvias filiaciones con el poder y la política, pueden ser estudiadas respetablemente, como si su realidad fuera tan pura, autónoma, y estéticamente independiente como la de las literaturas occidentales".

A esto puede replicarse, por supuesto, de varias maneras. Empecemos por reproducir algunos de los argumentos de McGee con los que concordamos plenamente, para luego exponer algunos propios. Como dice McGee, esta manera de pensar entraña el peligro –paradójico y contradictorio con los propósitos mismos de Said– de menospreciar el placer propiamente *estético* que se puede obtener de la lectura de los textos postcoloniales, "tercermundistas" o como se los quiera llamar, puesto que sugiere para dichos textos una "simplicidad" artística que desestima su real complejidad y sofisticación. Pero, justamente, si "toda obra de arte es híbrida, mixta e impura", y Said hace de eso una condición de su complejidad estética, cuánto más híbridas, mixtas e impuras –por las razones ya apuntadas– serán los textos "postcoloniales" en general, sometidos en mayor medida aun al entrecruzamiento de lenguas, culturas y constelaciones simbólicas heteróclitas, y en particular los textos latinoamericanos, construyendo sus propias "alegorías" sobre las ruinas del equívoco primigenio de sus "culturas nacionales". ¿Por qué, entonces, negarles a ellos tal complejidad para reducirlos a una mera cuestión de "contenido", de "filiación con el poder y la política" inmediata y transparente? No es

¹⁷ Patrick McGee: *Cinema, theory, and political responsibility in contemporary culture*, New York, Cambridge University Press, 1997.

que esta filiación no exista, y probablemente sea *cierto* que ella es más evidente, por necesidades históricas, que en las "altas" literaturas metropolitanas. Pero se trata de una cuestión de grado y no de naturaleza, que no afecta a la importancia de la *forma estética* en que dicha "filiación" se articula para darle a cada obra su diferencia específica de *estilo*.

Pero entonces –agregaríamos nosotros– si el carácter de autonomía estética de la obra es tan válido para los textos postcoloniales como para los europeos, recíprocamente *no es cierto* que la literatura europea sea *intrínsecamente* tan "autónoma", "estéticamente independiente" y por lo tanto "respetable" como parece creerlo Said: en primer lugar, aunque parezca una perogrullada (pero es una perogrullada que Said no parece tener en cuenta), la literatura y la cultura europea en general *no es ajena* –todo lo contrario– a la cultura no-europea, si se recuerda lo dicho más arriba sobre la importancia del colonialismo para la propia constitución de la "identidad" europea moderna. En segundo lugar, la literatura y la cultura europea está tan atravesada como la no-europea por "el barro y la sangre" de la Historia, sólo que sus "estrategias de contención" ideológica (como las llamaría el propio Jameson) son más sutiles y sofisticadas, por la sencilla razón de que han tenido más tiempo y mayor necesidad de desarrollarse. Pero, al igual que sucede en *cualquier* literatura o texto estético, su autonomía relativa respecto de esas "estrategias de contención", las estructuras en buena medida inconscientes y "deseantes" de su "productividad textual" (para recordar esa noción de Kristeva), frecuentemente rompen sus propios condicionamientos, y lo hacen en el terreno de la especificidad y la singularidad de su *forma estética*. Como lo subraya provocativamente el propio Adorno, "*la junta militar griega sabía muy bien lo que hacía cuando prohibió las obras de Beckett, en las que no se dice ni una palabra sobre política*". Por lo tanto, no es principalmente en la *naturaleza*, nuevamente, de las obras metropolitanas y postcoloniales donde debería buscarse la diferencia (que por supuesto existe, tanto en el registro de la "forma" como del "contenido"), sino en la *mirada* del crítico, que debería aplicarse a encontrar las maneras específicas en que actúan las contradicciones internas a unos y otros textos, la manera específica en que ese trabajo textual particular *sintomatiza* la relación con la totalidad histórica, tan compleja y sofisticada en unos y otros, aunque por razones distintas.

En verdad, un teórico como el nombrado Aijhaz Ahmad ha llegado a sugerir que estas *faltas*, combinadas con los excesos del postestructuralismo, implican el peligro ya no de licuar el potencial radicalismo político de la teoría postcolonial, sino de precipitarla directamente en el conservadurismo, en la medida en que el recurso teórico a la diseminación del sentido, la disolución de las identidades ideológico-políticas y el textualismo pueden ser tema de apasionantes debates académicos, pero tienden a separar la teoría de cualquier forma de compromiso político con las prácticas de resistencia: "*Las formas materiales de activismo son así sustituidas por un compromiso textual que visualiza a la lectura como*

la única forma apropiada de hacer política".¹⁸ Sin embargo, no es que Ahmad adopte una actitud de militancia populista contra la teoría. Como tampoco lo hace Bart Moore-Gilbert al proponer, sugestivamente, que "*la teoría postcolonial ha sido decisiva para hacer visibles las interconexiones entre la producción cultural y las cuestiones de raza, imperialismo y etnicidad (...) pero ciertamente se puede argumentar que aún queda mucho por hacer en el campo postcolonial. Como lo he sugerido antes, el área de las cuestiones de clase todavía ha sido insuficientemente considerada, incluso en el análisis del discurso colonialista, y lo mismo puede decirse respecto de la cultura popular...*"¹⁹ (subrayados nuestros).

Tanto Ahmad como Moore-Gilbert, sin embargo, descuidan un poco unilateralmente, en nuestra opinión, un factor del cual ya señalamos sus ambigüedades pero del que ahora quisiéramos rescatar su pertinencia. La teoría postcolonial –a veces incluso a pesar de sí misma– ha hecho el gesto para nosotros muy importante de reintroducir una dimensión no sólo histórica sino *estético-filosófica* en las ciencias sociales, contribuyendo, por así decir, a despositivizarlas. El problema es que lo han hecho por la vía exclusiva y excluyente de la filosofía y la teoría estética "post", cuando una mayor atención –no necesariamente excluyente, desde ya– a la *dialéctica negativa* (en el sentido de un Adorno, pero también, a su manera y aunque no la llame así, de un Sartre) permitiría pensar una relación más compleja y conflictiva entre, digamos, la Parte y el Todo: por ejemplo, para nuestro caso, entre la "parte" *ficcional* de una noción como la de "cultura nacional", y por otro lado los efectos materiales buenos o malos de esa ficción, y cuya "bondad" o "maldad" no puede ser decidida en abstracto, por fuera de las relaciones de fuerza que atan la "Parte" latinoamericana al "Todo" de un mundo que cada vez menos parecemos estar en condiciones de *no elegir*, al tiempo que cada vez más parece transformarse en aquella "pesadilla de la que no podemos despertar".

¹⁸ Aijhaz Ahmad: "Culture, nationalism, and the role of intellectuals", en E. M. Wood y J. B. Foster (eds.): *In defense of history: Marxism ant the postmodern agenda*, New York, Monthly Review, 1997.

¹⁹ Bart Moore-Gilbert: *Postcolonial theory: Context, practices, politics*, Londres, Verso, 1997.

El hombre que está solo y espera muy poco

Apuntes para una reflexión sobre identidades y política en la Argentina contemporánea

Sergio Caletti

I.

Durante una entrevista realizada poco antes de morir, Jorge Luis Borges repasó sus opciones políticas. El fragmento de diálogo al que nos referimos fue publicado como se transcribe¹:

JLB: Cuando yo era joven... yo empecé siendo comunista (...), y luego no sé por qué me hice radical, luego conservador, y ahora no pertenezco a ningún partido.

GLL: Pero nunca peronista...

JLB: Bueno....(riendo) íse supone que soy un caballero, que soy una persona decente!

En una casi perfecta contrapartida de la distinción formulada por Borges, ese conocedor y exégeta del peronismo que es Leonardo Favio, en su film *Gatica, el Mono*, pone en labios del boxeador la siguiente definición:

—Yo nunca me metí en política... siempre fui peronista

No son éstos precisamente hallazgos de genios individuales, ni son novedosas las cargas semánticas que albergan para cualquiera que haya habitado estas tierras en la segunda mitad del siglo XX. La contraposición entre *gente decente* y peronismo, así como la atribución al ser peronista de un estilo sencillo y ordinario de quien no quiere *meterse donde no le corresponde*, circulaban ya en el folclore y la literatura nacional. Pero lo que pone de manifiesto la riqueza de las dos *boutades* recogidas por Borges y por Favio es, como bien podría decir Freud respecto del *Witz*, la ruptura de una lógica.

El delicado efecto iluminador que producen ambas ocurrencias proviene de la irrupción de ese elemento que, al tiempo que sorprende, des-

¹ Cf.: *Jorge Luis Borges: Íntimo reportaje*, entrevista por Gloria López Lecube, realizada en 1985 y editada en CD por FM La Isla, sin fecha.

pliega las respectivas afirmaciones precedentes bajo *otra* luz, y ofrece una re-interpretación de cada una de esas identidades políticas. Con el auxilio de un pequeño haz de sobreentendidos, propios del patrimonio cultural de los argentinos, el *sentido* que se creía obvio en, por ejemplo, el ser peronista en un caso, o comunista, radical y conservador, en el otro, queda *re*-definido. En esas dos *re*definiciones se rompe el orden presunto de las previsibles etiquetas, ya sea por su asociación con componentes radicalmente extra-políticos (ser o no ser *caballero*), ya sea por un franco contrasentido (no *meterse*, precisamente, en *política*). Lo que viene puesto ante nuestros ojos bajo una luz particular es el registro de un cierto sustento de lo político que se encuentra fuera de su ámbito canónico.

Si traemos a cuento estas dos humoradas —una deliberada, otra involuntaria— es por la sencillez con que permiten *reconocer* ese juego de planos que se abre entre el hecho de profesar unas ciertas *posiciones* en el campo de la política y su vínculo casi "natural" y con posiciones asumidas en el más amplio y difuso *mundo de la vida*. Y este reconocimiento habilita a una reflexión que la teoría social —y, en particular, la ciencia política— está bastante poco habituada a realizar. A saber: la del componente *cultural* en la constitución de las identidades políticas.

El texto que sigue habla pues de identidades, pero bajo una óptica que escapa a los caminos por los que, de todo derecho, la cuestión se hizo presente con fuerza en las últimas décadas (multiculturalismo, género, globalización, etc.). Bajo la idea marco según la cual la conceptualización general de la esfera de lo político ha desatendido largamente el análisis de los factores culturales que hacen a la constitución de una cierta identidad de parte de sus protagonistas —en relación con la que ellos tienden, claro está, a formular su propia intervención en la escena—, intentaremos avanzar en la exposición de algunos apuntes acerca de una cierta mutación en el terreno de estas identidades en la Argentina contemporánea. (Retomaremos hacia el final los términos generales de la cuestión.)

II.

Más precisamente: nos interesa señalar que este productivo enredo entre cultura y política está hoy, en la Argentina que nos toca vivir, fuertemente socavado, casi descompuesto, de un modo tal que impacta simultáneamente ambas instancias de la escena social, la de los procesos de creación y crítica cultural, y la de las posibilidades de transformación política. Si se tratara de retomar nuestros testimonios iniciales, cabría decir que la Argentina que aparece subtendida (y sobreentendida) en las definiciones de Borges y de Gatica ya no existe sino en las marcas que conservamos aquellos pocos que insistimos en acercarnos al siglo XXI desde los vericuetos del XX.

La constatación de esta inexistencia ha sido parte sistemática de los comentarios realizados por una multitud de analistas políticos en los medios de comunicación durante la última década, al acercarse cada contienda electoral y a la luz de sus resultados, hasta convertirlo en una suerte de lugar común, aceptado y naturalizado, aunque bajo una interpretación diferente a la aquí insinuada. Según este lugar común, la ciudadanía argentina ha alcanzado una notable "madurez democrática", expresada en los altos niveles de indecisión preelectoral respecto de las alternativas en juego, en el fin de los electorados "cautivos", en la forma -por fin- en que se "premia" y se "castiga" a los candidatos y partidos que se presentan en cada ocasión, según la calificación que se les asigne. Este carácter cambiante de las orientaciones del voto es asumido como indicador incontestable de una mayor "conciencia política" de la población a la hora de emitir el voto. Más aun, forma parte del mismo lugar común afirmar que, ahora, los argentinos "razonamos" el voto, o sea que procedemos del modo que los textos republicanos nos señalaron reiteradamente como el sendero correcto y que, tozudamente nos negábamos a tomar.

No se trata de asignar a estos comentarios un estatuto que exceda el contexto en el que son producidos, ni de discutir los endeble supuestos respecto de la "racionalidad" que se descubre en la decisión del voto, pero sí de señalar que ponen simplificada y de manifiesto un fenómeno más complejo. A saber, la ruptura del hilván que unió durante décadas los horizontes de la vida política y las formas de la vida cotidiana, y que llegó a convertir el ser conservador o radical o comunista, o luego peronista, en verdaderas señas de identidad, en claves elementales para descifrar la secreta armonía que anudaba formas de hablar y de vestir, que comprometía estilos de vida, que instalaba complicidades principales o recelos infranqueables, que habilitaba casi a reconocerse por las calles, o bien que marcaba territorios, instituciones y referencias a microuniversos casi completos.

De ningún modo es un elogio del fenómeno lo que pretendemos. Antes bien, y valga enfatizarlo, sabemos de los mil rostros de las intolerancias recíprocas que esta situación alcanzó a comportar. De lo que se trata, empero, es de advertir, en primer término, la magnitud de una mutación cultural de los argentinos y, en segundo lugar, la manera en la que esta mutación ha arrastrado consigo la incidencia que lo político tuvo, durante décadas y también más, para la vida social según ella era *vivida* por una enorme porción de los habitantes de esta tierra. En otras palabras: la política discurre hoy como un sucederse de asuntos que ocurre *por fuera* de las redes de pertenencia. Es muy probable que el voto no fuera antaño materia de *elección racional*, pero también es probable que las orientaciones que seguía el curso de los asuntos comunes resultasen materia de otro y mayor involucramiento cotidiano, considerablemente distinto del que es hoy característico.

III.

Conviene ahora detenerse en un pequeño haz de rasgos que contribuyen a una caracterización más precisa del modo en el que se da la vinculación de los argentinos con la escena política. Al que aquí nos referiremos apunta literalmente a las identidades. El sentido en el que haremos la referencia requiere un par de explicitaciones previas.

La primera: *no hay política sin sujeto* en el sentido fuerte del término, vale decir, sin la presencia de unos agentes que se hacen parte de la escena desde *definiciones de sí* que poco o nada tienen necesariamente que ver con la juridicidad democrática y sus previsiones para la llamada participación. A diferencia de otros procesos, en el campo de la política sucede que la idea de agente supone decisivamente la constitución de una conciencia de la propia identidad (si real o ilusoria es otra discusión), esto es, la construcción de una *subjetividad* "interviniente", o en condiciones y disposiciones de intervenir.

La segunda: la juridicidad republicana reconoce por excelencia al ciudadano individual como partícipe de los procesos políticos en tanto que sujeto de derechos y obligaciones políticas, pero la *historia* republicana reconoce por excelencia al actor social colectivo como emergente de las relaciones por definición tensas entre las instituciones de gobierno y la base ciudadana que le da sustento. Si en algún sentido principal importa la consideración de las identidades políticas que se forjan en el marco social general, ese sentido viene dado por la capacidad de los actores colectivos de hacer sentir su peso en el espacio público, tablado privilegiado de las batallas por las decisiones que hacen a la vida común.

Pues bien, la Argentina de la última década ha consagrado un fenómeno pertinente a este campo de problemas sobre el cual aún se ha reflexionado poco: la emergencia de una protesta social protagonizada por colectivos anónimos, actores efímeros que se niegan a darse una identidad, a reconocer siquiera como *política* su intervención en la escena pública aunque esta intervención se dirija sistemáticamente a reclamar a las autoridades —municipales, provinciales o nacionales— por alguna cuestión que ellos sienten desatendida, injusta o mal resuelta.

No es un fenómeno menor. Nos animamos a decir que, en los últimos años, ha resultado la modalidad ciudadana de intervención abierta que mayores energías ha concitado, muy por encima de las que pudieron amalgamar de manera contemporánea partidos políticos, organizaciones sindicales y los llamados "nuevos movimientos sociales", típicamente ecologistas o de orientaciones sexuales diversas. Estas nuevas modalidades de intervención en el espacio público, en algunos casos por demás notorias, contribuyeron decisivamente a la caída abrupta de gobiernos provinciales, incendiaron edificios públicos y casas de dirigentes políticos, cortaron rutas, realizaron marchas multitudinarias, conmovieron al país. Una inmensa cantidad de casos menos llamativos acompañó de manera

sorda las movilizaciones resonantes. Pero un conjunto de características comunes parecen, por cierto, y a través de todas ellas, estar dando forma a un nuevo *objeto* de la ciencia política²: reivindicaciones puntuales e inmediatas, carácter efímero, irrupción sin mediaciones, omisión de identidad, denegación de cualquier carácter político de la movilización, ninguna forma organizativa visible, utilización frecuente de "recursos visivos" pensados para su retransmisión televisiva.

Por encima y por debajo de sus reclamos, la operación primaria y más relevante de enunciación que ponen en el medio de la plaza pública no es decir: "nosotros luchamos por...", "nosotros proponemos que...", "nosotros llamamos a...". Nada de eso. Es simplemente decir: "aquí estamos nosotros".³ Es que, por lo común, estas movilizaciones parecen adquirir su espesor propio del contacto con un *límite*: tres meses o más sin cobrar el magro sueldo; la expulsión hacia la nada desde viviendas ya precarias; la violación y el asesinato de una niña que no llega a adolescente; la muerte impune de un joven inocente por parte de la policía; el pago de impuestos imposibles, etc. Si muchos de estos casos adquirieron la fuerza para conmocionar el sistema político, ello puede entenderse por la capacidad de condensación de los casos enarbolados, aunque lo hayan sido apenas como *casos* por los que se pide respuesta, y nunca como partes de una problemática para la que se reclama una política.

Lo decimos una vez más, no es un fenómeno menor. En un rastillaje realizado a través de un diario de Buenos Aires, en los ocho años que van de 1991 a 1998 inclusive, el registro arroja un total de 525 de estos movimientos efímeros, en distintos puntos del país: una media de más de 5 por mes.⁴ Debe señalarse que de este registro se excluyeron absolutamente todas las numerosas expresiones públicas vinculadas al movimiento de los derechos humanos y al movimiento de los jubilados. En ambos casos, los movimientos respectivos revisten características de nuevo tipo, pero por ellas se asemejan más a los que la sociología ha bautizado ya como "nuevos movimientos sociales" que a las modalidades de intervención en la esfera pública a las que aquí intentamos aludir. Entre otras: una clara

² Tomamos esta idea de Guillermo O'Donnell. En el texto "¿Democracia Delegativa?" [Cf.: *Contrapuntos*, Paidós, México, 1997, pág 287], O'Donnell comienza así: «En este texto describo un "nuevo animal", un tipo de democracias existentes que hasta el momento no ha sido teorizado. Como a menudo sucede, no son pocas las semejanzas de esta especie con otras ya identificadas. No obstante, creo que las diferencias son suficientemente significativas como para justificar el intento que aquí realizo».

³ En 1831, en la primera de las revueltas obreras que se prolongarían a lo largo de casi dos décadas en numerosos centros industriales de Europa Occidental, los tejedores de Lyon, expoliados hasta el límite, se lanzaron a la calle. Decían unos versos que luego se hicieron famosos: "C'est nous les canuts, nous sommes tous nus".

⁴ El registro y posterior procesamiento fue realizado como parte de un proyecto de investigación, denominado "Comunicación y política: el nuevo espacio público", bajo la dirección del autor de este texto, con apoyo de la Universidad Nacional de Entre Ríos, UNER. La tarea del procesamiento estuvo centralmente a cargo de Andrea Valsagna y Alejandro Ramírez, miembros del equipo de investigación. El análisis completo de los datos procesados está actualmente en elaboración.

definición "temática", tendencias a la organización y la permanencia, reclamo de *políticas* generales antes que de respuestas puntuales.

Para apenas situar elementalmente este nuevo *objeto*, vayan unas escasas anotaciones:

- Si bien los datos ofrecidos más arriba arrancan en 1991 (tanto por razones de periodización objetiva como de la propia curva creciente de estas modalidades de intervención) de ningún modo el fenómeno se "estrena" entonces. En 1990 se registran no menos de 20 de estas irrupciones efímeras (versus 25 en 1991) y, hacia atrás, es posible recuperar experiencias similares incluso recién iniciada la restauración de la democracia. Entre 1984 y 1985 se produjeron no menos de 15 episodios de esta índole. La curva empero crece hasta las 118 movilizaciones en 1997.⁵
- Es del todo legítimo suponer que el registro realizado a través de un diario de la ciudad de Buenos Aires, aunque se caracterice por la más extensa red de corresponsales en el interior del país, haya dejado a un lado una cierta porción de episodios y movilizaciones del género. Pero una diferencia en más o en menos no altera lo decisivo del asunto. El problema no es cuantitativo. La magnitud del fenómeno, en todo caso, permite avanzar en la certeza de que se trata ya de un componente relevante del paisaje político argentino contemporáneo.
- En relación con lo anterior, debe señalarse que entre fines de los 80 o principios de los 90 y la actualidad, una diferencia para nada sutil marca la significación de las series respectivas. En los primeros años, se trataba de fenómenos que resultaban efectivamente percibidos por la sociedad en general –a juzgar por el propio tratamiento de los medios– como de un carácter cabría decir *extraordinario* (recuérdese el caso María Soledad o el Santiagazo). Hoy, en cambio, se ha convertido de hecho en el *formato* por excelencia de la protesta social, y no sólo no llama ya la atención sino que la llamaría su ausencia.

En resumen, este grupo de datos nos coloca ante una consideración insoslayable. ¿Cómo leer la existencia de unos actores del tablado de lo público, en relaciones de tensión y conflicto (reclamos, protestas, reivindicaciones) con las figuras o instituciones del sistema político, que se empeñan en borrar toda identidad que exceda la designación periodística del tipo

⁵ Carecemos de información adecuada para el período anterior a la presidencia de Raúl Alfonsín, bajo dictadura militar. Puede empero inferirse, por razones un tanto obvias, que si acaso estos fenómenos tuvieron alguna presencia, dada las condiciones imperantes no cabe que esto haya sido en el último año de la dictadura y en medida reducida. Contrario *sensu*, puede conjeturarse que la destrucción de los tejidos propiamente políticos de la vida social, operada durante la dictadura, tanto en la realidad de lo organizativo como en las disposiciones de los agentes sociales, constituyó uno entre otros factores que abonaron el camino a la aparición de esta nueva modalidad de intervención "ciudadana" en el espacio público.

"los vecinos de...", "los familiares de...", "los trabajadores de..."? En particular: ¿qué supone, para el propio sistema de lo político que aquellos que confrontan con la autoridad o a los efectos de políticas vigentes se resistan a considerar como *política* la propia intervención, y a sí mismos como sujetos de lo político? Para regresar al principio: ¿es posible entender este fenómeno en el marco más general de la dilución de la base *cultural* de las identidades políticas en la Argentina contemporánea?

IV.

Nos interesa ahora añadir elementos de juicio sobre otro aspecto de esta problemática. La cuestión es la siguiente: si acaso una porción significativa de los agentes sociales que se hacen visibles en el espacio público de la política, y que intervienen deliberadamente en el proceso respectivo de toma de decisiones (con su presión y sus protestas), se presentan a sí mismos como rostros sin nombre, como sujetos de un día, como actores sin identidad, ¿qué cabe pensar de las disposiciones implícitas hacia la escena de la política, reconocida como tal, de parte del resto de la población? Dicho de otro modo: ¿en qué medida la esfera de lo político constituye una fuente de referencias para construirse/definirse, para acompañar o dar sustento a las propias definiciones identitarias?

En un estudio cuantitativo realizado en el conglomerado urbano de Santa Fe - Paraná⁶ se pidió a los entrevistados que ofrecieran los nombres que quisieran (siempre que fueran conocidos públicamente) en asociación con una serie de atributos preestablecidos en el cuestionario. Estos atributos fueron seleccionados de manera de distinguir, en términos muy básicos y carentes de ambigüedad (dentro de lo que esto es posible), cuáles eran las figuras a través de las cuales los encuestados referenciaban la presencia de valores, de confianzas y de vínculos de cierta identificación en la vida social. El objetivo de la indagación (no explicitado) era detectar la medida y la manera en la que aparecían en esta escena ideal los nombres asociables a la política propiamente dicha, y en qué constelación de relaciones con las demás figuras.

Los nombres ofrecidos por los entrevistados terminaron agrupados en cinco grandes categorías que, para simplificar, llamaremos aquí: a) políticos; b) opinadores (periodistas, comentaristas, humoristas, etc.); c) figuras del espectáculo (conductores televisivos de entretenimiento, artistas,

⁶ Las encuestas se aplicaron en la segunda quincena de abril de 1997, sobre una muestra de 650 casos para representar al 40% inferior de la pirámide socioeconómica del conglomerado urbano, con un ± 3,5% de error para un 95% de confianza. Las entrevistas fueron domiciliarias, en viviendas seleccionadas aleatoriamente a partir de un recorte de las plantas urbanas, realizado sobre datos catastrales. El estudio formó parte de un proyecto de investigación dirigido por el autor de este texto, con apoyo de la Universidad Nacional de Entre Ríos, UNER.

deportistas, etc.); d) figuras de ficción y/o arquetipos; e) "referencia negativa" ("nadie", "ninguno", etc., a los que sumaremos aquí -aclarándolo cuando esto ocurra- los correspondientes a la misma negativa a contestar).

Los resultados dan que pensar. El camino más corto para plantear los términos de la reflexión es dar al menos algunos datos. Permítasenos ofrecer una sucesión de cuadros que resumen la distribución de totales para un haz de preguntas significativas. Por ejemplo, ante la pregunta "¿quién diría que le gusta o le resulta atrayente por su manera de ser?", las respuestas se distribuyeron del siguiente modo:

TABLA 1

"¿Quién diría que le gusta o le resulta atrayente por su manera de ser?"

Políticos (en %)	Opinadores (en %)	Fig. del Esp. (en %)	Ficción/Arq. (en %)	Ref. negat. (en %)*
1.9	27.1	51.0	11.6	8.4

* El asterisco indica que se han sumado los códigos

TABLA 2

"¿De quién diría usted o le gustaría decir que aprendió algo en la vida?"

Políticos (en %)	Opinadores (en %)	Fig. del Esp. (en %)	Ficción/Arq. (en %)	Ref. negat. (en %)*
1.0	11.1	30.5	7.4	50.0

* Las respuestas que declaraban "de nadie", sumaron, por sí solas, el 41.9%

TABLA 3

"¿Quién diría usted que ha tenido realmente éxito?"

Políticos (en %)	Opinadores (en %)	Fig. del Esp. (en %)	Ficción/Arq. (en %)	Ref. negat. (en %)
1.7	16.4	67.8	7.0	2.1

TABLA 4

"¿Quién hace o hizo cosas que a usted le gustaría hacer o haber hecho?"

Políticos (en %)	Opinadores (en %)	Fig. del Esp. (en %)	Ficción/Arq. (en %)	Ref. negat. (en %)*
4.2	8.7	54.4	8.7	23.9

TABLA 5

"¿Quién le gustaría que fuese el padrino de su hijo?"

Políticos (en %)	Opinadores (en %)	Fig. del Esp. (en %)	Ficción/Arq. (en %)	Ref. negat. (en %)
10.5	14.9	42.1	12.2	17.3

TABLA 6

"¿Quién dice cosas que usted piensa?"

Políticos (en %)	Opinadores (en %)	Fig. del Esp. (en %)	Ficción/Arq. (en %)	Ref. negat. (en %)*
5.6	41.2	24.2	4.7	24.2

En su brutal crudeza, las cifras hablan de algo que en general creemos ya saber –esto es, el desprestigio de la clase política, etc.– pero lo hacen añadiendo al cuadro algunos tonos sombríos. La clase política puede estar desprestigiada, ¿pero puede concluir allí el diagnóstico cuando de manera regular y sistemática más de la mitad de la población muestreada (cuando no las ocho décimas partes) literalmente dirige la vista hacia otro lado ni bien se trata de emblematizar sus valores, sus modelos, sus preferencias, sus opiniones y hasta la posibilidad acomodaticia de terminar de compadre/comadre de alguien más encumbrado o poderoso? La clase política está desprestigiada, se insiste, y como quienes suelen medirlo y decirlo con preocupación en rigor piensan en sí mismos, no advierten que esta "clase política" abarca mucho más que lo que ellos representan: por la cabeza de los entrevistados tampoco se cruzaron los nombres de dirigentes vecinales, líderes locales, honestos luchadores del barrio. Lo que no se cruza por sus cabezas, si deben hablar de sí mismos, es la política. Lo que se cruza poco y nada es que en los espacios de la vida en común haya algo que valga la pena ser aprendido (Ver Tabla 2).

Podrían agregarse datos, podrían analizarse los cortes de edad o de nivel socioeconómico, podrían ofrecerse detalles desagregados por tipo de figuras para cada una de las categorías generales que aquí agrupamos. Pero a los fines del presente texto, lo fundamental está dicho. A saber, el territorio de –permítaseme– la *polis* aparece nítidamente ajeno a la posibilidad de nutrir la definición que parecen hacer de sí los agentes sociales representados en la muestra.

¿Es posible pensar que la política ha dejado de ser un vector de la vida en común que participa en la constitución de las identidades sociales argentinas? Y, a la inversa: ¿es posible pensar que el borramiento de las identidades políticas que marcaron profundamente la vida social y cultural del país de otros años nos haya dejado sin más disponibilidades para protagonizar la democracia que depositar el voto en la urna, por lo común, cada dos años? ¿Qué votos son, entonces, los que se depositan? Mejor dicho: ¿cuáles sujetos de qué procesos los depositan?

V.

No sería exagerado decir que la escena política contemporánea, mucho más allá de la Argentina, parece caracterizarse por un extraño juego de procesos paralelos en contraposición simétrica. Por una parte,

el registro de una despolitización creciente, en vastas regiones de América Latina y Europa. La ciencia política toma a veces nota de ella, y la ha tematizado bajo las denominaciones del "descreimiento", el "desinterés", el "desencanto", la "apatía" y, en algunos casos, la ha relacionado incluso con las formas de la "antipolítica" que tuvieron lugar en diversos países de Europa durante el siglo pasado.⁷

Por el otro lado, este mismo mundo del desencanto y del desinterés por la política asiste a una auténtica cadena de enfrentamientos feroces donde las luchas nacionales parecen regresar a una etapa pre-moderna y reconvertirse en guerras étnicas o religiosas, precisamente en medio de una época que sobreentendía la racionalidad estatal como la culminación de una larga historia hacia la edificación de una juridicidad democrática, vale decir, hacia un *funcionamiento* del sistema de lo político sobre la base de la exclusión de todo factor que no pudiera ser materia de debate.

En ambos extremos, lo que parece sometido a un tren de reacomodamientos de final incierto es aquel hilván al que aludíamos al inicio de este texto y del que creímos que enlazaba para siempre la dimensión política de la vida social y las formas de la vida cotidiana, sus matrices culturales profundas.

La ciencia política contemporánea, obsesada por las ingenierías del poder y sus instituciones formalizadas, ha dejado hace tiempo la cuestión en un cierto desamparo conceptual. No es el caso poner aquí el eje en la espesura de esta orfandad. Por lo demás, se hace evidente, en particular, allí donde el reacomodamiento lleva a la sangre antes que al descreimiento. La construcción paulatina de una Europa supranacional y la destrucción casi abrupta del que fuera bloque soviético primero, luego de la URSS misma, y después de Yugoslavia (junto a un haz de otros factores que sería tedioso nombrar ahora), han puesto en estado de extrema visibilidad un fenómeno que bien podría asumirse como una de las señas principales con las que el siglo concluye: el *salto* a la política de agentes sociales que se definen justamente por su identidad cultural, religiosa, étnica, y que intervienen en la arena de la política en la misma medida de esas definiciones.

No es que se trate de algo radicalmente nuevo. La historia de Europa está plagada de antecedentes, así como el pasado y presente de otros territorios donde la constitución de los Estados modernos requirió imponer la unidad sobre –y a veces *contra*– vastos grupos socio-culturales que defendían la prevalencia de una especificidad en tanto que soporte de identidades colectivas. Ocurrió con la constitución de los Estados nacionales y ocurre ahora cuando, en su tendencia contemporánea a la licuación (sedicente globalización mediante, etcétera), aquello que el Estado

Ver, entre otros, Sartori, G., *Ingeniería constitucional comparada*, FCE, México, 1996; Huntington, Samuel P., *La tercera ola. La democratización a finales del siglo XX*, Paidós, Buenos Aires, 1994; La idea según la cual "la democracia es rutinaria" y falta de épica constituye uno de los argumentos manejados por algunos grupos intelectuales en la misma Argentina y casi en términos de una verdad "natural" (Ver, por caso, revista *Punto de vista*).

Nación había finalmente contenido –o soterrado– vuelve a emerger con la furia de los huracanes. Por citar ejemplos brutalmente dispares, así la Padania italiana, así la difícilmente resoluble tensión indo-paquistaní luego de la retirada del estado colonial británico, así Timor, así incluso los grupos independentistas texanos que 150 años después de sus primitivos intentos parecen haber encontrado la esquina por donde escapar a la ominosa sombra de los Padres Fundadores.⁸

El jugueteo con los esquemas circulares está a la mano y campea en la literatura semi-especializada. Lo que resulta de interés –y, ahora sí, novedoso– es precisamente este par de aspectos complementarios entre sí que hacen a lo específicamente contemporáneo. Uno de ellos estuvo aludido en una nuestra expresión anterior: el *salto* a la política de agentes que se definen por su identidad cultural. Esto es, y más explícitamente, una irrupción que se cumple sin las mediaciones que la institucionalidad de lo político había entendido casi como su razón de ser: la confrontación argumentativa de ideas acerca de lo común y, por tanto, la construcción de identidades políticas a partir de la adopción, adhesión o identificación con estas ideas, más allá de razas y credos.

El otro, y no menos dramático, la tendencia a la dilución de las identidades propiamente *políticas* en vastas regiones del planeta y, doblemente, la dilución de su valor como rasgo constitutivo de identidades sociales en el sentido amplio del término. Todo indica que ser hoy en Italia comunista o democristiano, en Francia socialista o neogaullista, en España monárquico o republicano –por citar apenas unos ejemplos clásicos– se parece cada vez más a ser demócrata o republicano en los Estados Unidos y cada vez menos al nombre que sintetiza un conjunto denso de rasgos capaces de marcar mil pequeñas opciones de la vida cotidiana en sociedad.

Si durante largas décadas de este siglo XX –y aun del XIX– lo político constituyó identidades que se derramaron en otras instancias de la vida social, hoy parece ocurrir lo contrario, y más bien son otras las instancias que se advierten capaces de extenderse hacia lo político. Este es el tema.

VI.

En este juego a dos bandas –los cinismos del descreimiento, los fundamentalismos étnicos– lo que pierde es la política. Pero es necesario aclarar el sentido de la afirmación. Lo que pierde, queremos decir, es la posibilidad de fundar la propia condición de sujeto –la propia identidad– en el cultivo de una especificidad cultural en condiciones de traspasar la

⁸ Tiene interés, al respecto, visitar la página oficial del Gobierno Provisional de la República de Texas. Ver: <http://www.republic-of-texas.net/>

vida cotidiana y proponerse como creación colectiva para la siempre difícil, conflictiva vida en común. De no ser así, por cierto, dos caminos parecen abrirse: el de la administración tecnocrática de los unos sobre los demás, o el de la vida o la muerte por la supervivencia del punto ciego de uno sobre el punto ciego del otro.

Sobre lo que hemos hecho énfasis aquí no es empero sobre las alternativas para el orden general de lo político. Más bien, hemos querido anotar apenas algunas circunstancias sobre la dilución de las identidades político-culturales en el país, en medio de la banalidad de celebraciones por nuestra creciente "madurez democrática", y llamando la atención respecto de los silencios que campean en torno de un problema mayor: ¿sobre qué andamios se constituyen en el mundo contemporáneo las identidades de unos sujetos sin los cuales la política se vuelve remedo de sí misma?

La historia de América Latina enseña, en el último siglo y medio, una pléyade de signos encadenados por un elemento común: el fuerte entrecruzamiento de identidades de amplia base cultural en el punto de arranque de los compromisos sociales con la vida en común y con sus decisiones. Si algo caracteriza los años que corren, en esos mismos países, es el "giro administrativista" que corroe los horizontes de la participación y de la pertenencia.

No hay política sin sujeto, decíamos. Y no hay sujeto sin horizonte. La política es promesa para sus actores, la política es espera desde ellos.⁹ No una "espera" seca, ni calculada ni indiferente. Una disposición a lo porvenir.

En 1931, en "Acentos de una soledad" –parte final de *El hombre que está solo y espera*– Raúl Scalabrini Ortiz murmura: "Una imagen destruida se aviva en la espera y es el origen de otra imagen. Hay un horizonte para cada desesperación. Más de lo que hice, ¿qué haré? ¿No lloré, no reí, no canté, por si tú entendías mi llanto, mi risa o mi canto?".

La espera del Hombre de Esmeralda y Corrientes que Scalabrini esbozaba en los comienzos de la Década Infame preanunciaba un futuro que hoy es sencillo aludir. Tal vez, lo que quepa decir de sus herederos de hoy es que la desesperación comienza a disolver sus propios horizontes, es que esperan muy poco.

⁹ Tomo el término «espera» de Raymundo Mier. En particular, "Apuntes para una reflexión entre comunicación y política", en *Versión. Estudios sobre comunicación y política* N° 10, UAM, México, 2000.

Cultura e identidad:

improvisaciones en torno a

Nicolás Casullo

Reflexionar sobre identidad en el sentido cultural y nacional del término, en un mundo donde las teorizaciones más publicitadas hablan del ocaso del Estado-nación, donde la industria massmediática no reconoce fronteras, lenguas ni políticas que puedan confrontar con sus mensajes, es poner de manifiesto el imperdonable anacronismo de tal conversación. La inactualidad argumentativa. La inadecuación mental del sujeto pensante. Por eso, creo, resulta necesario regresar de cualquier manera o por algún atajo a esas viejas cuestiones en desuso.

Identidad y cultura nacional. No puedo desligar estas dos nociones de su indiscutible carga polisémica que recorrió como un espiral de fuego inmensas crónicas políticas y teóricas de la modernidad histórica. Tampoco puedo desvincularlas de aquello que para "los jóvenes" de la generación de los 60 y 70 en la Argentina fueron los dos dilemas pilares y sustentadores del "ser nacional": figura atmosférica que aureolaba la idea de un activo protagonista popular –antiguonuevo– con ambiciones transformadoras.

El ser nacional, me digo y me repito. Y siento cómo palabras de significados tan abarcadores en una época, pueden convertirse con los años –hoy por ejemplo– en dos conceptos que ya nadie registra. Vocablos que un joven investigador universitario, mal subsidiado, trataría arqueológicamente de recomponer sobre una "vieja Argentina", teniendo como apoyo lo que sí conoce: alguna hermenéutica derridiana. Sobre esta alfombra –muda– de recuerdos de la cual no me quedan grandes nostalgias, invoco a las pequeñas musas del ensayo por ayuda para la probabilidad de alguna idea.

Ninguna otra generación del siglo XX argentino como aquella que hace tres décadas cruzó revisionismo historiográfico, liberación social, peronismo y socialismo, se comprometió tanto en la discusión sobre los aspectos y dones de un ser nacional, revalorizando desde ahí la problemática identidad y cultura. Ser nacional recuperado y promovedor de un áspero cambio histórico popular en ciernes. Sujeto mayoritario de un país predestinado a una conjeturada grandeza. Criatura recubierta por valores de una narrativa que, en manos de jóvenes orfebres nacionalizados, la hicieron aparecer como un tallado de supremas virtudes: el argentino y la argentina en su amplia gama de rostros medios sociales. ¿Mitificación?

¿Culto aborígen a cargo de capas medias sin nada atrás donde palanquearse? ¿Narcisismo urbano de la "Europa americana"? ¿Espejismo coyuntural sobre un ser argentino que jamás, antes ni después, llegó a sentirse "nacional"? ¿Error valorativo? Todo pudo ser. Y sin embargo, la idea presidió una encrucijada y buscó sostenerse en una lectura argentina de debate genuino.

Se trató de la idea, pero además la vivencia de un "ser cultural nacional" que para 1973 ya encarnaba ideológicamente dones identitarios manifiestos que resolverían liberadoramente la esquiva ecuación de cultura e identidad, estaqueada largamente en las mazmorras de los regímenes del Régimen. Fue criptograma, afiche, decálogo de lucha, reduccionismos de la política en las calles, en definitiva: palabras de un Programa idealizado que el 75% de los argentinos saludó, votó, aplaudió y cubrió de flores desde los balcones de las avenidas capitalinas de la patria, cuando la "sombra facundista" de las columnas juveniles anticipaban a ese ser nacional como una multitudinaria eucaristía de la patria desde sus violencias de abajo.

Identidad y cultura. Tema recurrente sobre el cual, como dijo el satírico vienés Karl Kraus al principio de uno de sus libros más extensos, "*no se me ocurre nada*". En mi caso: no se me ocurre nada más que agregar de lo que en aquel tiempo pensé y escribí, a no ser, como en ciertas sesiones de jazz entre amigos, tejer ahora improvisaciones sin rumbo, itinerarios imprevistos y poco recorridos sobre una melodía fondeada. Un juego de tonos para un tema al que sitúo allá lejos, en los acantilados no vueltos a visitar de la peripatética idea de "un ser nacional" —en aquel sitio abandonado donde el oleaje ya deshabitó la tierra de escrituras— para evitar en lo posible y personalmente hablar de los actuales estudios culturales sobre identidad, minorías, género, migradores, multiculturalismos, etc., etc.

El tema de la identidad se inscribió desprolijamente en lo argentino como problema trascendente a resolver, una vez que asumió contornos drásticos la refundación modernizante del país. Problema de cuya resolución, para muchos, empezaba a depender la propia historia, en tanto era desde ese fondo ideológico y político de identidad del "ser" donde se fundamentaba críticamente, en último término, la necesidad de re-trazar un país meramente socioeconómico y descentrado de la idea de "pueblo" y "nación", como historia esta última anterior y olvidada por la nueva historia agroexportadora.

Grupos nacionalistas en saga hispánica, latinoamericana o yrigoyenista, contadas mentes de izquierda, ciertas vanguardias literarias, el forjismo, el justicialismo, el revisionismo histórico, las corrientes revolucionarias del peronismo de la resistencia, fueron formas de un afiebrado modernismo compositivo a partir de una preocupación sustancial: cómo autoleernos en el farrago de los acontecimientos, y no ser leídos por otros. Estafetas de una mensajería sobre la identidad, sobre "el ser", sobre el registro de un alma intransferible donde debían comparecer las políticas, sobre un personaje muchas

veces fotografiado de frente y de perfil: algo que la historia triunfante no contaba, o postergaba, o descreía, y cuya silueta en brumas parecía entreverse, escucharse, delirarse, tener ismos: como un fondo de país nunca narrado convenientemente. Algo digo, una cosa, en fin: el por qué de una historia nacional.

Porque la historia no corrió en nuestro caso como drama social y político al margen de ese inasible dilema de identidad, medularmente presente siempre de manera contrafáctica: como si su "ausencia problemática" fuese lo que inteligibilizó en cada circunstancia un todo perdido, la necesaria narración primera. San Jorge y el dragón de las pampas, Juana de Arco entrando en Plaza de Mayo, la mesa del rey Arturo en el primer piso del Cabildo, aztecas o incas que amparasen la fuga de la ley de Martín Fierro. Algo hermanado con esas cosas. Una carga identitaria; una napa profunda por debajo de tanos, gallegos, rusos y polacos, un esqueleto enterrado vaya a saberse dónde, una presencia mítica extrañamente ausente en la resolución política dominante que cierra nuestra etapa "independentista" y de guerras intestinas allá por los años 70 del siglo XIX. Esto es, dato cultural de lo propio nunca asentado en los olímpicos libros de contabilidad que fraguaron la idea de una Argentina moderna y complementaria siglo XX: raquitismo cultural entonces de nuestro santo y seña en cuanto a lo proveniente autóctono, a lo vivido, a la par que se ensanchaba un modelo económico potencialmente factible con Europa. La idea de historia como simple diseño de producción primaria, posible de ejecutar con rentabilidad alta en el marco de la modernidad capitalista, no quiso o no supo priorizar la problemática cultural de "lo argentino" en dicho proyecto de país. La concibió como caducada, interferente, o no inscripta ni en gente ni en testamento alguno. Identidad a hacerse entonces desde la nada, con los escapados lejanos del hambre europeo. La idea no era buena ni mala, eso sí: *era sólo idea* en la desnuda extensión cartesiana y de hacendados.

DE ALEMANES

Algo lejanamente evocativo a lo nuestro, podría encontrarse si analizamos uno de los debates de la Alemania actual desde algunos de sus intelectuales autóctonos, para quienes lo que se impuso como éxito desde la segunda postguerra a nuestros días es un "modelo económico" (germano), no una historia de pueblo ni de nación histórica. No una conciencia recuperada de nación, sino —dicen ellos— un programa de negación de la nación como comunión y legado granítico colectivo. Podríamos entrever parentescos con lo nuestro en algunos de los razonamientos que se cruzan en dicha polémica, entre aquellos intelectuales alemanes que defienden el presente modelo económico-constitucionalista que dejó atrás una romántica germanidad ilustrada de "identidad cultural" (dicen: a la postre catastrófica y gamada) y estos otros que perciben en la actual con-

solidación alemana un derrotero vaciado de "alemanidad", de aquella imprescindible espiritualidad, conciencia propia, obras, concierto de tradiciones, que sirven para no borrar el rostro de una historia.

Con esta comparación no pretendo asimilar nuestro derrotero a la experiencia luctuosa del nacionalismo teutónico en el siglo XX ni a su modelo de postguerra, sino considerar ciertos argumentos del debate germánico, que en la reciente década de los 80 calificaban de nueva sociedad "posmoderna" a la que exponía en su desarrollo un divorcio cada vez más acentuado entre lógica económica y existencia sociocultural. O, mejor dicho, a lo que dejaba en evidencia dentro del tardocapitalismo que las variables económicas determinantes transcurren cada vez más desvinculadas de la "índole nacional" de los actores sociales organizados, de los agentes intervinientes y sus ideologías de clase, de las masas y sus identidades políticas, como había dogmatizado la teoría clásica moderna. Tal desarticulación –según estos analistas teutones de las condiciones posmodernas– gesta dos historias paralelas y autistas. La de una lógica económica que construye brutalmente una historia particular como modelo económico –en este caso el alemán desde 1945– y le otorga lugar y rango en términos de verosimilitud de nación. Y la de una segunda historia, cultural podríamos llamarla, que se hace presente en tanto teatro de ideas políticas, periodísticas, académicas flotantes, comedia del "como si", derrotero fantasmático de discursividades que operan paupérrimamente sobre la primer historia, que la revisten de una identidad aparenial, o irrecuperable, o siempre subsumida. Identidad que se exacerba en la medida matemática en que no opera nunca como incidencia real en los cursos o contracursos fuertes de una historia nacional desafiada. Que finalmente no altera, aunque aparente hacerlo, la constitución de origen de ese modelo productivo contable: modelo "sin nación actuante", que tiene razón de ser si funciona como tal, o la pierde si los balances dan negativo: así dicen estos intelectuales críticos. Modelo del cual, en 1989, brotó con la misma lógica la immaculada experiencia de "comprar" a la ex Alemania del Este, en una negociación de fin de semana y a un precio relativamente bueno.

Existiría, desde esta perspectiva, una suerte de "posmodernidad" originaria en nuestra constitución moderna como país sudamericano, si respetamos los argumentos de estos intelectuales germánicos hablando hoy del suyo, cuando recién descubren lo que puede ser la construcción de un modelo económico exitoso donde queda suspendido, castrado o inexistido (en tanto envergadura necesaria) el por qué cultural de una sociedad. Durante siglos ellos apacentaron sus ideas en la total evidencia de que la palabra remitía al mundo real, y a la inversa, de que los múltiples perfiles de este mundo de la vida sustentaban tales léxicos nacionales, ya sean los míticos en la penumbra bárbara de los bosques, en el gótico religioso, en las biblias luteranas, en las críticas de la razón, o entre idealistas y románticos. Hasta descubrir, luego de la derrota de la macabra experiencia nazi, lo que es un país intervenido y recreado a puro cálculo, y bau-

tizado básicamente desde los datos de posibilidad de una ecuación que reúne "modelo de economía-encrucijada capitalista". Experiencia que ciertos alemanes piensan, ahora, que fue y sigue siendo la conformación cultural de un simulacro, que como tal simuló historia, espacios de conflictos, intereses en pugna, reproducción de sí mismo.

DE RUSOS

Conversando algunos de nosotros en México 1979 con el todavía anarquista y digno por entonces de ser escuchado Fernando Savater, el español comentaba que existían dos identidades nacionales que por muy distintas y parecidas causas se preguntaban eternamente por su improbable existencia moderna. Una era la que portábamos los argentinos, que el exilio agudizaba como interrogante íntimo y amenaza de extinción en cada uno de nosotros, a poco que invirtiésemos el viaje de nuestros abuelos y en definitiva no regresásemos a esa lejanía sureña poblada por ellos a principios del XIX. La otra era la rusa, identidad que se retorció dramáticamente sobre sí misma, en tanto sus pensadores, intelectuales y escritores del XIX sentían que la modernidad europea como paradigma, espejo y termómetro para obedecer, mirarse y medirse, había barrido desde el reinado de Pedro I con el rostro profundo y eslavo cristiano que la historia rusa había necesitado para ser de verdad.

Efectivamente el reinado de Pedro I tuvo como eje reconvertir a Rusia bajo las referencias del progreso racionalista ilustrado que dictó la Europa francesa, inglesa y alemana desde el siglo XVIII en adelante. Leyendo a ciertos pensadores rusos uno reencuentra las dificultades que entrañó, luego de esa reconversión paradigmática, pensar la historia rusa desde un rotundo desguarnecimiento cultural que hizo a lo identitario: de dónde se proviene; qué ata mitológicamente a la comarca; qué sustancia a algunas palabras, símbolos y signos; en qué lugar de la geografía persiste el mito de lo que une en horizonte, tal como dioses y héroes antiguos unieron cielo y tierra. Sobre esas cosas se preguntaron escritores cristianos, populistas, nacionalistas y monárquicos.

La identidad "mala", la que impide la historia ejemplar, la necesaria de extirpar, reformular, reconvertir o suplantar, es el discurso predominante con que Rusia asume la idea de su fracaso "sujeto-cultura", para encandilarse frente a la razón arquetípica europea que reúne a Rousseau, Kant y la industria inglesa textil de la primera revolución industrial. La modernidad rusa se sustentó, para la estudiosa Olga Novikova, en una historia que desde el XVIII buscó asentarse en "*una tabula rasa*" identitaria. Que intentó barrer —como proyecto económico y sueño del poder— con la oscuridad, el irracionalismo, las muescas impropias de una santa Rusia antioccidental, eslava, capitalistamente ineficaz. Eso gestó una capa intelectual descentrada, buscando de ahí en más el alma rusa, el ser nacio-

nal, en un cruce estrábico de idiomas traducidos y cadencias y ritmos ajenos para un lenguaje propio.

Clase intelectual condenada frente a cada circunstancia del XIX a preguntarse, según Novikova, "*¿Qué es Rusia, de dónde venimos, hacia dónde vamos?*". Interrogantes que para la autora no tuvieron nunca que ver con cifras de desarrollo económico, inversión financiera, intereses de deudas, balanza de pagos o cálculos "patrios" exportadores. Es decir, que son preguntas que únicamente tienen sentido, hondura, realidad, si se las hace en términos culturales. Si una sociedad, en lo sustancial de su *qué hacer* colectivo, se plantea mirarse desde sus obras culturales cumplidas, desde su forja de valores y obras, pasados asumidos, y les otorga a esas instancias la laberíntica y penumbrosa consistencia de ser el *cuerpo de la historia* que ellas proyectan.

Dice Novikova: "*para Europa, Rusia era un parásito asiático. En opinión de Asia, era un país europeo. Nos relacionamos con Europa como una especie de adivinanza etnográfica e histórica, pero también éramos una adivinanza para nosotros mismos*". Su ejemplo es el plano edilicio de un hábitat, para aquel que se separa, o carece, de una real autoconciencia sobre por qué está en esa historia, y por qué están todos los demás en esa misma historia: "*vivimos en el plano del edificio en lugar de habitar la casa, y al dibujar el plano creemos que hemos construido el mismo edificio*". Según el poeta Nikolái Karamzin a principios del XIX, esa adivinanza sin contestación final impedía la figura del "patriota" en la historia, aquel que no hace de su querencia una mediación para, o una estrategia de ilusiones y semejanzas, sino "*que podía discernir entre lo propio y las imitaciones*". Verse reflejado, re-conocido.

Para el pensador Pedro Chaadáev la situación rusa como historia moderna de identidad cultural pisoteada, lo llevó a "*preguntarse si existe el progreso de su sujeto histórico constitutivo*". Pregunta que carece de sentido en la intemperie bárbara de una historia meramente económica inversora, definida excluyentemente por pérdida y ganancia monetaria, y que sí lo recobra en una geografía espiritualizadora, esto es: donde la historia espiritualiza, otorga dones, cobija en sus mundos simbólicos, resguarda en el relato "irracional" de sus derrotas y sobrevivencias ciertas, se acumula en los dolores o las fiestas que se sienten intransferibles. O la cultura no hace nada de eso. Para Chaadáev la moderna Rusia del XIX llevaba precisamente a esta segunda comprobación: llevaba a intelectualizar la experiencia "*de que venimos al mundo como hijos ilegítimos, somos europeos sin Europa, sin herencia, y así recorreremos el tiempo de una forma tan singular que a medida que avanzamos la vida desaparece para nosotros, sin posibilidad de retorno, como consecuencia de una cultura moderna basada en la importación y en la imitación*".

Realidad e irrealidad de un extenso tiempo moderno, que nosotros también conocemos de cerca. Tiempo sido, imposible de sortear, de reescribir, porque ya fue escrito. Y que por lo tanto no tiene para nada la intención de plantear en este artículo —con relación a lo argentino— la remanida y

desabrida idea de postular cómo hubiese sido una historia no britanizada, "no europeizadora" de nuestra *tábula rasa*. Precisamente la angustia de una identidad que se persigue en el desierto de sus tramas (y niega el aserto que plantea que identidad nacional se tiene o no se tiene, pero jamás es incerteza) se transforma en penuria excesiva. En abuso ensayístico, en aquellarre de identidades postuladas, en forzamiento intelectual de una historia imaginaria. Incandescencia de pensarnos estigmatizados, frente al reto supremo que puede llegar a sufrir la "verdad comunitaria" puesta en cuestión. Hoy, más versados en las dinámicas capitalistas y en sus redespiegues arrasadores, podemos convenir aunque pidiéndole perdón a Pepe Rosas, que no había muchas otras historias de modernización exitosa en el plano de las exigencias capitalistas europeas de fines del XIX, para tierras replicantes casi vacías que tuviesen un río marrón.

Es desde este dato conformante de la abdicación o del vaciamiento cultural, que lo filiar, lo que ronda en la inmediata distancia del "nosotros", la construcción escénica del mundo cotidiano de la vida, remitirá desde ahí a un punto de quiebre. Punto donde espiritualmente se bifurcan los caminos: el de los amores ilusorios que carnalizan la vida, lo propio, lo cercano "caído", y el camino de las cosas lejanas que resultan ser paradójicamente de verdad: no fantasmagóricas sino cargadas de paternal cultura. Cosas impertérritas en sus sentidos ajenos, extranjeros, que cada tanto fugazmente atrapamos. Fedor Dostoievski escribió, confesándose: *"es imposible que alguien ame más que yo a Rusia, pero nunca me he reprochado el hecho de que Venecia, París, Roma, los tesoros de sus obras, artes y toda su historia, me resulten mucho más que Rusia, a nosotros nos son caras estas viejas piedras ajenas, estos fragmentos de los sagrados portentos"*.

Las nociones de identidad y cultura –emergidas desde una evidencia o amenaza que las indispondría con la historia– son sobre todo un tópico de la *intelligentsia* de una sociedad. Se fijan y se reproducen casi biológicamente como una franja de escrituras permanentemente desestabilizadas que necesitan despejar la hipótesis –el enigma de aquella dupla de conceptos– como forma de obedecer el código estético nuclear que fijó la modernidad sobre todo en los campos de la literatura: la nacionalización del drama humano. Su localización fantasmática, de difícil traducibilidad. En esa parcela histórica –la tierra intelectual-política de un país– coagula el ensayismo sobre el ser nacional moderno, en España, Alemania, Francia, Italia, Rusia, Hungría, etc. Es decir, las peripecias para encontrar, rescatar o resguardar los rasgos genéticos en el acuoso reflejo de una historia romantizada.

Si Herder, Hegel y Schelling gravitaron profundamente en los modos del filosofar ruso y sus conjeturas sobre las relaciones utópicas y críticas con Europa, también las sombras librescas de esos autores desembarcaron en nuestras playas intelectuales. Se proyectarían sobre el romanticismo de lo paternal, en la irización de los lares propios, en el misterio del ethos y el pathos, del hábito y las pasiones que desde enton-

ces dibujan nuestra "soledad" cultural frente al resto del mundo. Se transmitirían venerablemente con Feuerbach o Marx como ateísmo o nueva iglesia de la historia, o sobre un neocristianismo más mítico-político que religioso. Chaadáev decía allá por 1830 refiriéndose a la pérdida de una identidad cultural rusa, que "*a medida que avanzamos la vida desaparece*". El pacto originario de una identidad en litigio se desvanece "*en nosotros mismos*", según el pensador ruso. Con "*desaparición de la vida*" Chaadáev planteó la remisión permanente del conflicto social y humano a la lengua, al mito en lo cotidiano, a los mundos simbólicos en sus funciones creadoras de sentidos tanto en el plano de la expresión como en el plano del concepto. A una antropogénesis que funda un ser social, un ser político, un ser ideológico: los componentes culturales de una nacionalidad.

Eso que en el proceso actual del mundo capitalista simularía desvanecerse para siempre: también en nuestro presente, donde las formas económicas, tecnológicas, massmediáticas y las logísticas mundializadas sobre las subjetividades encuentran ahora una silueta ruinosa, y a la vez propicia de aquella figura con que se pensó —desde un cartesianismo de vanguardia bailado al compás de cancioneros autóctonos— el ser nacional argentino en su fragilidad y exacerbación. La "desaparición" se yergue como una marca, un destino que nos habría venido hablando de la cultura como "vida" o "muerte" desde mucho antes de la época donde ese signo parco de la historia resonó en su tragicidad extrema. En este sentido la desaparición de un "nosotros" en términos de identidad y cultura señalaría, según la opinión del autor ruso, no tanto una estación de llegada, sino esencialmente lo oculto en el comienzo de una marcha de orden y progreso social, que finalmente accede a un tiempo de su verdad, a su desocultarse.

DE CENTROEUROPEOS

¿Qué significa la experiencia de "una vida" que desaparece en el hueco de la identidad que debiera haberla sostenido? ¿De qué se habla, en términos de un hipotético sujeto colectivo, pueblo, comunidad, cuando se señala el desaparecer de una vida en su falso avance? Esto es uno de los temas acuciantes del presente y que nosotros, argentinos, debemos haber engendrado históricamente con mayor carga de conflictividad. Progreso histórico y perfiles inasibles de una cultura. Avance civilizatorio e identidad existencial. Homogeneización de técnicas y lenguajes de masas, y autoconciencia a escala de mentalidades sociales. Estos son binomios con sus términos cada vez más abismados uno del otro y que exponen las siempre renovadas formas que adquiere la acentuación de una pérdida de la experiencia humana concreta con respecto a precisos referentes del mundo vital. ¿Cuáles? Paisajes extinguidos, lengua, infancia, cotidianeidad de sitios y objetos, tonos de las palabras, gestos calcáreos, viejas tumbas, idioma silencioso de las cosas, pequeñas leyendas filiales y del con-

torno, siluetas repetidas de los itinerarios, muertos ilustres, imágenes regresantes que necesitarían –y no pueden– posarse en los lugares acogedores de siempre. La historia política, económica y dominante moderna los avasalla hasta cierto punto, los vuelve mundos desvanecidos, desaparecidos, desespiritualizados. Es decir: se palpa la pérdida de la experiencia de un yo en un mundo en su querencia, en lo posible de re-conocer: pérdidas expuestas luego en la abstracción de pensar "lo nacional", de concebirlo instrumentalmente como un simple régimen de reglas institucionales a propalar por un Estado. O directamente desconsiderándolo en los organigramas "pobladores" fundacionales.

Abstracción política e ideológica que luego se graba a fuego –se concretiza– como dilema de identidad cultural sobre un conjunto social de almas sin fronteras patrimoniales precisas. Abstracción que hace reingresar perpetuamente el dato de la desaparición de la vida en la vida, de la imposibilidad cada vez mayor de comunicación de la vida en la vida, de la evidencia del extravío de los datos de la vida en la propia marcha de la vida colectiva.

Podría uno aproximar en varios aspectos las vicisitudes de historias nacionales diversas, que vivieron y viven una comprobada y extensa crisis de identidad cultural. La literatura en este sentido fue el magma donde esta crisis con cuatro puntas de icebergs, sujeto-identidad-nacionalidad-mundo, iría a tener su lugar privilegiado, despiadado, irónico, parodiante o trágico, ya sea como relato sobre la individualidad misteriosa de lo humano, o como trama metafórica de conjuntos sociales. El caso más manifiesto es el de la literatura modernista centroeuropea, con Kafka como su exponente central. Otra, muy semejante en su capacidad de nombrar lo innombrable es la literatura latinoamericana. Hablo de una escritura ficcional en tanto imaginaria liberada, como el sitio donde el exceso de "lo inexpresable" cultural encuentra el alfabeto para su explicación, pero en tanto fábula. Esto es: palabra tan verdadera y verídica como inutilizable para intervenir operativamente desde ella sobre las inscripciones "reales" de una sociedad. Es decir, sobre la ley, la jurisprudencia, los ordenamientos sociales, las pétreas formalidades de la política para la actuación de sus agentes, el juego de legalidad e ilegalidad, los criterios de verdad y falsedad, las formas instauradas del común entendimiento, la integración de lo extraño en el universo de lo propio, la deficiencia de las nomenclaturas oficiales para dar cuenta de sus alcances o impotencias.

Estos mundos de instituciones oficiales y codificaciones resultan finalmente –en el anagrama identidad y cultura de tales sociedades disonantes– un tejido ilusionista, fabuloso, ambiguo, sin límites, por donde la identidad siempre escapa, fuga sin resolución hacia terminologías fallidas, hacia políticas iluministas fracasantes, hacia teorías científicas que terminan indecorosamente abolladas. Una caja negra donde se estrella la explicación científico-política, que a lo sumo corrobora "patologías", o certifica conductas siempre a punto de su desuso. De tal manera el ser nacional, o la noción de seña cultural que aquel debería encarnar en historias que

descubren en la identidad la gran grieta explicativa de sus desencuentros, se asemeja a lo que el erudito Gershom Scholem dice sobre la verdad mística, "*puede ser conocida pero no puede ser transmitida, y precisamente en eso que resulta transmisible ya no está contenida*".

Hablo por ejemplo de la sociedad histórica argentina a lo largo de su siglo XX, y en especial en su segunda mitad, hermanándose en muchos aspectos a aquella Mitteleuropa, desde 1850 hasta el presente sacudida por oleadas revolucionarias burguesas, paces habsbúrbicas, guerras desoladoras, socialismos reales y capitalismo globalizadores. Como explica sobre esa zona de centroeuropa el teórico Vaclav Belohradsky, "*la literatura centroeuropea descubre lo que nunca encontró la ciencia. Las ambigüedades de la racionalización, y los presagios de su posible transformación en barbarie, se hicieron visibles con total anticipación en Europa central. Era aquí donde la fragilidad del estado de derecho, y por lo tanto el tema de toda la concepción iluminístico-optimista de la historia, es comprendida como una profunda excepcionalidad: la cultura centroeuropea constituye la crítica más exacta a la escatología racionalista moderna*".

Frases que si uno las entresaca de la lejanía de la hoy ex Europa del Este, encajarían soberbiamente en nuestra biografía como nación americana, desvelada, insómnica intelectualmente (y a veces político-intelectualmente) por reunir proyecto de país con cultura; por soldar estructuras sociales con destino de su sujeto tipo; por fusionar crítica con posibilidad de verse a sí misma; por articular espacio del pensar con posicionamiento de una historia con respecto a otra historia dominante. Pero resulta excesivamente arduo —en ese desfase de realidad y discurso donde quedaría revelada la indisposición cultura-identidad— que tales dúos de hablas políticas encajen, sincronicen, no se jueguen arteros y peligrosos espejismos entre sí. No se desboquen, no esteticen espacios históricos que deben carecer de estéticas en su imprescindible responsabilidad: no se deslicen de la áspera fragua de la vida (tercerista) hacia pesadillas literarias que se cumplen y viceversa.

¿Agotamiento de un problema? Agotamiento, me pregunto, de un tema que en la actualidad tampoco encontraría los puntos cardinales que una clásica modernidad fijó para la cuestión de la identidad cultural como problemática nacional a resolver en el despiadado y contradictorio camino de la política. En todo caso el tiempo moderno escatológico que pensó en el triunfo de razones revolucionarias de distinto tipo, se había planteado el tema de la identidad cultural de manera pietista, criticista, romántica, marxista, tercerista, populista o fascista, expresando también en cada una de estas variables quiméricas, el miedo a la pérdida definitiva de un tiempo pasado de dios, y una edad ahora sin rostro todavía.

Miedo moderno a la caducidad de una memoria sobre virtudes, bondades y valores sagrados de lo humano pasado: temor inconsciente y traducido desde miles de máscaras ensayísticas, estéticas y literarias, como la napa más profunda que alimentó el tema identitario en Occidente. Co-

bijar aquello que quedaba atrás, desde una nueva idea de "identidad cultural". Identidad que temerariamente debía contener ahora, sin reaseguros divinos, las imágenes y semejanzas del hombre con el creador. Carencia protectora resuelta a través de una nueva identidad "cultural" comunitaria (humana, demasiado humana) que re-otorgase memoria y sentido. Idea de identidad que se exacerbó en aquellas experiencias históricas modernas como la nuestra, donde efectivamente no existió ni existe un fondo de memoria colectiva activa, a la manera de ciertos volcanes supuestamente apagados. No existió con la envergadura de identidad originaria (vencida o renacida o regresante o resistente o conquistadora). No existió como parusia cultural donde lo muerto vive, donde lo antiguo persiste, donde lo adormecido late en alguna profundidad de la estirpe. Donde las cosas nuevas cobran vida en orientación a un primate cultural. Pienso al respecto en lo aztecamexicano, en lo galofrancés, en lo romanoitalico, en lo orientalchino. Memoria de identidad entonces, trasmisión, dimensiones educativas, dispositivos reencauzadores: mitológicas. Narración de una historia que se ubique claramente en el *no hoy*. En lo *no contemporáneo*. En lo no nuevo, en lo no reciente. En lo ya cerrado. En lo no progreso. En lo no consciente, en lo no inconcluso, en la no actualidad. Distancia recuperada en nombre de los saberes y conocimientos objetivos y universales que puedan conceptualizarla. Lugares donde la historia a emprender, sea como sea, significa un enigmático pasado que nos mandata.

CUERPO Y TEXTOS DE LA HISTORIA

Ahora bien, hay una historia argentina. Una historia también transida por la modalidad de su drama cultural: en este caso, por la fragilidad, por la cancelación, por la inexistencia o por el quedar sepultadas (por migraciones) las cortezas más hondas que nos hablaran de "dioses", "héroes semidivinos", tiempos originarios, altares auténticos o impostados, infiernos y hados del olvido lidiando contra la memoria. Nada de eso. Una historia, en cambio, signada por las reparaciones o llegadas, también con su fuerte sentido cultural, de edades de "pueblo" desde orillas distintas a las variables del país legitimadas y ordenadas del liberalismo económico propietario. Historia donde hubo aconteceres políticos que adobaron una narración balbuceante y dispersa del ser nacional. O se sintieron social e ideológicamente momentos de parto o redención de una identidad cultural siempre pospuesta.

Uno podría decir: es nuestra historia modernizada. La que cabe en un siglo, el XX. Centuria en la cual a partir de distintas trincheras, lecturas y presupuestos políticos que albergaron a las mayorías, el anarquismo buscó aclimatarse y adaptar una teoría europea sin Europa, el yrigoyenismo se sintió reparador ético de un origen espurio de país y el peronismo le impuso a la historia estrecha, la visión de la historia desde la suprema vastedad del ser social. Digo, a partir de estas estaciones po-

pulares se instituyó, hasta los años 70, el debate de nuestro ser en la cultura como reclamo de lo que habiendo sucedido no era inventariado en los libros liminares ni escolares. Dicho de otra manera: re-comprensión cultural de un país que recién en esos años accedía a su lengua "historiográfica de masas" querellante, como objetivo político también a conquistar en términos de revisión y crítica de la historia misma.

El ser nacional, y el conflicto político cultural de una identidad que refundase una conciencia histórica en la Argentina, terminó en catástrofe. En descomposición armada del peronismo derrocado, en genocidio y terror social dictatorial, y en extremo reflujo en las últimas dos décadas –sin aviso de final– del conjunto de la indefensa composición social trabajadora.

Por lo tanto: aquello ya es decididamente historia, derrota profunda de "lo nacional y popular" y su cuadrante utópico de navegación. Es desintegración de las escrituras ideológicas y políticas que lo actuaron ya sea de manera astuta, ciega, mediocre o delirantemente. Lo cierto es que esa saga de comprensión, al parecer ha muerto. Duerme desorientada en alguno que otro libro conmemorativo, en alguna investigación académica sobre nuestros monumentos ideológicos y políticos. Es retrospectiva museística de algún ocasional diálogo radial, o se transformó en biografía de mercado editorial sobre amores, amantes, concubinas, infidelidades, homosexualidades y ciertos hijos bastardos de la argentina patria. Una forma de coloidal posmodernidad que pretendería hablar de lo mismo que se habló, pero no ya bajo el reinado y la voz desgarrada del intelectual nacido con los exabruptos de Napoleón contra tal figura política en ciernes, sino ahora a partir de su nueva y desafortunada clonación: el comunicador de masas o locutor de pantalla que busca y tiembla por no perder rating.

A pesar de las características de esta nueva escena, a pesar de la pérdida de significado como temática en sí, la cuestión del ser cultural que aglomeró por largos años hipótesis y tesis entre identidad y cultura, conforma una real *historia intelectual* a la que son tan aficionados los adorables departamentos de literatura de las universidades yanquis. Historia intelectual sobre nuestras señas culturales, historia a entender como uno de los hilos rojos más consistentes, mejor alucinado por el *nous* argentino, para pensar no "qué somos" (tal era la pregunta militante arquetípica de los 60, interrogante sombríamente imprevisible en cuanto a cualquier futuro) sino para preguntarnos ya en el 2000 "qué fuimos". Pregunta por antonomasia que hoy nos acosa, pregunta inquietante en exceso en tanto remite a un pasado no advertido que puede ridiculizar todo lo actuado. Cualquier miedo al ridículo evita la historia y llama a una reunión de comisión legislativa, esto es, la vacía de mínima temeridad.

Ironías aparte, siempre coincidí en largas tenidas con Horacio González en cuanto a que si pasaba a estar en duda la sobrevivencia de una historia nacional demasiado "joven" para soportar los últimos 25 años, lo que nos resulta irrefutable es que los libros, escrituras y elucubraciones

en tinta que pensaron tal historia (desde el terror a que se disolviera en el aire), constituyen un cuerpo insobornable que nos destina a ser el "segundo pueblo del texto" después de Israel según George Steiner. Pueblo deshilvanado y al garete en los albores de la vanguardia morenista de 1810, demasiado desparramado a caudillos y escopetazos del 20 al 60, desalojado de la escena por escaso en los 70, desembarcado con guías promocionales en el 900, reconvertido por convocatorias excepcionales en el 16 y en el 45, y al que no se le perdonó jamás esa última fecha, tal cual lo ratificamos ahora, después del gran fracaso peronista, el horror dictatorial, la impotencia alfonsinista, el "éxito" menemista y la vacuidad actual en coherencia con lo actuado: línea ininterrumpida y armónica con lo globalizante internacional, que nos devolvió la salvaje elite que armó políticamente a la Argentina hace 100 años dándole un senado a sus negocios.

La historia del sujeto colectivo portador del ser cultural, sería este resumen del párrafo anterior, haciendo la cosa corta y sencilla. Pero en esta verídica y escueta narración sin embargo, queda escondido un anagrama inversamente proporcional a dicha parquedad: la desesperación por re-encontrarle el secreto a dicha historia. Por creer que lo tiene en algún maldito lugar. El secreto que la explique desde su dramaticidad "no europea-europea" y "no latinoamericana-latinoamericana": desde sus lenguajes cifrados debajo de los lenguajes de caudillos, pensadores y estetas. Ese escapulario agazapado que enlazó sus alaridos, sus proyectos, sus entuertos y conflictos en un campo raso de latitudes pastoriles desbordante. Historia de ideas que no pudo sin duda vencer la inercia constitutiva de sus poderes y que hoy simula haber olvidado del todo el resto de la densidad intelectual, política, reflexiva, dramática y libresca que a duras penas contuvo: aquella capacidad, al menos nacional, de significar sus propios dramas. Historia de ideas ultimada hoy por la corrosión de levedades y corrupciones, por insustancialidades, por carencias de las terminologías tecnoeconómicas, y por una industria cultural que nos compacta, nos recicla y nos repone con kilos de pochoclo entre proyección y proyección de imágenes del mundo.

Volviendo a los alemanes del principio que critican la actual posmodernidad de su país proyectado como simple "modelo económico" de identidad vaciada, Botho Strauss –escritor y dramaturgo– planteó hace unos años, en un texto que generó una larga polémica entre los germanos, que esta nueva condición de sociedades que pierden sus marcas propias (tachadas como fundamentalistas) para ser suplantadas por un nuevo sujeto reciclable cada quinquenio, hijo de técnicas informacionales, publicitarias y estéticas del consumo y por los termómetros de inversión globalizada, lo llevaban a la certeza de que culturalmente la nueva condición alemana, o de cualquier país europeo, es incapaz de defender y jugarse por nada, ya sea lengua, religión, cultura, patrimonio, memoria y dolores del pasado nacionales. Pero sí de salir a la calle en protesta puntual y desligada de cualquier otra cosa, si le aumentaban cincuenta

centavos de dólar el ticket para circular en las confortables carreteras. Decía que eso era hablar de un ser cultural y una cultura ya muertas, cadáveres que le restaban sentido a toda relación espiritual con el mundo, y a discutir sobre ese mundo y la historia.

Acusado de reaccionario, de fascista, de populista nacional, Botho Strauss fue largamente criticado. Efectivamente, muchos de los razonamientos de Strauss —esteta revolucionario en el Berlín de las protestas del 68— son hoy claramente "de derechas" y frente a los cuales uno está en claros términos de desacuerdo. Sin embargo, la lúcida radiografía que hace de lo que significa las campañas contra las cosmovisiones integristas (acusadas de retrógradas, fanáticas y xenófobas por el extendido progresismo neoliberal económico con bases de cazabombarderos de la OTAN) nos plantea si no es tiempo cultural, hoy, para repensar y revisar la descalificación y el descrédito que sufren tales integristas "unificadores" de una cultura, a partir de los cuales se puede pensar en ella, y pensarse en ella. Si no es tiempo de recuperar la historia de un país hoy balcanizado en públicos, leído en encuestas de doble entrada. Historia vieja que mal, bien o peor, hasta cierto momento fue también historia de ideas. Si no es tiempo de un debate profundo que nos desaloje de la insostenible mediocridad, escepticismo y descrédito que tiene la discusión de ideas en el bestial negocio de la política, y nos desentienda del empeño ciego de un nuevo periodismo tratando de aniquilar a la política como presa fácil y demasiado prontuariada.

Todo pensamiento crítico necesita arriesgar nociones, pensar desde el riesgo que reilumina. Desactualizarse de las promesas de un tiempo vacío y homogéneo en sus esquematismos. Regresar de manera no complaciente a un legado de pensamiento. Reanudar la historia de las ideas sobre el hombre, amenazada siempre de extinguirse y no dejar huellas. Reconocer la comarca de una cultura, en ella su identidad, y en esta última la hermosa respiración de las palabras cuando uno habla o escribe.

Escenario urbano e identidad cultural

Leonor Arfuch

1. NOTAS SOBRE LA TEORÍA

En la última década, la cuestión de la identidad ha sido objeto de una extraordinaria dispersión discursiva: la política, los medios, la reflexión teórica, el arte, la literatura, la acción directa y hasta el habla cotidiana se han poblado de innúmeras alusiones, cuya diversidad haría difícil toda clasificación. Expresión utilizada para remitir a aquello que permanece, lo que es reconocible a través de su variación, lo que traza un límite, aun borroso, en resistencia a la otredad (identidad nacional, lingüística, cultural, etc.), lo es también para dar cuenta de su propia multiplicación, *las identidades*, pluralidad de las diferencias que, sin renuncia a una cierta especificidad, plantean paradójicamente la apertura a la innovación. En efecto, las "nuevas" identidades, tal como se despliegan en el escenario contemporáneo (identidades políticas, étnicas, religiosas, culturales, sexuales, de género, etc.), se afirman más bien contrastivamente –e incluso a menudo negativamente–, por *lo que no son*.

Este gesto, que podría ser llamado posmoderno, no hace sin embargo más que acentuar un costado de la duplicidad inherente al término (que atraviesa toda la historia de la filosofía): hablar de identidad es siempre convocar, implícita o explícitamente, la diferencia. Lo que caracteriza al momento presente es quizá esa orientación, o esa predilección, por la *diferencia*, que gana terreno sobre la consideración de un "en sí", esencial o primordial.

Es que, en esa recurrencia discursiva que señalábamos –a la cual tampoco es ajeno esta publicación–, y sobre todo en lo que hace a los usos políticos y académicos, se impone, casi necesariamente, la autorreflexión: hay que explicar qué se entiende hoy por *identidad/es*, en tiempos de gran fluidez y de transformaciones a nivel mundial, operación que supone a menudo deslindarse del peso de viejas concepciones. Así, un relativo consenso de la época dirá, efectivamente, que no se trata ya de aludir a una identidad esencial, acabada, definible por una serie de atributos preexistentes y/o permanentes, sino más bien de una *posicionalidad relacional*, un devenir sujeto a la historicidad y la contingencia, donde se re/actualizan, siempre temporariamente, diversas cualidades y relaciones. No se "es" sino que se *llega a ser*, en un proceso sin punto de cierre ni fijación (Hall, 1996). El plural –las identidades– da cuenta, quizá más apropiadamente, de ese movimiento, donde *el otro /lo otro* es fundamen-

tal: se trata, en efecto, del carácter social, eminentemente *intersubjetivo* de la identidad.

Este pensamiento de la diferencia alienta sin duda en la multiplicación identitaria que caracteriza el horizonte actual. Frente a aquello que se presenta como "universal" –la mundialización de la política y la economía, la desterritorialización operada por las redes informático/comunicacionales, la homogeneización cultural bajo el imperio unívoco del mercado–, y quizá como correlato necesario, hay una notable proliferación de los particularismos (étnicos, regionales, lingüísticos, culturales, sexuales, etc.), en ocasiones, amenazados de cristalización fundamentalista. Fluidez y fijación (muchas veces en retorno a anclajes ancestrales) aparecen así como dos caras de la misma moneda.

En este escenario, la relativa difuminación de las fronteras tradicionales (entre estados, regiones, ideologías, pero también entre saberes y disciplinas), más allá de su efectiva validez política según los casos, ha favorecido el surgimiento y/o afianzamiento de las llamadas "minorías", que reivindican una identidad diferencial en un contexto dado. Más que ser entendida en términos numéricos, la idea de *minoría* o *minoritario*, en el sentido ya clásico de Deleuze, supone justamente la oposición a aquello instituido como patrón o canon a partir del cual se clasifica o discrimina (la posición masculina, etnocéntrica, heterosexual, por ejemplo). En este sentido, las nuevas identidades diferenciales y minoritarias, cuya visibilidad se acentúa en los distintos contextos culturales, son consideradas por algunos teóricos como positivas, no en sí mismas sino en tanto contribuyen a ampliar el espacio contemporáneo de las democracias. Una ampliación que va a demandar nuevas políticas de reconocimiento, es decir, la apertura del debate en torno de la cuestión de los derechos, la tolerancia, la equidad y la propia idea de comunidad.

Tales problemáticas concitan hoy la atención de diversas corrientes de la filosofía, la teoría política, la sociología, la antropología, la crítica feminista y de género y los estudios culturales. Las propuestas son también múltiples, y en líneas generales oscilan entre la hipótesis del *consenso* como valor democrático por excelencia y la aceptación del *conflicto* como regla constitutiva del sistema. Desde esta última óptica, ninguna identidad diferencial accedería graciamente al espacio discursivo –una voz más entre otras– sino sólo a través de una pugna con otras por el reconocimiento del (propio) lugar de enunciación, pugna en la cual todas las identidades en juego resultan afectadas.

El reconocimiento de la diferencia supone asimismo la valoración de la *pluralidad*, el otorgamiento de un estatuto igualitario a las diversas narrativas, no importa su distancia o subalternidad respecto de la "mayoría" consagrada. Si en el plano disciplinar esta postura puede derivar, por ejemplo, en la equiparación entre literatura, filosofía y periodismo, o entre la Historia con mayúscula y las microhistorias o la historia oral, en el plano político se tratará de redefinir la *equidad* no solamente a partir de la idea individual de "ciudadano" sino también a partir de la pertenencia a una grupalidad. La llamada "ciudadanía multicultural" (Kimlicka,

[1995] 1996) da cuenta, tanto de un estado de cosas particularmente notorio en los países desarrollados, como de una nueva –y polémica– manera de entender las "partes" que componen el "todo" social.

Pero este *crescendo* de las narrativas, que nos permite hoy, en el apogeo mediático, oír la voz de múltiples grupalidades etarias, generacionales, de las variantes de la diferencia sexual, de comunidades, etnias, de las diversas acentuaciones de la religiosidad popular, no supone *per se* más que un ficticio igualitarismo. La polifonía identitaria no atenúa las profundas marcas de la desigualdad, que se perfila como la tendencia más tenaz de este fin y principio de milenio, sino que está *atravesada* por ella. En efecto, la "globalización" que aparece como un nuevo universalismo, está muy lejos de atestiguar la simultaneidad de los accesos y el reparto equitativo de los bienes. Por el contrario, la distancia entre los polos de concentración de la riqueza –por más que estén dispersos en el espacio virtual– y los países deudores parece ya insalvable, y la brecha entre puntos extremos de la escala social no hace sino incrementarse en el interior de los propios estados, aun de los más poderosos. Los déficits endémicos, el desempleo, el estrechamiento del horizonte esperable de la vida y las políticas de exclusión se han transformado, con las variantes del caso, en agenda obligada de tematización, tanto a nivel gubernamental como mediático y también, por cierto, académico. En cuanto a la política, cada vez más consagrada a la administración de las cuentas, las medidas técnicas y la gestión de la "parte" que le toca en el reparto mundial, hace tiempo parece haber olvidado definitivamente su vieja acepción como acción enaltecedora en pos de la libertad y la igualdad a partir de algún ideal de "bien común".

2. IDENTIDAD Y PLURALISMO

¿Cómo plantearse, en este horizonte, la cuestión de la identidad cultural? ¿Cómo deslindar lo "propio" en un mundo globalizado? ¿Cómo reconocer una pertenencia en tiempos de enorme fragmentación –territorial, urbana, sociocultural–? Evidentemente, la cuestión no se salda con la enumeración de "rasgos distintivos", con la cuantificación de las minorías existentes en un país o una ciudad, tampoco con el concepto a menudo dietético de "hibridación cultural" como mezcla (¿equitativa?) de ingredientes. De lo que se trata justamente es de la nominación de un nuevo terreno de conflicto social, de la negociación sobre valores, de un verdadero desafío a la reconfiguración filosófico-política de los términos de la diversidad. Pensar hoy la dimensión conflictiva de las identidades *en su diferencia* trae, como contrafigura casi obligada, la pregunta sobre la igualdad: ¿podría postularse una *igualdad* de las diferencias o habría algunas inaceptables o "no pertinentes"? y en este último caso ¿cuáles serían los criterios de exclusión? Parece evidente que este tipo de respuestas sólo puede darse *en situación*, esto es, como *resultado* de una

coyuntura histórica determinada y no como un *a priori* ético o epistemológico (Laclau, 1996; Butler, 1996).

Quizá no se trate hoy tanto de arribar a una síntesis de atributos compartidos y reconocibles, a la que llamaríamos "identidad cultural", como de leer, transversalmente, en las diversas tramas significantes, las voces de la pluralidad. Pluralidad del discurso mismo, en tanto *discurso social* y también de las narrativas, confluyentes y divergentes, cuyas posibles intersecciones no neutralizan sus puntos de fuga. Dicho de otro modo, resistir a la tentación del "cómo somos" o del "cómo nos vemos" –invocando una "colectividad cultural" cada vez menos aprehensible–, para dar lugar a la superposición de los relatos, su disonancia y aun, su irreductibilidad.

Dos paradigmas pueden ser funcionales a tal intento: la concepción del lenguaje y del discurso de Mijail Bajtin ([1979]1982) y la analítica de la temporalidad y la narrativa llevada a cabo por Paul Ricoeur. Para el primero, el lenguaje conlleva una otredad constitutiva: al asumir una posición de enunciación –al producir un enunciado– lo hacemos siempre en virtud de un *otro* a quien va destinado, y nos hacemos cargo además de una palabra eminentemente ajena, habitada ya por otras voces, por la historia, la experiencia, la tradición, es decir, por sentidos y usos que nos preceden. A esa *polifonía*, reconocida o no (palabras "citables" de alguien que identificamos o incorporadas con toda naturalidad como propias), se une una *heteroglosia* también constitutiva: las diversas lenguas que pugnan o coexisten al interior de "una" lengua, marcando diferencias de posición, de jerarquía y de poder –en definitiva "identidades diferenciales"–. La propia idea de "lengua materna", por ejemplo, como grado cero de una configuración identitaria, está así marcada de inicio por la multiplicidad. Esta postura, que hace lugar a la heterogeneidad y la hibridación –esta última, no como un "injerto" que infringiría la pureza de la especie, sino como el movimiento mismo del discurso y de los géneros discursivos, es decir, su radical *intertextualidad* –, no supone sin embargo la imposibilidad de una palabra "propia" (o de aquello que reconoceríamos como la "propia" identidad). Por el contrario, habría, en el uso del lenguaje, una capacidad de creación/apropiación, signada, justamente, por la afectividad: el énfasis, el tono, el estilo, lo que hace de cada experiencia algo singular.

Desde esta óptica, que visualiza la interacción dialógica entre "lo dado" en el discurso, eminentemente social, y la propia creación –otro modo de afirmar la necesaria imbricación entre individuo y sociedad–, toda identidad, por más "personal" que se presente, conlleva la marca de lo social, es, en alguna medida, *colectiva*. En esa dirección va justamente el célebre *motto* feminista de "lo personal es político". La cuestión es entonces la de saber qué dimensión de esa colectividad se invoca cuando se plantea el atributo "cultural": ¿la de la lengua, la del género, la de la generación, la clase, la etnia, la que deriva de alguna coyuntura particular?

Es que todo contexto cultural –en el sentido antropológico/semiótico de "cultura" como articulación de tramas significantes– se plantea, básicamente,

camente, como una pluralidad discursiva. Esa pluralidad, esa polifonía y heteroglosia, esa combinatoria de posiciones de sujeto que hacen a lo identitario –entrecruzamientos de género, clase, etnia, lengua, generación, etc.– es lo que debe rescatarse como riqueza de lo "cultural", más que una hipotética predominancia de uno u otro aspecto. O bien, si éste fuera el caso, habría que especificar los criterios de tal selección.

La concepción dialógica bajtiniana es susceptible de articularse productivamente al otro paradigma que consideramos de pertinencia para el tema de la identidad: la reflexión en torno de la narrativa y de la *identidad narrativa*, desarrollada por Paul Ricoeur (1983; 1984; 1985; 1991). Para el filósofo, es en la narrativa, como una de las grandes divisiones del discurso, donde se despliegan las historias (de vida), se configura el tiempo y se *entrama* la identidad. Sujeta a ciertos procedimientos compositivos de "puesta en intriga" –comunes, por otra parte, a la literatura, el discurso cotidiano, la Historia y las ciencias sociales– la narración se articula fundamentalmente en torno al eje de la temporalización, cuya relevancia es evidente en relación con la configuración identitaria. En efecto, ¿cómo reconocerse como "el/la mismo/a" cuando se está atravesado/a por la otredad (retomando aquí el sentido bajtiniano), que es también decir, la temporalidad? ¿Cuál es, en definitiva, en el eterno devenir, el anclaje posible de una identidad?

Para avanzar en su definición, Ricoeur postula el concepto de *identidad narrativa*, asignable tanto a un individuo como a una comunidad. Cabe aquí aclarar que *identidad* tiene para el filósofo el sentido de una categoría de la práctica, supone la respuesta a la pregunta *¿Quién ha hecho tal acción, quién fue el autor?* Respuesta que no puede ser sino narrativa, en el sentido fuerte que le otorgara Hannah Arendt: responder *quién* supone "contar la historia de una vida".

Ricoeur se propone así deslindarse de la "ilusión sustancialista" de un sujeto "idéntico a sí mismo", pero sin desatender por ello el principio del autorreconocimiento, aquel que le permite reconocerse como "el mismo", responder por sí mismo, como por ejemplo en la promesa, no importa el tiempo transcurrido. El dilema desaparece si, a la identidad entendida en el sentido de "un mismo" (*idem*), se sustituye la identidad entendida en el sentido de un *sí mismo* (*ipse*); la diferencia entre *idem* e *ipse* no es sino la diferencia entre una identidad sustancial y la identidad narrativa. El *sí mismo* aparece así reconfigurado por el juego dinámico de la narrativa, y puede incluir la mutabilidad, la peripecia, sin perder de vista la cohesión de una vida. La identidad narrativa se desplegará entonces como un intervalo, una oscilación entre el *idem* y el *ipse*, sin fijarse definitivamente en uno u otro polo.

Al tomar el modelo de la narrativa, Ricoeur lo hace con todas sus implicancias: un modelo "universal", transcultural, impregnado de valoraciones éticas y que supone, como toda *forma* una *puesta en sentido*. Contar una (la propia) historia no responderá entonces solamente a un intento de atrapar una referencialidad abstracta, acuñada como huella en la memoria, sino que será constitutivo de la dinámica misma de la identi-

dad: "no tenemos ninguna posibilidad de acceso a los dramas temporales de la existencia por fuera de las historias contadas a ese respecto por otros o por nosotros mismos". Es a partir de un "ahora" que cobra sentido un pasado, correlación siempre diferente –y *diferida*–, sujeta a los avatares de la enunciación. Historia que no es sino la reconfiguración constante de *historias*, divergentes, superpuestas, de las cuales ninguna puede aspirar a la mayor "representatividad".

Esta concepción plural de la narrativa se torna inmediatamente política: si es relevante la postulación de un origen, un devenir, figuras de héroe, pruebas cualificantes, valoraciones, modelos, también lo será la percepción de las tramas marginales, las voces secundarias, aquello que, en lo particular, trae el aliento de las grandes corrientes de la historia.

Por supuesto, una escucha atenta de estas voces requiere del resguardo de una posición de no ingenuidad respecto del lenguaje, la enunciación, el uso de los géneros discursivos, sus retóricas, sus efectos de verosimilitud. Lejos de toda idea de transparencia, de una hipotética inmediatez del yo, de una supuesta espontaneidad de la palabra dicha, de una verdad de la vida preexistente y anterior a la narración, el *qué* y el *quién* de la apuesta identitaria se delinea justamente en la *forma* del discurso (considerado éste en sentido amplio), no solamente en aquellos relatos centrados en la (propia) subjetividad sino también en los marcados incluso con el "efecto de real" más canónico de la historia, la sociología o la antropología.¹ Y esa *escucha atenta* no supone ciertamente una mera competencia lingüístico/discursiva sino también una posición ética frente al otro, un reconocimiento, una *responsabilidad*. Trabajar, desde la creación de conocimiento científico, con relatos de la diferencia –qué otra cosa son sino los relatos identitarios, esas tan mentadas "voces de los otros"– supone el desafío justamente de no confundir *diferencia* con *desigualdad*.

Esta apertura a la pluralidad –que se afianza en las tendencias más renovadoras de las ciencias sociales, muchas veces ligadas a lo que dio en llamarse "el giro lingüístico"– no deja sin embargo de desatar polémicas. Algunos críticos de las "narrativas" reivindican todavía el punto de vista ordenador, unívoco, omnisciente, esa "paternidad" científica del enfoque positivo, excluyente, que daría cuenta de "cómo es *verdaderamente* el mundo", reacción marcada tanto por el autoritarismo teórico como por el desconocimiento del otro.

Frente a esto, el rescate de la apuesta ética de la narrativa –aquella que alimenta su existencia de siglos, desde las formas más remotas del relato mítico– permite articular comprensivamente, a través de la identi-

¹ Esta problemática fue abordada en particular respecto de la historia por Hayden White en *El contenido de la forma* (1992). El autor retoma allí, para analizarlo dentro de su campo de interés, el "efecto de real", esa estrategia narrativa de verosimilitud que Roland Barthes enunciara como una astucia del detalle, una ficcionalización que apunta a la ilusión de una realidad directa e inmediata, que percutiría en el texto aun con sus signos *insignificantes* (Cf. Roland Barthes, "El efecto de real" en *El susurro del lenguaje*, 1987).

dad narrativa, el *mundo del texto* (del relato) y el *mundo del lector*, incluso con una mayor tensión hacia el *mundo* que hacia el *texto*, es decir, hacia el horizonte de la "acción efectiva". La lectura (la escucha) conlleva así un momento de *envío*, en el cual deviene "una provocación a ser y actuar de otra manera". Por consiguiente, la práctica del relato no solamente nos hará vivir las transformaciones de sus personajes, sino que movilizará "una experiencia del pensamiento por la cual nos ejercitamos en habitar mundos extranjeros a nosotros".² Esa posibilidad de habitar otros mundos es quizá la de comprender –y no meramente "tolerar"– la divergencia constitutiva del otro.

3. ¿CÓMO PENSAR HOY LA IDENTIDAD CULTURAL?

Hablar hoy de identidad cultural en la Argentina supone, en nuestra perspectiva, el doble anclaje, teórico y político, que hemos esbozado someramente. Los cambios operados en la última década inscriben de manera inequívoca a nuestro país en el conglomerado identitario de los eternos deudores que el "modelo" neoliberal de la globalización impone. La aplicación drástica de las condiciones emanadas de los organismos financieros mundiales, entre ellas, la privatización a ultranza, fue llevada a cabo sin evaluación de riesgo y sin el debate público que hubiera sido menester. El retiro del estado de amplias zonas de la esfera pública, desde la de bienes y servicios hasta las clásicas del bienestar social, bajo el imperativo del "ajuste", no es sólo un hecho ya consumado sino una "gran narrativa" cuyo poder performativo –el hecho de producir hechos– sigue siendo asumido en presente y futuro sin discusión por los gobiernos de turno. Rumbo de desregulación que afecta fuertemente la cuestión de los derechos, la convivencia, la igualdad de oportunidades, el nivel de lo aceptable como horizonte de expectativas de una sociedad, y cristaliza en una inseguridad social que va más allá del mentado aumento de la delincuencia. En efecto, el otro "gran relato", que atraviesa transversalmente los distintos clivajes, es el de las cifras de desempleo, los índices de pobreza, la brecha creciente entre ricos y pobres, la marginalización, que se presentan como una fatalidad estadística, revelando una vez más un punto ciego de la política que no parece resolverse con el incremento democrático de la "participación".

En este contexto, un rápido balance diría que la diferenciación identitaria se hace cada vez más manifiesta, en primer lugar en términos de desigualdad y creciente exclusión: nuevas topologías del conflicto (puentes, cortes de ruta, poblaciones enteras en movilización), escenarios urbanos que se van tornando irreconocibles, que contradicen esa hipotética homogeneidad que durante décadas alimentó nuestro imaginario –más europeo que tercermundista–, estimulando la asociación fácil entre pobre-

² Paul Ricoeur, op. cit. Vol III, pág. 447.

za, marginalidad y delito, esa otra narrativa de la "inseguridad", ya naturalizada y aceptada, que se impone al mismo tiempo como una fuerte delimitadora de fronteras. En efecto, la "zonificación" que suponen esas fronteras va más allá del código inmobiliario y de las distinciones tradicionales entre los barrios de una ciudad: de una vereda a otra, de una calle a otra, y hasta de un inmueble a otro, puede reconocerse hoy la impronta de esa diferenciación. El territorio de la ciudad de Buenos Aires resulta emblemático al respecto: es el que registra el mayor crecimiento económico del país y al mismo tiempo la mayor brecha entre ricos y pobres, es decir, el mayor índice de desigualdad.³

4. CONTEXTO URBANO Y MULTIPLICACIÓN IDENTITARIA

¿Cómo se ofrece hoy el contexto urbano de Buenos Aires a una mirada semiótico/cultural, atenta a la intertextualidad? A primera vista, como un conjunto de postales contrastivas, donde destacan los nuevos espacios ganados a la oscuridad o el abandono (Puerto Madero, la rambla de La Boca, la costanera sur, la nueva autopista), los trabajos de recuperación de edificios o de zona histórica, como en San Telmo, la apertura de nuevos recintos de negocios, consumo o esparcimiento en ubicaciones valoradas, en contrapunto con la declinación y la paralización de otros barrios y la creciente "zonificación" que traza entre unos y otros, según la clase social, fronteras abismales. Más allá de esta cruda distinción –que quizá es ya una recurrencia de las metrópolis contemporáneas–, podría decirse que la ciudad en general padece un énfasis modernizador: nuevas construcciones, reciclados, saneamientos, zonas o inmuebles a veces inmerecidamente bajo la piqueta. Y digo "padecer" con conciencia del verbo, y quizá como una rémora identitaria, no apta para tiempos de globalización: se trata en general de emprendimientos que poco tienen en cuenta el contexto urbano, histórico y estilístico, muchas veces, de dudoso valor arquitectónico y funcional; de una impostación de nuevos moldes de "estilo internacional" –que algunos llaman "disneylización"–, cuando no de la destrucción lisa y llana de lugares fuertemente simbólicos en términos de identidad cultural (uno de ellos, el "Café de los Angelitos", un bastión en la historia del tango casi en ruinas, acaba de desaparecer bajo la furia de un temporal).

La clásica contienda entre el "salvataje" edilicio y la pérdida de identidad barrial se dirimió, en el caso del Abasto –para dar sólo un ejemplo–, al precio de la transformación de esa verdadera catedral moderna que era el viejo mercado en un shopping-batiburrillo de pésimo gusto,

³ Según un reciente Informe de la consultora Equis, construido con datos oficiales (EPH/Indec), entre 1990 y 1999 la brecha entre ricos y pobres en la ciudad de Buenos Aires se incrementó en un 57% (era del 39,2% en 1990, es del 127,0% en 1999). Las cifras son elocuentes en cuanto a la enorme concentración de la riqueza y el predominio del sector financiero y de servicios. (Fuente: diario *La Nación*, Suplemento Economía & Negocios, 26/5/2000, pág. 2)

donde el vaciamiento de la memoria histórica alcanza tanto al "monumento" mismo como a su entorno: flamantes torres con guardia privada surgen inesperadamente sobre el paisaje típico de los tejados de casas bajas.

La cuestión no es sencilla y tampoco "local". La tendencia modernizadora hace estragos por doquier, si bien hay excepciones en cuanto a la modalidad operativa y a veces, una elaboración más cuidadosa del diálogo entre lo existente y lo que va a ser re/construido. La pregunta quizá no es tanto si intervenir o no (en situaciones de franco deterioro) sino el *cómo, para qué y para quiénes*. Y aquí, lo que más a menudo hace agua son las respuestas, que desatienden una dimensión esencial: la ciudad no solamente como reino obligado de los negocios privados sino como lugar público, es decir, como espacio de todos, entrado en la propia vivencia de la identidad. ¿O es que no debe haber ningún resguardo de esa dimensión física, reconocible, de nuestra experiencia histórica como sujetos, también ciudadanos?

Algunos intentos en ese sentido –el reconocimiento de una pluralidad de voces y también de intereses– se han venido afirmando en los últimos años, de la mano del Estatuto de la Ciudad Autónoma. Nuevos derechos cívico/políticos aparecen en el horizonte, como movimientos de defensa de lugares, de espacios verdes, de mantenimiento o creación de instancias comunitarias, de defensa del patrimonio edilicio y cultural. Pero la propia idea de "derecho urbano", que articula la demanda puntual y la valoración intersubjetiva, es aun terreno (identitario) a debatir y a conquistar.

Uno de esos terrenos de debate es, precisamente, el de la diferencia sexual, donde la pugna por el reconocimiento de diversas minorías ha alcanzado un considerable estatuto mediático, suscitando no pocas resistencias. Pero el lugar de mayor enfrentamiento es un espacio físico, barrial: la ocupación de la calle por quienes ejercen la prostitución, y en particular, travestis y taxi-boys, ha desatado una verdadera guerra cívica entre estos protagonistas y agrupaciones de vecinos –especialmente, del barrio de Palermo Viejo–, que se sienten damnificados por esa ocupación. Problemas territoriales, tensiones entre público y privado, entre igualitarismo de derechos, que traen una vez más a la palestra la cuestión de si hay diferencias "buenas" o "malas", ya no apriorísticamente, sino aun como *resultado* de una situación, y cómo trazar los límites del respeto y la consideración mutuos.

También en los últimos años otras minorías han puesto en cuestión el mito de la tolerancia, como perseverancia del viejo emblema del "crisol de razas": la desocupación ha acentuado viejas xenofobias hacia los trabajadores de países limítrofes⁴, el crecimiento y visibilidad de la comunidad coreana ha traído aparejada una más reciente discriminación, al tiempo que un cambio muy notorio en el paisaje urbano de algunos

⁴ El desborde xenófobo contra los residentes bolivianos de Escobar, que tomara estado público hacia fines de junio de 2000, alcanzó niveles de agresividad que hacen pensar en el Ku-Klux-Klan.

barrios, que para muchos está lejos de resultar cosmopolita o pintoresco. Lo interesante aquí es destacar una vez más el carácter relacional de la identidad, cómo, apenas se realiza un trabajo etnológico serio, aparece claramente la impropiedad de hablar de "los coreanos" o "la coreanidad" en términos de una identidad "esencial", de la misma manera que "los argentinos" resulta un significante siempre necesitado de actualización contextual e intertextual. Se demuestra así un postulado de la teoría: la emergencia de una nueva diferencia afecta a todas las identidades en conflicto. [Ver al respecto, el trabajo de Carolina Mera, en este mismo volumen.]

Otros "ocupantes" de la ciudad han adquirido gran relevancia en esta última década: los jóvenes, verdaderos protagonistas de la diferenciación identitaria, cuya nucleación, eminentemente grupal, dio lugar a la acuñación del polémico concepto de "tribus urbanas". La tendencia global a la nocturnidad, el tránsito entre lugares de esparcimiento (bares, discos, videojuegos, cines, shoppings) se traducen en un uso particular del espacio público (zonas, veredas, esquinas, plazas, calles, "colas", etc.), donde la aglomeración puede ser vista tanto como un "ganar la calle" democrático, una apropiación cultural positiva de la ciudad, en términos de autoafirmación y distinción –la relación entre consumos culturales juveniles y procesos identificatorios ha sido profusamente estudiada– pero también como un riesgo latente, que puede tornar rápidamente en descontrol. Es que "los jóvenes" –con el evidente nivel de generalidad que supone tal expresión– aparecen en nuestro escenario constituidos en una doble articulación antinómica: por un lado, como modelos deseables en la imaginaria mediática –la juventud dorada, el esplendor del cuerpo, el look, la libertad, el desenfado sexual y vital, y consecuentemente, un "juvenilismo" generalizado–, por el otro, como eslabones frágiles del sistema, vulnerables a todo tipo de tentaciones y adicciones y por lo tanto, siempre susceptibles de identificarse con las grupalidades "negativas": bandas, patotas, consumos y tráficós ilegales, marginalidad. Esta ambivalencia, que se sustenta en la concepción de niños y jóvenes como *aún no sujetos*, es decir, afectados por una *incompletud constitutiva* que se debe tutelar y vigilar –y no como sujetos plenos, capaces de decisión y de elección, en un tramo peculiar de su experiencia existencial– es la que hace inclinarse rápidamente la balanza en contra ante hechos de irresponsabilidad o presuntos delitos –muchas veces, aun antes de toda prueba–, la misma ambivalencia que torna inquietantes los agrupamientos de jóvenes en las esquinas, la que, articulada a la crisis y el desempleo, sirve para enfatizar la relación, de por sí discriminatoria, entre pobreza y delincuencia, o estigmatizar identidades preconstruidas y pretendidamente homogéneas, como la de los "niños de la calle".

Este mismo péndulo es el que impulsa la tematización recurrente del éxito juvenil –empresarial, mediático, deportivo, al cual se unen los más recientes triunfadores de Internet– mientras que, simultáneamente, se acusa a los jóvenes de frivolidad, superficialidad, competitividad, propensión a las enfermedades del alma y del cuerpo (angustia, desazón,

anorexia, bulimia, etc.). Se habla también de una dimensión problemática en cuanto a su involucramiento social: desencanto, despolitización, desinterés en los distintos aspectos de la cosa pública, y un consiguiente repliegue en lo privado, ya sea como rebeldía, incertidumbre o decepción.

En verdad, el espacio político en sí mismo se ha transformado en un escenario de alta variabilidad: los reacomodamientos heteróclitos de los partidos y alianzas en cada elección –que contradicen toda hipótesis sustancialista en cuanto a "identidades políticas", ofreciendo un perfecto ejemplo de identidad relacional– parecen corresponderse con el abanico cada vez más multifacético de sus votantes. En efecto, un estudio demográfico comparativo de los resultados de la segunda elección a Jefe de Gobierno en Buenos Aires (7 de mayo de 2000), realizado por Susana Torrado, ratificó que la clase social no condiciona el voto, sino que "la composición social del electorado de todos los partidos incluye porciones significativas de simpatizantes de todas las clases sociales".⁵ Esta comprobación es para la investigadora auspiciosa, por cuanto anuncia el fin del "voto cautivo" y consecuentemente, una ampliación cualitativa de la democracia.

Pero quizá esta variabilidad también tenga que ver con la imposibilidad real de la política ante fallas e inequidades del sistema asumidas ya como estructurales, donde en verdad la única diferencia de un candidato a otro es una cuestión de estilo, de matiz, de una eventual "felicidad comunicativa" que impacta a distintos sectores por distintas razones. Como afirma Jacques Rancière (1996) "se expande la opinión desencantada de que hay poco para deliberar y que las decisiones se imponen por sí mismas, al no ser el trabajo propio de la política otra cosa que la adaptación puntual a las exigencias del mercado mundial y el reparto equitativo de los costos y los beneficios de esta adaptación".

En esta dinámica, son las encuestas –y no sólo las que visualizan el "target" político– las que se han transformado en grandes productoras de identidad: son las únicas que se atreven a preguntarse/nos "cómo somos los argentinos", desagregando este interrogante en inúmeros subterfugios. También las fiestas patrias –difuminadas en su mayoría en la lógica pragmática del "fin de semana largo"– ofrecen una buena ocasión para encuestar sobre el alicaído "amor" a la tierra natal⁶. Quizá tardíamente en relación a los países del "primer mundo", la batería del marketing de opinión –tal vez impropriamente llamada "opinión pública"– ha invadido todos los órdenes de la vida, desde la ficción de democracia

⁵ Torrado, Susana, "En Buenos Aires lo social no determina lo político", nota aparecida en el diario *Clarín*, Sección Opinión, 18/5/2000, pág. 17.

⁶ El diario *Clarín* tituló en su primera plana del 9 de julio de 2000 "La gente y la patria: un amor que no afloja" (en curiosa sintonía con un no muy lejano slogan que promocionaba una marca de yerba-mate, nuestra bebida nacional), presentando así resultados de una encuesta realizada en Plaza de Mayo en días precedentes, donde se preguntó a los transeúntes "¿Qué es la patria para vos?" Casi todas las respuestas, afirma el matutino, más allá de los matices, "la asociaron con algo querible y positivo".

participativa que ofrece la televisión a través del "televoto" o los sondeos de "intención de voto" cuya publicación *produce* resultados electorales, a la vocación inquisidora sobre hábitos, consumos y creencias que guía la aparición de cualquier nuevo producto en el mercado. La pretensión identitaria de la publicidad es cada vez más evidente: es a la afectividad, al imaginario, a aquellos núcleos "duros" de la identificación -barrial, social, generacional-, que apuntan los mensajes más ambiciosos y elaborados.

Pero también el orden de lo privado, las "pequeñas narrativas", las voces de la gente común han encontrado su lugar en el espectáculo mediático. Más allá de la ya clásica personalización de la política, de las vidas privadas de candidatos y funcionarios transformadas en asunto público -tanto bajo la modalidad de exhibición de sensibilidad, afectividad y carisma como a menudo teñidas por el escándalo-, más allá de las con-sabidas historias de "ricos y famosos", esas "voces sin nombre" (Tabachnik, 1997) esas presencias visibles o audibles que pueblan *talk shows*, *reality shows*, también se han convertido en signo de los tiempos: historias de abandono, desposesión, intemperies dejadas por el estado de bienestar, abusos, victimizaciones, desdichas que la televisión -en su disputa por hegemonizar el "nuevo" espacio público-, intentará (con éxito) reparar, toda una panoplia de experiencias cotidianas, tratadas casi siempre al borde de la sensiblería o la obscenidad, cuya insistencia da cuenta sin embargo de profundos cambios en la subjetividad contemporánea.

Entre estos cambios, y no solamente en la escena del show, se percibe una mayor tematización de la diferencia de género, nuevas concepciones de la femineidad, la masculinidad, la homosexualidad, la pareja, una creciente apertura discursiva que sin embargo no asegura en sí misma una renovación de las ideas. En efecto, la mostración mediática de imágenes, personajes y escenas que en otro tiempo hubieran sido censuradas, la flexibilización del léxico, la extensión de los límites de lo visible y lo decible, también da lugar al afianzamiento de posiciones donde se reciclan modalidades sexistas y discriminatorias, reforzadoras de los sentidos más comunes.

5. MEMORIAS Y RETORNOS

En un plano quizá menos tangible, el afloramiento de la memoria colectiva, esa dimensión resistente a la teorización, de localización difícil, ha dado lugar, en los últimos años, a diversos acontecimientos: la conmemoración de los veinte años del golpe, que convocó a una movilización tanto política como estética, una apertura del espacio discursivo que marcó nuevas condiciones de posibilidad para la tematización del pasado reciente, nuevas vías de efectuación para las demandas de justicia, centradas sobre todo en la apropiación ilegítima de los hijos de desaparecidos durante la dictadura. La lucha por la recuperación de esos hijos -en cuya búsqueda incansable se han destacado las Madres y Abuelas- plantea una

cuestión crucial para la identidad: quizá de modo inverso que en la normalidad de las vidas corrientes, donde importa más la divergencia, la invención de un sí mismo como forma de autoafirmación, aquí se busca justamente la marca inapelable del origen, una inscripción genética cuya verdad *es* esencial. Más que una identidad narrativa, es precisamente el anclaje de la *mismidad* –para hablar en términos de Ricoeur–, casi en su grado cero, biológico, prediscursivo, lo que se juega en esa recuperación de la genealogía, en ese abrir camino a otros derroteros de la propia identidad. Fractura de la desaparición que es ya constitutiva de nuestra identidad colectiva, cualquiera sea la dimensión del *nosotros* que queramos invocar.

También la memoria del atentado a la AMIA, esa fractura abierta en la propia idea de justicia, se ha transformado en un catalizador de la escena política. Revelador, por una parte, de la pervivencia de ideologías y aparatos fascistas, por la otra, de los límites de la voluntad (y la posibilidad) política en cuanto al esclarecimiento y el castigo. Si en un primer momento, las reacciones frente a la bomba que destruyó la mutual judía operaron como una puesta en crisis de la identidad (varios significantes se disputaban sin concierto el espacio discursivo de las víctimas, ¿judíos, israelitas, argentinos... transeúntes "inocentes"...?) y el propio Presidente dio su pésame a su colega israelí, el paso de los años transformó la cuestión en el emblema de un diferendo interno jamás saldado. El de un crimen impune, pero también el de la intolerancia, el de la discriminación al interior de un "nosotros", tal como las barreras de hierro y hormigón, que rodean a partir de entonces escuelas, templos e instituciones de la comunidad judía, dejaron una marca indeleble y diferenciadora en la monotonía urbana de Buenos Aires.

6. INCONCLUSIONES

Como en otros horizontes culturales, la cuestión identitaria se plantea en nuestro contexto como una dimensión problemática. Tensión entre las pautas económico/político/culturales de la "globalización" y las modalidades e idiosincrasias de nuestro propio desarrollo, entre la tendencia a la multiplicación, a veces atomizadora, de las diferencias (sociales, culturales, políticas, étnicas, de género, sexuales, religiosas, etc.) y la necesidad de redefinir actores e identidades colectivos capaces de hegemonizar –aun temporariamente– la lucha política. Pugna entre la evidente privatización de la vida, afirmada en un imaginario de éxito (o fracaso) individual, y el abandono del papel del estado como garante de las vidas de todos. Conflicto entre las diferencias, por el reconocimiento y la equidad, que no se deriva simplemente de la ampliación del espacio discursivo. Pluralidad, en fin, de voces y narrativas, que trazan simultáneamente diversas figuras en el tapiz. Es ese bullir de las transformaciones, esa precariedad de lo alcanzado en términos de respetos mutuos, esa indecidibilidad de los rumbos a seguir, y también esa emergencia de la propia idea de *minoría* un tanto desprovista del menosprecio de "lo menor", lo que apa-

rece hoy como lo más característico en nuestro escenario. Inquietudes sobre el futuro y contradicciones en el presente, pero también nuevas preguntas, que ponen en cuestión ciertos estereotipos sobre la democracia, los derechos y las identidades, abriendo la posibilidad del debate, la resistencia y también el disenso. Pero esa apertura a la pluralidad, que podríamos definir como positiva, es quizá sólo una de las reglas, que por supuesto no garantiza el final (exitoso) del juego.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- BAJTIN, Mijail 1982 [1979] *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI.
- BARTHES, Roland 1987 [1984] *El susurro del lenguaje*, Barcelona, Paidós.
- HALL, S. y DU GAY, P. (eds) 1996 *Questions of cultural identity*, London, Sage.
- KIMLICKA, Will 1996 [1995] *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós.
- LACLAU, Ernesto 1996 [1995] *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel.
- LACLAU, E. Y BUTLER, J. 1995 "The uses of equality" en Revista *Diacritics*, Vol. 27, No.1 Primavera de 1997, Baltimore, The John Hopkins University Press.
- RANCIERE, Jacques 1995 [1996] *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- RICOEUR, Paul 1983, 1984, 1985 *Temps et récit*, Tomos I, II y III, Paris, Seuil. (Versión en español, *Tiempo y narración*)
- RICOEUR, Paul 1991 *Soi même comme un autre*, Paris, Seuil.
- TABACHNIK, Silvia 1997 *Voces sin nombre. Confesión y testimonio en la escena mediática*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba.
- WHITE, Hayden 1992 [1987] *El contenido de la forma*, Barcelona, Paidós.

Políticas de Identidad.

Lo mismo y lo otro

Carolina Mera

...bueno una vez papá me había dicho, me acuerdo, eso de venirme a estudiar a Corea. Y desde ese momento fijate que a mí ya no me resultaba chocante la idea de apartarme de eso que has vivido siempre y poder empezar una cosa nueva, no? Y ya desde ahí, claro es que también se ve que, yo lo interpreto como que es un cambio que tengo de la adolescencia. Es que cuando sos distinto, especialmente, no distinto sólo de la cara para adentro, sino para afuera. Por que nosotros imaginate tenemos la piel de un color distinto, que se yo, los ojos rasgados. Y que a simple vista dicen esta no es argentina, entonces eso es que influye mucho, no? sentirte distinta, no sólo por la parte digamos de personalidad, cultural digamos, sino por el hecho de verte distinta. Y uno de chico no se daba cuenta de esas diferencias, hasta que llega a los más o menos 12, 13 años que es cuando se empieza la adolescencia y ahí te sientes distinta. Y encima de que siendo una adolescente normal de este país te sientes distinta a los demás. Tener esas condiciones físicas peor todavía, no? Entonces yo me decía: yo me veo coreana en el espejo pero por dentro a veces no tengo cosas coreanas, tengo cosas argentinas también, que es parte de mi vivencia de ahí, es normal. Y bueno ahí te viene la crisis de identidad. A mí se me hace que eso también influyó mucho para que me venga a Corea. (ella, 26, Corea)

Muy ocasionalmente encontramos "trabajos científicos", novelas, ensayos o simplemente relatos que nos acerquen a la presencia de tensiones étnicas en nuestro país. Y esto se debe principalmente a que el hecho de reconocer un conflicto étnico, nos ubicaría en una posición contradictoria a la tendencia predominante en la cultura histórica y política de nuestro país, a saber, la de negación de la existencia de toda categoría étnica.

La presencia de personas provenientes de países asiáticos, centroamericanos y africanos, producto de las nuevas olas migratorias, donde la visibilidad de sus facciones evidencia los orígenes nacionales y/o etnoculturales, impone hoy un debate sobre el pluralismo etnocultural de nuestro país. Cuando exploramos estas nuevas situaciones, percibimos que la instalación cada vez más evidente de estas comunidades pone en evidencia la connotación negativa que tiene la idea de "diferencias culturales" para el sentido común¹.

¹ Retomamos de Clifford Geertz (1994) la definición de sentido común como un conjunto relativamente organizado de pensamiento especulativo, sujeto a pautas de juicio construidas históricamente.

Para contribuir al debate acerca de estas problemáticas voy a trabajar sobre reflexiones que se desprenden del trabajo de campo realizado en y con la comunidad coreana de Buenos Aires durante los últimos 8 años.

Nuestro propósito es el de analizar la relación entre el imaginario social de la segregación, por el cual el sentido común urbano sostiene que "los coreanos no se integran" en relación a algunas características de la vida cotidiana de estos inmigrantes, provenientes de Corea del Sur, instalados en la Ciudad de Buenos Aires desde hace ya más de 30 años.

Todo fenómeno de relaciones interétnicas está condicionado por el tipo de integración y por las características propias del movimiento migratorio del que son producto, remitiéndonos inevitablemente al problema de la aculturación o asimilación de las culturas minoritarias.

Estos términos (aculturación, asimilación), que durante tanto tiempo formaron parte del léxico político y académico, son hoy casi un tabú. El proceso de "asimilación" exigido a las corrientes migratorias de fin del siglo XIX y principios del XX es, a los ojos de la política multicultural que reina en el espíritu de época, antidemocrático. De esta manera, vemos remplazar el término "asimilación" por otros como "integración" o "inserción", que contribuyen al afianzamiento del pluralismo cultural que pretenden alcanzar las sociedades modernas.

Sin embargo, frente al efervescente debate que se da en el ámbito político-académico internacional acerca de la legitimidad del "derecho a la diferencia", en nuestro país aparecen aún discursos que culpabilizan a los nuevos inmigrantes por no asimilarse a "nuestra cultura", sin plantear un debate sobre el tema. A mi entender, la negación del debate reside en que aún no se han replanteado ni modificado los presupuestos del sentido común sobre el que se construyó la historia local autorizada. *"El sentido común no es lo que percibe espontáneamente una mente liberada de presunciones; es, más bien, lo que colige una mente llena de presunciones."*² Son estas presunciones en temas de identidad, inmigración, integración y asimilación, los pilares desde donde nace la idea de naturalidad u obviedad de ciertos presupuestos sobre los cuales se juzgan los comportamientos de los migrantes. Me refiero, por ejemplo, al "no es una buena inmigración porque no se asimilan" o "los coreanos no se adaptan a nuestra cultura, los judíos sí". Estos presupuestos naturalizados en el discurso porteño, encuentran base en la idea de una cultura homogénea y un imaginario por el cual el país se compone de inmigrantes europeos, blancos y católicos. De esta manera, se construye una red de sentidos cuyos significados simbólicos apuntan a la revalorización del inmigrante "blanco y europeo", hacedor de la Nación, frente a aquel que pudiera representar "lo nativo". Es en la conformación de esta "identidad nacional" que se da el proceso por el cual ciertos actores son revalorizados mientras que otros son simplemente envueltos en el anonimato del mito ítalo-español. El "no-

² Geertz, Clifford, *Conocimiento local*, Paidós, 1994, pág. 105

sotros" instaura la negación del "otro" como diferente constitutivo de la identidad nacional. A partir de esta conciencia de sí misma es que se re-inventa la historia colectiva, donde las particularidades culturales que no responden al modelo hegemónico se esconden, cada vez más, en la privacidad del hogar.

A esta Argentina llegan las nuevas olas migratorias. Ni altos, ni rubios, ni europeos, se enfrentan cotidianamente a una sociedad hostil que les otorga, desde el primer momento, el último rango en la escala de las jerarquías sociales, tanto a nivel práctico como simbólico.

La reflexión acerca de la construcción de identidades (hegemónicas y parciales) adquiere relevancia en la medida en que se articula con el debate sobre lo universal y lo particular, lo público y lo privado, en el marco de la globalización.

IDENTIDAD ÉTNICA VS. RED DE SOLIDARIDAD ÉTNICA

pero la sociedad no te va a tratar como a una argentina, la sociedad es muy diferente con los extranjeros... todo el mundo diferencia un argentino de un coreano, entendés? La sociedad puede ser más dura para un coreano que para un argentino, por ejemplo, cuando un argentino se equivoca, bueno se equivocó y listo, pero cuando decís se equivoca un coreano, ah! Porque los coreanos son todos así! Entendés? (ella, 22, Corea)

Si las identidades son estados transitorios que se resignifican constantemente, la especificidad de cada corriente migratoria debe ser analizada dentro de esta dinámica de cambio y transformación, proceso que condiciona el tipo de integración y las características del cambio de valores de las personas en cuestión, tanto de aquellos que se desplazan como de los que forman parte del escenario local receptor.

La modalidad de instalación del grupo coreano en el espacio urbano de la Ciudad de Buenos Aires, caracterizado por un alto grado de concentración espacial³, será analizada desde dos puntos de vista complementarios. En primer lugar, de acuerdo con la dinámica particular de llegada e instalación del grupo. En segundo lugar, a partir de la imagen creada en ese primer momento que constituye un nuevo punto de partida del proceso de re-inención de la identidad⁴ del grupo, en relación a la interacción de éste con otros actores de la ciudad.

—Y ¿cómo se te ocurrió venir a Corea?

³ En Argentina la concentración espacial no se acompaña de marginación social y/o económica, como en otras experiencias urbanas interétnicas que adquieren la forma de gueto impenetrable para los que no pertenecen al grupo.

⁴ El concepto de identidad fue trabajado en el marco del Proyecto UBACyT CS-025 "Políticas de identidad y nuevos sujetos sociales: un enfoque desde la narrativa" (1995/1997) dirigido por la profesora Leonor Arfuch, Instituto Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales, UBA.

—Vine por el idioma, porque allá toda mi vida la hice entre argentinos, después me di cuenta de que mis raíces estaban acá en Corea y me parecía una vergüenza no venir, teniendo el aspecto coreano, la cara coreana... no saber el idioma coreano... vine en el 97 con la intención de quedarme un año solo, pero no fue suficiente y regresé de nuevo.

—¿Cómo te diste cuenta que tus raíces eran coreanas?

—Y, viste que en la capital hay bastante discriminación, a los coreanos mucho no los quieren, por eso, por más que yo haya nacido en Argentina, convivido con argentinos, como tengo el aspecto coreano y cualquiera que me vea a primera vista dice: Uh!!! Éste es coreano... (él, 28, Corea)

Se hace necesario aclarar algunos conceptos que de por sí se presentan como ambiguos y difusos. Una persona puede ser nombrada o visualizada como perteneciente a un grupo étnico específico y, sin embargo, no compartir la adhesión a la red de solidaridad étnica o no poseer un sentimiento de pertenencia afectiva al mismo.

La adhesión voluntaria, consciente o inconsciente, de las personas individuales a un tipo de "identidad étnica" se juega en diferentes situaciones: en la necesidad de una seguridad afectiva y emocional, en la necesidad de crear redes estratégicas solidarias, y/o en la acción política del grupo de luchar por imponer una clasificación legítima de sí mismo.

En el caso de los coreanos, la pertenencia a lo que llamamos "identidad étnica" se origina en la relación con el o los "otros" y se da principalmente por la diferencia física, precisamente la visibilidad de los rostros. Es decir, más allá de su origen nacional y/o cultural, una persona con rostro oriental será nombrada como "coreano". En este sentido, podemos afirmar que, a diferencia de otros grupos étnicos donde la pertenencia se manifiesta como una acción voluntaria de las personas, en nuestro caso, la pertenencia de los miembros del grupo étnico conlleva un alto grado de coerción.

La no pertenencia al grupo implica la ruptura total con los lazos afectivos más básicos, razón por la cual este conflicto adquiere carácter de etapa momentánea. Esto pudimos comprobarlo en la mayoría de las entrevistas realizadas: los jóvenes que manifiestan una actitud crítica hacia la colectividad y sus formas de organización y acción, que sostienen una postura distante hacia los miembros del grupo étnico, al punto de negar la relación familiar y de amistad, llegan a una determinada edad o etapas de sus vidas en que se vuelven hacia la comunidad, haciendo una re-lectura de su propia historia. El encuentro, o mejor dicho, el reconocimiento que estos jóvenes hacen de su pertenencia al grupo étnico, es producto del diálogo con los otros grupos, del reflejo que los argentinos les devuelven de sí mismos, como podemos percibirlo en las palabras anteriormente citadas.

En cambio, la participación y el grado de compromiso en la red de solidaridad étnica es un proceso que trasciende la mirada del otro. Se trata de una adhesión solidaria interna al grupo que, en nuestro caso, se realiza con el fin de lograr una inserción exitosa en las estructuras sociales del país, manteniendo una fuerte cohesión afectiva.

Percibimos diferentes momentos del movimiento migratorio que solo pueden ser separados en un proceso de abstracción con el fin de ser analizados. Cada uno de estos momentos se relaciona con características distintas del proceso de construcción de la identidad del grupo en el nuevo contexto, que pueden corresponder o no a las etapas de llegada, inserción y desarrollo de la comunidad en la nueva sociedad.

En primer lugar debemos dar cuenta del momento en el que los nuevos pobladores encuentran cohesión afectiva en el grupo, gracias a los lazos culturales comunes provenientes de la sociedad de origen. Relacionamos esta etapa con la formación de una "identidad étnica" propiamente dicha, es decir, a la cohesión del grupo a partir de características preexistentes que son re-simbolizadas en el nuevo espacio. Nos referimos específicamente a la apariencia física, a una lengua y religión en común, y a otros elementos culturales e históricos compartidos por el grupo como base de la etnicidad.

En segundo lugar se trata de una etapa donde el grupo construye una estrategia de inserción e integración en las estructuras de nuestro país. Asociamos este momento a la idea de identidad como proceso de re-invencción en el contexto de adaptación a las estructuras locales. Se focalizan los rasgos culturales que portan los migrantes en relación con las situaciones generadas en el encuentro con otros grupos, a saber: concentración espacial (residencial y comercial), concentración ocupacional y/u otros factores como las actitudes discriminatorias que terminan por condicionar la imagen que el nuevo grupo adquiere de sí mismo.

El tercer momento está signado, precisamente, por la posibilidad de negociar su propia identidad. Es cuando el grupo se constituye como actor político para de esta forma participar del proceso en el cual se definen los límites del reconocimiento de las diferencias.

HISTORIA E IDENTIDAD CULTURAL

Es tan difícil hablar de una "identidad argentina" como de una "identidad coreana" ya que, como hemos visto, estas se configuran en una compleja red de relaciones, comportamientos, expectativas, percepciones, definiéndose según la posición que los actores entablan con otros grupos en diferentes contextos histórico-situacionales. En este sentido, la idea de "identidad coreana en Argentina" define la "coreaneidad" desde la priorización de una referencia histórica particular.

La "identidad étnica", en tanto primer momento de conformación de la "nueva identidad" del grupo, reposa ante todo sobre ciertas carac-

terísticas culturales "objetivas" y "subjetivas" (representadas fundamentalmente en: raza, religión y lengua) que toman sentido en relación a una conciencia colectiva que, en nombre de una historia y de un origen común simbolizado, se resignifican en relación a un otro. Al decir de Albert Memmi: "*Le passé commun est largement fictionnel, car il n'est ni vraiment commun, ni vraiment du passé... le passé dit commun n'est que la mise en commun d'un certain passé*".⁵

Por otro lado, la imagen que la sociedad receptora les devuelve sobre ellos mismos será retomada por el grupo como parte constitutiva de la nueva identidad colectiva. Es en esta tensión entre la apertura de sí mismo y la vuelta a uno mismo que reside el intento de integración de todo ser humano en un sistema social, entre lo universal y lo particular.

Las características que adquiere la instalación del grupo por la particularidad de la dinámica de su inserción y la evidencia de la diferencia, acentúan la necesidad de afirmarse frente al otro, de mantener la cultura de origen a partir del afianzamiento de los lazos nacionales, redefiniendo de esta manera los términos de su etnicidad.

Constatamos que frente a una realidad tan distante a lo conocido, y en muchos casos hostil, se incrementa la necesidad de los nuevos pobladores de construir un espacio de seguridad y resguardo afectivo para afrontar el nuevo contexto. La proximidad espacial hace referencia principalmente a una red de solidaridades basadas en lazos afectivos fundados en una "identidad cultural" común. La idea de diálogo entre grupos e identidades nos lleva a pensar en el retorno de muchos de los miembros del grupo hacia la red de solidaridad y de organización étnica como resultado de la interacción propia del diálogo.⁶ El sentirse desplazados y en muchos casos rechazados los lleva a intentar escapar de esa situación buscando refugio entre sus iguales.

La identidad cultural es una construcción histórica ideal que en el caso de comunidades migrantes responde a una reconstrucción ficticia, a partir de elementos imaginarios y reales que sirven a una finalidad: articular el pasado para lograr una estrategia presente. De esta manera las diferentes asociaciones e instituciones de la comunidad coreana son promotoras de la invención de la identidad cultural del grupo, a partir de la reapropiación del pasado en función de la estrategia migratoria. La re-lectura de la historia colectiva, en tanto soporte de esta nueva identidad local, opera como acción autónoma del grupo, donde el pasado es elemento fundamental en la resignificación afectiva del presente. El proceso de producción y reproducción de historias y símbolos culturales, afianza la existencia de la red de solidaridad étnica, a la vez que es el punto central del concepto de "identidad" en la medida en que éste implica una construcción histórica dinámica y relacional.

⁵ Memmi, Albert, "Les fluctuations de l'identité culturelle", en *Esprit*, vol.1 Janvier, 1997

⁶ Y no sólo hacemos referencia a la comunidad étnica en Argentina, sino también a la decisión de muchos jóvenes de volver a la tierra de sus padres.

En nuestro país este proceso es articulado, en primer lugar, por las iglesias donde se transmite la lengua, la historia y cultura del país de origen. Es decir, se trata de una re-lectura del pasado colectivo a partir de religiones occidentales producto de la socialización cristiana⁷. Al desplazamiento espacial –Asia/América, Corea/Argentina– se agrega el desplazamiento cultural de oriente a occidente. Sin embargo, en el caso que analizamos la re-lectura de la historia, el proceso de creación de símbolos fundantes y la reestructuración de una memoria colectiva local, se ven mediatizados por la transformación de los esquemas de percepción y acción que implican los esquemas ideológico-religiosos occidentales.

El papel de las religiones occidentales es muy importante en este proceso ya que se presentan como el lugar por excelencia donde se realiza el intercambio de experiencias: los recién llegados encuentran allí la información y las recomendaciones necesarias para comenzar su estadía en el país; para la primer generación de inmigrantes significa un lugar de encuentro y recreación de las costumbres de origen, mientras que para sus hijos es la posibilidad de aproximación a la tradición de sus padres y abuelos. En la mayoría de los casos el culto se da en coreano, siendo los pastores y padres de ese mismo origen.⁸ La religión es un medio de construir la identidad del grupo apoyada en actividades informativas, culturales y recreativas, que son el nexo de la red comunitaria.

Las instituciones religiosas étnicas se presentan como un campo de mediación entre las dos prácticas culturales, esto nos permite pensar en la práctica religiosa como primera instancia de reinterpretación de los antiguos valores. Un ejemplo de esto es la utilización de nombres cristianos que corresponden al nombre de bautismo (acto practicado ya en Corea), o la resignificación del culto a los ancestros en nuestro país. El debilitamiento de los preceptos y ritos confucianos da paso a los domingos cristianos y a las actividades que de ahí se desprenden.

mi familia acá (en Corea) son budistas, mis padres empezaron a ir a la iglesia en Argentina, antes no eran cristianos pero, digamos, necesitaban donde descargar así, porque sinó no tenían vida, a los coreanos allá lo único que les queda es ir a la iglesia los domingos, por eso nuestros padres fueron convirtiéndose, en cambio acá no, acá son budistas y hacen el ChaeSa eso de los ancestros, mi abuelo es un hincha para que aprenda!!! Viste que hay una manera de poner

⁷ Recordemos que en nuestro país gran parte de las personas de la comunidad coreana concurren a iglesias evangélicas, en menor medida a la iglesia católica y solo un número insignificante a templos budistas. En la mayoría de los casos la conversión se realizó en Corea y fue uno de los motivos para la emigración. Ver Mera, Carolina, *La inmigración coreana en Buenos Aires*, Eudeba, 1998.

⁸ Hay que aclarar que el rol de las iglesias fue cambiando a medida que el grupo étnico se establecía como tal. Si antes se daban clases de coreano y de castellano, ahora ese rol lo cumple la escuela coreana adonde concurren muchos de estos chicos los fines de semana. Sin embargo, las iglesias siguen organizando actividades de información sobre acontecimientos locales, así como también actividades que priorizan la transmisión de la historia, cultura y lengua de Corea.

las cosas, y mi abuelo fue el hijo mayor, y mi papá fue el hijo mayor, y yo soy el hijo mayor, o sea que... (él, 28, Corea)

Como podemos percibir en el relato de este joven, en la mayoría de las familias que viven en Argentina ya no se transmiten más las formalidades del ritual, pero en cambio sí se mantienen la jerarquía organizacional y los roles simbólicos de cada uno de los miembros. La práctica ritual ancestral que fundaba el orden jerárquico de la sociedad y de la familia, estableciendo un esquema patriarcal fuertemente estructurado, tiende a desaparecer en nuestro país, de esta manera se reelaboran los contenidos rituales para así mantener las estructuras organizacionales conocidas.

INSERCIÓN, CAMBIOS Y REDEFINICIÓN DEL GRUPO

La problemática de la integración de migrantes a un nuevo contexto es un fenómeno muy complejo que requiere para su análisis una multiplicidad de elementos que trascienden la esfera del mundo migratorio. Hablamos de integración suponiendo un proceso dinámico en la construcción de canales de comunicación entre el propio grupo y el "otro". El grupo étnico acepta ser parte de un todo y adhiere a los valores base de la sociedad hegemónica, esto presupone la idea de un intercambio entre ambas partes y de la existencia de diferentes grados de compromiso que ambos ponen en esta tarea.

Es por esta razón que propongo hablar de esferas y niveles de integración: salud, trabajo, educación, vivienda, hábitos culinarios, recreación, consumos culturales, transporte, servicios generales, seguridad, justicia, política, y otras áreas, tanto a nivel de las relaciones prácticas de la vida cotidiana como a nivel de las relaciones simbólicas. Analizando algunas de estas esferas alcanzamos un panorama un poco más esclarecedor acerca de la inserción del grupo étnico en las estructuras de nuestro país y de la relación que estas situaciones guardan con el discurso que se tiene del mismo.

En el caso de la comunidad coreana en Buenos Aires, constatamos que las posiciones de los integrantes del grupo serán tan variadas como integrantes éste posea. Sin embargo, a fines heurísticos, hablaremos de grupos generacionales: ancianos, adultos, jóvenes y niños. Esta división permite visualizar las diferencias más significativas del grupo en cuanto a la variable integración/inserción.

Como fue ya planteado, es en el tejido relacional comunitario donde se re-elaboran los antiguos valores y esquemas de percepción. La aceptación o rechazo de nuevos valores y principios de acción dependerá de si éstos se presentan funcionales a la inserción del grupo en el ámbito local.

De esta manera se incorporan en el grupo, a partir del contacto con otras conductas culturales, nuevos elementos que contribuirán a la formación de otra situación identitaria. En general los cambios al interior del grupo

son introducidos por la población joven que realizó sus estudios en nuestro país, o por personas que están en el país hace más de 25 años.

En este proceso de transformación interna del grupo la familia aparece como el escenario donde se produce el cambio más conflictivo. La mujer adquiere un rol protagónico, sobre todo en lo relacionado con la economía de la familia. La mujer trabaja a la par del hombre, al mismo tiempo que participa de las decisiones familiares. El poder de la mujer cambia a tal punto que actualmente hay mujeres separadas que pelean por la tenencia de sus hijos, cosa impensable en los esquemas mentales de la Corea que estas personas abandonaron. Incluso en cuanto a las relaciones afectivas podemos observar ciertos cambios: cada vez hay menos casamientos arreglados, los padres respetan cada vez más la pareja elegida por sus hijos (aun cuando se trata de no coreanos) y finalmente se debilita la preferencia de un primer hijo varón. El cambio en el trato hacia los hijos tiene consecuencias en la relación entre padres e hijos, por ejemplo en lo que hace a la igualdad en las expectativas de educación de hijos e hijas.⁹

En los espacios de amistad y recreación es necesario separar entre jóvenes y adultos. Es muy difícil que los adultos mantengan relaciones de amistad con gente exterior a la colectividad, las relaciones sociales se mantienen dentro de los límites de la comunidad. La hija de un matrimonio que se estableció en el interior del país en 1978 lo cuenta de esta manera:

Tienen ahí su grupo de personas con los que se relacionan. Lo que encuentro mucho en los coreanos en general es que ellos forman su sociedad de coreanos. Ellos, por ejemplo, trato con los argentinos tienen, pero, por ejemplo, con el verdulero, con el carnicero o con una persona que se encuentran de vez en cuando. Pero nada de amigos, son relaciones muy superficiales, muy del trato pero no de confianza, has visto. Cómo decirte, ¿que mi mamá invite a una argentina? Nunca! Que mi papá se ponga a charlar largo y tendido con un señor argentino, nunca! También está por la barrera del lenguaje, que no se pueden expresar bien. Pero no es el asunto ese tampoco, sino que ellos mismos no entran así de lleno a la sociedad argentina, sino que se mantienen un tanto apartados. Ellos mismos eligen estar apartados. Entonces van a Buenos Aires y se encuentran con coreanos, se relacionan con coreanos, compran comida en locales coreanos y punto. Entonces yo por ejemplo veo, mis padres han estado 20, 21 años en Argentina y no tienen amigos argentinos. No tienen amigos, tienen conocidos, gente que se saluda, pero nada más. Nada de una relación más estrecha, más íntima, eso pasa con la mayoría de los mayores de los que conozco. (ella, 26, Corea)

⁹ Recordemos que cuando los migrantes dejaron Corea, entre 1970 y mediados de los 80, todavía se priorizaba la tenencia de un hijo varón y la educación de éstos por sobre la de las mujeres. Ellas estaban destinadas a abandonar sus propias familias para pasar a ser parte de su familia política.

Los adultos viven en una situación de aislamiento que los lleva a cerrar cada vez más los nexos con el afuera, en un intento desesperado por no perder los marcos de contención cultural que sólo brinda el mantener las antiguas costumbres y valores. Pero esta situación se ve acentuada todavía más por el desconocimiento de códigos y comportamientos de convivencia básicos de nuestro país que los inhiben de intentar trascender ciertos límites.

en Avellaneda y Once trabajan y ganan plata pero ya no tienen cabeza, tienen plata y no tienen cabeza. Los padres tienen mucha plata y los fines de semana se van con los amigos y les dan la plata a sus hijos, tienen plata pero no la saben usar. Yo si tengo \$100 me iría a Puerto Madero a comer algo, no me iría a comer la comida coreana y tomar Soju, pero ellos no saben, tienen plata pero no saben ir a un lugar bueno, tienen miedo de entrar y no saben pedir qué cosas, vos te vas a un restaurante de Puerto Madero con cinco platos y cubiertos, no lo saben usar... y ahora se dieron cuenta de que la plata no es todo. (él, 25, Corea)

En cambio, entre los jóvenes existen muchos espacios mixtos, en general producto del sistema educativo. Los hijos se encuentran en una situación de conflicto permanente ya que son portadores de la doble condición cultural. Sometidos a una situación de tensión entre ambos grupos son víctimas de este juego desde el momento en que en la casa son receptores de las costumbres de sus ancestros y en el colegio e instituciones secundarias, reciben e internalizan los patrones de comportamiento locales, que por otra parte practican cotidianamente.

—Mi viejo es súper tradicional, ¿verdad? Conservador, es el típico hombre de la familia tradicional, entonces al criarse bajo una persona así, es como que yo no estuve en Corea pero era súper coreana. Súper coreana en casa, súper argentina afuera, yo soy las dos cosas, entonces es como que mi papá siempre me recalca: vos sos coreana, tenés que saber coreano; vos sos coreana, tenés que saber escribirlo.

—Y ¿qué quiere decir ser coreana en casa?

—Es que las cosas de la cultura coreana en Argentina es muy diferente, este seguir valores coreanos que, por ejemplo, vos estando con occidentales no tenés que cumplir...

—¿Por ejemplo?

—Por ejemplo, cómo hablarle a los padres, yo les hablo en Chundenmal.¹⁰ (ella, 22, Corea)

Por un lado, en tanto juegan el rol de intermediarios entre sus padres y el mundo exterior a la comunidad, se sienten muchas veces más cerca de "esos otros" que de su propia familia, y por otro lado, ya que

¹⁰ Forma de habla que expresa un estricto respeto, casi protocolar, se emplea desde un interlocutor inferior hacia un superior, por ejemplo hacia los ancianos. Según las relaciones confucianas, existían en Corea seis "niveles de lengua", en la actualidad son tres las formas más utilizadas: la honorífica, que hemos definido; la manera educada formal, marca una relación de respeto cotidiano, y la de igualdad, basada en la igualdad de los hablantes.

en sus vidas privadas están expuestos a los maltratos discursivos que, legitimados en el sentido común de la cultura hegemónica, desvalorizan cotidianamente las diferentes manifestaciones de la cultura étnica.

En la mayoría de las entrevistas a chicos y adolescentes aparece el tema de la vergüenza de invitar amigos a sus casas porque sus padres hablaban mal el castellano o porque debían sacarse los zapatos antes de entrar. No podríamos encontrar un ejemplo más claro para ejemplificar la necesidad de aceptación y valoración de las diferencias que planteamos al principio del trabajo. Los siguientes relatos son producto de un imaginario social que entra en la percepción de los niños y jóvenes por medio del sistema educativo y de los medios de comunicación, que impone las costumbres y valores de la cultura hegemónica como los patrones universales válidos, descalificando a las culturas minoritarias.

por ejemplo lo que no me gustaba era que su casa no era lo mismo que mi casa, entendés? En mi casa yo tenía que sacarme los zapatos ellas no, por ejemplo, ellas llamaban al papá con el nombre, por ejemplo Pepito le llamaba al papá y yo no, siempre había algo distinto, igual con mis amigas no pasaba nada, o sea, y decía quizá cuando vaya a Corea esto cambie... pero es lo mismo, es la repetición de todo, me siento distinta pero un poquito diferente. (ella, 24, Corea)

yo iba a la casa de ellos, no venían a casa, el problema es así, por ejemplo la comida coreana es muy fuerte para ustedes, a veces una persona que vive en un departamento llega a cocinar y hay una queja, yo por ejemplo si me voy a encontrar con un amigo argentino no como la comida coreana, yo en ese sentido soy muy estricto, yo sé que va a oler a ajo, a veces tengo miedo si la persona va a aceptar, si la van a aceptar, y además si nosotros vamos a la casa de un amigo argentino vamos a hablar con los padres, sus hermanos, pero si ellos vienen a casa mis padres hacen un papelón porque no saben hablar. (él, 26, Corea)

La presión se da desde el interior de la familia y desde los espacios públicos donde éstos participan. En la familia encontramos mandatos muy contradictorios. Por ejemplo, cuando los padres exigen a sus hijos un alto nivel de integración (especialmente en la lengua y con los amigos argentinos) que encuentra el límite cuando se trata de relaciones matrimoniales. Tanto los adultos como los jóvenes sostienen que casarse con un argentino sería una complicación para las dos familias, y cuando esto ocurre la tensión se acentúa hasta el punto de evitar el hecho. Sin embargo, una vez efectuado el casamiento, los padres terminan por aceptar la nueva situación, tal vez les tome un tiempo, pero seguramente con el nacimiento de su primer nieto estarán ahí. En los espacios públicos donde participan también reciben un mensaje contradictorio, ya que se les exige "asimilación a nuestra cultura" y por otro lado se los trata y se les devuelve constantemente el reflejo de la diferencia.

entonces me sentía así re-sensible a los tratos de la gente, re-sensible a la mirada, o por ahí pasaba por la calle, y a mí lo que me dolía allá en

Argentina, por ejemplo, te decían "¡Huy!, los coreanos", "¡huy!, para qué habrán venido éstos", "por qué no se habrán quedado en su país", cosas así. Entonces vos pasás como si nada por fuera, pero por dentro es así un clavo que se te pone. Y dice ¡ay! Por qué mis padres habrán venido aquí, por qué no se habrán quedado allá en Corea. (ella, 25, Corea)

LA CONCENTRACIÓN ESPACIAL Y UBICACIÓN GEOGRÁFICA EN LA CIUDAD DE LOS MIGRANTES COREANOS

En general, la formación de un barrio propio de los inmigrantes ha sido analizada por estudiosos de las migraciones como una primera etapa en el proceso de instalación e inserción de los nuevos migrantes. Seguida por una segunda etapa que se correspondería con un movimiento de ascensión social que se reflejaría también en la movilidad territorial, pasando de barrios marginados a otros más céntricos. La primera etapa se fundamenta en la necesidad de una contención psicológico-afectiva que estaría dada por los límites culturales que representa la red de solidaridad étnica. Una vez establecidos los migrantes, económica y culturalmente, buscarían una forma de salir del lugar en el que se instalaron al principio.

En el caso de los coreanos el proceso es más complejo, ya que la movilidad territorial o espacial se da, en la mayoría de los casos, dentro del mismo barrio. Cuando se establecen por primera vez lo hacen en barrios marginales del Bajo Flores (villas de emergencia) para, a medida que mejora la situación, empezar a desplazarse hacia calles próximas de mejor nivel, formando de esta manera lo que comúnmente se llama "el barrio coreano". De esta manera llegan a extenderse hasta Flores, del otro lado de la Av. Rivadavia, cerca de donde están los negocios de la calle Avellaneda, y otros podrán hacerlo por Caballito o Boedo, más próximos al barrio comercial de Once. Es decir, la movilidad social se manifiesta en la apertura de locales comerciales en otros barrios pero manteniendo el barrio de residencia original, que en su centro se vuelve cada vez más un barrio de consumo étnico. Con el tiempo el agrupamiento "obligado", suerte de intermediación entre las dos etapas, se vuelve voluntario y estratégico. De esta manera, la comunidad de vecindad étnica, constituida a partir de una misma lengua y ciertos consumos cotidianos, lejos de disolverse se fortifica cada vez más.

Este proceso es leído por el sentido común de los habitantes de la ciudad y por la opinión pública como un fracaso de las políticas asimilacionistas, es decir, en un paradigma donde lo que se espera es la inserción de los nuevos pobladores en las instituciones locales y su disolución como actor para pasar a ser un ciudadano más. La consolidación del grupo a nivel paisaje urbano viene a evidenciar la necesidad de contar con nuevos esquemas de pensamiento y análisis, planteando una vez

más la deuda que el ámbito político y académico debe a la discusión acerca de los modelos de integración de migrantes.

Si lo pensamos en términos de las migraciones de principio del siglo XX, podemos observar que se puso en marcha un conjunto de instituciones que apuntaban a la asimilación del migrante en todas las esferas sociales: iglesia, escuela, servicio militar, con el objetivo de lograr el mantenimiento del ideal de cohesión social, basado, principalmente, en la pretensión universalista homogeneizadora. En el caso analizado constatamos que los migrantes se insertan en estas instituciones con un marcado éxito de rendimiento, pero que sin embargo ya no se cumple tan eficientemente lo que se espera del inmigrante: su desaparición como "otro" extranjero.

Vemos aparecer un conflicto generado por las expectativas de la población que aún responden a los esquemas de percepción del modelo asimilacionista, frente a una realidad que se impone como diferente y que desafía las viejas estructuras mentales.

Es en este aspecto donde se evidencia la responsabilidad de los políticos e intelectuales (tal vez también de los medios) de discutir acerca de las ideologías universalistas que aún justifican las pretensiones homogeneizadoras. Buscar la causa de los problemas sociales en la diferencia cultural es negar la situación a partir de la ideología universalista. De la misma manera que justificar la causa de ciertos conflictos en la presencia de más o menos población extranjera implica no hacer frente a realidades macrosociales que presentan estructuras injustas de crecimiento.

Las prácticas cotidianas del hogar son transformadas ante la presencia de nuevos elementos. Es, por ejemplo, el caso de la comida: en las casas se comen carnes acompañadas con Kim-Tchi, o simplemente milanesas con papas fritas que alguien aprendió de una vecina o empleada, o bien en los restaurantes coreanos se puede comer carne de asado enmarinada con salsas picantes típicas de Corea. El uso de los dos palitos sigue siendo mayoritario, no sin producir contradicciones en el momento de formación de los jóvenes que empiezan a actuar respondiendo a otros patrones de conducta.

en casa te exigían comer con los dos palitos y vos veías en la tele que comían con tenedor y cuchillo, y cuando vas al colegio aprendés eso, pero vas a la casa y tenés que usar los dos palitos, y bueno son dos cosas muy chocantes, adaptarnos a eso fue difícil... (ella, 24, Argentina)

También en la disposición de los muebles vemos la negociación de ambas culturas: entre mesas altas y bajas, y potes y cerámicas con diseño oriental, conviven diferentes modelos de comportamiento. Patrones estéticos se entremezclan en los adornos orientales, imágenes cristianas, reproducciones de pintura paisajística oriental, calendarios, flores artificiales, empapelados y alguna nota en coreano que se desliza por los rincones donde dejamos los zapatos al entrar a la casa.

En cuanto al idioma, la adopción del castellano se da naturalmente en las generaciones jóvenes, que hablan cada vez menos la lengua de sus padres. Si bien podríamos pensar que las generaciones futuras llegarían a abandonar el coreano, observamos que se tiende hacia una convi-

vencia bilingüe, hay un esfuerzo de parte de los adultos de la colectividad para que los jóvenes no pierdan esa práctica lingüística.

no me obligaron pero me dijeron: mirá, vos sos coreana, vos no fuiste nunca a un colegio coreano y yo quiero que vos tengas el coreano, si vos querés ir vas, pero ahí te podés encontrar con mucha gente y tener amigos, y yo dije: amigos, ah bueno, ja, ja (risas). (ella, 23, Corea)

yo fui a la escuela coreana, pero yo viví en provincia toda la vida, y ahí no hay un alma coreana, y yo iba al curso de vacaciones que era todos los días durante un mes, y fui tres años consecutivos y ahí aprendí, y de ahí, como no tenía ningún contacto con ningún coreano, es como que mi mamá me exigía más el coreano. Mi mamá me sentaba y me decía: bueno, ahora le vas a escribir una carta a tu tía... (ella, 24, Corea)

Las estrategias varían desde enviar a los hijos de vacaciones a Corea, hasta traer videos y filmes en coreano, para lo cual se han montado una serie de pequeñas empresas destinadas a la comercialización de estos productos. Si bien en las calles y negocios del barrio de Flores se privilegia la escritura en coreano, la situación tiende a transformarse; en los últimos años vemos proliferar las traducciones del Han-Gul¹¹ al español.

Más significativa aun es la presencia de estudiantes de origen coreano en las escuelas, universidades y bibliotecas locales. Se trata de los hijos de la primera generación que acceden a la educación nacional. Es interesante resaltar que hay un colegio coreano que funciona sábados y domingos con una elevada matrícula. La respuesta es simple, las primeras generaciones de coreanos en Buenos Aires prefieren enviar a sus hijos a las escuelas argentinas para lograr una mejor inserción en nuestro país.

En síntesis, existe una readaptación de las antiguas normas y valores. El conflicto generado por la adopción de nuevos valores y prácticas de vida cotidiana de parte de los más jóvenes, fomenta el crecimiento de la comunidad centrado en las características étnicas que serán revalorizadas y en muchos casos mitificadas con el fin de construir un universo simbólico que contenga (en la diferencia) a los que se están alejando de la vida comunitaria y a aquellos que de una manera u otra reniegan de los orígenes de sus familias.

Por último, en cuanto a la participación política vemos un incremento en lo que refiere a las relaciones intracomunitarias que agilizan las relaciones de la colectividad con el exterior. Constatamos un crecimiento de asociaciones coreanas representantes de diferentes grupos de personas de la colectividad.¹²

¹¹ La lengua de la península de Corea, pertenece al grupo del áltico oriental (mongol, mandchou-tongouse). A partir de la segunda mitad del siglo XV los caracteres chinos fueron completados y más tarde reemplazados por el alfabeto HAN-GUL, proclamado en 1446 el primer alfabeto coreano. Por el trazo de su caligrafía y la estética de sus tipografías podríamos pensar en el Han-gul como una manifestación artística original del pueblo coreano.

¹² Desde la Asociación de coreanos en Argentina, hasta la Asociación de estudiantes coreanos del Colegio Nacional Buenos Aires, pasando por la de comerciantes e industriales coreanos, de mayoristas textiles coreanos, Asociación de artistas, Asociación de Universitarios coreanos, Asociación de estudiantes, Asociación de jóvenes coreanos, Asociación de pintores y escritores, Asociación de profesionales coreanos, entre otras.

Podemos encontrar en las campañas políticas personas de la generación 1.5 y/o profesionales que participan de la vida política partidaria siendo parte de diferentes Partidos Nacionales. Así mismo, pudimos constatar, en las mesas de extranjeros, el relativo grado de participación en las últimas elecciones a Jefe de Gobierno. También pueden verse representantes de diversas asociaciones coreanas en eventos realizados por la Cámara de Diputados o la Legislatura, en temas referentes a migración, discriminación, y otros. Como actividad de política social es interesante destacar las actividades que las iglesias organizan en cuanto asistencia social para carenciados y damnificados por catástrofes naturales: guarderías para bebés, juntar ropa o alimentos, bolsa de comida para familias en necesidad, entre otras (estas actividades en general tienen beneficiarios que no son miembros de la comunidad étnica).

CONCLUSIONES

Podemos decir que los inmigrantes coreanos han experimentado un acelerado proceso de transformación de sus pautas culturales, adaptando muchas de las conductas y valores del país de origen a las de nuestro país, a través de una resignificación de muchas de las actividades étnicas.

La instalación del grupo coreano en el espacio urbano no es azarosa, se enmarca en una situación de diálogo de culturas. El relativo éxito en el proceso de inserción en las estructuras sociales locales refuta los presupuestos del sentido común, el cual sostiene que "los coreanos no se adaptan".

En el imaginario social porteño se acusa a los coreanos por su no integración, ¿acaso la integración se da en una sola dirección? ¿será que aún no hemos logrado desplazarnos de la pretensión de asimilación que ha signado la historia de nuestros inmigrantes? ¿O simplemente es un discurso que refleja la tensión generada por la percepción del "otro" como un distinto inasimilable?

Finalmente, si la identidad se construye en un proceso de diálogo con otras identidades y culturas, las relaciones de comunicación y contacto que establecen los diferentes grupos, tienden a crear imágenes particulares propias que contribuyen a formar las identidades de los mismos.

Frente a la discriminación cotidiana¹³ que sufre la colectividad coreana, el grupo comienza en estos últimos años a montar estrategias

¹³ A modo de ejemplo: "Operativo en el barrio chino en busca de coreanos explotadores", "En el Bajo Flores los coreanos también roban la electricidad", "Instalarán medidores de luz en las villas porteñas. Los villeros pagarán ¿y los coreanos?", "Se comprobó que hay coreanos explotadores", "La esclavitud que llegó desde el Oriente se quedó en Flores Sur", a lo que podríamos agregar los graffitis que de tanto en tanto pueden leerse en las paredes porteñas: "durante el año pasado, las paredes de Buenos Aires exhibieron un cartel que mostraba a un oriental tachado con una cruz, seguido de la leyenda go Corea" Diario *Clarín*, 29/10/92, o en un paredón de la calle Zañartu, en la periferia del Bajo Flores, en el mes de septiembre del 95 podía leerse "coreanos put.. afuera", y seguramente podríamos encontrar muchos ejemplos más.

con el fin de cambiar la imagen que de él se tiene, intentando mostrar y construir una nueva representación del "coreano". Un ejemplo de esto puede verse en las solicitudes acerca del incidente por la estatua de San Martín ocurrido en agosto de 1997. Esto se acompaña con un tímido intento de la prensa por transmitir otros datos sobre esta población.¹⁴

Es evidente la necesidad de modular los contactos entre culturas de forma tal de darle a la cultura receptora la posibilidad de aprender de los aportes externos y en el seno de un país pluriétnico, a las culturas minoritarias la posibilidad de acceder en algunos aspectos a la cultura hegemónica, que no es más que una síntesis de otros tantos aportes.

En un momento donde los contactos entre lenguas y culturas se diversifican cada vez más, el principio del pluralismo denuncia la nostalgia del modelo asimilacionista implementado por los Estados-Nación, actualmente en crisis. Se impone una aceptación racional de la diversidad etno-cultural bajo el beneficio de un desarrollo integrado en las estructuras sociales de nuestro país.

Cuando el respeto a la diferencia se traduce en indiferencia de las otras culturas es porque lleva aparejado el desprecio por las mismas. La discriminación se ejerce a partir de la jerarquización de las diferencias, jerarquía basada en el posicionamiento en el plano de las relaciones de poder de un contexto determinado. En la medida que el grupo minoritario, en este caso los coreanos, sea aceptado y adquiera voz propia y capacidad de negociar su propia identidad, tal vez entonces, estaremos más cerca de alcanzar el respeto por la diferencia.

¹⁴ Vemos en el mes de noviembre de 1996 en el diario *Clarín* una nota, "Coreanos Made in Argentina", nota sobre la segunda generación, aparecen los profesionales coreanos, más tarde en el mismo diario el 23/2/97 aparece un artículo de médicos coreanos, "La búsqueda de un espacio. La identidad dividida. Creación del grupo generación 1 y 1/2", y semanas más tarde en la revista semanal nos encontramos con "Coreanos. Después de la invasión".

Memoria e identidad:

Huellas del pasado reciente en la Argentina actual

Alejandro Kaufman

El uso y la circulación del término¹ *impunidad* como una denominación descriptiva vinculada con diversos acontecimientos políticos y sociales, y su significación emblemática al frente de las expresiones de demandas sociales y políticas se ha difundido en forma ostensiblemente ubicua por lo menos desde que se sancionaron las leyes denominadas informalmente como "de la impunidad".² En forma que no registra relaciones históricas de continuidad, el apelativo se adhiere a circunstancias y fenómenos de muy diversa índole.³ La denuncia de prácticas de corrupción por parte del poder objeto de contestación, y la inocuidad de las leyes con respecto a los sectores sociales hegemónicos son motivos clásicos de la crítica social. Sin embargo, la tradición contestataria no registra la unidimensionalidad y la intensidad con que esta categoría aparece en un amplio espectro de los discursos sociales y culturales identificables en la Argentina de los últimos años. La presencia y la diseminación del término *impunidad* son sustitutivas de otras denominaciones problematizadoras de los conflictos sociales, de modo que en esta categoría se condensan (en el sentido freudiano) significaciones heterogéneas y complejas que se subsumen en la premisa, implícita,⁴ pero muy poderosa para la constitución de una trama imaginaria, de que el recurso a las normas jurídicas es tan necesario como suficiente para abordar tanto la interpretación como la gestión de los conflictos, las tensiones y los interrogantes suscitados por las vicisitudes socioculturales. La implicación radica en el carácter privativo del prefijo, que indica supresión, en este caso de lo significado por el sustantivo. Al convertirse en reivindicación y descripción, el término *implica* con su empleo que se está poniendo en evidencia algo que estaría sustraído de la atención y de la práctica, a saber, el castigo. La denominación negativa exime de aludir en forma directa al centro aparente de la cuestión, ya que remitiría a la *ley*, como plexo de sentidos legítimos y vigentes, como referencia orientadora de la acción. Lo que queda desplazado en esta deriva lingüística es el hecho de que la punición se aplica, en su sentido más fuerte, al *castigo de un crimen*. La posibilidad de infligir un castigo es una de las potestades más exhibitivas y problemáticas para cualquier dispositivo de poder, ya que es esencialmente a través del castigo como se expresa el poder cuando ratifica lo que lo define como tal. Las crisis de legitimación y las tradiciones contestatarias han cuestionado severamente las matrices contextuales que ha-

rían del castigo, en las sociedades contemporáneas, un componente más de la experiencia políticosocial.⁵ En la especificidad que concierne a nuestro país, la historia que sigue por lo menos al año 1930 extrema este cuestionamiento fuera de todo límite. Ningún gobierno militar logró una tradición política estable que sucediera a las alternancias en el poder y pudiera cotejarse con una democracia imaginaria que por otra parte sólo logró consistencia a partir de 1984. En ese contexto se produce un acto de refundación simbólica en el cual el Juicio a las Juntas desempeña un papel fundamental, ya que, habiendo llegado la ilegitimidad histórica de los gobiernos militares hasta el extremo del genocidio, fue mediante la punición que se instaló la percepción de que un orden normativo legítimo se constituiría desde entonces. De manera que la difusión de la categoría "impunidad" no pone en cuestión a la normatividad vigente, sólo indica —imaginariamente— la omisión en aplicarla.

Lo que resulta menos evidente para la intelección consciente es que el fenómeno complementario de desplazamiento concomitante con la condensación relacionada con el término impunidad es la atribución categorialmente moral de *crimen* a aquellas prácticas o acontecimientos que son designados como vinculados, precedentes o consecutivos a la denominada *impunidad*. El interrogante que se suscita para el análisis cultural es: ¿de qué se trata aquella práctica o acontecimiento que se conecta con una solicitud de punición? Pasar revista a aquellas prácticas o acontecimientos da lugar entonces a una serie cuya heterogeneidad es ostensible para el examen crítico, pero inconmensurable en el marco paradigmático postulado. La dialéctica explícita de punición (explícita aun con su matiz denegatorio) y la descripción criminológica de lo señalado configuran entonces un plexo de sentidos que se insertan en una matriz de inteligibilidad y de enigmas a resolver. Así, tanto se construyen los acontecimientos noticiables como las demandas sociales. Y se trata entonces ya no de un interrogante sino de la indagación acerca de cuáles son los fenómenos heterogéneos que se infieren en forma unidimensional de semejante "lente" epistémica.

La advertencia de que el término remitiría a reclamos formulados ante el Estado, en casos de transgresiones efectuadas por acción o por omisión, resultaría trivial por sí misma si no fuera que es posible advertir concomitantemente la ausencia generalizada de reclamos dirigidos a otras instancias, aparte del Estado: la ausencia de figuras identificables en otras direcciones. Algunos de los acontecimientos involucrados originan reclamos semejantes en otros sitios, dado que por su gravedad ponen en tela de juicio el monopolio de la violencia ejercido por el Estado.⁶ En cambio, otros de los acontecimientos implicados asumen categorizaciones sólo marginalmente jurídicas (en situaciones o tiempos históricos diferentes a los nuestros, aquí, ahora y recientemente), en la medida en que se trata de fenómenos de carácter internacional, político-militar, ideológico, etc. En esas situaciones, el encuadramiento jurídico puede formar parte de la agenda mediática y ejercer efectos significativos sin absorber *todo* el espectro discursivo disponible en la sociedad.⁷ En la circulación discursiva

concerniente a la historia argentina reciente esas dimensiones significativas de algunos de los acontecimientos más importantes que han tenido lugar se desvanecen o reciben una atención muy desproporcionadamente escasa en relación a la que sería de esperarse.

Un *foco de indagación* "interesante" (O'Sullivan), como es el de *pánico moral* no resulta aplicable a las series mencionadas en la medida en que en nuestro medio no es posible definirlos, en cuanto a la circulación discursiva identificable, como una relación "entre fuerzas de reacción y control social, los medios masivos y ciertas formas de actividad desviada". La "sensibilización moral" no registra una relación de exterioridad entre la matriz de significados que atraviesan al conjunto del colectivo social y el *trauma* experimentado a partir del genocidio. La percepción de que la refundación simbólica de carácter democrático es "incompleta" o "insuficiente" en la medida en que el par crimen/castigo no se ha consumado de un modo inteligible debe ser cubierta con un dispositivo discursivo sustitutivo de tal magnitud y complejidad, que adquiere un carácter homólogo al de la "matriz disciplinaria" kuhniana en el sentido de que por fuera de ella no hay lenguaje posible. Así, acontecimientos noticiables que en otro contexto podrían interpretarse en el marco de los fenómenos de control social, entre nosotros se integran a un conjunto de enunciados sometidos a clausura operacional (Maturana y Varela). El concepto de clausura operacional sirve a los fines heurísticos de definir dominios identitarios. En este caso se trata de definir la esfera "normal" de las prácticas sociales, ligadas históricamente a un drama inasimilable por sus rasgos bizarros y contradictorios, resueltos mediante una tragedia innombrable.

Así, las eventuales acciones punitivas que se perciben como ausentes permitirían practicar un dominio de inclusión/exclusión imaginariamente capaz de superar una historia atravesada por la anomia.

El término *impunidad* sustituiría a otros términos utilizables como rótulos para identificar estereotipadamente conductas desviadas de las normas y valores sociales aceptados. La paradoja a la que remite nuestra historia reciente consiste en que las acciones llevadas a cabo para "reorganizar" las normas y valores fueron, a la vez, contradictorias con ellos, y objeto de un encubrimiento denegatorio. La combinación entre dicho carácter contradictorio y el encubrimiento denegatorio se instituyó paradigmáticamente en términos jurídicos. Esto fue consecuencia de que las correlaciones de fuerzas existentes en 1984 entre una dictadura genocida vencida en un campo de batalla internacional y el movimiento popular democrático encontraron en el lenguaje jurídico un marco que permitió una matriz colectiva de inteligibilidad refundacional. Tal situación refundacional, de origen endógeno y de carácter precario, dado que se produjo en una intersección entre interlocutores *débiles* (ambos derrotados de distintos modos) implicó, como en toda institución social de *carácter jurídico*, el olvido de las determinaciones que la atravesaban. Olvido que no se verifica en la omisión de una cadena de datos, sino en elaboraciones y transformaciones de significados hábiles para articular un espacio social de inteligibilidad.

Uno de los mecanismos esenciales de este proceso lleva el nombre de un concepto freudiano que ha sido utilizado en el abordaje del problema de la historia y de la memoria, y en la crítica del discurso de los *derechos humanos* por diversos autores: la *Nachträglichkeit* o posterioridad.⁸ La posterioridad es un requisito teórico de la crítica de los discursos concernientes a los derechos humanos en cuanto al relato anamnésico que promueven.⁹ Las series de acontecimientos heterogéneos se categorizan en una matriz de juridicidad unidimensional negando, a veces explícitamente, otras por implicación o jerarquización invertida, cualesquiera otros rasgos pertinentes, incluso indispensables.¹⁰

Esta negación sincrónica de la multidimensionalidad y heterogeneidad del acontecer histórico social se complementa con otra, fundante del círculo operacionalmente clausurado, que aporta el marco diacrónico. Reconoce como emergencia el fallo del juicio a las Juntas, en el que se instituye la retroactividad jurídica y se funda un orden simbólico al afirmar que el movimiento revolucionario se podría haber *reprimido* con métodos que no fueran los *ilegales*. De ese modo se sutura un linaje normativo que da coherencia a la cohesión social y se legitima la correlación de fuerzas vigente. Comienza el relato que transforma el horror innombrable del pasado en la inquietud manipulable del presente.

NOTAS

- ¹ Como «... el lenguaje sólo es real como momento de una "forma de vida" definida, insertado en la trama de las prácticas concretas» (Zizek, 262), se trata, más allá de los discursos mediáticos y de sus efectos, de identificar el modo en que una enunciación se articula con prácticas transversales a distintos dominios de lo social.
- ² Sería objeto de un estudio específico la determinación de la magnitud precisa y de la secuencia en que se instaló el uso de este término. Para los fines del presente trabajo es factible adoptar como válida la constatación de su ubicuidad tanto en los medios de comunicación como en expresiones de origen político y social. La identificación de las "leyes de impunidad" como fundante de este fenómeno es, no obstante, puramente genealógica, dado que es más probable que la generalización del término se haya producido por lo menos a partir de la falta de resultados en la investigación del atentado contra la AMIA, y luego, desde el asesinato de José Luis Cabezas. Probablemente hayan sido estos dos acontecimientos los núcleos de mayor consistencia que podríamos identificar a priori sin mayores dificultades en términos de valor heurístico.
- ³ Una perspectiva analítica formula descripciones de regularidades, y aplicada al caso de que se trata identifica la aparición de series que en un lapso histórico anterior estaban ausentes como tales. Identificar una discontinuidad semejante debe dar lugar al interrogante de las explicaciones que ofrece el contexto en que se expresa un lenguaje nuevo con respecto a su propia emergencia. En el caso, ocurre que el contexto tiene como premisa que el uso del término no es discontinuo respecto del período anterior, sino todo lo contrario. Presume su propia continuidad desde un pasado remoto, y de ese modo se omite el registro del origen. Nos hallamos ante una configuración de carácter mítico, que naturaliza sus características como pertenecientes a un pasado remoto e indetectable para la experiencia. Recorrer retrospectivamente esta senda implica efectuar una crítica de los significados ordinarios concernientes al olvido y la memoria.

- ⁴ En relación a las premisas que subyacen tras prácticas culturales y perspectivas epistemológicas implícitas resulta esclarecedor recordar los análisis de Gregory Bateson sobre el valor de lo no dicho en la comunicación y sus consecuencias cognitivas. Sin perjuicio del amplio recorrido bibliográfico concurrente factible a partir de otros autores y escuelas.
- ⁵ El problema del castigo tiene una dimensión adicional a la normativa-jurídica, que remite a la moral en términos ajenos en principio a cualquier criterio de eficiencia procedimental.
 «La necesidad de castigo no se satisface allí donde, como ocurre en la mayoría de los casos, el código penal es sólo un procedimiento de coacción por el terror.
 »La satisfacción de esta necesidad exige en primer lugar que todo lo que toca al derecho penal tenga un carácter solemne y sagrado, que la majestad de la ley se comunique al tribunal, a la policía, al acusado, al condenado, aun cuando se trate de asuntos de poca importancia, siempre que implique una privación de la libertad. El castigo debe ser un honor que no sólo borre la vergüenza del crimen sino que se considere como una educación suplementaria que obliga a un mayor grado de devoción al bien público. Es necesario también que la duración de las penas corresponda al carácter de las obligaciones violadas y no a los intereses de la seguridad social.
 »La desconsideración de la policía, la ligereza de los magistrados, el régimen de las prisiones, la proscripción definitiva de los ex presidiarios, la escala de las penas que prevé un castigo mucho más cruel por diez robos menudos que por una violación o ciertas muertes, y aun que prevé puniciones para la simple desgracia, todo eso impide que haya entre nosotros algo que merezca el nombre de castigo.
 »Para las faltas como para los crímenes el grado de impunidad debe aumentar no al subir sino al descender en la escala social. De otro modo los sufrimientos infligidos se sienten como violencia o aun como abusos de poder, y no constituyen castigos. No hay castigo si el sufrimiento no va acompañado en algún momento, aunque sea retrospectivamente, en el recuerdo, de un sentimiento de justicia.» (Weil)
- ⁶ Es el caso de las violaciones y asesinatos de niños, como el acontecido en Bélgica recientemente, que dio lugar a manifestaciones callejeras. Las ficciones policiales hacen referencia constante a las presiones políticas sobre la policía, conducentes al esclarecimiento de los casos.
- ⁷ Ciertos ejemplos extremos [cfr.: *Perfil*, 19/6/98, «Consideran asesinos a quienes tendrían que haber tapado el pozo donde murió Christian»; y *Perfil*, 16/4/98, en *Alan Sokal y los reyes desnudos*, escribe G. Klimovsky: «También aquí, como en el caso jurídico, es de esperar que no reine la impunidad», en referencia a las posturas epistemológicas impugnadas por el físico norteamericano] sugieren la autonomía de los actores en la producción de sentido. Es decir: no son identificables como consecutivos a efectos vinculados con agendas mediáticas, sino a creaciones originadas en el magma social, dirigidas hacia las instituciones como reclamationes. Realimentan a los medios de comunicación y les confieren el evidente protagonismo "judicial" desproporcionado de que gozan, porque son precisamente los únicos dispositivos discursivos en condiciones de articularse en forma productiva con estas demandas. Se trata entonces de describir un circuito de realimentación, en el que la creación social se presenta "desde abajo" (en forma homóloga a las *lettres de cachet* mencionadas por M. Foucault) y regenera efectos que se revierten a su vez en todas las direcciones.
- ⁸ Según Laplanche y Pontalis «1º Lo que se elabora retroactivamente no es lo vivido en general, sino electivamente lo que, en el momento de ser vivido, no pudo integrarse plenamente en un contexto significativo. El prototipo de ello lo constituye el acontecimiento traumático. 2º La modificación con posterioridad viene desencadenada por la aparición de acontecimientos y situaciones, o por una maduración orgánica, que permiten al sujeto alcanzar un nuevo tipo de significaciones y reelaborar sus experiencias anteriores.» (Laplanche y Pontalis, 281). Según Freud: «Se reprime un recuerdo que sólo posteriormente se volvió traumatizante» (citado por Laplanche y Pontalis, 282). Según Žižek: «Lo que caracteriza al registro simbólico es su modo específico de causalidad, a saber: la causalidad retroactiva... la "eficacia simbólica" consiste en una continua "reescritura del propio pasado", en incluir huellas significativas del pasado en nuevos contextos que modifican retroactivamente su significado.»
- ⁹ Lo peculiar en nuestra historia reciente es el protagonismo que han adquirido, incomparable con otros casos por su magnitud. La noción imaginaria vigente que hace posible este protagonismo es el carácter sustitutivo que ha debido adoptar el movimiento de los derechos humanos ante la supresión física de sujetos sociales integrantes de la trama política de contrapoder. Quienes se encontraran en condiciones de asumir ese papel luego del genocidio, sólo podrían hacerlo en su carácter de sobrevivientes o testimoniantes de una cultura política perdida. La viabilidad discursiva

en relación a un marco político sólo ha sido posible desde entonces en términos de entramado con las estructuras dominantes. Esto puede ser explicado por la consecuencia *extenuante* que provoca el *trauma*, pero parece plausible inferir que también existen componentes de *refuerzo* por parte de la matriz paradigmática que vuelven indiscernible, no sólo la historia constitutiva del actual ordenamiento simbólico, sino también la trama de valores y prácticas que antecedieron (y provocaron imaginariamente) al genocidio.

- ¹⁰ La siguiente declaración, en relación al atentado contra la AMIA es ejemplar: «Hacer de esto una nueva matanza de judíos, una guerra de árabes contra israelíes o una represalia del fundamentalismo islámico contra los judíos y árabes que quieren la paz en el Oriente Medio, es alejarnos del problema y seguir pensando que la muerte, la violencia criminal, el odio, no nos atañen. Lo que pasó ayer es un problema argentino. Lo que pasó ayer no se explica porque la comunidad judía sea la más numerosa de Latinoamérica o porque nuestro país haya entrado en los conflictos del Primer Mundo o porque las fuerzas satánicas del caos atenten contra la democracia. Pasó porque la muerte, la violencia, el odio, tienen un lugar posible y hasta hoy impune en nuestra patria» (Abelardo Castillo, "La muerte a la vuelta de la esquina". *Clarín*, 20/7/94, p.24). Muerte, violencia y odio ya no son componentes indeseables de la conflictividad histórico social, o de la tragicidad de la experiencia humana, sino anomalías funcionales que un orden normativo puede excluir denegatoriamente mediante una punición en este caso abstracta e indeterminada, pero eficaz (y eficaz por abstracto) como concepto paradigmático.

BIBLIOGRAFÍA

- ANGUITA, Eduardo y CAPARRÓS, Martín. *La Voluntad. Una historia de la militancia revolucionaria en la Argentina*. Vols. I-III. Norma, Buenos Aires, 1998.
- BENASAYAG, Miguel. *Utopía y libertad. Los derechos humanos: ¿una ideología?* EUDEBA, Buenos Aires, 1998.
- BROCATO, Carlos. "Izquierda: en busca de la ética perdida". *Fahrenheit 450*, Nº 3, Buenos Aires, 1987.
- CALVEIRO, Pilar. *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina*. Colihue, Buenos Aires, 1998.
- LAPLANCHE, Jean y PONTALIS, Jean-Bertrand. *Diccionario de psicoanálisis*. Labor, Barcelona, 1993.
- LEVI, Primo. *Entrevistas y conversaciones*. Península, Barcelona, 1998.
- LYOTARD, Jean-François. *La diferencia*. Gedisa, Barcelona, 1988.
- LYOTARD, Jean-François. *Heidegger y "los judíos"*. La marca, Buenos Aires, 1995.
- MATURANA, Humberto y VARELA, Francisco. *El árbol del conocimiento*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1984.
- OLLIER, María Matilde. *La creencia y la pasión. Privado, público y político en la izquierda revolucionaria*. Ariel, Buenos Aires, 1998.
- O'SULLIVAN, Tim. *Conceptos clave en comunicación y estudios culturales*. Amorrortu, Buenos Aires, 1995.
- SÁDABA, Javier. *El perdón. La soberanía del yo*. Paidós, Barcelona, 1995.
- WEIL, Simone. *Raíces del existir*. Sudamericana, Buenos Aires, 1954, 1999.
- ZIZEK, Slavoj. *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*. Paidós, Buenos Aires, 1998.

Poner la hija

■ *María Moreno*

Las mujeres ostentaban una enorme liberalidad sexual, eran malas amas de casa, malas madres, malas esposas y particularmente crueles. En la relación de pareja eran dominantes y tendían a involucrarse con hombres menores que ellas para manipularlos. El prototipo construido correspondía perfectamente con la descripción que hizo un suboficial chileno, ex alumno de la Escuela de las Américas, como muchos militares argentinos: "...cuando una mujer era guerrillera, era muy peligrosa: en eso insistían mucho (los instructores de la Escuela), que las mujeres eran extremadamente peligrosas. Siempre eran apasionadas y prostitutas, y buscaban hombres".

Pilar Calveiro. *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina*

Quizás debido a los publicitarios ojos verdes de Tania en Sierra Maestra y a la sospecha de que en cada Venus de facultad porteña había un cuadro capaz de manejar con soltura una Halcón, en los años setenta se había hecho de la guerrillera una figura mítica (en realidad cuando se decía *guerrillera* se estaba hablando de militantes políticas con diverso grado de compromiso en la lucha armada). Daniel Viglietti le cantaba con cierta zoncera en un período en donde el personaje –fuertemente cargado de erotismo– no había puesto sus pies en la tragedia:

la muchacha de mirada clara / cabello corto / la que salió en los diarios / no sé su nombre... / pero la nombro: primavera. / Estudiante que faltaba a clase / yo la recuerdo / la que dijo la radio / dijo su sombra... / pero la veo: compañera..

El retrato que Rodolfo Walsh hace en *Carta a mis amigos*, luego de la muerte de su hija Vicky durante un enfrentamiento es más preciso:

Fue a militar a una villa miseria. Era su primer contacto con la pobreza extrema en cuyo nombre combatía. Salió de esa experiencia convertida a un ascetismo que impresionaba. Su marido, Emiliano

Costa, fue detenido a principios de 1975 y no lo vio más. La hija de ambos nació poco después. El último año de mi hija fue muy duro. El sentido del deber la llevó a relegar toda gratificación individual, a empeñarse mucho más allá de sus fuerzas. Como tantos muchachos que repentinamente se volvieron adultos, anduvo a los saltos, huyendo de casa en casa. No se quejaba, sólo su sonrisa se volvía un poco más desvaída. En las últimas semanas varios de sus compañeros fueron muertos: no pudo detenerse a llorarlos (...) El 28 de diciembre, cuando entró a la casa de la calle Corro, cumplía 26 años. Llevaba en sus brazos a su hija porque a último momento no encontró con quien dejarla.¹ Se acostó con ella en camisón. Usaba unos absurdos camisones largos que le quedaban grandes.

Walsh intenta mostrar una cara diferente de la que la idealización popular había hecho de los transgresores de la ley. También de la de cierta picaresca proveedora de anecdotarios chispeantes que hablaban de las dotes cosméticas de Norma Arrostito o del histrionismo de la tupamara que, cargada con un bolso enorme que contenía material político y del que asomaba una toalla, sorteó a un policía explicándole que iba a nadar a la Asociación Cristiana de Jóvenes.

Vicky Walsh fue cercada junto con otros compañeros de la organización Montoneros a la que pertenecía el 29 de septiembre de 1976 durante un operativo en Villa Luro. El testimonio de un soldado² habría llegado hasta Walsh y él lo reproduce en el segundo de dos textos titulados respectivamente *Carta a Vicky* y *Carta a mis amigos* que son al mismo tiempo una necrológica, una carta abierta y la despedida privada de un padre.

El combate duró más de una hora y media. Un hombre y una muchacha tiraban desde arriba, nos llamó la atención porque cada vez que tiraba una ráfaga y nosotros nos zambullíamos, ella se reía (...) De pronto —dice el soldado— hubo un silencio. La muchacha dejó la metralleta, se asomó de pie sobre el parapeto y abrió los brazos. Dejamos de tirar sin que nadie lo ordenara y pudimos verla bien. Era flaquita, tenía el pelo corto y estaba en camisón. Empezó a hablarnos en voz alta pero muy tranquila. No recuerdo todo lo que dijo. Pero recuerdo la última frase, en realidad no me deja dormir. "Ustedes no nos matan, dijo, nosotros elegimos morir". Entonces ella y el hombre se llevaron una pistola a la sien y se mataron enfrente de todos nosotros.

Después, cuenta Walsh, el coronel Roualdes, a cargo del operativo, arrojó una granada dentro de la habitación. En una cama, rodeada por cinco cadáveres, había una niña, su nieta.³

LLAMARSE WALSH

Una duda recorre *Operación masacre* y es si los hijos pagan las elecciones políticas de los padres o si son sus legatarios. Hay una niña,

Elena, a quien se retiene en una comisaría de un pueblito de Santiago del Estero para extorsionar a su padre, Nicolás Carranza, un empleado de ferrocarriles y, miembro de la resistencia peronista. Otra niña, Delia Beatriz, única mujer entre los cinco hijos varones de Francisco Gariboti, que será otro de los ferroviarios fusilados de José León Suárez, es testigo del atropello sufrido por los suyos a mano de fuerzas represivas. Mientras Walsh recorre los andurriales en busca de Horacio Di Chaino —uno de los sobrevivientes— acompañado por la periodista Enriqueta Muñiz, una niña intercepta su camino.

—El señor que ustedes buscan —nos dice— está en su casa. Les van a decir que no está pero está.

—¿Y vos sabés por qué venimos?

—Sí, yo sé todo.

—Bueno, Casandra.

Escribió "Casandra" pero bien pudo haber dicho "Antígona". Porque hay en Walsh una mirada sobre las mujeres y una fe en su saber que bien podría ser la mirada de Edipo, pero no el freudiano porque en el Olimpo humano de los griegos Antígona no es Electra. Cuando Walsh escribió *Operación Masacre* Vicky debía tener unos pocos años. En tiempos en que los dos Walsh militaban en Montoneros la ortodoxia psicoanalítica decía con simpleza que muchos jóvenes abrazaban la lucha armada en una ecuación edípica mal resuelta con sus padres militares o como un pasaje al acto realizado en nombre de padres que transmitían ideales políticos revolucionarios pero que habían eludido la acción. Ignoraban, amén de la Historia que no cabe en el apretado triángulo del Complejo de Edipo, el hecho de que muchas familias habían puesto el cuerpo al mismo tiempo en la misma causa, aunque a menudo en diversos sectores de la lucha que poco a poco fue haciéndose "armada". En otras los cuerpos fueron separados por la política: hubo padres que sustrajeron los cuerpos negándose a ser instrumentos de una política que los dejaba al descubierto frente al enemigo y cuya palabra no logró persuadir a los hijos de que sustrajeran los suyos puesto que éstos enunciaban la razón de otra sangre, la derramada.

El vínculo entre un apellido notable y su legado es dramático. Como filiación política es interesante comparar las dos necrológicas políticas de Walsh con la *Vida de Dominguito* de Sarmiento adonde el sanjuanino intenta honrar a su hijo muerto en la batalla de Curupaití. Sarmiento programó a Dominguito —el joven pareció vivir siempre en diminutivo— como una inversión propia a la Patria sin medir el desafío: si Dominguito hacía brillar por mérito propio el Sarmiento vencía al padre, si no lo lograba era Sarmiento el que lo vencía a él pero haciendo fracasar al padre en su proyecto de que el hijo lo superara.⁴

Muy distinta es la operación de Walsh en el relato de la muerte de Vicky y hay en los dos textos que ésta le incita a escribir, una expresa intención de despejar cualquier sospecha de que la vida de la hija estuviera destinada a continuar sino a perfeccionar la del padre.

Como padre Walsh, amén de cumplir con una medida de seguridad, separa a Vicky de su propio legado al afirmar que ignora la fecha exacta en que ella ingresó a Montoneros y que el periodismo no le interesaba.

Como periodista señala que Vicky era oficial segunda de la Organización Montoneros, responsable de la Prensa Sindical y que ese día estaba reunida con integrantes de la Secretaría Política, que a las siete del 29 los despertaron los altavoces del ejército provenientes de un cerco de 150 hombres con los FAP emplazados, todos datos de una crónica profesional.

Como hombre de formación católica ordena la escena, la de la muchacha arengando a los soldados, en una evocación de la doncella de Orleans cuando, en un *tête à tête* con ellos pidió a los ejércitos que le franquearan el paso.

Como compañero describe la razón de esa vida inmersa en la de los intereses de su agrupación. "No vivió para ella, vivió para otros, y esos otros son millones." Como político convierte el gesto de reír al disparar un arma en la irresponsabilidad de la inocencia quitándole su posible sentido demencial:

He tratado de entender esa risa. La metralleta era una Halcón y mi hija nunca había tirado con ella, aunque conociera su manejo por las clases de instrucción. Las cosas nuevas, sorprendentes, siempre la hicieron reír. Sin duda era nuevo y sorprendente para ella que ante una simple pulsación del dedo brotara una ráfaga y que ante esa ráfaga 150 hombres se zambulleran sobre los adoquines, empezando por el coronel Roualdes, jefe del operativo.

Reminiscencias de David y Goliat, también en la descripción del camión como "*demasiado grande*" que da un toque personal a la necrológica, humaniza al sujeto integrante de un colectivo a través de un rasgo individual y, al darle una dimensión cotidiana, *desmilitariza* a la protagonista de un gesto que, de otro modo, podría leerse como excesivo y desesperado. Es con la mención de ese camión demasiado grande que Walsh cubre a Vicky y la *virginiza* emparentándola con *Esa Mujer*, la de su *no fiction*.

Como responsable simbólico la libera del destino común de los militantes inscribiendo su suicidio como soberano: "*no vivió para ella, vivió para otros, y esos otros son millones. Su muerte sí, su muerte fue gloriosamente suya, y en ese orgullo me afirmo y soy quien renace de ella*". Y le indica "*No podré despedirme. Vos sabés por qué. Nosotros morimos perseguidos, en la oscuridad. El verdadero cementerio es la memoria. Ahí te guardo, te acuno, te celebro y quizás te envidio, querida mía*". Y en un párrafo de su diario íntimo dejó otro apunte en torno a militancia y filiación: "*los proscritos no pueden reconocer directamente a sus hijos. La madre se interna con nombre falso, el niño es anotado con nombre falso*"

He aquí la posición de un padre ubicado del lado de la hija en el interior del grupo militante cuyo proyecto exige la desaparición del nombre propio en el de la organización cuya clandestinidad exige que un hijo lleve desde su nacimiento un nombre de guerra. Si el verdadero cementerio es la memoria, el saber sobre la identidad de origen puede morir con la madre. Walsh como militante –y como padre descuenta que para Vicky será lo mismo–, no espera nada de la ley sino que quiere, desde el sujeto colectivo, contribuir a fundar otra. Las Madres de la Plaza de Mayo interpelaron a la ley misma y utilizaron las armas del sobreviviente sustituyendo la demanda –cuestionándola– de localización de los cuerpos e inscripción de los nombres en sus tumbas por la de castigo a los asesinos. Las Madres de La Plaza de Mayo, Línea Fundadora, persuadidas de la falacia de esta posición continúan la lucha por el esclarecimiento de los crímenes de Estado pero también por restituir el nombre a la tumba y el sujeto a la historia. Pero estas combatientes lo hacen por los desaparecidos. Vicky murió "a la luz", Rodolfo Walsh sospecha –o calcula desde su condición de estratega– que no la sobrevivirá y, de acuerdo a las leyes de filiación patriarcal, se encuentra más privilegiado para confiar en la inscripción de la historia en el común "Walsh", pero también por la "normalidad" de esa muerte pública que garantiza la presencia del nombre en la tumba.⁵ Si la dimensión trágica reside precisamente en los deslizamientos que se producen entre su condición de padre, periodista y compañero, Walsh se permite, utilizando la clandestinidad del militante, realizar un ritual de duelo "gloriosamente suyo". Y es ver el último paisaje divisado por Vicky en el momento de su decisión "con sus mismos ojos", sustituyendo el cuerpo masacrado como si fuera posible de este modo darle vida, percibir por última vez en el mismo espacio la cadena de las generaciones y, al mismo tiempo, imaginar la corporalidad del enemigo y ensayar la propia muerte, a la manera de un juicio a solas cuyas leyes no son las mismas que las públicas: "*He visto la escena con sus ojos: la terraza sobre las casas bajas, el cielo amaneciendo y el cerco. El cerco de 150 hombres, los FAP emplazados, el tanque.*"⁶

LAS SIMETRÍAS IMPOSIBLES

A menudo Walsh sugiere una lectura de lo que podría llamarse *simetrías asimétricas*: por ejemplo la *Carta a Vicky* y la *Carta a mis amigos*, los documentos críticos presentados ante la organización Montoneros y la *Carta abierta de un escritor a la junta militar*. La primera es una carta abierta y su asimetría se sitúa en que la interlocutora está muerta lo que la convierte en un ademán esencialmente retórico de quien sabe que la escritura es una inscripción simbólica y una prórroga y que la asimetría se corregirá con la propia muerte. La segunda está escrita a modo de explicación del suceso que narra la primera e indicación sobre su lectura.

En los documentos, producto de una síntesis de la reflexión colectiva, el nombre de Walsh permanece borrado y la crítica –detallada y

brillante— a lo que podría sintetizarse como una política salvaje de inversión de cuerpos adquiere una dimensión dramática puesto que lo que su autor calla es que uno de esos cuerpos era el de su hija. En la *Carta abierta de un escritor a la Junta Militar*, como señaló su mujer, Lilia Ferreyra en *Rigor e inteligencia en la vida de Rodolfo Walsh "vuelve a ser Rodolfo Walsh"*. Bajo ese nombre no calla la pérdida de su hija sino que la enrostra pero no con el ademán de una víctima que habla por otra sino convirtiendo la carta en arma y señalando que Vicky "murió combatiéndolos". La simetría asimétrica se hace patente en la paradoja de que la "carta" que aspiraba a ser escuchada no lo fue mientras que la que sólo tenía como fin "dar testimonio en momentos difíciles" evidentemente fue escuchada —haya o no haya sido leída— ya que hubo una respuesta efectiva a los cargos que en ella figuraban: *el asesinato del corresponsal*.

En *Esa mujer*, de Rodolfo Walsh, hay otra muerte en camisón. Es Evita, mejor dicho su cadáver, que el coronel (luego tendrá un referente preciso, Moori Koenig) oculta y ama como a un fetiche.⁷ *Esa mujer* es una fusión perfecta entre la entrevista periodística y el cuento, aunque su autor presentara el texto como lo segundo. Trata del encuentro de dos hombres que deben intercambiar información —cada uno posee alguna que al otro le falta— y este hecho hace aparecer ciertos objetos de la casa bajo la forma de una alegoría: "A un *potiche de porcelana de Viena le falta una esquirra en la base. Una lámpara de cristal está rajada (...)* A la *pastora le falta un bracito*".⁸ El narrador describe al coronel como a alguien que "tiene veinte años de servicio de informaciones, que ha estudiado filosofía y letras, que es un curioso del arte", características que en un espacio literalmente opuesto pueden atribuirse al narrador. Sendos whiskys bebidos sorbo por sorbo al compás de la trama parecen aventurar la negociación —el del narrador bajo el impulso constante de su anfitrión como si éste quisiera disolver la simetría haciendo que el otro, al sobrepasarlo en alcohol, adelante su confianza, instaurando así un desequilibrio de poder—. Pero el coronel se angustia por el recuerdo del cadáver en manos de sus enemigos, de una violación que calla para no redoblarla. Ese recuerdo genera un crescendo donde la violencia disuelve la simetría en un sentido contrario al planeado por el coronel que termina por desconocer a su *huésped* quien sale "derrotado" pero que atina a escuchar "*Esa mujer es mía*".

En la *Carta a Vicky* la simetría está en el amor y en la libertad de estar al lado en un mismo espacio imaginado:

Sí, tuve miedo por vos, como vos tuviste miedo por mí, aunque no lo decíamos (...) Me quisiste, te quise (...) Nos veíamos una vez por semana; cada quince días. Eran entrevistas cortas, caminando por la calle, quizás diez minutos en el banco de una plaza. Hacíamos planes para vivir juntos, para tener una casa donde hablar, recordar, estar juntos en silencio. Presentábamos, sin embargo, que eso no iba a ocurrir, que uno de esos fugaces encuentros iba a ser el último, y nos despedíamos simulando valor, consolándonos de la anticipada pérdida.

Sueños de una unión mística que el tabú del incesto garantizaba en su pureza y en donde Dios había sido sustituido por la Causa. Y germen de lo que la familia biológica ha transformado en familia política volviendo simétricos a algunos padres y a sus hijos y fusionándolos en otras redes de poder distintas de la de los lazos familiares, del mismo lado y en el mismo grupo combatiente.

Mi hija estaba dispuesta a no entregarse con vida. Era una decisión madurada, razonada. Conocía, por infinidad de testimonios, el trato que dispensan los militares y marinos a quienes tienen la desgracia de caer prisioneros: el despellejamiento en vida, la mutilación de miembros, la tortura sin límite en el tiempo ni en el método, que procura al mismo tiempo la degradación moral, la delación

se lee en la *Carta a mis amigos*. Walsh calla aquí la palabra "violación". El suicidio de Vicky no sólo la sustrae de sus enemigos sino que releva a sus compañeros, entre ellos su padre, de la ofensa por el atropello de su cuerpo merced al rito patriarcal de los vencedores. En aquellos años se decía "*mujeres son las nuestras, las demás están de muestra*", frase que, más allá de poder cargarse a cuenta del machismo, devela un espacio de pertenencia simbólica –lo contrario al deseo de posesión perversa del coronel Moori Koenig sobre el cadáver de Evita– donde los cuerpos y los nombres, en el caso de los caídos, forman parte del patrimonio del grupo al que Rodolfo y Vicky pertenecían. Por eso es que se puede decir "*Esta mujer es de él*".

NOTAS

¹ La igualdad, que adoptó una forma trágica ante la tortura y la muerte no se dio plenamente, sin embargo, en las organizaciones armadas. La maternidad en tiempos de riesgo fue un tema de discusión permanente, en la práctica una responsabilidad que, como en las familias tradicionales, caía con más peso del lado de las mujeres. Marta Diana, en su libro *Mujeres guerrilleras*, registra el testimonio de Frida, una militante del PRT que pretendía hacer comprender a su compañero las cuestiones de género. Tucumana a quien la tarea política arrastró a Buenos Aires, perdió el apoyo familiar en el cuidado de sus hijos y se vio más de una vez acudiendo a una cita con los críos colgados de la falda mientras su compañero lo hacía muy suelto de cuerpo.

Recluida en un departamento con dos bebés, yo, que había sido militante de primera línea, que había armado mis propias casas, que había jugado mis propios papeles, me encontré lavando pañales mientras mi compañero se iba a la mañana y volvía a la noche porque tenía cita tras cita y numerosas actividades hasta que yo dije "basta" y contraté una baby sitter. Salían en *La Opinión*: Baby sitter María Angélica.

Llegó una rubia impresionante que hizo sentir a Frida una poquita cosa en sus jeans gastados. Mientras la baby sitter se quedaba a pasar la noche, Frida se fue a dar una vuelta y advirtió que su problema era más complicado, no se trataba de algo personal sino de un indicio de la falta de igualdad entre géneros y que había que "hacer la revolución dentro de la revolución". Frida llamó a una reunión de responsables. Debía elegir sus palabras, no fuera que la tildaran de "pequeñoburguesa". El Flaco, su compañero, ofreció un té y se fue para la cocina. Al rato volvió y le preguntó a Frida: "¿Adónde está el azúcar?" Así ella tuvo ocasión para ponerse pedagógica y explicar a los responsables: "Creo que el problema ya está planteado. Porque si en una casa donde hay dos bebés con los padres, uno de los dos adultos no sabe dónde está el azúcar, está muy claro que el debate acá no es conmigo sino con el compañero que no sabe dónde está el azúcar."

Peti, otra integrante del PRT le fue con esas cuestiones al mismísimo Santucho: "Yo entiendo eso, pero no es el tiempo" contestaba el comandante. Una vez Peti prohibió que su compañero viera a sus hijos. Santucho intervino (siempre le decía que le faltaba entrega a la revolución, que su disciplina se quebraba si se ponía en medio a su prole) pero Peti lo paró en seco: "Comandante: en las cosas de la organización usted manda, pero en mi matrimonio no se mete."

Las compañeras tuvieron el hijo en brazos, no es aventurado decirlo, más que las mujeres "tradicionales", ya que a menudo la clandestinidad dejaba a las parejas aisladas de posibles colaboradores de crianza, salvo en las casas *guardadas* donde el protocolo revolucionario arrimaba a varones en igualdad de condiciones. Los sostenían, los cambiaban y amamantaban aun en las circunstancias más difíciles, en lechos distintos sobre los que se dormía con sobresaltos y donde, sin embargo, se lograba la suficiente paz como para mantenerlos calmados. Que los compañeros colaboraran, incluso las sustituyeran, no eliminaba el sentimiento de *responsabilidad maternal*, una de las cuestiones de género que la revolución agendaba para más adelante. En ese sentido, la maternidad militante aun sin tiempo para ser contada en nuevas palabras –los *best sellers* orales internos eran fundamentalmente narrativas de acción– debe haber sido una verdadera invención.

² Es probable que la carta del soldado sea un artificio retórico de Walsh debido a la necesidad de crear, como lo hiciera en el comienzo de *Operación Masacre* –adonde era el grito de un colimba durante la represión del levantamiento del general Valle lo que generaba la investigación– una tercera instancia, algo así como un representante del civil inocente entre dos ejércitos enfrentados. ¿Quiere decir esto que ninguno de los dos soldados existieron? La pregunta está mal planteada porque la ficción es de un orden diferente a la mentira. O, más bien, sólo no lo es cuando se trata de una falsificación de pruebas destinada a refutar un argumento contrario. Y Walsh en el comienzo de la carta dice que, por una vez, las noticias no tergiversaron los hechos.

³ Esta niña, María Victoria Costa, nació de una de las maneras posibles entonces: con su madre en libertad, pero en la clandestinidad. Podría haber sido de otro modo: haber nacido en cautiverio y sido secuestrada en calidad de trofeo de guerra para luego ser dada en adopción, o permanecer largos años con amigos o parientes mientras su madre sufría prisión. Lo que es seguro es que fue deseada como certifican diversos testimonios recogidos en *La voluntad* de Eduardo Anguita y Martín Caparrós. La maternidad fue motivo de debate en las organizaciones armadas. Para muchas compañeras, en nombre de los riesgos que se corrían, los niños debían ser la reserva para el tiempo de paz, para otros constituían un talismán para alcanzar el futuro y los testigos de la revolución efectiva. Pero para la mayoría la voluntad de tener hijos era, como para casi todos los humanos, el emergente de un deseo impermeable a la razón, que haciéndose realidad adquiría diversas formas. Para algunas compañeras los niños constituían un cable a tierra en medio de la fuerte impresión de irrealidad que constituía vivir sin casa y lejos de los vínculos biológicos, en el interior de lo que se exigía como familia extendida, la revolucionaria. Para otras el vínculo con los hijos era el límite que se ponía a las exigencias de la revolución. Unas pocas como Teresa Machatti, militante de montoneros, optaron siete veces por abortar hasta que por fin decidió continuar con un embarazo. Los niños de la guerrilla nacieron o fueron engendrados en un contexto en donde aún era insospechable que los adalides de la familia pudieran utilizar los sentimientos familiares como elementos de chantaje durante la prisión y tortura. Si los compañeros aún tenían dudas sobre si las mujeres con hijos debían formar parte de operativos armados, pero eran reacios a compartir el trabajo hogareño cotidiano, el mal denominado *instinto maternal* fue la mayor causa de sufrimiento para las mujeres con hijos o que entraron en prisión estando embarazadas. La legisladora Juliana Marino cree que las madres en prisión llevaban algo así como un plus de sufrimiento:

El hombre preso que tenía a la madre de sus hijos afuera sabía que se conservaba una parte del núcleo y cuando se podía la madre le llevaba los chicos. La madre detenida desarticulaba más a la familia. No era lo mismo visitar al padre dos veces por semana con la mamá que el hecho de que no estuvieran ni papá ni mamá porque generalmente cuando no estaba la mamá el papá estaba prófugo.

Recordaba entonces el llanto constante de una compañera, importante cuadro político con la que compartió meses de prisión en la Cárcel del Buen Pastor y quien decía que mayor dolor que la tortura y la cárcel era el dolor de su hija de tres años cuando, luego de visitarla, debía separarse de ella.

Ante la distancia obligada con los hijos las estrategias de las madres presas eran diversas.

Adriana Calvo de Laborde parió a su hija Teresa en la camioneta que la llevaba de un centro de detención en La Plata, al Pozo de Banfield. Al llegar el represor Bergez le cortó el cordón umbilical y tiró al piso la

placenta que Adriana tuvo que limpiar con un trapo mientras el "partero" charlaba con los guardias. Cuando salió se dirigió a casa de su madre rogando que no hubiera muerto (no tenía una dimensión exacta del tiempo transcurrido, le parecía extenso, inmedible). Llevaba en brazos a su hija y en su muñeca, una pulsera que su compañera Patricia Huchansky había hecho con lana de un colchón y enviaba, a través de la liberada, a sus hijos. Al llegar a la casa, y temerosa de las novedades que pudiera haber habido durante su ausencia se detuvo a espiar por una ventana y, al ver a la vieja criada de la familia, la llamó en voz baja. Luego del alboroto de bienvenida, de su alegría —su madre estaba bien—, se acercó a saludar a su hija mayor Martina que le dio vuelta la cara. Adriana se sentó a amamantar a Teresa todavía con el cabello sucio y cubierto de piojos con los que había salido del Pozo. Su padre le indicó que se bañara y luego quemó toda la ropa, incluida la pulserita. La reacción de Adriana fue incomprensiblemente violenta a pesar de no saber aún que Patricia no aparecería nunca. En prisión su estrategia fue la resistencia a pensar en sus hijos. Sólo una vez se quebró cuando se le cruzó la imagen de Martina con su camisón rosa a lunares parada en medio del cuarto, como desvelada. Entonces lloró y se golpeó la cabeza contra la pared hasta que las compañeras lograron calmarla.

¿Si lloré en el campo? No, nunca. Salvo un día porque no funciona. No es una cuestión personal, les pasó a muchos, el cerebro genera defensas absolutas. En los tres meses que estuve adentro no pensé ni una sola vez, salvo ese día, en mis hijos. Nada, no los extrañaba, no pensaba, no existían. Teresa tampoco existía, no acariciaba la panza, no pensaba en el parto. Impresionante, pero es así. Te morís si pensás.

Margarita Cruz, en cambio, mantuvo una suerte de cordón umbilical imaginario que expresó con un ademán de la resistencia que la crítica Sylvia Molloy denomina "política de la pose". Cuando su hijo tenía poco más de un mes fue secuestrada y recluida en una escuelita de Famaillá, en Tucumán. Poco antes, había sufrido una detención legal de diez días en donde le habían llevado el bebé a la hora de mamar. Tenía 21 años y militaba en la JP.

En ese entonces no existía la dimensión de que te pudieran separar de tus hijos, ni existía como existió después el mal absoluto. Era en 1975, a tres meses del Operativo Independencia. Y lo único que me sostenía era el anhelo de volver a ver a mi hijo. Y una cosa que me ayudó es tener la sensación de sostenerlo en brazos siempre. Creo que los milicos deben haber pensado "está loca" porque yo cantaba en voz alta, lo acunaba. A mí no se me cortó la leche de susto ni nada. Tuvieron que cortármela con una pastilla. Porque tenía mi maternidad en mi mente, en mis sentimientos y en mi cuerpo. Y cuando pedía salir era porque tenía que amamantar a mi hijo. En el momento que estuve fuera él no me reconoció. Habían pasado tres meses. Cuando mi mamá me lo acercó se puso a llorar. Fue un impacto muy grande. Porque en mi

caso, como en el de muchas otras, tener un hijo fue una decisión consciente que tomamos con mi compañero. Más allá de la militancia había un anhelo de realización personal. Y yo quería realizarme como mujer y como madre. Creo que esto es algo que los militares no podían soportar: cómo una mujer va a militar, va a estar en pareja y además va a ser madre. No podía ser que una mujer se saliera de su rol tradicional —el que tenían sus esposas— y se realizara como persona y como mujer. Por eso hubo tal ensañamiento con las compañeras; violaciones, tortura de embarazadas, madres separadas de sus hijos, hijos apropiados. Se ultrajó todo lo que podía ser femineidad.

Los *ultrajes a la femineidad* encontraron múltiples formas de resistencia: la suspensión de los pensamientos mortificantes de anhelo maternal en el caso de Adriana Calvo, la política de la pose mediante la que Margarita Cruz enrostraba a los militares que la separación de su hijo no había sido efectiva, o la reconstrucción —mediante la fantasía— del espacio del hogar como la diputada Juliana Marino testimonia haber visto en la cárcel de El Buen Pastor adonde una prisionera proponía a su hija jugar a "la casita":

Cuando venía de visita nosotras le dejábamos el patio libre para que mantuviera su privacidad con su madre. Y ellas jugaban a hacer las cosas de la casa. La madre la peinaba como si estuviera por ir a la escuela, le daba la leche en la base de la bandera como si fuera una mesa. A veces, antes de que la chiquita viniera, los familiares le hacían llegar a mi compañera algún regalo para que le diera. Y nosotras también le dábamos cositas: tejíamos saquitos para la muñeca o le hacíamos dibujos y ella siempre nos mandaba saludos, saludos a nosotras —las amigas de mamá—. Porque al principio, cuando la nena era muy chica, la mamá le decía que ella tenía que vivir allí con sus amigas —aunque nosotras antes no nos conocíamos— y la chiquita pensaría que ese debía ser una especie de colegio porque, después de todo, había un patio, un mástil, una bandera...

La multiplicación infinita del tiempo en una labor detallada en torno a un objeto dedicado al hijo como la pulserita realizada milímetro a milímetro por Patricia Huchansky o en el ajedrez de migas de pan y pintado con pasta dentífrica que Sara Méndez realizó en la cárcel de Punta Reiles. Las sobrevivientes que dejaron hijos pequeños en el momento de su detención suelen evocar entre las experiencias más dolorosas el hecho de que al ser liberadas y devueltas al hogar éstos no las reconocieran. En ese caso los objetos "de preso" podían dar a los niños, a través de esas puntadas de tamaño apenas mayor que un punto, esos huesos esculpidos a lo largo de días infinitos, esa harina utilizada como masilla y recogida miga a miga, una idea del tiempo que la madre, a pesar de la separación, les había dedicado. Enterados a medias de los horrores sufridos por sus madres podían ver en ellos un tiempo recobrado que los represores no pudieron evitar. Ese tiempo inenajenable que Norma Arrostito utilizó

en memorizar el *Romancero Gitano* o en hacer un libro pequeño con chistes recortados de los diarios, llegó a imprimirse en los cuerpos femeninos bajo la forma de la *amenorrea de guerra*, una suspensión del ciclo menstrual que casi en todos los casos se recuperó "afuera". Otra estrategia de resistencia parece haberse cumplido a través de los partos que, aunque las embarazadas estuvieran en pésimas condiciones de asistencia, tuvieron un altísimo porcentaje de "normalidad". Folletines políticos que a menudo rozan un horror sin retórica pero que no ocultan que las muchachas que salieron en los diarios no fueron pasivas ante lo que se les anunciaba como destino y aun en el reducto que el capitán de navío Rubén Jacinto Chamorro llamaba "La Sardá", ficción atroz de una sala de parturientas, tendieron un hilo conductor, pequeños indicios, claves esperanzadas para, como dice el texto escrito por los hijos de Lidia N. Massironi, una desaparecida identificada por el Equipo Argentino de Antropología Forense, "*intentar devolver un nombre y una historia a quienes fueron despojados de ambas*".

Bruno Bettelheim propuso que los cuentos de hadas –tan puestos bajo sospecha por la psicología infantil contemporánea– son instrumentos privilegiados que no deben dejarse fuera del alcance de los niños ya que, a través de situaciones de fantasía, superación, huida y alivio les permiten lidiar con las fuerzas oscuras del deseo, abrirse paso a través del Complejo de Edipo y luchar por la madurez. Son fábulas donde el ingenio y la resistencia elevan al débil al lugar del fuerte, se burlan las calamidades del propio destino y se castiga –hacia el final– los abusos y la perversión del poder. Que un cuento de hadas se haga realidad suena a felicidad obtenida: sin embargo las escenas de cuento de hadas que se desprenden de los relatos de los sobrevivientes de campos de concentración se detienen en la primera parte de éstos, volviéndolas siniestras. La transformación mágica de los objetos de la vida cotidiana es esencial al más famoso de ellos: *Cenicienta*. Los ratones de granero se convierten en jóvenes caballos árabes, la rata mayor en elegante cochero, los harapos deshilachados en seda bordada, los zuecos de lavar en zapatos de cristal. Los objetos de la ESMA se transformaban en la *realidad* hasta cumplir una función opuesta a su estructura: los anteojos, habitualmente empleados para ver mejor, pintados de negro ocultaban la visión. Las capuchas cubrían a las víctimas y no a los verdugos. Las colchonetas, atributos de la libertad y la comodidad del verano, servían a la postración y el cautiverio. Los compartimientos eran denominados "cuchas" señalando la condición animal a la que se reducía a sus habitantes. En el hospital las detenidas que iban a dar a luz eran alojadas en la sección Epidemiología. En los campos de concentración las madres parían con los ojos vendados y las manos atadas. Cuando los hijos les eran arrebatados no sabían donde estaban y si volverían a verlos. Como Pulgarcito, quien se llenó el bolsillo de piedritas blancas que diseminó por el bosque para poder volver a casa de sus padres, muchas inventaron un sistema de huellas para conservar la posibilidad de recuperar más tarde a sus hijos, afuera. Entre las sombras, tabicadas, como aquellos que en los cuentos representan a los niños vícti-

mas que luego triunfarán contra la adversidad, decían su nombre a la prisionera o al prisionero cercano –apostando a la supervivencia de éste– y el nombre del hijo, que generalmente coincidía con el que habían barajado afuera (Mirta Alonso, una militante del PC que dio a luz en la ESMA, hoy desaparecida utilizó las dos: bautizar a su hijo con el nombre que le había peleado a la familia, Emiliano, y el de su compañero, Lautaro). Eso se convertiría en una pista para los familiares y amigos.

En los cuentos de hadas, la prueba de identidad suele ser una marca en la nalga que hará reconocible al noble en el cuerpo del mendigo, el zapato de cristal a la mujer con la que el príncipe desea casarse, las botas de siete leguas al mensajero que ha visto al ogro por última vez. En la versión siniestra de la ESMA la estrategia de identificación más conmovedora era una pequeña muesca en la oreja, hecha por el lado de adentro, con que Mirta Alonso apostaba a reconocer en un futuro del tamaño de su esperanza, al niño expropiado.

En *Los siete cabritos* la madre cabra mete al más pequeño de sus hijos en el interior del reloj de pie para ponerlo a salvo del lobo. Así, antes de ser asesinada, Ana María Granado escondió a su hijo Claudio González adentro de un placard luego de taparlo con almohadones y, mientras el ejército rodeaba la casa que ella compartía con una pareja cuyos hijos también sucumbieron junto a ellos, a causa de los gases lacrimógenos. Al igual que Pulgarcito la primera vez que retornó del bosque con sus hermanos, luego de su liberación Adriana Calvo miró a través de la ventana la escena familiar para saber si su madre aún vivía y calcular los efectos de su irrupción. Como Narciso quien creía que la imagen en el agua del estanque era la de otro joven distinto que él, Gerardo Vásquez suele participar de las murgas de carnaval en Montevideo. Una de las letras pide por la aparición de Simón Riquello. Ahora sabe que Simón es él pero se niega a hacerse el examen que probará que es hijo de la detenida Sara Méndez y que fue expropiado por Carlos Vásquez y Zully Morales, emparentados con un militar represor. Como el mendigo que, cuando veía pasar al rey y a la reina por el bosque, ignoraba que eran de su familia, Claudio Novoa asistió como uno más a los recitales de *Los Pericos* hasta que le revelaron que el bajista era su hermano. Como Hansel y Gretel, en los centros de detención las embarazadas eran engordadas por sus captores como si se tratara de animales de corral a quienes es preciso cebar para luego devorarlas, o de bocados succulentos para los labios de una bruja. El letargo de Blancanieves y La Bella Durmiente, la desaparición de personas es, en el mito, un lugar que no se sitúa ni en la vida ni en la muerte. En los cuentos de hadas la identidad recobrada es siempre la de un origen noble, no sólo por lo que ésta representa en el género o porque muchas versiones provienen del período feudal sino como metáfora de un ordenamiento del lazo simbólico con los padres. "Riqueza" debe interpretarse como "madurez" y si el personaje débil, que sólo a la larga triunfará sobre su destino, suele aparecer en la oscuridad, junto a la ceniza de la cocina, entre las miasmas de la porqueriza, es para sugerir su pobreza de poder, una miseria de vida que

debe interpretarse –según Bettelheim– en relación a la experiencia adulta y que la repetida narración del cuento ayudaría a superar. Muchos de los niños de la ESMA yacían efectivamente en la oscuridad y los despojos y los gritos de horror que, según la versión freudiana de Edipo, ellos creen escuchar cuando sus padres hacen el amor, aquí eran verdaderos y preferidos por sus padres desnudos y suplicados.

En el cuento de *Peter Pan* hay un pueblo imaginario formado por los niños perdidos, caídos del coche que la niñera descocada lleva a paseo, olvidados en el almacén por un ama de llaves gótica. Esos niños, separados de sus padres por un azar trágico, viven entre dos mundos vestidos como animales, como si sólo el amor que les fue arrancado hubiera podido hacerlos humanos. Son *los niños del país del nunca más*. *Peter Pan* es el cuento acerca de los posibles destinos de un niño con un origen perverso: ser abandonado, robado o asesinado. Peter Pan vaga entre dos mundos, entre realidad y ficción, sin poder crecer a causa de una madre que un día le cerró la ventana del hogar –al no haber tenido nunca un nido, no puede dejarlo para entrar en la juventud–. El cuento dice que cuando cuenta su origen lo inventa. Olvidando una y otra vez a su madre, la busca en cada niña que roba, para olvidarla después. Los niños del país del nunca más reales que ignoran su identidad expropiada, viven una fractura que los detiene, fuera de toda fantasía, en *la primera parte de un cuento de hadas*, aquella donde la bruja secuestra y amenaza, la madrastra condena a vivir a su hijastra como sierva o intenta usurpar una legitimidad mediante la violencia, mientras los padres protectores no pueden ejercer su fuerza. Nuestros niños del país del nunca más, no abandonados, sino "perdidos" por una mano apropiadora, mentidos en su origen o pasajeros temporarios de los lugares del suplicio materno y paterno, son rehenes de una violencia que no cesa y que las Abuelas de la Plaza de Mayo detienen en sus acciones. Los militares represores, han sido los narradores que pusieron, a la mitad de sus ficciones reales, el *punto final*.

En *La bella durmiente del bosque*, el hada mala había lanzado sobre la niña la profecía de su muerte al pincharse los dedos con un huso. Pero el hada buena, se había separado del corro de hadas y escondido para tener la posibilidad de "hablar última", agregando que no se trataría de una muerte real sino de un sueño de cien años del que la princesa despertaría con el beso de un príncipe. Quizás no resulte cursi hablar de las Abuelas de Plaza de Mayo como de "hadas" ya que los cuentos son en última instancia fábulas de restitución y de legitimidad y las hadas las que las hacen posible guardando su palabra para que se revierta un futuro aciago, sostenido por una mentira. Y el argumento de que la causa por desaparición y apropiación de menores no caduca es la profecía guardada que permitió a las Abuelas "hablar últimas".

⁴ Ni aun en la muerte Dominguito escapa a esta vigilancia a la que, luego de Curupaití, Sarmiento da forma de presagio. Porque es cosa de las madres como doña Benita y de los niños como el capitán Sarmien-

to, que deja pruebas escritas de haber previsto su fin en batalla (una carta agorera), él, Sarmiento, sólo puede explicar ciertas fantasías llamadas *intuiciones* apelando al conocimiento, desde las ciencias adivinatorias de los etruscos tarquinos hasta las propiedades del teléfono, pasando por las del éter y las naturales (de los perros que olfatean desde lejos la llegada del amo). "Y Dios me lo perdone si hay que pedir perdón de que el hijo muera en un campo de batalla pro patria, pues yo lo vine dirigiendo hacia su temprano fin" escribe el padre en *Vida de Dominguito*.

Intuiciones vagamente asimilables a una voluntad inconsciente pero también omnipotencia: que ni la muerte del hijo escape a su dirección.

La ambivalencia de Sarmiento es tenaz. Escribe los datos que engrandecen al mismo tiempo que los que relativizan o ponen en duda los hechos. ¿Qué estrategias tiene el capitán para escapar de ese Sarmiento? Como periodista ironiza con el seudónimo de Junior, su eterna condición de hijo, luego, cuando manda a *El tribuno* o *El Pueblo* sus partes de la Guerra del Paraguay, se esconde en el anonimato. Por lo general adjudican sus crónicas a jefes orientales, hace saber el padre a través del testimonio de Santiago de Estrada. Si ante aquella acumulación pantagruélica de saberes diversos opone la dispersión y la asociación libre que le permiten dar examen de filosofía de oído, no tardará en hacerse soldado. Si alguna vez fingió pertenecer a la guardia nacional para seducir en provincias, cuando lo fue en serio sucedió en calidad de reclutado para la guerra y no como hombre de carrera. Si se enfrenta a la cultura y a la política con un estilo frívolo y publicitario como el que despliega en uno de sus pocos escritos, la presentación de una traducción del libro *París en América* de Laboulaye, habrá que bajar la vista hasta el pie de página para comprobar que comparte la autoría con Lucio V. Mansilla; en el resto –los partes– se diferenciará de la chorrera retórica del padre utilizando el ascetismo lampiño –él que se quería poeta– del militar que se limita a narrar la acción. Si en sus años mozos traducía a dúo con su padre la obra *Ornitología* de Audubon, parece ofrecer irónicamente en Curupaití, cuando muere desangrado por una herida en el talón, una traducción de la muerte de Aquiles. El testigo también era Estrada y al padre le gusta la versión. Sólo que, le escribe Mansilla a Sarmiento, el capitán no murió desangrado por una bala en el talón sino con un disparo anónimo en el pecho, cuando ya el ejército no se encontraba en las trincheras de Curupaití sino batiéndose en retirada. ¿Morir en la guerra puede asimilarse a un suicidio? ¿Todos los combatientes suelen mandar cartas como ésta?: "Resolví entonces hacer algunos apuntes personales y dejar correr a esta cartera su suerte, en el bolsillo izquierdo de mi blusa." "Mas si lo que tengo por presentimientos son ilusiones destinadas a desvanecerse ante la metralla de Curupaití o de Humaitá, no sientas mi pérdida hasta el punto de sucumbir bajo la pesadumbre del dolor. Morir por su Patria es vivir, es dar a nuestro nombre un brillo que nada borrará." Su Patria, nuestro nombre ¿hace falta el subrayado? En *La pedagogía pervertida* de René Scherer hay una cita valiosa de Eutidemo de Platón. Se trata del diálogo adonde el sofista Dionisodoro le reprocha a Sócrates el hecho de desear que Clíneas

se haga sabio y por tanto se convierta en lo que no es, dejando de ser lo que es en ese momento. Dice Dionisidoro: "*Puesto que queréis que deje de ser lo que ahora es, deseáis su muerte ¿según parece? De veras que serían personas excelentes unos amigos y unos amantes capaces de desear la muerte de su amado.*" Es un sofisma, claro. Pero si la pedagogía ama a los niños a condición de que permanezcan como tales. Si –paradójicamente– su triunfo se erige sobre la muerte de la infancia, la muerte efectiva de Dominguito garantiza patéticamente el triunfo de Sarmiento "*Yo voy a valer más que mi padre –le decía a su madre en esas confidencias íntimas del hijo con la madre, como si se acordara de que ha sido parte de ella–. Voy a escribir mejor, porque voy a tener mejor escuela y más ordenada educación, sin perder el tiempo como él en educarse cuando hombre*" sueña el padre en *Vida de Dominguito*, vida, como se ve, destinada al perfeccionamiento del propio destino.

Pobre capitán, no sólo tenía que convertirse en *lo que no era* y dejar de *ser lo que era* sino deslizarse entre dos desfiladeros: ¿superar al padre convirtiéndose en el triunfo del pedagogo y marcando con más fuerza el *Sarmiento* hasta hacer desaparecer al otro? ¿Fracasar y arrastrar en ese fracaso al pedagogo mientras el padre sobresale triunfante, hundiendo un poco el *Sarmiento* o al menos sacándole una mancha? ¿Convertirse en una réplica? ¿U ocupar el lugar vacío, el del héroe trágico y salir por la puerta de la patria para escapar a la educación?

⁵ Sin embargo respecto de su nieta María Victoria es él quien adopta la posición de Antígona exigiendo que su nieta sea restituida a la familia materna adonde espera preservar a través del relato la memoria de Vicky. Por eso el mismo día que escribió la *Carta a Vicky* escribió otra a su yerno:

Emiliano: Al morir Vicky, la niña quedó en manos del Ejército. Después se la dieron a tu padre. Vicky quería que estuviera con nosotros. Hoy eso no parece posible sin desatar un conflicto familiar cuyas proyecciones son difíciles de calcular. En consecuencia estamos proponiendo a tu padre un acuerdo que sin modificar esa situación de hecho, reconozca a los familiares de Vicky que son los que antes de su muerte tuvieron mayor trato con la niña –y por lo tanto se encariñaron más con ella– el derecho a verla y a retirarla dos días a la semana. Yo garantizo que ese acuerdo se cumpla. De este modo el padre podría ver a la niña regularmente, la memoria de la madre no le sería borrada y aquellos que la quieren podrían seguir viéndola. Como por un lado temo que tu familia pueda oponer reparos, y por otro estimo que tu opinión es la que más puede pesar en la solución del problema, te escribo para pedirte que me apoyes en esta proposición. Por lo demás, te acompaño en tu dolor como sé que me acompañas en el mío. Te mando esta carta por dos vías. Una de ellas es tu padre, que está autorizado a leerla. Espero tu respuesta. Un abrazo. CAPITÁN.

Quizás no sea un producto del prejuicio suponer que la familia paterna de María Victoria quiso alejar a la niña de la escena horrorosa en la que su madre le ganó al ejército dándose muerte y que alguna razón tendría Walsh para calcular un lento trabajo de olvido. Hay un efecto de humor trágico en que Walsh exija para los parientes maternos de la niña "dos días a la semana", cuota de visita acordada comúnmente por los abogados a los padres (varones) divorciados, en este caso sustituidos por una madre muerta y un padre en prisión y en la que media como abogado un prófugo.

⁶ Un día antes de las sentencia que condenaría a Armando Andreo por el asesinato del ex auditor de ANSES Alfredo Pochat, la esposa de la víctima pidió participar de los alegatos. Durante la sesión del juicio oral Violeta Pochat siguió un ritual similar al de Walsh luego del asesinato de su hija. Durante la sesión la mujer sobrecogió a la audiencia y a los magistrados acercando su silla al escritorio de Andreo para hablarle con medidas pero firmes palabras utilizando el poder de la víctima de hacer que su palabra no se disuelva del todo entre aquellas con las que la sociedad toda impone justicia, su derecho a sacarse ese peso del corazón en un cara a cara sin mediaciones y, por un instante, a mirar al victimario con los mismos ojos que la víctima ("*A esta distancia usted mató a mi marido, sin dejarle posibilidad de escapar*", dijo). Que en el paisaje de la sala del juicio y mediante su puesta en escena los ojos de Violeta Pochat hayan buscado inútilmente encontrarse con los de Armando Andreo —más allá del odio, la impotencia o el deseo de justicia— ha constituido una prueba definitiva para una condena íntima que ella deseó se tradujera en la sentencia del tribunal al reclamarle cadena perpetua.

⁷ Tomás Eloy Martínez propone en *Santa Evita* que la *perversión* de un padre provoca en la hija un exiguo legado: "*Nunca pude hacer lo que quise. En eso soy igual a papá. Él también, cuando yo ya era grande venía a sentarse en mi cama y me decía soy un fracasado, hija, soy un fracasado. No fuimos nosotras las que lo hicimos sentirse así. Fue Evita*". La hija del coronel aparece en *Esa mujer* como una víctima pasiva de la pasión de su padre: "*Doce años y la tengo con psiquiatra*".

⁸ Walsh aquí pone en escena una alegoría de la investigación periodística utilizando la figura griega político religiosa del símbolo que consiste en que la verdad se obtenga por el ajuste perfecto de dos mitades. Para Michel Foucault el Edipo de Sófocles es una leyenda sobre un momento en la historia del sistema judicial griego. Allí la verdad se obtiene a través de la indagación de diversos personajes que poseen una parte que deberá encajar con las otras. Siendo la indagación judicial el modelo de toda indagación podemos interpretar a Edipo como el primer periodista.

En *Esa mujer*, la porcelana de Viena a la que le falta una esquirla en la base, la vasija rajada y la pastora a la que le falta un brazo actúan como una profecía. Las partes que faltan a los fetiches del coronel no aparecerán para acoplarse formando una pieza completa. El narrador no resolverá el enigma.

Identidad cultural:

Un problema de los argentinos



Rosa María Fader Moyano

I.

El problema de la identidad corroe el inconsciente individual de muchos argentinos y latinoamericanos, pero, lamentablemente, aún no ha sido asumido por la sociedad como una cuestión crucial que puede llegar a condicionar nuestro futuro como pueblo.

Para reflexionar sobre ella, no incursionaremos en el siglo XIX donde la problemática de la independencia, primero, y de la organización nacional luego, fueron los motores del accionar político y social. Nos limitaremos a analizar someramente ciertos ejemplos de nuestro siglo XX y un personaje, en cierta forma, paradigmático al respecto.

Una mirada superficial sobre nuestra historia cultural nos permite inferir un "axioma" en permanente vigencia:

Todo cuanto llega de Europa, consagrado como bueno, es válido y debemos reconocerlo como tal.

La prensa, en cuanto a promoción, crónica y crítica se ajusta rigurosamente a lo antedicho y la sociedad, en consecuencia, acata. Para ejemplificar, ofrecemos una muestra de algunas publicaciones de reconocida circulación en Argentina. Varios ejemplos surgen de la propaganda, otros de crónicas periodísticas.

Pocos días hace que ha llegado a nuestro conocimiento que desde dos meses atrás tenemos en Mendoza una de esas excepciones de hombres notables que suelen visitar este suelo pero que desgraciadamente no se detienen más que el tiempo necesario para cerciorarse de que no podrán arraigar en él por falta de medio convenientemente preparado para el desarrollo de los frutos de su ingenio... (*Los Andes*, 1904)¹

BUENAS NUEVAS PARA LOS DISPÉPTICOS:

El remedio que tanto éxito ha tenido en Europa, STOMALIX cura cuando otros fallan... (*PBT Semanario infantil ilustrado - para niños de 6 a 80 años*. Año X. Buenos Aires, 1913, N° 443)

¹ Se refiere a Fernando Fader; el texto está extraído de un cuaderno de recortes que perteneció al pintor y es propiedad familiar.

LA SALAMANDRA...

Estufa de fuego visible y continuo. Único aparato cuyo principio es recomendado por la Academia de París... (*ibídem*)

SAN PELEGRINO...

Huchard, el eminente hombre de ciencia francés, elogiando el agua, observa sabiamente: *qu'il ne faut voir ce qu'elle apporte, qu'il faut voir surtout ce qu'elle emporte...* (*ibídem*)

PRIMER CERTAMEN LITERARIO DE PBT...

... quienes examinarán los trabajos recibidos y adjudicarán los siguientes premios:

- 1) 15 libras esterlinas a la composición señalada como mejor.
- 2) 10 libras esterlinas a la que siga en mérito.
- 3) 5 libras esterlinas a cada una de las dos clasificadas como 3 y 4... (*ibídem*)

Los famosos especialistas de Hollywood: Cassidy, Rudy Himes, "Jim", Mme. Zollars y Simonelli se cuentan entre los 76 que aconsejan a las "estrellas" de la pantalla, el uso diario del Jabón Palmolive... (*Caras y Caretas*. 1931, N° 1705)

Qué satisfacción experimentará Ud. si emplea las incubadoras y criadoras CHANTECLAIR - son Industria Argentina y fabricadas... No atente contra la riqueza nacional comprando mercadería extranjera o inferior. Incubadora FOR-EVER para... (*ibídem*, Propaganda de Manuel Alonso)²

Los artículos, comentarios sociales y relatos son también interesantes de analizar y una muestra del "irrefutable axioma" al que hacíamos referencia:

El gallo ciego también era un dilecto deporte femenino.

En este juego aristocrático, traído de Versalles, intervenían, con frecuencia damas y caballeros, que, obligados por el traje corrían pausadamente con ritmo de minué...

El más avanzado de los deportes viejos era la "cabalgata".

Las niñas -narra Wilde- salían en grupos, a caballo, solas o acompañadas de jóvenes de su relación,...

...Más adelante, en el comienzo del siglo, la bicicleta reemplazó al caballo. El paseo de Palermo se llenó de niñas y señoras cabalgando en el monstruo de alambre con bombachas en lugar de polleras. Esta innovación de las bombachas indignó a las ancianas. Pero la moda venía del Bois de Boulogne: Moda de París. (Soiza Reilly, Juan José de. "Los deportes primitivos" en *Caras y Caretas*. 1934, N° 1729)

² Éste es uno de los poquísimos avisos encontrados elaborados en este tenor. De todos modos, observemos que los nombres de marcas "argentinas" son francés e inglés.

La moda ha surgido en Berlín, donde toda señora que se respete –por su alcurnia y prestigio mundano– no puede prescindir del «Kummerer» obligado, cuando no son dos o más los satélites que giran en su derredor. Y bien, amigas mías; el «cavalier» o «Kummerer», como Uds. prefieran llamarlo, constituye hoy uno de los accesorios imprescindibles para ciertas figuras femeninas de nuestra aristocracia cuyo rango encumbrado y opulencia les permiten todos los caprichos y hasta todas las extravagancias.

El accesorio de moda –su edad comprende la primera juventud, cuando no la adolescencia– es el árbitro supremo de los ritos de la elegancia; aunque sea argentino de pura cepa, sus indicaciones deben ser hechas en francés, en inglés o en portugués, cuando no se tiene a mano representantes idóneos del brillantísimo mundo cosmopolita... ("La Dama Duende" – Notas Sociales en *Caras y Caretas*. 1934, N° 1853)

Para las fiestas del centenario de 1910, llegó a Buenos Aires en misión diplomática, representando al rey Alfonso XIII, la infanta Isabel de Borbón.

Después de las primeras recepciones oficiales, doña Isabel sintió el capricho de visitar la pampa.

—Quiero ver gauchos –decía.

—Quiero asistir a una fiesta campestre con "chinas" y "moreiras".

Antes de venir a la Argentina la bondadosa infanta, leyó tres libros de autores nacionales. El travieso espíritu del doctor Eduardo Wilde había puesto en sus manos *Martín Fierro*, *Facundo* y *Juan Moreira*, los tres únicos libros argentinos que no debieron ser mandados a Europa. Allá la gente lee esos libros y cree que todavía somos indios o tigres de los llanos o peleadores con la policía...

—¡Quiero ver gauchos! Quiero ver la china que amó a Juan Moreira.

—Quiero ver un ombú.

¡Ahijuna con la infanta! No hubo más remedio que llevarla a la pampa en tren expreso.

El doctor Leonardo Pereyra Iraola –propietario de una suntuosa finca ubicada en la estación "Pereyra" (F.C.S.)– ofreció su estancia para que doña Isabel pudiera ver la pampa de cerca. Un lujoso conyoy presidencial condujo a la comitiva, encabezada por el Presidente de la Nación doctor Figueroa Alcorta.

Entre los periodistas iban: Roskoff de *El diario*; José Cortajarena, de *La Prensa*; López de Gomara, de *El Diario Español* y yo con Vargas Machuca, reporter gráfico de *CARAS Y CARETAS*.

La infanta recorrió en carruaje los estupendos montes del establecimiento. Presenció un aristocrático desfile de animales de raza. Vio domar potros y esquila ovejitas... Sin embargo, la infanta estaba triste. Nada parecía entretenerla.

De pronto, Pereyra Iraola –modelo de caballeros cultos– le insinuó:

—Quizá vuestra Alteza quisiera molestarse en ver un baile criollo...

—Pero chico... ¡Si eso es lo que estoy deseando! Lléveme Ud. pronto...

El cortejo se puso en marcha hacia el sitio elegido. Al principio, el doctor Pereyra Iraola había deseado organizar la fiesta con paisanos y chinitas auténticas. Los hizo buscar en todos los ranchos del contorno. Ninguno le servía. Los gauchos verdaderos, no sabían bailar, ni tocar la guitarra. El más músico de todos, tocaba el acordeón y era italiano.

La civilización de las estancias había desalojado de la provincia de Buenos Aires, a los personajes de Gutiérrez. Las criollas de pura cepa tampoco sabían bailar; no sabían ni siquiera vestirse de percal celeste... Pereyra Iraola se indignó ante el fracaso de su tentativa. Los criollos no sabían ser criollos.

Los interpeló:

—Pero, entonces, ¿qué saben hacer ustedes?

—Trabajar.

—¿Y cómo hacen para divertirse?

—Nos mamamos.

El doctor Pereyra Iraola buscó a un criollo farrista para proponerle que organizara un pericón.

—¿Qué es eso?

—Es un baile.

—¡Ah! Yo bailo únicamente la polka y la mazurca.

Y era natural. El pericón nació en el circo por obra de Pepe Podestá. Era un baile pueblera. Ante la imposibilidad de preparar para la infanta una fiesta verídica, el doctor Pereyra Iraola contrató la compañía de los hermanos Podestá, que actuaba en el "Apolo". Los artistas se portaron a la perfección.

Bajo los árboles, sin más alfombra que el césped, el pericón "Por María" —música del extraordinario ingenio de Antonio Podestá— resultó una apoteosis del espíritu agreste.

La infanta aplaudía con una emoción que llegaba a las lágrimas.

—Blanca Vidal había representado a las mil maravillas el papel de criolla.

—Quiero —pidió la infanta— saludar a esa criolla.

Al estrechar la mano de Blanca Vidal, la infanta le dijo:

—¡Estupendo, chiquilla! Has bailado con el alma en los pies. Se ve que eres criolla de la más pura ley. Nadie sin ser argentina podría bailar como has bailado tú...

(Soiza Reilly, Juan José de. "Aventura a la infanta Isabel" en *Caras y Caretas*. 1934, N° 1853)³

¿Quiénes somos? ¿Cómo somos? Noventa años después, cuando ya el pericón es tradición, sigue teniendo el valor de un espectáculo. El pintoresquismo del gaucho —generalmente malevo y anárquico—, del asa-

³ Blanca Vidal era una actriz sevillana que trabajó varias temporadas en Buenos Aires.

do –que las crónicas relacionan muy a menudo con el despilfarro del ganado – y de la pampa –casi despoblada y sin cultivo, tierra de nadie pero con dueños que, en su momento hicieron valer títulos y límites–, fue una de nuestras imágenes más promocionadas. Luego apareció otra que llegó a transformarse en vergüenza: la "viveza criolla" como sinónimo de oportunismo, engaño y falta de empeño en el trabajo.

Veamos dos ejemplos más cercanos.

Su buen gusto exige... LÍNEA MASCULINA ATKINSONS... son creaciones de J. & E. Atkinsons, de Londres. (*Selecciones del Reader's Digest*, julio de 1967)

...el living-cama de más venta en Estados Unidos ahora en Argentina... La tecnología internacional lo avala... (*Radiolandia 2000*. 1975, N° 1811)

Ante una imagen interna depreciada que pareciera convence a muchos, a menudo por influencia de los medios de comunicación social y, en otros casos, por razones políticas que no son tema de estas disquisiciones, es comprensible que los argentinos durante generaciones sólo consultaran el espejo europeo y norteamericano, olvidando su noble origen y su orgullo de país bien nacido.

Al hablar de noble origen, nos referimos, entre otros muchos posibles ejemplos, a las viejas estirpes españolas que no excluyeron con intransigentes anatemas el mestizaje; a los esforzados inmigrantes italianos, judíos, árabes o de cualquier otro origen, que cultivaron nuestra tierra; a los profesionales y técnicos que colaboraron en nuestro crecimiento industrial.

Al decir "país bien nacido", nos remontamos a la Asamblea del 1813 que abolió la esclavitud y al preámbulo de nuestra Constitución Nacional que garantiza libertad y ofrece acogida.

No es nuestra intención un alarde de nacionalismo ciego, lejos de ello. Reconocemos la existencia de quienes vinieron sólo a "hacer la América", de nuestras idas y venidas políticas, de nuestros pecados contra la democracia, de nuestras falencias en múltiples campos. Pero, en lo íntimo de una reflexión honesta, estamos convencidos de poder rescatar ejemplos –públicos algunos, casi desconocidos otros– que ayudarían a afianzar y enriquecer nuestra identidad.

Entre muchas y muy notables personalidades de la cultura argentina, hemos elegido un ejemplo de identidad. La elección tiene sus razones:

- Es una persona nacida en el extranjero.
- Es hijo de extranjeros.
- Es educado en el extranjero.
- Tuvo la oportunidad de hacer su vida en el extranjero.
- Sufrió la falta de comprensión y la crítica de algunos argentinos.

- En síntesis: luchó, fracasó, amó, triunfó y gozó como cualquier argentino de su tiempo y su circunstancia, pero se identificó como argentino y pregonó su identidad de tal.

II.

Fernando Fader nació en Burdeos, Francia, el 11 de abril de 1882; es el sexto hijo del Ing. Carlos Fader (alemán) y de la vizcondesa Celia de Bonneval (francesa). Su infancia transcurre en Mendoza donde su padre es un empresario e innovador tecnológico de fuste.

A los seis años inicia su educación en Francia y Alemania. Vuelve a Mendoza concluidos sus estudios en 1904, con un Primer Premio y una Mención por dos de sus obras presentadas en la Exposición de Baviera. (*Si nos atenemos al artículo transcrito al inicio de este trabajo, el "axioma" enunciado se cumple.*)

A los pocos meses fallece su padre y Fader se hace cargo de la conducción de las empresas familiares, centradas en la usina hidroeléctrica de Mendoza, obra titánica para la época, destinada a dotar de energía hidroeléctrica a la ciudad de Mendoza. Esta obra es la culminación de la actividad de don Carlos Fader en relación con el desarrollo de nuestro país: los primeros astilleros en Buenos Aires, la primera exploración de petróleo en Mendoza, la primera usina de gas de Mendoza, el primer oleoducto de Sudamérica. Una forma de *hacer América* por parte de un alemán que transfirió a sus hijos su sentido de responsabilidad para con el país. El dejar de lado los pinceles para asumir la conducción de la empresa no es la aventura bohemia de un joven indisciplinado, es recibir y mantener encendida la tea transmitida desde el convencimiento de "ser hacedor de cultura" en su medio y su medida. Es un duro período empresarial, que implica tiempo, esfuerzo, viajes a Europa para conseguir apoyo económico y tensiones de lucha con capitales extranjeros que, infiltrados, plantean una guerra desigual y que, sumada a un grave accidente climático, provoca el fracaso en 1914.

De la desgraciada empresa sólo quedan deudas, grandes deudas que Fader asume totalmente y paga hasta los últimos centavos con su fortuna, la de su esposa y con sus obras: retratos hasta de quienes contribuyeron a su desastre financiero, paisajes, grandes cuadros. Sin atenuantes, su grupo familiar conoce la miseria.⁴

Durante este largo período, Fader continúa, espaciadamente, su producción artística. Su carrera como pintor se complementa con una po-

⁴ Enrique Díaz Araujo calcula en alrededor de \$ m/n 4.000.000,00 la fortuna de los Fader, incluido el capital personal de Adela Guiñazú, esposa de Fernando.

cas esculturas, alguna producción en poesía y teatro y una reconocida capacidad como pianista.

Desde siempre se ha definido como un pintor argentino y participa activamente en los intentos de lograr un arte netamente argentino; integra el Grupo Nexus y en 1907 desarrolla como conferenciante el tema: "Posibilidades de un arte argentino y sus probables caracteres". Esta posición la hace permanente en las entrevistas y escritos que se publican con cierta regularidad.

En 1914, con motivo de la Exposición Internacional de San Francisco de California de 1915, Fader es contratado para elaborar los dioramas que, como visión panorámica de la Argentina opulenta que se quiere hacer conocer al mundo, decorarán el Pabellón de nuestro país. El Secretario General del Comité Argentino, Ing. Enrique Nelson escribe a Fader con fecha setiembre 14 de 1914 en los siguientes términos, luego de rechazar los primeros bocetos:

...Insisto en repetir a Ud. que el propósito que persigue el Comité con los dioramas es el de mostrar en toda su magnificencia y con líneas muy amplias los principales aspectos económicos, diré así, de la vida nacional y no escenas o fantasías encaradas con criterio puramente artístico... Así, por ejemplo, para dar a conocer en Estados Unidos lo que es una estancia argentina, hemos de poner... porque debo hacer presente a Ud. que fui yo quien propuse su ejecución inspirándome en trabajos del mismo género que he tenido la ocasión de admirar en exhibiciones del Canadá, Australia, Nueva Zelanda... lo que me habilita para apreciar la forma en que deben ser hechos.

Yo recomendé a Ud. que visitara la estancia de Leonardo Pereyra a fin de que le fuera fácil recoger una impresión más aproximada de lo que nosotros queríamos...⁵

En la Exposición Internacional la República Argentina fue calificada por la prensa estadounidense:

*De ninguna manera segunda: Argentina sobresale entre los países de Sudamérica.*⁶

El pabellón argentino es uno de los magníficos edificios de la Exposición...

Los expositores argentinos son la sorpresa de esta exhibición...

En el Palacio de Bellas Artes son exhibidos una fortuna en pinturas, esculturas, bronce y trabajos artesanales del más alto nivel...⁷

En esta exposición, Fernando Fader obtiene Medalla de Oro lo mismo que José León Pagano y Fausto Coppini y Julio Martínez Vázquez vuelven

⁵ Indudablemente la "imagen argentina" para el exterior es la estancia de Leonardo Pereyra que había visitado en 1910 la infanta española. La carta de referencia es propiedad familiar.

⁶ Diario *San Francisco Examiner*, febrero 21 de 1915.

⁷ Diario *San Francisco...*, *idem*.

con Medallas de Bronce. Además del éxito de la imagen económico-política, el arte argentino ganó sus laureles.

Graves razones de salud lo instalan en Córdoba a la que llega en 1916 cabalgando en una tuberculosis. Recorre las sierras buscando "sus" paisajes y aire para sus lastimados pulmones. En 1918 encuentra el lugar para vivir y para morir: Loza Corral, enclavada en las sierras; allí construye su casa, trae su gran piano de cola, puebla sus bibliotecas; trabaja intensamente y envía regularmente su producción a Buenos Aires gracias a las gestiones de su marchand, don Federico Müller. Su preocupación por el arte argentino no decrece y, aunque ausente cada vez más de Buenos Aires, es reconocido como luchador y hacedor de *un arte con identidad* surgido de esas excepcionales sumas de pasión, coraje, técnica, erudición y sensibilidad que dan como resultado creatividad y trascendencia. La tea que transmitió su padre, ardiente de responsabilidad y arraigo, se manifiesta en esta etapa en su producción artística: ha llegado el momento en que la prensa habla de un "arte argentino".

Es importante destacar que cuando se analiza la obra de Fader, no se destaca en ella el "pintoresquismo", tampoco la historicidad, no sigue una moda determinada ni técnica ni temáticamente: aparecen esencialmente dos regiones de Argentina: Mendoza y Córdoba. En una, la imponencia de la cordillera "*...Pero el día que me encontré solo ante las montañas gigantescas de la Cordillera, terminó toda mi ciencia pictórica...*" en la otra, la pasión de un solitario que pelea contra la muerte y goza infinitamente con las manifestaciones de la vida generosa de los paisajes y el agua cordobeses "*... ¡¡Ya se sabe que toda fruta debe madurar...!! Pasaron muchos años, trabajé con conciencia y hoy veo las cosas de otra manera...*"⁸ y en esas regiones refleja el alma, las sensaciones de fuerza, ternura, intimidad, grandeza, lujuria, pasión, soledad... que son parte de la identidad de un argentino. O digámoslo mejor: que "sentimos" que son parte de nuestra identidad.

Fernando Fader muere en su Loza Corral el 28 de febrero de 1935, a los 52 años.

III.

Retomemos nuestra preocupación inicial: el problema de la identidad.

A partir de 1983, el mensaje cambia paulatinamente y, como respuesta a una nueva óptica de autorrespeto, la propaganda y las crónicas nos hacen pensar que no es "pecaminoso" ni una "jugarreta de los dioses" haber nacido en Argentina y su cultura. Pero, en 1991 por ejemplo, nuevamente la crónica periodística nos llama a la reflexión:

⁸ Del texto enviado a Guillermo Keiper, escrito en alemán y citado por Lascano González, págs.17-18.

Di Tella no es masoquista. El canciller Guido Di Tella reiteró que estar hoy en el Tercer Mundo es tener una vocación masoquista y aseveró que en la búsqueda de su re inserción internacional la Argentina otorga prioridad a cuatro espacios económicos: la Comunidad Europea, Estados Unidos, Japón y los países asiáticos, y, en lo regional, al MERCOSUR. (Página 12, 3-IX-91)

Estamos entrando en el Primer Mundo, dijo el presidente. El presidente Carlos Menem exaltó ayer la aplicación de la informática en la administración pública, a la vez que reiteró que nos estamos insertando en el Primer Mundo. (Diario Los Andes, 17-IX-91)

Que en una de las reuniones anuales que convoca a los presidentes de las empresas líderes del mundo hayan participado cuatro representantes de la Argentina es algo que habla a las claras del nivel de nuestros cerebros empresarios (*Plaza Mayor Internacional*, N° 7, julio-agosto-91, pág. 36)

Una lectura superficial de los ejemplos consignados nos incita a pensar que estamos mejorando, que empezamos a ser más importantes, pareciera que estamos logrando "ser alguien", que estamos "ascendiendo de categoría". Todo ello porque "estamos entrando en" o "nos están descubriendo desde" otra dimensión del mundo.

Pareciera que queremos aparentar lo que no somos, que entrar en el llamado Primer Mundo nos permitirá encubrir el analfabetismo, la insolvencia económica, la desactualizada tecnología; que hermanarnos con el dolor y la dependencia (cultural y consecuentemente económica) nos significará una lacra imposible de sanar. Ignorar nuestros problemas sociales y mostrar sólo nuestra pequeña faz opulenta es como disfrazarnos, esconder esa identidad que "se verifica siempre sea cualquiera el valor de las variables que contiene".⁹

Una segunda o tercer lectura nos hace preguntar:

- ¿Basaremos ahora (inicio de los 90) nuestra identidad en el reconocimiento que graciosamente nos conceden otros, o empezaremos de una vez por todas a reconocernos nosotros mismos, a mirarnos objetivamente en nuestro espejo, a mejorar lo malo y a acentuar lo bueno?
- Los argentinos (o algunos argentinos), (o la mayoría de los argentinos), ¿estamos en Argentina o somos argentinos?
- ¿Adónde nos llevará la corriente pro doble nacionalidad que permitirá dejar de ser argentinos en ciertos momentos y volver a gozar de los derechos de tal cuando sea conveniente, y en ese caso, padecemos de un complejo de inferioridad o aplicamos la tan pregonada "viveza criolla"?

⁹ *Diccionario Manual Enciclopédico Sopena*, R. Sopena S.A., Barcelona, 1974, pág. 1218.

¿Cuándo nos aceptaremos lo suficiente para empezar a crecer sobre nosotros mismos, comparándonos si es necesario, pero sacudiendo nuestra dependencia psicológica para comprender la existencia de una interdependencia internacional lógica en un mundo cada vez más reducido?

No es nuestra intención escribir una suma de lamentaciones alrededor de un tema que interesa a un reducido círculo. Quisiéramos, simplemente, poner sobre la mesa un problema que pesa sobre nosotros y nuestro país. Para dejar la inquietud en cada uno de nosotros, recurriremos a diferentes –*totalmente diferentes*– autores que, a partir de también "*totalmente diferentes*" motivos y en diferentes tiempos, hacen referencia al tema.

En 1917, Fernando Fader responde a una pregunta relacionada con este motivo, planteada por el presidente de LA VERDAD. Dice textualmente:

...En cuanto a las demás preguntas le manifesté que es una invitación a escribir un libro, cuyo extracto sería más o menos lo que sigue: Estado actual del arte en general y del arte argentino en particular. El arte en general ha sufrido las influencias de una serie de factores ajenos a su fin. Cuento entre ellos como más temible la nivelación desastrosa de los elementos que en Europa forman las sociedades llamadas cultas... En el arte argentino, si así puede llamarse la producción de artistas geográficamente argentinos se observa el mismo fenómeno en mayor escala por la simple razón de que nuestros artistas se han formado en centros europeos, siguiendo por lo general las corrientes más en boga... Con la agravante que será muy difícil orientar nuestro arte hacia un concepto netamente argentino, por varias razones. La carencia de tradición, que aparentemente debía favorecer el crecimiento de un arte propio, nos es adverso por los elementos que forman nuestra sociedad. No tenemos tradición porque el núcleo que originalmente podía emanciparse intelectualmente no lo hizo. Manióbró de España a Francia admitiendo incondicionalmente esas madres espirituales... Otro factor esencial: La mayoría de nuestros artistas carecen de instrucción sólida, no sólo general, sino profesional... han ganado la beca y con su precaria preparación se encontraron frente al mare magnum del arte europeo... Desisto de sacar las deducciones lógicas. Las excepciones que observamos son tan escasas como elocuentes... (Fernando Fader. Manuscrito fechado en Ojo de Agua de San Clemente, enero 30 de 1917)¹⁰

La nota anterior es dura, pero es la resultante de la mirada de alguien que, con la visión de su época, analiza un problema que le preocupa porque, a los treinta y cinco años, ya ha luchado por "su tierra", por "su país" y ha sido desplazado por argentinos al servicio de intereses

¹⁰ El original es propiedad familiar.

extranjeros en el ámbito empresarial y tecnológico. Es también el sentir de alguien que, en lugar de partir y abandonar la lucha, se queda en el país para "*hacer arte aquí, para mi patria, para los míos*"¹¹. La fecha de este manuscrito coincide con el momento en que Fader inicia la que luego se considerará su pintura y su estilo definitivamente argentinos.

En 1947, Eduardo Mallea publica *El sayal y la púrpura* y en el capítulo titulado "Carta al hermano menor", dice:

...En esta tierra cada uno tiene algo que hacer dentro de un terreno muy delicado y muy arduo. Un francés, un inglés, un español, un alemán nacen hechos. Política, jurídica, éticamente están conformados, ajustados, como el pie se acomoda y ajusta al borceguí. Aquí nacemos a un hacernos. Política, jurídica, éticamente somos dueños de un borceguí, pero el pie no es bastante sólido, ni está del todo integrado en su forma íntima... Con nosotros va el país hacia su definitivo hacerse... pero lo que nuestra tierra exige de nosotros no es meramente labor, sino una moral laboriosa...

Si somos fundamentalmente alma, al movilizarla ya irá adviniendo la hora del espíritu, puesto que ya será eso el andar nacional, en lugar del sentir nacional en que tantas veces, cargados emotivos, nos estancamos.¹²

El hombre se reconoce y crece en su cultura. Como ser humano es dueño y heredero de la cultura de la humanidad y, en su región o circunstancia, además de dueño es hacedor. El hombre y su cultura crecen en el diálogo. Del diálogo se produce la trasculturación —no la invasión— y, en el diálogo intercultural, que es el diálogo interpersonal de los pueblos, el respeto y el reconocimiento de la identidad de cada uno son condiciones éticas universalmente reconocidas, oficialmente proclamadas. Pero, pensamos que realmente los argentinos, tenemos una dependencia cultural, oficialmente no reconocida ni a nivel nacional ni en el ámbito internacional, escondida en algún lugar recóndito desde donde nos maneja al menor descuido. En el contexto de una crítica de arte publicada en setiembre de 1999, Jorge Barón Biza nos ofrece una teoría al respecto cuando afirma:

América Latina atravesó el siglo XX signada por una situación neocolonial con un rasgo muy distintivo: en lugar de regir culturalmente el imaginario de la ex metrópolis española, los latinoamericanos prefirieron una metrópolis adoptada: Francia, Inglaterra o Estados Unidos. Pero esto no ocurrió en todo el continente de manera uniforme. Mientras las grandes ciudades y sus comarcas cercanas hacían su "elección" (es obvio que las condiciones materialistas, en el sentido que emplea este término el marxismo, estuvieron en la base de la opción, pero también hubo un grado de elección espiritual, afinidad electiva)...

¹¹ Dicho por Fader según Lascano González, A. *Fernando Fader*, E.C.A., Buenos Aires, 1966, pág. 172.

¹² Mallea, Eduardo, *El sayal y la púrpura*, Losada, Buenos Aires, 1962, págs. 164-65.

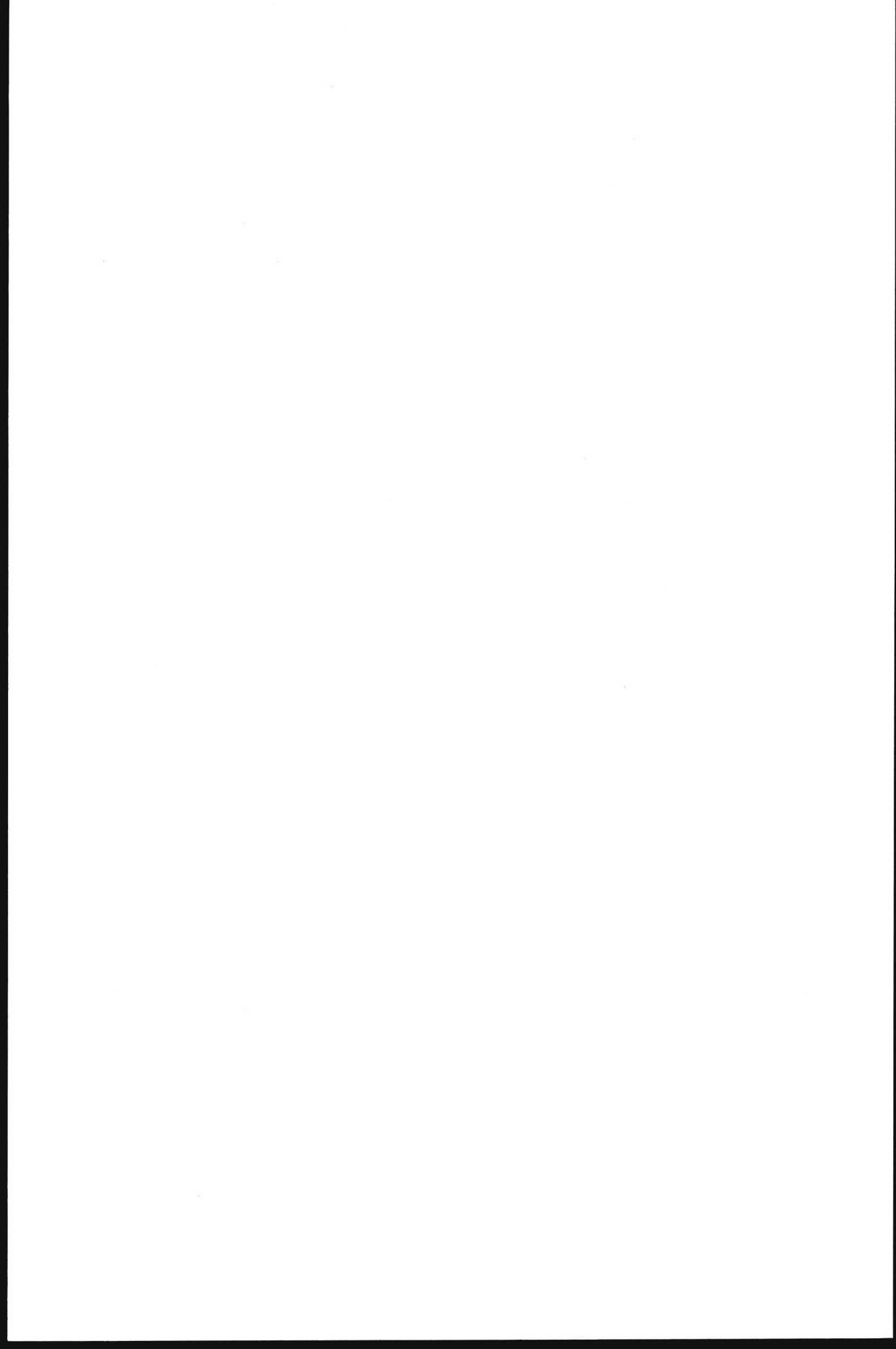
Todos hemos sido convocados alguna vez a luchar contra la invasión colonial, pero no todos hemos reflexionado hasta qué punto esta situación era inseparable de la historia de occidente... La historia se expresó siempre en términos de colonización en sus distintas formas, desde la factoría de intercambio cartaginesa hasta la colonización de las fantasías por Hollywood.¹³

La identidad cultural de los argentinos (y de los latinoamericanos) es la resultante de múltiples culturas, diversas regiones geográficas, historias sociales "personales, multifacéticas". Cada uno de nosotros las conformamos y en cada uno está puesta la esperanza colectiva de ser reconocidos -como personas y como país- y valorados en el concierto internacional. Parafraseando a Fader, a Mallea y a Barón Biza hacemos propósito de encontrar nuestra tradición, hacernos y favorecer que los próximos argentinos "nazcan hechos", romper la dependencia para no ser factoría neocolonial. Simplemente ser argentinos, reconocernos como tales y actuar con voz y con voto adentro y afuera de nuestras fronteras.

¹³ Barón Biza, J. "Condiciones del arte posmoderno en América Latina" en *Arte al Día*, Año 19, Nº 77, págs. 14-15-16.

BIBLIOGRAFÍA

- DÍAZ ARAUJO, Enrique. "Fernando Fader entre el imperialismo y el arte" en *Todo es Historia*, N° 86, 1974, Buenos Aires.
- BARÓN BIZA, Jorge. "Condiciones del arte posmoderno en América Latina" en *Arte al Día*, N° 77, Año 19, págs. 14-15-16.
- Diccionario Manual Enciclopédico Sopena*, 1974, Barcelona, R. Sopena S.A.
- GUTIÉRREZ VIÑUALES, Rodrigo. *Fernando Fader, obra y pensamiento de un pintor argentino*, 1998, Granada (España), Editores: Instituto de América y CEDODAL.
- LASCANO GONZÁLEZ, Antonio. *Fernando Fader, 1966*, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas.
- MALLEA, Eduardo. *El sayal y la púrpura*, 1962, Buenos Aires, Editorial Losada S.A.
- SOIZA REILLY, Juan José de. "Aventura a la infanta Isabel" en *Caras y Caretas*, 1934; Buenos Aires, N° 1853.
- Diario *Los Andes*, 1904, Mendoza.
- Diario *Los Andes*, 17-IX-91, Mendoza.
- Diario *Página 12*, 17-IX-91, Buenos Aires.
- Diario *San Francisco Examiner*, 21-II-1915, San Francisco, EE.UU.
- Diario *San Francisco Chronicle*, 21-II-1915, San Francisco, EE.UU.
- Revista *Caras y Caretas*, Nros. 1705, 1931; 1729, 1934; 1853, 1934; Buenos Aires.
- Revista *PBT*, N° 443, 1913, Buenos Aires.
- Revista *Selecciones del Reader's Digest*, julio de 1967, Buenos Aires.
- Revista *Radiolandia 2000*, 1975, N° 1811, Buenos Aires.
- Material de archivo familiar de la autora.



Civilización y barbarie o las ruinas circulares*

Juan Carlos Saccomanno

Corresponde advertir, en primer término, que lo sustancial de esta comunicación es parte de un breve trabajo ya publicado que lleva por título una frase de Giambattista Vico: "Sólo los niños y los bárbaros hablan en universales".

Fue escrito como contribución al homenaje tributado al Maestro Leopoldo Zea al cumplir 80 años, en 1992, e integra una obra colectiva en tres volúmenes que editara la UNAM. Pero la presente versión varía respecto de la primera, pues consta de una serie de agregados y de un encuadre diferente.

En las notas que siguen, mediante la alusión a un relato de Borges, se intenta sugerir la hipótesis de que en el interior del conflicto entre civilización y barbarie opera una dialéctica regresiva conducente a la ruina de la que, tal vez, no hay mejor testimonio que la trayectoria del mismo Sarmiento.

Como trasfondo en el que mejor resalte ese proceso circular, quisiera introducir algunas observaciones que Dick Ibarra Grasso ofrece en su artículo: "Nuevo desarrollo de la cultura indígena".¹ Ibarra sostiene que, de manera general, parece necesaria la existencia de una clase dirigente de tipo intelectual, cuya misión sería la de preservar y recrear la cultura de un país, sea éste cual fuere. Ese propósito exige, muchas veces, asimilar conocimientos de otras culturas.

Un buen ejemplo de ello, según Ibarra Grasso, es el de los hindúes: los dirigentes que impulsaron la liberación de la India —Gandhi, Nehru— se formaron en Occidente, absorbieron conocimientos occidentales pero sin dejar de *sentirse* hindúes, sin renunciar al núcleo fundamental de su cultura.

Puede agregarse que hay muchas, variadas y comprobables formas en las que se reitera el fenómeno de que una cultura tome conocimientos y saberes técnicos de otras, e incluso elementos simbólicos, pero injertándolos en su específica matriz cosmovisional.

Por otra parte, Ibarra recuerda un episodio ocurrido en la conquista de México: ante el avance del ejército de Cortés, los aterrados

* Ponencia presentada en las jornadas "Tiempo y cultura en el espacio americano", organizadas por la BCN y la Fundación Ibarra Grasso, el 2 y 3 de septiembre de 1999.

¹ Versión mimeo. s/f

habitantes de una ciudad decidieron rendirse al invasor. En prueba de su rendición enviaron a sus tres sabios ancianos portando los libros de ciencia indígena.

Llegados ante Cortés, éste ordenó aperrearlos y quemar sus libros.

El objetivo de los españoles no era sólo complacerse en la crueldad sino, a través de ella, cumplir con la estrategia –esencial para la conquista– de descabezar la cultura indígena, de impedir su despliegue y su elaboración intelectual autónoma.

Conectadas con el tema propuesto, las lúcidas advertencias de Ibarra Grasso permiten arriesgar la siguiente hipótesis: aunque por alguna de sus aristas la fórmula civilización-barbarie parezca próxima al ejemplo de los hindúes, está más cerca, en rigor, de Hernán Cortés. Con una diferencia obvia: los que impulsan la supuesta y única civilización, como Sarmiento, no son invasores extranjeros, no responden a la figura del conquistador. Son grupos internos, a los que incluso no cabe negar patriotismo, imbuidos de la misión de constituirse en la clase dirigente que construya un país nuevo casi de la nada, para lo cual debe arrasar con el propio legado cultural y con aquellos que lo corporeizan. Cuando en una carta a Mitre, Sarmiento estampa la terrible frase "*no trate de economizar sangre de gauchos... es lo único que tienen de seres humanos*", la complementa –en otra carta fechada a los pocos días– deseándole a Mitre la "*gloria de restablecer en toda la república el predominio de la clase culta, anulando el levantamiento de masas...*".²

Clase culta, esto es, una clase dirigente ilustrada, que asume como propias las tendencias que regulan la civilización europea –vigentes en su orden sociopolítico y cultural y en sus avances técnicos– y que para establecerlas en el país debe vencer las resistencias de la cultura heredada y de quienes se rigen por ella. Esa actitud combatiente es tan extrema, que no deja espacio a la idea de transformar la tradición específica a la que se pertenece; la única alternativa imaginable es cortar con ella, disolver sus restos y convertirlos en cenizas. A este respecto la figura de Sarmiento es emblemática y vamos a centrarnos en ella. Sarmiento participa del proyecto de su generación, uno de cuyos ejes es lo que se dio en llamar la "emancipación mental". Esto es, consumir la independencia respecto de España en todos los órdenes en los que todavía no se ha realizado: el de las instituciones, el económico social, el de la cultura. En todos ellos hay que desprenderse del legado hispánico –que significa retraso, una pesada rémora– y sustituirlo por el ideal en el que brillan los resultados de toda la capacidad humana conocida, ideal presente y concretado en las naciones que representan la vanguardia de la humanidad. La distancia que nos separa de ellas no es, en primer término, espacial y más bien se radica en el tiempo. A Sarmiento lo trabaja una aguda conciencia de atraso: la Argentina no ha ingresado todavía en el presente por el que

² Sarmiento, D. F. "Cartas a Mitre del 20 y 24 de septiembre de 1861". Sabsay, Fernando L. *Historia económica y social argentina*. T. II "Argentina Documental". Buenos Aires, Bibliográfica Omega, 1969, págs. 285-288.

transita la humanidad, está detenida en el pasado, amarrada a él. Se impone, por lo tanto, desligarse de las ataduras con ese tiempo inmóvil y acceder al presente.

Lo real es aquello que se determina por su carácter presente. Por eso, la realidad humana plena y auténtica es la que resalta en el caso ejemplar de las potencias europeas. Los países como el nuestro, sumergidos en el pasado, no participan del todo del mundo humano, carecen de realidad en sentido cabal y, lo que es peor, no tienen en sí mismos el germen de ella.

En la base de ese diagnóstico opera una predisposición de impensado signo platónico, si bien desposeído de trascendencia: los países latinoamericanos no tendrían más que una realidad aparente respecto del paradigma civilizatorio europeo.

Leopoldo Zea tipifica con exactitud la urgencia que acosa a los hombres como Sarmiento:

Dispuesto a hacer de su mundo un mundo nuevo, moderno, una nación moderna, amputa violentamente su pasado, reniega de la herencia recibida, y se entrega a la tarea de remozar su propio ser, negando lo que ha sido para ser un hombre completamente distinto: un hombre moderno.³

Ahora bien: ¿qué contenido se cifra en los sueños de Sarmiento? ¿A qué realidad dieron lugar, según su propio juicio?

En un vibrante y sucinto perfil autobiográfico de su época madura, Sarmiento se complace por el logro que han alcanzado sus designios:

...lo que me vendrá en política es lo que yo esperé y no deseé mejor: dejar millares en mejores condiciones intelectuales, tranquilizado nuestro país, aseguradas las instituciones, y surcado de vías férreas el suelo como cubiertos de vapores los ríos, para que todos participen del festín de la vida, de que yo sólo gocé a hurtadilla.⁴

¿Quién, honestamente, podría disentir con el espíritu de esta declaración y con el aire de grandeza que la envuelve? Sin embargo, el texto no clausura ciertos problemas vinculados con otros momentos de la actividad pública e intelectual de su autor.

El anhelo que considera satisfecho tenía por objeto la organización de un estado nacional democrático, de una economía moderna que redundara en prosperidad, vida saludable y elevación espiritual. Ha pujado por ello desde su juventud, deplorando el asfixiante estancamiento y la inmovilidad en la que, a sus ojos, yace la Argentina. Es un país de fronteras dilatadas, cuyo territorio es desproporcionado respecto de la escasa y mal distribuida población, en su mayoría compuesta por criollos -gauchos- iletrados, de base católica, que habitan un áspero medio ru-

³ Zea, Leopoldo *La esencia de lo americano*. Buenos Aires, Pleamar, 1971, pág.58.

⁴ Sarmiento escribió estas líneas en un álbum y después fueron recogidas por su nieto A. Belin Sarmiento en el libro *Sarmiento anecdótico*.

ral. La Colonia gravita pesadamente sobre las costumbres, los símbolos comunes, los templos colectivos, la actitud ante el trabajo, las relaciones sociales. Ese estado coloca a la Argentina en una posición lábil, que conspira contra su progreso y amenaza su futuro como nación. Frente a ese cuadro sombrío y desvalorizado que él mismo traza, Sarmiento opone su convicción de que es necesario insertar a la Argentina en el presente, implantando en su patria la civilización. Ésta reside, a su juicio, en el mundo en sí, verdadero y pleno: Europa.

El francés es el guerrero más audaz, el poeta más ardiente... Sus ideas y sus modas, sus hombres y sus novelas, son hoy el modelo y la pauta de todas las otras naciones; y empiezo a creer que esto que nos seduce por todas partes, esto que creemos imitación, no es sino aquella aspiración de la índole humana a acercarse a un tipo de perfección que está en ella misma y se desenvuelve más o menos, según la circunstancia de cada pueblo. ¿No es, sin duda, bello y consolador imaginarse que un día no muy lejano todos los pueblos cristianos no serán sino un mismo pueblo, unidos por caminos de hierro o vapores, con una posta escalonada de un extremo a otro de la tierra, con el mismo vestido, las mismas ideas, las mismas leyes y constituciones, los mismos libros, los mismos objetos de arte? Puede esto no estar muy próximo, pero ello marcha y llegará a ser blanco, a despecho no del carácter de los pueblos, en que no creo, sino del diverso grado de cultura en que la especie se encuentra, en puntos dados de la tierra.⁵

Imposible decirlo mejor. Poco importa que después, al recorrer los Estados Unidos cual un Tocqueville suramericano, Sarmiento deje atrás su admiración por Francia y la trueque por el deslumbramiento que le provoca la gran nación del Norte. La cuestión es descubrir la civilización allí donde esté y asimilarse a ella creando una nueva sociedad a su imagen y semejanza. Aunque ello signifique y exija embestir contra el constitutivo modo de ser de su pueblo, tanto en las formas (red simbólica, trama vincular, sentidos de la vida) como en su materia humana misma (la inmigración no es sólo una necesidad cuantitativa, destinada a ocupar los espacios del país sino antes bien cualitativa: es preciso importar el tipo de hombre apto para llevar a cabo el proyecto civilizatorio).

Sarmiento el soñador sigue soñándonos.⁶

Así reza el último verso del poema que Borges escribe en su homenaje. Por otro lado, hay una narración del mismo Borges, también referida al tema del sueño, que —seguramente a despecho del autor y de sus mentadas opiniones políticas— vale como una espléndida metáfora sobre el curso que siguen la obra y las ideas de Sarmiento: "Las ruinas circulares".⁷

⁵ Sarmiento, D. F. *Viajes*. Buenos Aires, Hachette, 1955, t. I.

⁶ Borges, J. L. "Sarmiento". *El otro, el mismo. Obras completas*. Buenos Aires, Emecé, 1974, pág. 899.

⁷ Borges, J. L. "Las ruinas circulares". *Ficciones. Obras completas*. ed. cit., págs. 451-455.

En ese cuento, Borges narra la aventura del hombre al que mueve un propósito no imposible pero sí sobrenatural: procrear un hijo con la sola materia de sus sueños. Emigra a otra región y se instala en un derruido templo circular, antiguamente dedicado al dios del fuego. Tras superar algunos fracasos alcanza su meta: imponer a la realidad el hijo gestado por sus sueños.

El propósito de su vida estaba colmado; el hombre persistió en una suerte de éxtasis.⁸

No obstante algo lo perturba: transcurrido un lapso bastante largo, tal vez mensurable en años, recibe noticias de que en el Norte hay un hombre que atraviesa el fuego sin quemarse.

Temió que su hijo meditara en ese privilegio anormal y descubriera de algún modo su condición de mero simulacro. No ser un hombre, ser la proyección del sueño de otro hombre ¡qué humillación incomparable, qué vértigo!⁹

Al cabo de mucho tiempo, algunos signos presagian el retorno del fuego devastador. Copio el párrafo final:

Porque se repitió lo acontecido hace muchos siglos. Las ruinas del santuario del dios del fuego fueron destruidas por el fuego. En un alba sin pájaros el mago vio cernirse contra los muros el incendio concéntrico. Por un instante, pensó refugiarse en las aguas, pero luego comprendió que la muerte venía a coronar su vejez y a absolverlo de sus trabajos. Caminó contra los jirones del fuego. Éstos no mordieron su carne, éstos lo acariciaron y lo inundaron sin calor y sin combustión. Con alivio, con humillación, con terror, comprendió que él también era una apariencia, que otro estaba soñándolo.¹⁰

Y bien, algo de ese horror visita a Sarmiento en su vejez.

Sueño: deseo, anhelo, voluntad, proyecto. En su edad juvenil, con tono desmedido y ambición profética, Sarmiento había anunciado que iba a hacerle un hijo macho a la patria. Ahora, cumplidos los trabajos y los días, pasadas las guerras civiles y organizado el Estado nacional, advierte que, pese a las enormes fatigas derrochadas para establecer la civilización en ella, la Argentina no es de veras un país nuevo; pero, además, vislumbra oscuramente que el proyecto civilizador y su ejecución, de los que ha sido protagonista, responden, acaso, al proyecto de *otro*.

Ello se atisba en su último gran libro,¹¹ escrito en la que también sería la última década de su vida. Allí observa que en otras regiones, todavía bárbaras y donde no se han prodigado tantos esfuerzos, ocurren similares fenómenos:

⁸⁻¹⁰ ob. cit.

¹¹ Sarmiento, D. F. *Conflictos y armonías de las razas en América*. Carta Prólogo a Mary Mann.

...los progresos materiales nos invaden a nuestro pesar, como al Japón, como a la India, como al África, donde están colocando los rieles de un ferrocarril que parte del caudaloso Níger...

En cuanto a la Argentina "...nuestros progresos... carecen de unidad y consistencia", sobre todo en razón del orden político donde nada se siente estable y seguro. En resumen:

Para nuestro común atraso sudamericano avanzamos ciertamente; pero para el mundo civilizado, que marcha, nos quedamos atrás.

¿Podemos precisar quién es ese otro cuyo proyecto es el que realmente se ha impuesto? Digámoslo con palabras de L. Zea:

No sería tan fácil para los pueblos de América Latina incorporarse al progreso... En sus afanes no sólo tropezarían estos pueblos con los naturales obstáculos que les ofrecían intereses creados que se negaban a ser desplazados, sino los obstáculos que les opondrían los intereses que habían hecho posible el mundo que les servía de modelo. Para la Europa occidental como para los Estados Unidos los países latinoamericanos no eran sino otro y simple campo de su incontenible expansión.¹²

Parece que la ansiedad por asimilarse bruscamente al modelo gestado en otras partes, redunde en nuevas formas de subordinación.

No obstante, lo que Sarmiento percibe tiene que ver más con la situación interna del país. Comprueba con agrio desengaño, y lo critica sin eufemismos, la corrupción del espíritu de las instituciones y el comportamiento de los inmigrantes, tan contrario al esperado:

Roca hace y hará lo que quiera, para eso tiene una república sin ciudadanos, sin opinión pública, educada para la tiranía y corrompida, en los últimos tiempos por la gran masa de la inmigración, sin patria allá ni acá, sin ideas de gobierno ni otro propósito que el de ganar dinero por todos los caminos, con preferencia los peores en el sentido de la honradez. ¡Qué chasco nos hemos llevado con la inmigración extranjera!¹³

Dicho sea al pasar, los sectores oligárquicos, contra los que arremete Sarmiento, no tardarán mucho en adueñarse de la figura del gaucho —ya inexistente— y elevarla a símbolo nacional, contrapuesto al inmigrante que ahora ocupa la figura del bárbaro. Pero las perplejidades de Sarmiento no terminan aquí. Cuando escribe *Conflictos y armonías...* ya han concluido la guerra contra el Paraguay, el proceso de liquidar las resistencias del interior y la Campaña del Desierto. Sin embargo, lo que, en su opinión, no fragua y se resiste a aparecer es la nueva humanidad soñada. Lo que impera, en cambio, es un paisaje caótico.

¹² Zea, Leopoldo. *La esencia de lo americano*. ed. cit., pág. 12

¹³ Sarmiento, D. F., art. en el diario *El Censor de Buenos Aires*. 12 de julio de 1887.

¿Qué es la América?

Es acaso la vez primera que vamos a preguntarnos quiénes éramos cuando nos llamaron americanos y quiénes somos cuando argentinos nos llamamos.

¿Somos europeos? Tantas caras cobrizas nos desmienten.

¿Somos indígenas? –Sonrisas de desdén de nuestras blondas damas nos dan acaso la única respuesta.

¿Mixtos? Nadie quiere serlo, y hay millares que ni americanos ni argentinos querrían ser llamados.

¿Somos nación? ¿Nación sin amalgama de materiales acumulados, sin ajuste ni cimientos?

¿Argentinos? Hasta dónde y desde cuándo, bueno es darse cuenta de ello.¹⁴

Es decir que al motivo inicial y constante de su pensamiento y su acción –la ineptitud básica de los habitantes del país, nativos o extranjeros– Sarmiento agrega, ahora, otro rasgo negativo: la falta de trazos y contornos precisos y visibles en cuanto realidad colectiva. Más allá de la organización de las formas institucionales, desde el punto de vista antropológico-cultural la Nación no está constituida.

A partir de este último texto, podemos ensayar algunas conclusiones:

1) Parece inevitable que el compulsivo afán por convertirse en otro, liquidando toda herencia, desemboque fatalmente en una realidad deshilvanada y carente de unidad como la descrita por Sarmiento. Es difícil fundar un país sobre materiales acumulados y sólidos cimientos, cuando se ha batallado incesantemente para destruirlos.

2) Pero el juicio de Sarmiento se mantiene dentro de los límites que imponen los términos de civilización-barbarie, es decir, persiste en la adhesión a determinados modelos, frente a los cuales resalta, para él, la minoridad de la Argentina.

3) Por otro lado, la experiencia posterior desmentirá en gran parte la visión de Sarmiento. En 1904, por ejemplo, el informe de Biolet Massé sobre el estado de las clases obreras muestra que la ineptitud del trabajador nativo es una creencia falaz. Al contrario, Biolet Massé lo considera más apto que el extranjero. Tal reconocimiento se produce, es cierto, cuando las autoridades nacionales procuran controlar el avance de la incipiente organización sindical y de las doctrinas socialistas y anarquistas que los inmigrantes traen consigo. Ese mismo año de 1904, el gobierno elabora la Ley Nacional del Trabajo y se promulga la ley de residencia. No obstante –y éste es otro aspecto que contradice el dictamen de Sarmiento– la Argentina realiza la proeza de asimilar, en una proporción muy alta, a la masa de los inmigrantes, que terminan arraigándose a esta tierra; ella será –para sus hijos y nietos– la patria, su única, nuestra única patria.

4) Pese a ello, la cuestión planteada por Sarmiento –resumida en la pregunta ¿qué somos?– va a hostigar, ya en el siglo XX, a ciertos secto-

¹⁴ Sarmiento, D. F. *Conflictos y armonías de las razas en América*. Prolegómenos.

res de la inteligencia. Y es una pregunta en la que operan supuestos: a través de ella se tiende a discernir que el origen de todos los males reside en las fallas constitutivas del hombre argentino y en el carácter desflechado y amorfo de su orden ético y cultural.

Una especie de postulado ontológico acerca de la índole inferior y subalterna de nuestra condición humana, individual y colectiva.

Frente a esa sistemática conducta de autonegación, podrían formularse cuestiones distintas de las que inaugura Sarmiento en el último texto citado. ¿Es factible —sin que ello derive en un resultado histórico adverso, cuando no desastroso— proyectar la Argentina e integrarla al mundo desde un modo de pensar cautivo del conflicto entre civilización-barbarie; es decir, desde una actitud que se pliega por completo a los dictados de "la civilización" y renuncia a poner en juego una perspectiva propia? O, al revés, los desafíos que plantea la escena mundial ¿no exigen el esfuerzo de determinar intereses comunitarios, de restituir el sentido a la memoria histórica superando sus versiones fragmentarias y de recrear sus matrices culturales?

Ese debate es insoslayable, pues a él nos convoca el pasado, el presente y el porvenir de la Argentina, de Nuestra América y de sus pueblos.

La conciencia histórica sudamericana y los nuevos paradigmas*

Augusto Pérez Lindo

Quiero señalar la pertinencia de esta reflexión sobre "Tiempo y cultura en el espacio americano" porque, aunque parezca una especie de tema para especialistas o para exquisitos, creo que está en el corazón de lo que nos está ocurriendo. Es a lo que me voy a referir. A nosotros nos llega el impacto de los nuevos paradigmas que afecta la conciencia histórica latinoamericana. Lamentablemente, como en Argentina vivimos en una sola dimensión, la económica o la política, no vemos todos los aspectos que pone en juego la cultura y lo que nos está ocurriendo.

Podemos distinguir tres tipos de impacto en la conciencia histórica latinoamericana a partir de los nuevos contextos y paradigmas que estamos viviendo. Me ha tocado analizar los nuevos contextos y paradigmas porque dirijo un programa de investigación sobre el tema en la Universidad de Buenos Aires. Querría destacar solamente tres aspectos relevantes para América Latina y mostrar la importancia que tiene reflexionar sobre nuestra conciencia histórica. De ello depende, inclusive, el futuro político, social, económico. Lamentablemente nuestra realidad funciona al revés, partimos de modelos de pensamiento reduccionistas, de carácter economicistas o políticos. Estos reduccionismos nos impiden ver todo lo que está en juego.

Voy a señalar tres impactos, en realidad son tres ideas sobre los cambios de nuestra conciencia histórica sudamericana. La primera idea, los cambios en la imagen de la región y de la cultura latinoamericana a partir de la globalización. La segunda idea tiene que ver con el modelo de desarrollo a partir del paradigma de la economía del conocimiento. En tercer lugar, analizaremos la idea de la Nación y del Estado a partir del proceso de desestatización en todo el mundo.

En primer lugar, el impacto de la globalización. Creo que todos tenemos ideas al respecto, por ejemplo, respecto de la integración regional, respecto al Mercosur. Todos tenemos alguna idea por lo que hemos leído, escuchado, por lo que hemos reflexionado sobre la integración latinoamericana. Ahora bien, piensen en este hecho curioso que todo el mundo conoce y que nos plantea algunos interrogantes. ¿Por qué en los

* Ponencia presentada en las jornadas "Tiempo y Cultura en el Espacio Americano", organizadas por la BCN y la Fundación Ibarra Grasso, el 2 y 3 de septiembre de 1999.

últimos cinco años tres importantes países de la región como Argentina, Chile y México han adoptado estrategias o sugerido decisiones que van totalmente a contrapelo de nuestra cultura y de nuestra historia? Chile quiere asociarse hace rato con Estados Unidos en el mercado norteamericano. En Argentina, el gobierno de Menem propuso integrarse en la OTAN, o sea, en la Organización del Tratado del Atlántico Norte. Nosotros somos del sur, ya que hablamos del espacio, estamos en el sur y queremos asociarnos a la OTAN.

En México, la clase dirigente mexicana ha decidido integrarse al hemisferio norte, su designio es convertirse en norteamericanos. Por supuesto, hay que reconocer la importancia que esto tiene para México, hay que ver que la mayor parte de su economía crece hacia al Norte. Pero el otro hecho muy importante es que la cultura mexicana está recolonizando la cultura norteamericana por medio de la expansión cultural latina. Se puede decir que, por ello, el castellano tiene más futuro en Estados Unidos que en España. Hoy la España de habla española es una provincia muy pequeña en el contexto de la cultura de habla hispanoamericana. En el futuro próximo habrá más "hispanos" en los Estados Unidos que en España donde se hablan ya otras lenguas: el catalán, el vasco, el valenciano, el gallego, etc. La España de habla española ha quedado cada vez más reducida a una provincia minoritaria, pero igualmente conserva un fuerte liderazgo en la cultura hispanoamericana, particularmente en lo que hace a la industria editorial.

Notemos, en esto de la integración regional, que nosotros decidimos integrarnos en el Mercosur no con los ideales del proyecto bolivariano ni con las ideas de los movimientos independentistas. El Mercosur es un proyecto económico que finalmente integra empresas transnacionales, no integra los países ni los pueblos. Ni siquiera se parece en esto, pese a todo lo que se ha dicho, al proceso de integración europea que comenzó en el Benelux con tres países pequeños, después surgió el tratado del acero y del carbón. Más tarde se fue ampliando para buscar la integración política, jurídica y cultural. En fin, fue un proceso muy articulado a nivel de los estados y no a nivel de empresas (por eso se dotó de una Corte y de un Parlamento Europeo). La respuesta que nosotros dimos a la globalización, la exigencia de constituir un bloque económico, es una respuesta equivocada, porque estuvo reducida a lo económico y porque tuvo como centro el intercambio de las empresas. En todo caso es una respuesta limitada que nos permite considerar al Mercosur como un camino, como una etapa hacia la Unión Sudamericana, que históricamente sería nuestro destino coherente.

Por las mismas razones por las cuales Europa construyó de otra manera la integración y por las mismas razones por las cuales Estados Unidos está tratando de construir de otra manera, en un marco multicultural, su integración o su asociación con otros países, la integración sudamericana debe ser repensada. Destaquemos, por otra parte, que históricamente, cuando se habla de integración latinoamericana nos referimos a una tradición que ve la búsqueda de la unidad sudamericana en términos

de los pueblos hispanoamericanos, y hoy, si vamos a hablar de la Unión Sudamericana (y estoy excluyendo América Central y México por sus estrategias de integración con el Norte) debemos pensar desde el continente sudamericano al cual está ligado nuestro destino. El espacio signa nuestra conciencia histórica. Somos sudamericanos. Pero si hablamos de la integración sudamericana hay dos componentes que los hispanoamericanos no tienen en cuenta: primero, el componente portugués, el componente brasileño. Creo que aun en el Mercosur los argentinos no terminaron de darse cuenta de que deben aprender portugués y tienen que hacerse cargo de que comparten el continente con una civilización, con un continente que está dentro de nuestro continente, que es Brasil, y lo mismo digo para los otros pueblos hispanoamericanos. La tendencia de los hispanos es la de no asumir que tienen que asumir a Brasil, compartir con la cultura brasileña la integración sudamericana, esto es importantísimo.

El otro componente que no estaba tampoco presente en la época en que las elites criollas buscaron la independencia –Miranda, Bolívar, San Martín y tantos otros– es el horizonte de la diversidad y pluralidad cultural. El imaginario de la Independencia era muy sencillo, eran las ex colonias hispanas que se iban a unir en un espacio cultural homogéneo. Ocurre que si pensamos la integración en el futuro, la Unión Sudamericana va a ser una unión multicultural, con rasgos africanos, con rasgos indígenas, con regiones culturales bien determinadas, con regiones criollas, europeas y asiáticas. (En este momento el Presidente de Perú es de origen japonés, y el de la Argentina es de origen árabe, Bolivia y Paraguay han tenido jefes de Estado de origen alemán.)

Es interesante recordar que a partir del Mercosur se han manifestado en el sur de Brasil algunos proyectos secesionistas que quieren distinguirse del norte por razones económicas y por razones étnicas. En este caso encontramos el extraño proyecto de una república gaucha sostenida por descendientes de alemanes con orientación neo-nazi. Al lado de esto podemos encontrar toda la diversidad cultural que encierra Brasil con sus poblaciones negra, japonesa, italiana, indígena, mestiza, etc.

La dinámica de la integración regional encierra hacia el futuro el destino argentino que es un destino sudamericano. Nuestro destino no es el Mercosur, en el Mercosur somos perdedores por diversas razones. Entre otras porque ese mercado no coincide con nuestro espacio socio-cultural sudamericano. Hay que notar que Buenos Aires es también una ciudad peruana, una ciudad boliviana, una ciudad paraguaya, una ciudad uruguaya. Por otro lado, desde un punto de vista estratégico sólo una Unión Sudamericana puede hacer contrapeso a la Unión Europea y a la Unión de América del Norte.

Por razones históricas, geopolíticas y hasta demográficas la Unión Sudamericana es la alternativa. Pero esa integración regional no será una unión homogénea como está presente en el imaginario de mucha gente. Va a ser una unidad multicultural, una unidad transnacional. Cuando hablo de multicultural lo que preveo es que probablemente, tal como ocurre en Europa, en la medida en que se trans-nacionalice la integración regio-

nal va a producirse un fuerte retorno hacia las identidades ancestrales comunitarias, es decir, preveo la reconstrucción de unidades culturales como los Mapuches, los Guaraníes, espacios culturales al nordeste de Brasil, las culturas afro-latinoamericanas, las comunidades indígenas. Esto ya está planteado en Ecuador con las comunidades indígenas. Los pueblos Mapuches han encarado tratativas casi de Estado a Estado con el gobierno de Chile para avanzar hacia la autonomía cultural, hacia un modelo de desarrollo propio. Las defensas de las identidades étnicas avanzan mientras que los estados-nacionales retroceden.

La segunda reflexión, tiene que ver con el impacto de la economía del conocimiento, de la sociedad del conocimiento sobre el modelo de desarrollo latinoamericano. Lo primero que quiero decir es que en realidad en América Latina nunca hubo un modelo de desarrollo, a pesar de que han sido los economistas y los sociólogos latinoamericanos los que inventaron el desarrollismo. El presidente actual de Brasil, Fernando Henrique Cardoso, fue uno de los ideólogos de la teoría de la dependencia dentro del marco de la Teoría del Desarrollo de la CEPAL. Dicha teoría la impulsó un economista argentino, que inventó el desarrollismo, cuyo discurso a su vez popularizó un presidente argentino: Arturo Frondizi. En realidad, en América Latina, nunca hubo específicamente un modelo de desarrollo, es decir, nunca quisimos ser una sociedad industrial, entrar en la revolución industrial. Lo que proponía Frondizi era entrar en la revolución industrial que significaba conectar la gran industria, la tecnología, el desarrollo tecnológico, la investigación científica. Lo que nosotros tuvimos fueron industrias, sin tecnología propia y sin investigación tecnológica, y esto pese a que se crearon 42.000 nuevas industrias en la posguerra. Terminó mal el modelo de desarrollo por sustitución de importaciones porque no nos acoplamos a los procesos de innovación tecnológica y de investigación científica, porque no renovamos los modelos de gestión en el sector público y privado.

Ahora ocurre que en el momento en que el conocimiento y la información se convierten en agentes centrales de acumulación económica, de transformación social y de modernización del Estado, nosotros no estamos adecuadamente preparados para posicionarnos. No aludo al punto de vista tecnológico, computadoras en la Argentina hay un montón y cuando uno pregunta en las universidades para qué se usa la mayor parte de ellas, se encuentra con que el 60% de las computadoras son usadas con fines administrativos, o sea, como máquinas de escribir. El problema no es que no tenemos computadoras, el problema es que no tenemos política de conocimiento, y tampoco tenemos política de desarrollo para aprovechar la información y el conocimiento de manera intensiva, éste es el drama. Ésta es una contradicción terrible, desesperante, porque la Argentina tiene mucha gente inteligente desaprovechada, mucho conocimiento desaprovechado, mucha información desaprovechada porque las instituciones, el Congreso Nacional, las universidades, el Estado, las provincias, no tienen ni política del conocimiento, ni política de información orientadas hacia el desarrollo social, en todos los campos.

En gran medida el fenómeno se reproduce en América Latina y está ligado también a una experiencia histórica: la actitud histórica de América Latina frente al conocimiento, frente a la información, siempre ha sido de un cierto rechazo, del rechazo al conocimiento. La matriz cultural está marcada por lo que yo llamo el rechazo históricamente adquirido al conocimiento que comienza con el modelo de conquista y colonización del continente iberoamericano. Este rechazo al conocimiento se ve en la época colonial en hechos anecdóticos, como cuando Manuel Belgrano propuso en el 1800 crear una Escuela Náutica para también abrir la enseñanza de las matemáticas y la física. De la metrópoli llega la respuesta: está bien que los nativos hagan una Escuela de Náutica y sepan cómo se fabrican barcos, armar barcos, pero, para qué quieren aprender las matemáticas y la física. De modo que aquí, aunque parezca mentira, en América Latina las universidades llegaron 200 años antes que a Estados Unidos pero, las ciencias modernas llegaron a fines del siglo XIX. Las universidades de América Hispana se fundaron desde el siglo XVI, mucho antes que en Norteamérica, pero con un paradigma de rechazo al racionalismo moderno, a las ciencias experimentales, al humanismo y a la industria moderna.

La primera escuela de matemáticas y física se funda en Argentina recién después de 1860. (Las primeras universidades de Brasil se fundan a comienzos del siglo XX.) Newton, Descartes habían muerto tres siglos antes y todavía no sabíamos qué eran las ciencias modernas. Otro dato significativo, en 1978 en la Argentina, en el Consejo Federal de Educación —plena dictadura— se discutió la posibilidad de prohibir la enseñanza de las matemáticas modernas. Hablo de las matemáticas no hablo de la teoría de la evolución, de la dialéctica, del psicoanálisis, del marxismo o de otras teorías que también fueron prohibidas por razones ideológicas. Si hablando de las matemáticas todavía, en los albores del siglo XXI, un gobierno está discutiendo si hay que enseñar las matemáticas modernas, imagínense todos los episodios que podemos relatar respecto a las actitudes frente al conocimiento en general. En esto me atengo a lo que dice el tango y lo que dice la literatura argentina, como testimonios de los modelos culturales imperantes. El tango *Cambalache* y otros, reflejan perfectamente lo que es el modelo cultural nuestro frente al conocimiento, «... todo es igual, nada es mejor / lo mismo un burro que un gran profesor...». El anti-intelectualismo ha sido una constante que todavía pesa no sólo en los partidos políticos sino también —lo que es más grave— en las universidades, donde se forma la clase dirigente.

La dictadura militar ha dejado dramáticos testimonios de persecución ideológica y de destrucción de sectores de la vida académica. Nosotros necesitamos revertir no sólo esa experiencia sino también el legado cultural del rechazo al conocimiento que impide que avancemos hacia una economía de conocimiento intensivo con pleno empleo de los recursos humanos más calificados del país. O sea, necesitamos construir un modelo de desarrollo inteligente y solidario, con políticas culturales, con

políticas del conocimiento, con políticas de información. Este es otro desafío histórico que pone en juego nuestros modelos culturales.

Un tercer problema destacable es la desestructuración del Estado. Me refiero al proceso de desestatización de la sociedad en América Latina, aunque otros hablan de los procesos de privatización. Creo que la privatización es el aspecto económico de dicho proceso que deja en la penumbra el impacto sobre el contrato social sostenido por el Estado. Es por esta razón que en la Unión Europea no se quiere privatizar los sistemas de seguridad social o suprimir la legislación laboral. Si comparamos lo que ha ocurrido en Europa del Este o en Europa del Oeste, en América Latina y en otras partes podemos ver que se han replanteado de distintas maneras las relaciones entre el Estado y la sociedad. ¿Por qué?

El Estado autoritario, paternalista, burocrático, centralista, duró más de 200 años del siglo XVIII hasta ahora, muchos establecen la demarcación entre la Revolución Francesa (1789) y la caída del Muro de Berlín (1989). Este recorte de 200 años puede parecer un poco arbitrario, pero nos permite reconocer un período durante el cual se formó un sistema mundial estado-céntrico, con un sistema jurídico y con un gran protagonismo de la organización estatal tanto en la economía como en los conflictos de todo orden.

El Estado autoritario paternalista gobernaba sobre una multitud de gente analfabeta y desinformada. Pero cambiaron los sujetos, los actores sociales, con una mayoría de individuos alfabetizados, muchos universitarios, nuevos movimientos sociales, o sea, nuevos actores con mayor autonomía. Resultaba imposible mantener al nivel de la sociedad este Estado, no estoy hablando al nivel de la economía. En el plano de la economía ocurrieron otras cosas que todo el mundo conoce y no voy a mencionar, que llevaron a las privatizaciones. Quiero relativizar un poco el hecho de que la privatización económica ha sido determinada aquí como en otros lugares por una crisis de la gestión del Estado. Pero quiero destacar que tanto en Argentina como en América Latina este proceso coincidió con un rechazo al Estado autoritario que había impuesto el poder militar pero que se asentaba en una larga tradición desde la época de la Conquista.

Durante el gobierno de Alfonsín, en el comienzo de la nueva etapa democrática del país, se hablaba de fortalecer la sociedad civil frente al Estado y frente al poder militar. Esta posición, que tuvo amplio consenso, tenía que ver con el rechazo a las experiencias próximas de las dictaduras militares, pero en el caso de Alfonsín y sus asesores tenía que ver también con una cierta idea de la autonomía de la sociedad civil frente al Estado que se asocia con las tradiciones liberales anglosajonas.

Para entender esto hay que notar que en Iberoamérica el Estado nació antes que la sociedad y que en América del Norte la sociedad (o más bien las comunidades) nacieron antes que el Estado. En América Latina el Estado no sólo instituyó las formas de la sociedad sino que también, a través de los movimientos reformistas y populistas, desarrolló un contrato de solidaridad social. Octavio Paz criticó la mezcla de Estado paternalista y autoritario con la metáfora del "ogro filantrópico". Ese Es-

tado quiso ser modernamente el contrapeso de los poderes oligárquicos y también el garante de un cierto contrato social que aseguraba derechos ciudadanos y sociales. Con la debacle de la economía estatista y de los regímenes autoritarios, el anti-estatismo unió circunstancialmente a aquellos que buscaban la privatización de la sociedad, o sea, la reducción al libre mercado de las relaciones sociales, con los que buscaban una mayor autonomía de la sociedad civil.

En este proceso contradictorio se confundió el rechazo al Estado autoritario y al estatismo clientelístico-mafioso con la privatización de la sociedad, o sea, con la paulatina reducción de las relaciones sociales a las reglas del mercado. Con lo cual, al poco tiempo nos encontramos no sólo con la privatización de la economía sino también con el debilitamiento del Estado Social, es decir, con el desmantelamiento de los sistemas de seguridad social y de las leyes laborales. Con ello, no se alcanzó a realizar la idea liberal del Estado mínimo y eficiente, pero sí se llegó a los límites del contrato social, o sea a una situación parecida a la descrita por Hobbes en el *Leviatán*: la lucha de todos contra todos.

El debilitamiento del Estado no se produce aquí de la misma manera que como se produce en la Unión Europea por una razón muy simple, por que previo a este proceso en Europa Occidental, previo a las regionalizaciones, a la autonomía y a las desregulaciones liberales, había una organización social muy fuerte que viene de la Edad Media. El Estado podía controlar el mercado en Bélgica o en Holanda, pero al mismo tiempo mucha gente seguía produciendo y haciendo trueque como en la época medieval. Uno puede encontrar el mercado medieval en Roma, Bruselas y en muchos lugares y mucha gente a través de este mecanismo reproduce las culturas de subsistencia que les permitieron sobrevivir en la antigüedad y en las últimas guerras. En cambio en Venezuela, cuando nace la economía del petróleo desaparecen las economías de subsistencia y lo mismo ha ocurrido en épocas de prosperidad en Argentina: todo el mundo quiere comprar mercaderías del extranjero, de Miami, de Japón, de Estados Unidos, de Europa o de China. Con esto quiero señalar que en América Latina ni la sociedad ni el Estado tenían la misma consistencia que en Europa y que por lo tanto sufrieron los embates del neoliberalismo y de las privatizaciones de otra manera.

El Estado que ha sido un gran agente económico, que garantizaba no solamente el flujo de bienes sino también la distribución de los mismos, el Estado como agente económico, como garante de la seguridad, como agente de socialización ha dejado de existir y esto es terrible porque pone en juego el contrato social, o sea, la base misma de la convivencia de los individuos en un espacio común. Entonces hay que notar que el problema del Estado no es solamente un problema de la eficiencia de los servicios públicos o de la eficiencia de la economía —obviamente, necesitamos un Estado que sepa regular la economía si queremos tener un modelo de desarrollo—. El problema es darse cuenta de que si no tenemos Estado entramos en una guerra civil abierta o encubierta. De hecho, desde un punto de vista sociológico, varios países de América del Sur están

viviendo una especie de guerra civil de baja intensidad, y no de tan baja intensidad en Colombia ya que allí la violencia se ha generalizado y puede implicar a otras partes, entre ellas, a Estados Unidos. En los últimos tiempos todos esperan una noticia a este respecto.

Nos encontramos en una encrucijada en la que necesitamos reconstruir el Estado. Pero al mismo tiempo necesitamos reconstruir el contrato social sobre nuevas bases, reconociendo los nuevos actores sociales, las comunidades, las culturas diversas, los movimientos sociales, los conflictos y los intereses emergentes de los nuevos contextos del mundo y de la región. Paradójicamente, el nuevo Estado tiene que recuperar su capacidad como agente de desarrollo y como garante de los derechos humanos al mismo tiempo que tiene que fortalecer la autogestión de las comunidades. Éstos serían algunos de los componentes del neo-estatismo.

En Argentina experimentamos el vaciamiento del Estado en dos sentidos. Por un lado, el Estado ha privatizado las empresas de petróleo, de ferrocarriles, de aeronavegación, de navegación marítima, de telecomunicaciones y otras. También ha renunciado a una moneda propia y a una política monetaria con la convertibilidad. Por otro lado, el Estado ha dejado de cumplir funciones esenciales (salud, educación, justicia, seguridad social) mientras se mantiene una gran hipertrofia de sus estructuras de gobierno. El Estado ha dejado de cumplir un montón de funciones pero le sigue costando a la sociedad tan caro como antes.

El Congreso Nacional le cuesta a la sociedad argentina más caro que a los ciudadanos alemanes el Parlamento Alemán que representa a 80 millones de personas. El sistema político argentino es más caro que el sistema político francés que atiende más de 50 millones de personas. Tenemos provincias que no tienen para pagar las cosas elementales, pero se dan el lujo de tener dos cámaras: de senadores y de diputados. En provincias como Formosa, Tucumán, Corrientes, Salta y otras, el costo de un legislador oscila entre 1000 y 3000 veces el salario mínimo, según los estudios de los Equipos de Investigación Social (Equis). El costo del poder político del Estado argentino es monumental y está fuera de toda justificación racional teniendo en cuenta los servicios que hoy presta.

La redefinición del Estado implica la reafirmación del pacto social, pero también nos lleva a la formulación de un nuevo pacto político que permita dotarnos de estructuras equitativas y eficientes. Y todo esto, finalmente, nos llevaría a repensar las ideas que tenemos sobre el espacio público, sobre nuestra identidad cultural y sobre nuestro lugar en el mundo.

La dimensión originaria del espacio-tiempo desde nuestra experiencia histórico-cultural*

Dina V. Picotti C.

"Tiempo y cultura en el espacio americano" es el tema que conyoca a estas jornadas. Entre las diversas perspectivas en que es posible abordarlo propongo considerar estas coordenadas de la vida humana que llamamos espacio y tiempo, desde lo aportado por nuestra experiencia histórico-cultural, y en una dimensión 'originaria', porque ella permitirá discernir y valorar adecuadamente lo que se da y sugiere en el 'espacio americano'.

Este se caracteriza, entre otros aspectos, por ser el lugar de encuentro y convivencia, a la vez feliz y conflictiva, de diferentes pueblos y culturas, algunos aborígenes, otros advenidos, constituyendo todos ellos, como factores intrínsecos, nuestra identidad. Espacio mestizo, intercultural, de ricas potencialidades, que esperan aún ser reconocidas y desplegadas por instituciones adecuadas, capaces de asumirlas y hacerlas fructificar hacia una propia emergencia civilizatoria.

Para ello es preciso explorarlas, recorrerlas. Un aspecto no sólo importante, sino fundamental en esta tarea, es la comprensión del espacio y el tiempo en la dimensión básica del mismo acaecer de ser. Tomamos estas expresiones del planteo que M. Heidegger hace desde la tradición filosófica –que también nos constituye a partir del proceso de conquista y colonización hasta la actual globalización–, aunque intentando superarla hacia otro comienzo del pensar, precisamente desde el ámbito originario del acaecer de ser, que considera olvidado por el pensamiento objetivador de la metafísica, en tanto orientado a los entes.

Creemos que sólo desde aquí es posible entablar un diálogo apropiador entre las matrices culturales que nos constituyen.

Heidegger en *Beiträge zur Philosophie – Acerca del evento*, de los años 1936-38¹, habla del juego-espacio-temporal, o simplemente del espacio-tiempo que inaugura todo acaecer de ser, fundando su verdad como proceso de oculta-desocultación en el hombre, a quien por ello denomina 'Da-sein', ser-ahí, y abrigándola en los entes. Mientras para la

* Ponencia presentada en las jornadas "Tiempo y cultura en el espacio americano", organizadas por la BCN y la Fundación Ibarra Grasso, el 2 y 3 de septiembre de 1999.

¹ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie - Vom Ereignis*, Gesamtausgabe B.65, V. Klostermann, Frankfurt a.Main, 1989. Próxima aparición en castellano, *Aportes a la filosofía - Acerca del evento*, trad. del orig. al. de D. Picotti, Almagesto/Biblioteca Internacional M. Heidegger, Buenos Aires.

consideración metafísica, según este pensador, el ser se ha mostrado de manera derivada sólo como entidad, presencia estable, en relación con la cual espacio y tiempo se convirtieron en representaciones enmarcadoras, formas de la intuición para el cálculo matemático, que dominan aun cuando se pretenda pensar otra cosa, como por ejemplo las vivencias del tiempo. La pregunta por su esencia originaria, uniente, ha quedado totalmente ignorada. Cabe preguntarse entonces por el derecho y la procedencia de las formas vacías de espacio y tiempo, cuya corrección y uso en el campo del cálculo no prueban su verdad sino más bien lo contrario. El sólo remontarse a su procedencia tampoco conduciría a su origen esencial, aun remitiéndose a la 'physis'; ni el recurrir a las representaciones míticas, en cuanto serían pre-iniciales con respecto al pensar metafísico y consideradas por éste como algo irracional, para ser luego puesto a la luz de la ratio.

Desde el sitio instantáneo del ser-ahí la experiencia del espacio-tiempo es de lo único, del ámbito de la seña, de la cercanía y lejanía para la decisión, del dónde y cuándo de la historia (Geschichte). Pero considerados desde este ámbito originario del esenciarse de la verdad, el tiempo es tan poco yoico, subjetivo como el espacio cósmico, objetivo y ambos son fundamentalmente diferentes en su originaria unidad. Esta no es pensable a través de la habitual representación espacio-temporal, por mentarse aquí una extensión del tiempo, una representación espacial y no pensarse ni siquiera en sentido traslaticio en lo abierto del tiempo, que por cierto no es espacial; tampoco se trata de un acoplamiento de ambos figurando el tiempo como un cuarto parámetro en un espacio cuadrimensional físico, nivelados cuantitativamente, ni en el de una determinación espacio-temporal de los acontecimientos. Ni siquiera las exposiciones historiográficas de las representaciones del espacio y el tiempo aclararían, por carecer de un verdadero cuestionamiento filosófico, sin contar que se limitan a señalar los lugares del correspondiente contexto, porque la historia de las mismas pertenece a la de la metafísica y a su pregunta conductora por el ser del ente; a pesar de que es también preciso tener en cuenta que en el contexto contemporáneo de la discusión en torno a formas y criterios de conocimiento, las ciencias humanas, entre ellas la historia, han desplegado una importante reflexión acerca del tiempo y la interpretación, como lo registra por ejemplo el seguimiento hermenéutico de planteos filosóficos, literarios e históricos de autores como P. Ricoeur, H.-G. Gadamer, R. Koselleck.²

Su unidad procede del origen como raíz común en su diferencia, cual troncos que remiten a ella como fundamento fundante. Aunque esta interpretación del espacio-tiempo no signifique la falsedad del saber vigente, sino por el contrario desde aquí podrá ser ubicado en el ámbito correspondiente de su corrección, ser planteadas cuestiones como las de

² P. Ricoeur, *Temps et récit*, 3t, du Seuil, Paris, 1983-85.

H.-G. Gadamer, entre otros escritos *Hermeneutik*, *Gesammelte Werke* I, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1986.

R. Koselleck, *Futuro pasado-Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1983.

su infinitud y realidad y advertirse la inagotabilidad de la esencia de aquél en tanto del mismo ser. Tal raíz común es pensada por Heidegger, en relación con el acaecer de ser y su verdad como 'Ab-grund', a-bismo, y éste no como carencia de fundamento (en la palabra alemana no aparece el prefijo 'un' sino 'ab', que aquí indica más bien de, desde), sino como esenciarse originario de éste y su fundar la verdad, un ausentarse en tanto un soportar que eleva lo a fundar, un rehusar que no significa una nada sino un dejar vacío y con ello un destacado modo de inauguración, el claro, es decir la posibilidad de toda presencia y ausencia de existentes, y con ellos de toda dimensionalidad. Con respecto al ser ahí, se trata de atenerse al vacilante rehusar, a través del que se funda el espacio-tiempo como el sitio instantáneo de la decisión.

De este modo lo que Heidegger llama 'a-bismo', como fundamento originario, funda en el modo de la temporalización, 'Zeitigung' y del emplazamiento 'Räumung', que no pueden ser captados a partir de las representaciones habituales de espacio y tiempo, sino por el contrario éstas sólo son determinables según su procedencia de aquellos, que surgen del acaecer de ser. El vacilante rehusarse del fundamento se configura en 'seña' (Wink), no crea sólo el vacío de la privación y espera, sino con ellos un vacío que en sí desplaza hacia el futuro (künftig), abriendo a la vez un sido (gewesen), que en el encuentro con aquél constituye el presente (Gegenwart), como ingreso al abandono memorante-aguardante en pertenencia al clamor (Zuruf) del ser; por ello no se trata de un hundirse y perecer en la nada sino del instante, de un presente que se eleva a la decisión.

Tiempo y espacio nada tienen en común como unidad, sino que lo que los une y deja surgir reposa en el inseparable remitirse recíproco, el abismar del fundamento, el esenciarse de la verdad. Esta concepción originaria del espacio-tiempo que funda la verdad en el ser-ahí se corresponde por parte de éste con la de un pensar que, debiéndose al ser como acaecer, historia (Geschichte) primera, es también histórico (geschichtlich), en cuanto se plantea desde el esenciarse de la verdad, esto es, de la inauguración de tiempos y lugares, como asunción y despliegue de los mismos, como respuesta a la seña. Heidegger, desde el ocaso de la metafísica, preguntaba sobre una vía que se abría a través de la tradición filosófica hacia otro comienzo del pensar, en el cual debía ingresar Occidente, el país de la tarde, y que llevaría a lo abierto de la historia, fundamentando dicho tránsito quizás como una larga estancia, en la que el otro comienzo permanecería sólo como lo vislumbrado aunque ya decidido. A lo largo de su propio camino se aventura en el intento de este segundo comienzo, en diálogo con la tradición metafísica hasta su acabamiento en esta época de la sistematización total, y con el decir esencial de la poesía, fundador de la historia.

Desde el ámbito originario del ser como acaecer en el que se sitúa este segundo comienzo, creemos que ubicándonos en el espacio americano y su fuerte experiencia intercultural, cabe además un diálogo con otras acuñaciones de ser y de verdad; que urge hacerlo si queremos desplegar

nuestra propia emergencia civilizatoria y no ser nueva y tal vez definitivamente colonizados por el proceso globalizador. Tal diálogo sólo es posible en esta actitud histórica de apertura al evento, que permite configurar un horizonte de inteligibilidad y articular una racionalidad desde aquéllas, a través de un pensar interlógico.

Escogemos y presentamos brevemente cuatro ejemplos posibles de diálogo, pertenecientes a tradiciones culturales diferentes que, sin embargo, hablan de modo semejante del espacio-tiempo en unidad refiriéndolo al ámbito originario del ser como acaecer.

I. Un primer ejemplo es el caso del pensamiento de un área cultural indígena, la de los araucanos, quienes sabemos que desde la zona central de Chile se expandieron por una amplia zona de nuestro país hacia las actuales provincias de Mendoza, Buenos Aires y la Patagonia. Su lengua, el 'mapudungu', ofrece gran cantidad de partículas espaciales y temporales que se anteponen y posponen a los sustantivos y verbos para acompañarlos con una fuerte y detallada connotación espaciotemporal.³ Esta no tiene, al menos primariamente, un sentido de medición, sino por el contrario de acaecimiento, del ser humano y a la vez cósmico abarcador. Su historia es concebida dentro de este ámbito originario, en constante relación con él, según lo relatan sus mitos. Su experiencia de la conquista y exterminio y posterior marginación hasta el presente por parte de los 'winca', blancos, es interpretada no sólo como una injustificable expulsión de la tierra, 'mapu', habitada, sino como una violación de la relación auténtica con ella,⁴ concebida de modo semejante al cuarteto de cielo-tierra-hombres-dioses como dimensiones de ser en las que Heidegger reivindica el habitar humano frente al dominio y la manipulación,⁵ haciéndose eco de antiguas tradiciones de la humanidad.

II. La noción de forma que atestiguan las culturas andinas precolumbinas en su plástica, lenguas y tradiciones orales, se contrapone a la de forma acabada, armónica, bella, delimitada, que predominó en la civilización occidental, avanzando en sentido contrario hacia el enigma, la ausencia, las tinieblas, el caos. Es la forma monstruosa de las máscaras, de las figuras míticas en los relieves, de los grandes monolitos donde el rasgo humano no sobresale sino más bien se refugia, como un conjuro; se exhibe un mundo diferente, de rigurosa alteridad, regido por valores antagónicos, que otorga presencia a lo tenebroso, oponiéndose al sentir ciudadano en el que predomina lo civilizatorio, y se mantiene hasta hoy en

³ Entre la no escasa bibliografía al respecto, Juan Benigar, *La Patagonia piensa*, Siringa, Buenos Aires, 1978.

⁴ Ver por ej. G. Fischman - I. Hernández, *La ley y la tierra-Historia de un despojo en la tribu mapuche de Los Toldos*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1990.

⁵ M. Heidegger, "Construir, habitar, pensar", en *Conferencias y artículos*, Odós, Barcelona, 1994.

el inconsciente colectivo, sin haber podido desaparecer después de cinco siglos de colonización.⁶ Este arte indígena desborda en fuerza y potencia, manteniendo una estrecha relación entre la línea de lo humano y la de la naturaleza y un fuerte compromiso con la tierra y el mundo externo, del que siente la amenaza a flor de piel; traduce una cultura en la que no domina un sujeto individual sino una comunidad histórica inserta en la trascendencia de su mundo, un sentido de la vida que se juega en el acierto fundante entre opuestos no conciliables porque ontológicos, como orden y caos, salud y enfermedad, fasto y nefasto, etc. Se configura en explícita referencia a ese otro aspecto de lo real que se sustrae, trasciende, inquieta y funda, de modo similar a lo que Heidegger llama 'abismo', aunque con matices propios.

Si existe algo indudablemente característico de América es la inmensidad de su espacio y la conciencia de desmesura que inspira, como también el sentido de arraigo que tiene el habitante a su tierra. No se trata del espacio matemático, abstracto, del mero cálculo de distancias y dimensiones, sino de un espacio concreto al que llamamos 'tierra', con todo el sentido que ese vocablo desde entonces reviste entre nosotros. Se distingue también del concepto filosófico-científico de naturaleza, que dentro de la variedad de significaciones a lo largo de su historia alude al principio intrínseco de movimiento, a la índole de una cosa o al cosmos como conjunto de entes naturales. Tierra es aquello sobre lo cual un pueblo está. Es la Pachamama, la madre tierra, raíz insondable, ámbito sagrado de habitación. Desde el trasfondo semántico que va otorgando el estar sobre ella, los pueblos despliegan su historia como un drama fundamentalmente telúrico, es decir de esencial relación con la misma; ello se distingue del proceso humano concebido en la civilización occidental como esfuerzo y progresiva racionalización, dominador. De allí que entre nosotros se debiera hablar más bien de 'geocultura', como decía R. Kusch,⁷ o sea, de compromiso inalienable con la tierra; de allí también que se distinga, según el mismo autor, la indigencia del 'puro estar no más', como lo más propio de la experiencia humana en lugar de la consolidación del ser esto o aquello del occidental.

Con respecto a la comprensión de lo que nosotros llamamos tiempo, no se trata aquí de un mero transcurrir lineal, que se convierte luego en medida y previsión dentro de las posibilidades del sistema, ni tampoco de un tiempo circular, de repetición de lo mismo, ni de un tiempo entitativo de la mera presencia. Las culturas, abrigando una concepción vital de sí mismas y de la realidad, hablan más bien de crecimiento, maduración. Todo pueblo se siente arraigado a una tierra y a un comienzo inmemorial, que narran los mitos y que marca su identidad. El transcurrir del tiempo se refiere a su despliegue y azares, y el fin se relaciona con la idea de acabamiento y de salvación, que sobrevive a la misma muerte.

⁶ Véase la experiencia del mundo andino que trasunta el escultor Libero Badii en comparación con el occidental al que pertenece, en *Arte siniestro*, Emecé, Buenos Aires, 1979.

⁷ R. Kusch, *Geocultura del hombre americano*, F. García Cambeiro, Buenos Aires, 1976.

frente al carácter cada vez más abstracto del tiempo civilizatorio, se acentúa su concretez, es decir su pertenencia a la vida del hombre y del universo. Las lenguas indígenas, de estructura polisintética y aglutinante, poseen gran número de partículas temporales, muy superior al de las lenguas modernas indoeuropeas de flexión, que indican una concepción más temporal e histórica de la realidad; ello ha influido en la modulación criolla del español, que ya manifestaba por sí mismo una importante vivencia temporal. El tiempo posee además un sentido simbólico; cada instante o espacio de tiempo es vivido como una presencia de la totalidad, que remite a ésta; se trata, sin lugar a dudas, de un tiempo no sólo sintético sino sagrado; abundan los testimonios literarios, tanto precolombinos como posteriores, de una concepción simbólica, sagrada, del tiempo y la historia. No instalándose en la lógica del cálculo sino en el ser como excedencia respecto a cada una de sus acuñaciones, la dimensión temporal de futuro se presenta como apertura a lo imprevisible; de allí la alta conciencia de riesgo, que por el contrario a menudo la civilización olvida en medio de sus aseguramientos, y también la actitud de fe y espera, porque nada es debido, todo es un don. Nuevamente, este nivel del tiempo no desecha al instrumental, sino que puede asumirlo y darle sentido; la misma historia de la filosofía fue recuperando instancias de aquél y la literatura occidental contemporánea ha mostrado una particular sensibilidad al respecto, así como en general la conciencia posmoderna en su experiencia eventual de ser y configurativa de verdad.

'El mundo es así', responde un yatiri boliviano cuando R. Kusch⁸ le pregunta acerca del sentido del mundo, es decir éste es visto como un acontecer y no como un escenario poblado de cosas; interesa más la tonalidad favorable o desfavorable de éstas que su solidez material y dicha tonalidad constituye un mundo paralelo de relaciones. El indígena muestra un constante temor con respecto al vuelco, 'kuty' o vaivén de ese así y los rituales se dirigen a mantenerlo. El término 'Pachacuti' significaba según Imbelloni⁹ revolver el tiempo, en el doble sentido de perderse el viejo y renovarse el nuevo. El tiempo no es vacío sino calificado y concretado en parte a un espacio visual; el relato de las edades consiste en cuatro segmentos con un quinto en el que se sitúa la edad histórica; la concepción de las mismas pareciera tener cierta dimensión espacial además de temporal. El término 'pacha' se refiere al cosmos indígena, que distingue el 'uk'u pacha' o suelo de adentro, el 'hanan-pacha' o suelo de arriba, cielo, el 'kai-pacha' o suelo de aquí, al que pertenece la Pachamama; Imbelloni traducía 'pacha' por vida humana y del universo en su expresión genérica espacial y temporal, pero según los ceques y los brujos que analiza Kusch significa más bien estado de cosas o habitat, un aquí y ahora vital en el cual entra además el alimento, lo dado, que puede sufrir el vuelco; según el Padre Lira es el fondo de la existencia. El término 'kuty' se da abundantemente no sólo en el mundo precolombino sino en el

⁸ R. Kusch, *El pensamiento indígena y popular en América*, Hachette, Buenos Aires, 1977.

⁹ J. Imbelloni, *Religiosidad indígena americana*, Castañeda, Pai del Rey, 1979.

indígena moderno, constituyendo parte íntima del pensamiento indígena, algo así como una categoría, su relación con ver el así del mundo y es el principal motivo de distancia con respecto a nuestro pensamiento.¹⁰ El ritual no es sólo una solución para conseguir la paz, sino que debe ser realizado mediante un enfrentamiento del miedo, casi una inmersión en el ámbito del kuty para asumir las fuerzas demoníacas y llegar a una catarsis vital, alcanzar la totalidad del hombre y todo su misterio, en tanto se concilia el bajo mundo con el mundo de arriba, los dos extremos innombrables.

III. En las culturas africanas de lenguas bantúes, difundidas también en nuestro país a través de los esclavos sobre todo de esa procedencia, hallamos también una concepción unitaria del espacio-tiempo. Según Alexis Kagame¹¹, dentro de las cuatro categorías en las que clasifica todo lo que es posible concebir y formular, a saber, 'muntu', ser inteligente; 'kintu', cosa; 'kuntu', modo; 'hantu' equivale a emplazamiento, unidad de lugar y tiempo, coordinada que individualiza un movimiento en un aquí y un ahora; mientras la raíz común 'ntu' equivaldría a ser, con el sentido de fuerza, cuya naturaleza viene a ser determinada por el prefijo que la acompaña. Esta concepción unitaria del espacio-tiempo ha de ser distinguida según el autor y los lingüistas consultados, del espacio-tiempo de cuatro dimensiones de la física moderna. El devenir humano es comprendido siempre en relación con la vida del cosmos, como un acaecer de ser. Por ello el ritmo y el metro plurales, complejos, de su poesía, música y danza no pueden ser comprendidos sino en esa referencia, espaciando y temporalizando desde allí. El ritmo, como lo afirma el poeta senegalés Senghor¹², es para el africano la arquitectura del ser, la dinámica interior que le da forma, la pura expresión de la energía vital, el shock que produce la vibración o fuerza que sensiblemente nos toma en nuestras raíces y se expresa materialmente a través de líneas, colores, superficies y formas en arquitectura, escultura o pintura, a través de acentos en la poesía y en la música, de movimientos en la danza; es el modo y forma de la palabra que la hace activa, eficaz, hasta el punto de afirmarse que la palabra rítmica divina creó al mundo: por ello prima el arte poético africano sobre el plástico como arte puro y en el poema el metro es rítmico. Pero más importante aun que el ritmo de las palabras es el de los instrumentos de percusión: el sonido de los tambores es lenguaje, nommo, y preferencial. Creemos que en ello reposa el gran sentido, la convocatoria que suscita en esta época, que experimenta la necesidad de superar la mera objetivación y sobre todo la manipulación de recuperar el ser y sentido de las cosas y los hombres.

¹⁰ J. Estermann ha intentado analizarlo, como fruto de años de convivencia, *Filosofía andina-estudios interculturales de la sabiduría autóctona andina*, Quito, 1998.

¹¹ A. Kagame, *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*, Bruselas, 1956.

¹² L. S. Senghor, "Der Geist der negro-afrikanischen Kultur", en *Schwarze Ballade*, Düsseldorf, 1957.

IV. Otro ejemplo lo constituye el fenómeno ciudadano de emergencia de identidades diferentes que reclaman sus derechos, su propio espacio en el espacio común, con respecto a la homogeneización del proceso globalizador en que nos encontramos inmersos, y a la organización propia de nuestros países. Lo primero significa la extensión al mundo de la cultura filosófico-científico-técnica, es decir de una progresiva racionalización objetivadora de todo lo que es, que se traduce también en una determinada política, economía y organización de la vida en general, en sociedades reconfiguradas por las tecnociencias. En lo que toca a nuestros países, ellos heredan instituciones que surgieron de modelos adoptados, no generados por todo el cuerpo comunitario, que tampoco han sabido adecuarse en el transcurso del tiempo a las demandas de éste.

Las identidades representan diferentes aspectos del mismo: generacionales, tanto en el sentido de las edades de la vida –niños, adolescentes, jóvenes, adultos, ancianos– como en el sentido más bien cultural de la historia de una comunidad –por ejemplo la generación de los años 60, 80, etc.–; aspectos de género –varón y mujer–; laborales, del trabajador en general que es todo ser humano en tanto tiene que hacerse a sí mismo, y de las características que imprime cada tipo de trabajo o profesión; étnico-culturales, propias de los pueblos y sus formas de vida. Cada una genera un tiempo-espacio, es decir una posibilidad humana de ser, insustituible, que merece ser escuchada y acogida. Pero si bien por una parte existe una actitud favorable, en tanto se difunde y amplía la conciencia y la práctica de los derechos humanos, por otra sabemos que en gran medida son ignoradas, porque no se da una adecuada comprensión y reconocimiento de las mismas, que exigiría partir de ellas y por lo tanto construir con ellas la inteligibilidad y la racionalidad, a causa de la exclusión del sistema, tanto globalizador como de nuestros mismos países, o por ser víctimas de los juegos de poder. A pesar de ello resisten, hacen escuchar su voz, a menudo también el lenguaje de su silencio, y no será posible desoírlos si se quiere vivir juntos, frente a opciones ya desestimadas por una dura experiencia, como el fundamentalismo, el totalitarismo, la anarquía y en todos los casos la autodestrucción, porque es ley de la vida que lo que afecta a un miembro de la comunidad humana afecte a toda ella, lo querramos reconocer o no.

Sin embargo, el espacio americano conjunto, a través del testimonio resistente de su entrecruce de culturas, ofrece además un espacio y tiempo originarios en tanto apertura de una posibilidad esencial para todo el género humano: interlógica, de habitación de un mundo en lugar de dominio, y con ello la posible inauguración de nuevos tiempos de ecumene o diálogo de pueblos, trascendiendo la mera globalización.



Colaboradores

Leonor Arfuch

Doctora en Letras, profesora e investigadora de la UBA. El presente artículo se inscribe en el marco de una investigación de equipo bajo su dirección, con sede en el Instituto Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, sobre "Políticas de identidad, nuevos sujetos y conflictos de la diferencia", realizada con subsidio UBACyT en el trienio 1998-2000.

Sergio Caletti

Investigador y profesor por concurso de Teorías de la Comunicación en las Universidades de Buenos Aires (UBA) y Nacional de Entre Ríos (UNER), con estudios de postgrado en Comunicación y Ciencias Políticas. Se desempeña actualmente como Vice-Decano de la Facultad de Ciencias de la Educación de la UNER. Se especializa en problemas de comunicación, política y cultura. Ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas. Entre los más recientes, dos largos trabajos titulados "Videopolítica, esa región tan oscura" en *Constelaciones de la comunicación* N° 1, Fundación Walter Benjamin, Buenos Aires, 2000 y "¿Quién dijo República?" en *Versión. Estudios de comunicación y política* N° 10, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2000.

Nicolás Casullo

Profesor titular de Historia de las Ideas Modernas y de Historia del Arte, a nivel de grado y postgrado, en las universidades nacionales de Buenos Aires, Quilmes, Entre Ríos y Córdoba. Director de la revista literaria y filosófica *Pensamiento de los confines*. Últimas obras editadas: *Modernidad y cultura crítica* (ensayo, 1999) y *La cátedra* (novela, 2000).

Rosa María Fader Moyano

Profesora Superior de Didáctica Musical (Universidad Nacional de Córdoba), Magister en Creatividad Aplicada Total (Universidad de Santiago de Compostela - España). Docente-investigadora y miembro titular del Consejo de Investigación de la Facultad de Educación Elemental y Especial (UNCuyo). Fue Directora de Cultura de la Municipalidad de la Ciudad de Mendoza (1985-94), Directora de Cursos de la Asociación Filarmónica de Mendoza y Coordinadora en Mendoza del Mozarteum Argentino.

Carlos Gómez Centurión

Artista plástico sanjuanino. Es arquitecto y pintor. En 1988 reside en la Cité International Des Arts en París. En 1993 funda el grupo "El Mito Real" conjuntamente con los artistas Enrique Collar y Víctor Quiroga. Lleva realizadas numerosas exposiciones -individuales y colectivas- en nuestro país y en el extranjero.

Eduardo Grüner

Sociólogo, ensayista, crítico cultural. Profesor titular de Teoría Política (Fac. de Ciencias Sociales) y de Literatura y Cine (Fac. de Filosofía y Letras), UBA. Autor de los libros *Un Género Culpable* (Edit. Homo Sapiens), *Las Formas de la Espada* (Edit. Colihue), *El Sitio de la Mirada* y *El Fin de las Pequeñas Historias* (ambos en suspenso).

Alejandro Kaufman

Ensayista, docente e investigador en comunicación y estudios culturales. Enseña en las universidades nacionales de Buenos Aires, Quilmes y Jujuy, y en la Universidad Argentino-Hebrea de Bar Ilán.

Carolina Mera

Socióloga UBA. En 1994 obtuvo el Diplome d'Études Approfondies en Antropología Social y Etnología Urbana, de la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París, donde actualmente prepara su tesis doctoral. Docente de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA) e investigadora en el Programa Interdisciplinario de Estudios Culturales del Instituto de Investigaciones Gino Germani de dicha Facultad. Ha escrito numerosos trabajos sobre la inmigración coreana en Argentina: integración, identidad, participación social y discriminación.

Su última publicación es: *La inmigración coreana en Buenos Aires*, Eudeba, 1998.

María Moreno

Fue secretaria de redacción del diario *Tiempo Argentino* y directora de la revista *Alfonsina*. Publicó la novela *El affair Skeffington* (1992), la investigación *El Petiso Orejudo* (1994) y *Juego de damas. Antología de narradoras argentinas* (1998). Su trabajo "Dora Bovary, el imaginario sexual en la generación del ochenta", formó parte de la recopilación *Las culturas del fin de siglo en América Latina* de Josefina Ludmer. Es subeditora del suplemento *Las 12* y colaboradora de *Radar de Página 12*.

Augusto Pérez Lindo

Profesor Titular de Filosofía en el Ciclo Básico Común de la Universidad de Buenos Aires. Director del Programa de Investigación UBACyT: Políticas del conocimiento, nuevos paradigmas y enseñanza universitaria. Director de la Maestría en Desarrollo Social de la Universidad Nacional del Nordeste. Profesor de Epistemología y Educación en la Maestría en Gestión Universitaria de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Miembro del Comité Científico de la Revista Internacional de Sociología de la Educación *Éducation et Société* (París). Sus publicaciones más recientes: *Mutaciones. Escenarios y filosofías del cambio de mundo*, 1997; *Nuevos paradigmas y cambios en la conciencia histórica*, 1998; *Políticas del conocimiento, Educación Superior y desarrollo*, 1998.

Dina V. Picotti C.

Licenciada en Filosofía por la Universidad del Salvador. Doctorada en Filosofía por la Universidad de Munich. Ex Decana de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Morón y Directora de su Instituto de Pensamiento Latinoamericano. Coordinadora de la Maestría en Ciencias Sociales en la Universidad Nacional de La Matanza (Pcia. de Buenos Aires). Investigadora en temas de filosofía contempo-

ránea, filosofía de la historia y pensamiento latinoamericano. Autora de artículos en revistas especializadas nacionales y extranjeras. Publicaciones más recientes: *Pensar desde América* (prólogo y compilación), 1995; *Kulturen der Philosophie* (coautora), 1996; *La presencia africana en nuestra identidad*, 1998.

Juan Carlos Saccomanno

Integrante del Departamento Investigaciones Históricas de la Biblioteca del Congreso de la Nación. Miembro fundador del Centro de Estudios del Pensamiento Latinoamericano. Ha colaborado en varias obras colectivas –nacionales y extranjeras– dedicadas al pensamiento y la filosofía latinoamericanos. Tiene en prensa un libro de próxima aparición: *El cristal sin azogue. Particularidad, cultura, historia. Ensayo sobre la experiencia argentina*.

Índice

Nota de la Editorial	9
Manifiesto <i>Carlos Alberto Gómez Centurión</i>	11
De culturas e identidades nacionales, o que la verdad tiene estructura de ficción <i>Eduardo Grüner</i>	13
El hombre que está solo y espera muy poco. Apuntes para una reflexión sobre identidades y política en la Argentina contemporánea <i>Sergio Caletti</i>	35
Cultura e identidad: improvisaciones en torno a <i>Nicolás Casullo</i>	47
Escenario urbano e identidad cultural <i>Leonor Arfuch</i>	61
Políticas de Identidad. Lo mismo y lo otro <i>Carolina Mera</i>	75
Memoria e identidad: Huellas del pasado reciente en la Argentina actual <i>Alejandro Kaufman</i>	91
Poner la hija <i>María Moreno</i>	97
Identidad cultural: un problema de los argentinos <i>Rosa María Fader Moyano</i>	115
Civilización y barbarie o las ruinas circulares <i>Juan Carlos Saccomanno</i>	129
La conciencia histórica sudamericana y los nuevos paradigmas <i>Augusto Pérez Lindo</i>	137

La dimensión originaria del espacio-tiempo desde nuestra
experiencia histórico-cultural

Dina V. Picotti C.

145

COLABORADORES

153

**COMISIÓN ADMINISTRADORA DE LA
BIBLIOTECA DEL CONGRESO DE LA NACIÓN**

PRESIDENTE

Senador Nacional D. Gerardo L. Palacios

SECRETARIOS

Diputado Nacional D. Miguel A. Bonino

Diputado Nacional D. Lorenzo Pepe

Senador Nacional D. Jorge Mikkelsen-Lóth

Diputado Nacional D. Alejandro Peyrou

PROSECRETARIO

Diputado Nacional D. Fernando Salim

TESORERO

Senador Nacional D. Leopoldo Moreau

PROTESORERO

Senador Nacional D. Enrique J. M. Martínez Almudévar

VOCALES

Senador Nacional D. Augusto J. M. Alasino

Senador Nacional D. Héctor Maya

Diputado Nacional D. Marcelo Stubrin

Diputado Nacional D. Jorge Pascual

DIRECTOR COORDINADOR GENERAL

D. Carlos Alberto Martínez