

Lo que no cae

Lo que no cae

Bitácora de la resistencia

Diego Tatián

Cuarenta **Ríos**

Diego, Tatián

Lo que no cae

Bitácora de la resistencia

Primera edición en septiembre de 2019

Publicado por Editorial Las cuarenta y El río sin orillas
en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Argentina.

Colección *Cuarenta Ríos*

Diseño de tapa y diagramación interior de Las cuarenta

Páginas: 144

Formato: 21 x 13,5 cm.

CDD 320.01

ISBN: 978-987-4936-12-7

1. Acción Política. 2. Filosofía Política. I. Abdo Ferez, Cecilia,
pref. II. Título.

Esta publicación no puede ser reproducida en todo ni en parte, ni registrada en o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito del editor.

Hecho el depósito que previene la Ley 11.723

Derechos reservados

Índice

Prólogo (9)

¿Qué es esto?

Contemporáneos (11)

¿Qué es esto? (13)

Violencia (15)

Des-democracia (19)

Resistencia (22)

Un mundo sin docentes (25)

Fraternidad (28)

Impronunciable (35)

Lo siniestro (39)

Lo inhabitable (42)

Una modesta proposición (45)

Derrotero

A la cárcel como si fuera una fiesta (49)

El efecto Deodoro (55)

Lo infrecuentado de todas las cosas (59)

Milagro (81)

Solidaridad (87)

El tesoro perdido de la democracia (90)

El cuidado del mundo (92)

“¿Por qué existen los crueles?” (96)

Inactualidad del Cordobazo (103)

El ángel de la barricada (115)

Lo que no cae (130)

Epílogo, por Cecilia Abdo Ferez (133)

Sobre los textos (143)

Prólogo

Escritos entre 2015 y 2019, los textos que este libro reúne forman un cuaderno de bitácora político, es decir un conjunto de anotaciones que procuran registrar las inclemencias y las injurias de un tiempo adverso. Descifrar el tiempo –siempre cifrado– en el que transcurrimos, nunca es una tarea puramente empírica ni su objeto es solo el presente sino un complejo entretorado de tiempos, una temporalidad plural, una policronía que escamotea su significado preciso a la tarea de interpretar, si despojada de un deseo, de una memoria y de una invención. Pero a su vez, deseo, memoria e invención no son cosas de las que simplemente disponemos sino efectos de un trabajo orientado a obtener una *sabiduría de la derrota*. Esta expresión no designa aquí una adaptación a la adversidad que se impone –al comienzo como violencia y poco a poco como banalidad–, sino exactamente a lo contrario: la construcción de un *derrotero* (que se conforma también –sobre todo– con la experiencia de otros, con las derrotas de otros recibidas en herencia o en memoria).

Sabiduría del error es lo que resulta de indagar la forma de una errancia, el errar anhelado por la práctica de la libertad, es decir la derrota –vocablo que proviene del francés *dérouté*: deriva, abandono de la ruta, camino que se abre; también: “rumbo” tras perder la ruta. Por eso, “derrotero” es el libro en el que constan los rumbos, el mapa de los itinerarios y de las “derrotas” (en lenguaje naval se habla de una “derrota marina”

como sinónimo de rumbo); un libro de rutas para afrontar la acechanza del naufragio, según la antigua metáfora de la existencia –y del compromiso político por tanto– concebida como navegación incierta que la expresión latina *navigatio vitae* recoge con exactitud. Como derrota y como errancia, el error está inscripto en la esencia de un ser cuya naturaleza es comenzar, la capacidad de comenzar siempre otra vez. Para hacerlo sin sucumbir a la repetición deberá aprender a perder, entendida esta palabra no principalmente en el sentido de “no ganar” sino de ya no tener lo que se tenía.

La sabiduría de la derrota y el aprendizaje de la pérdida establecen un régimen de afectos que nada tiene que ver con una nostalgia del pasado ni con una melancolía política, sino más bien permiten una lucidez capaz de acompañar y proteger –cuando se produzca, para que se produzca– el desencadenamiento de una imaginación común tributaria del anhelo de emancipación que retoña inexorablemente, una y otra vez.

¿Qué es esto?

Contemporáneos

Es lunes 23 de noviembre de 2015 y son las seis de la mañana cuando esto escribo. Apenas hay luz. Es la hora, como decía Borges, en la que la mañana casi no ha tocado a nadie. Desde la ventana de mi casa de Alta Córdoba veo un basurero limpiar con su pala el cordón de la vereda; una chica, tal vez estudiante, pasa con sus auriculares puestos; una señora pasea el perro. Un hombre mayor, casi anciano, pedalea su bicicleta con dificultad. Trato de imaginarme qué imaginan, de comprender qué comprenden, de descifrar el deseo. “Va a ganar Macri –me había dicho mi hija ayer–. Casi todas las personas están insatisfechas con su vida y por eso dispuestas siempre a seguir a quien les prometa cambios y felicidad. Después se decepcionan, se enojan con ellos y siguen a otros”. La frase acierta a definir con bastante exactitud lo que, asombrados por la fragilidad de los deseos, los clásicos llamaban superstición.

El kirchnerismo es una subjetividad ideológica y una fuerza cultural que orientó sus políticas públicas por la idea de igualdad, por la extensión de los derechos sociales, por la transmisión de la memoria, por la construcción de lo común. Desde el peronismo histórico, nunca una subjetividad social había hecho irrupción con tanta nitidez y con una proyección generacional tal extensa. En las antípodas, Macri le habla al pueblo como si se tratara de una muchedumbre de emprendedores que,

gracias al talento individual que él les va a ayudar a desarrollar, serán exitosos y felices. Para eso es necesario liquidar el pasado y “mirar hacia adelante”. El emprendedorismo individual que promueve el discurso macrista puede efectivamente ganar elecciones, generar expectativas económicas e introducir cambios culturales, pero no producir una subjetividad transformadora.

La retórica del cambio desvanece el anhelo de transformación social y el horizonte de una “vida popular emancipada”, que para mantener abierta la cuestión de la justicia precisa componer sus rupturas con un conservacionismo de los bienes comunes, una preservación de la memoria y un cuidado de la historia. Si fuera el caso de que se abre un tiempo de catástrofe social, que va a dejar en la intemperie económica y educativa a miles de conciudadanos de los sectores más desfavorecidos, será necesario que ese reflujó haga el menor daño posible, y sea breve. La sabiduría militante obtenida en estos años de aprendizaje y experiencia colectivos deberán producir nuevas formas de intervenciones territoriales, y acompañar con el pensamiento y con la acción política (que sin duda es una forma del pensamiento) lo que decante en el tiempo que nos va a tocar. Toda situación es buena para el deseo de pensar y de transformar.

Hemos sido –somos– contemporáneos y depositarios de una de las mayores rarezas históricas de la Argentina y el continente: la rareza de la política. La política, eso que de manera imprevista le hace un hueco a la historia, no va de suyo –como sí la administración de los llamados recursos–, ni se produce siempre en las sociedades. Contemporáneos de la política, del retorno de las ideas a la discusión pública, de la hermandad continental como nunca en doscientos años, de un país más justo, de un nítido mensaje de paz en un mundo en guerra. Todo esto no se pierde con una elección adversa, solo cambia el territorio en el que se lo inscribe: seguramente ya no el de la construcción institucional sino el de la resistencia cultural

acompañada de una gratitud y de una memoria. Y de mucha conversación serena y sin cansancio: con el señor de la bicicleta, con la chica de los auriculares, con el basurero y la señora que pasea el perro.

¿Qué es esto?

La primera e ineludible tarea –en realidad la segunda; la primera es el registro de todo lo que no se hizo o se hizo mal para que el retroceso sea tan brutal– es la de comprender sin subestimación ni consolaciones morales la naturaleza de lo que tenemos delante. ¿Frente a qué estamos? No, en mi opinión, frente a un gobierno al que le interese desarrollar una alternativa política y la conciba según una temporalidad histórica; no frente a una alternancia que recupera tradiciones ideológicas propias para disputar sentidos sociales. Lo que hay en frente es un grupo de tareas gerencial cuya estricta misión es la de reinsertar a la Argentina en el circuito financiero internacional, cualquiera sea su costo en derechos sociales, y crear así las condiciones de un saqueo económico a gran escala con el que deberán lidiar enteras generaciones por venir. Hacerlo bajo el modo de shock, lo más rápidamente posible para luego, cuando la misión esté cumplida, abandonar el gobierno de ser necesario.

El objetivo prioritario del macrismo no es perseverar en el poder político sino perpetuar las garantías materiales del poder económico en base a un trabajo de represalia y disciplinamiento que una vez consumado afectará a varias generaciones argentinas reendeudadas y sometidas a la lógica financiera global de la que el kirchnerismo había logrado sustraerse parcialmente. El macrismo no es una expresión política en sentido estricto, va a desaparecer como tal no bien haya concluido la tarea que le fue encomendada hacer –o bien cuando fracase por la resistencia de la sociedad argentina. Si lo primero, tomará recaudos

para una sucesión menos violenta y más política que administre la obra de destrucción consumada. Si lo segundo, será necesario un trabajo de las fuerzas populares hacia una reinención que atesore las marcas de una herencia, pero que sin embargo haría mal en querer repetir.

En tanto, la operatoria en marcha cuenta con dos blindajes imprescindibles: el de la corporación mediática y el de la corporación judicial. Es decir, requiere la destrucción de la libertad de expresión (y con ella del pluralismo político) y de la independencia jurídica. El neoliberalismo económico presupone en los países llamados periféricos la aniquilación del liberalismo político –que en cambio es una conquista de la igualdad y requiere de ella para tener realidad. Cuando ese doble blindaje es eficaz no hace falta ejército, basta un protocolo de seguridad que habilite la represión de la protesta. La supresión de la libertad de expresión por monopolio de la comunicación en la Argentina macrista y las operaciones de la prensa canalla son, en efecto, imprescindibles para invisibilizar el desquicio social y postergar las reacciones frente a él, exactamente como fueron imprescindibles durante la dictadura –muchos periodistas son los mismos– que fue cívica y militar. Sin embargo, la eficacia de ese cometido no es tan fácil por los efectos puramente materiales, a la vez imprevisibles y previsibles, que porta consigo como su esencia misma el plan de operaciones actualmente en ejecución.

Tras los primeros meses de pura destrucción (amparada por un léxico eufemístico que llama “ordenamiento económico” al ajuste, “sinceramiento de precios” a la inflación desencadenada o “modernización” a los despidos burocráticos de miles de personas), el campo popular argentino pareciera estar a la intemperie, haber quedado a la deriva y no contar con una dirigencia capaz de dar curso a una resistencia importante pero diseminada, anulados sus representantes políticos y dirigentes sindicales

por extorsiones judiciales o económicas según el caso –o directamente linchados simbólicamente y exhibidos como trofeos por el odio mediático, como antaño se hacía en las plazas con la cabeza de los vencidos.

Los sectores populares –como siempre objetos primarios de la inseguridad laboral, el ajuste económico y la caída libre en la indigencia– transitan una experiencia de soledad e indefensión frente a la embestida financiera que arrasa a la Argentina. En ese punto es necesario interrogarse si no es el momento de constituir un gran movimiento frentista, sin despojo de identidades, heterogéneo, complejo, capaz de expresar el daño en sus diferentes registros, máximos y mínimos. Y capaz de conferirle una forma política a la indignación. Si esta antigua pasión colectiva sobre la que han llamado la atención los realismos políticos de todos los tiempos es capaz de dar lugar a efectos emancipatorios –lo que no va de suyo debido a su radical ambigüedad– será a condición de no reducirse a una pura reacción despolitizada para en cambio dejarse inspirar por una larga memoria de luchas sociales que tanto se nutre de grandes corrientes históricas como de pequeñas vertientes libertarias.

Mientras buscamos la palabra aún no hallada con la que poder nombrar las nuevas tramas de la protesta social en la Argentina, los miles que se sienten otra vez extranjeros en su propio país acaso obtengan su lugar común en una manifestación pacífica que reconozca y acepte el desamparo del momento, para acompañar y politizar en multitud los conflictos sociales que la brutalidad macrista precipita de manera creciente.

Violencia

Los años son cifras que la historia carga de significado: 1916, 1945, 1969, 1973, 1983, 2001, 2003, sólo números cuya densidad ideológica para la memoria colectiva de los ar-

gentinos, sin embargo, guarda y protege una reserva latente, compleja y muchas veces involuntaria; años que conjugan la subjetividad popular pero no por ello sustraídos al reino de la crítica, ni exentos de un paciente trabajo de revisión, de interpretación renovada y memoria abierta. Asimismo, 1930, 1955, 1966, 1976, 90, connotan el significado histórico de algo que no interrumpe su presencia y cuya recurrente restitución, enmascarada o explícita, tiene lugar cuando el poder real se ve amenazado por el desarrollo de una experiencia popular.

Aunque sin duda adopta elementos de todos ellos, debemos evitar la tentación de inscribir al macrismo lisa y llanamente en la matriz ideológica, simbólica, económica y cultural de esta última secuencia de años, no porque dicha inscripción no exista sino porque esa comodidad no nos permitiría comprender su novedad y contraponerle más eficazmente las armas de la crítica que aún debemos acuñar. Lo que es seguro –por primera vez en un gobierno que resulta de elecciones democráticas– es la absoluta ajenidad del tiempo político que ahora se abre a cualquiera de los años que urdieron la trama democrática argentina.

Si bien cuenta con un blindaje mediático jamás visto antes, con consiguiente el apoyo televisivo de una parte muy importante de la población, con la anexión del (¿al?) poder financiero, con la adhesión de corporaciones de negocios y el servicio inestimable de la embajada norteamericana, el gobierno de Macri está –en el sentido que el término tiene en albañilería– “descalzado”: carece de sujeto social, ostenta ignorancia –y prescindencia canchera– de la historia, no tiene arraigo en la política ni raíces en una derecha ideológica.

El conjunto de gerenciadorees que por primera vez se apropia de las instituciones sin ningún tipo de mediación política –aunque sí gracias a la posibilitación del Partido Radical, del que el macrismo ahora prescinde y lo seguirá haciendo sin que ello diluya su irresponsabilidad política y su responsabilidad

histórica— marca precisamente la situación inédita del poder real “atendido por sus propios dueños”. Una forma de liquidación de la democracia que no debe ser subestimada y que transforma lo que hasta ahora entendíamos por “política”.

La vertiginosa descarga de decretos antidemocráticos, anti-republicanos e inconstitucionales que la nueva “administración” fue capaz de producir en tan poco tiempo, constituyen el más formidable ataque institucional que un gobierno electo le haya jamás perpetrado a la Argentina. Todo acompañado por la ingenuidad de creer que si ese conjunto de vulneraciones sociales y jurídicas se hacen rápido, juntas y en vacaciones, serán olvidadas y tendrán por consecuencia el buscado disciplinamiento de la opinión.

Esta mal aprendida lección de Maquiavelo encierra un altísimo grado de violencia antipopular: despidos masivos, pérdida de derechos, reducción del poder adquisitivo de quienes menos tienen, destrucción de la libertad de expresión, vaciamiento de programas sociales, desprotección de los sectores socialmente más expuestos, remate de la cultura pública, reendeudamiento por el que varias futuras generaciones de argentinos quedarán capturados, prescindencia del Congreso de la Nación, destitución de toda forma de soberanía, subordinación a los fondos buitres y varios etcétera, no son medidas que pueden prosperar sin resistencia. Lo que hay en juego es cuál.

La violencia, en efecto, no es solo connatural al contenido de estas medidas sino sobre todo a las formas —o más bien a la ausencia de formas. Como es evidente, la violencia no ha sido exclusiva de los años en los que se interrumpieron experiencias populares a través de golpes de estado, sino que muchas veces también fueron parte de estas. En ruptura con ello, durante la última “década larga” argentina (y latinoamericana), un conjunto de transformaciones orientadas hacia la igualdad tuvieron lugar a través de la construcción de una hegemonía demo-

crítica que asume la lentitud de las cosas sin perder nunca la dirección; que asume el principio según el cual el camino más corto a veces es largo; que asume, en fin, la lección de paz que entrega la historia.

Lo que el macrismo le está infligiendo a la Argentina y al pueblo argentino lleva consigo un enorme potencial de violencia, sea como programa explícito o como daño colateral y efecto no deseado pero inevitable de simplemente implementar medidas al servicio de los grupos más concentrados en detrimento de las mayorías sociales (no sería imposible, ni nuevo, que un reflujo colonialista esté apostando a lo primero, como lo hace en tantos lugares del mundo y lo hizo en tantos momentos históricos).

Este delicado escenario exige una enorme convicción de paz en todo el campo popular, una responsabilidad lúcida de referentes sociales, dirigentes políticos, intelectuales, y una cultura de la manifestación democrática extremadamente atenta a orientar la protesta pública por mediaciones y tiempos políticos, a evitar la impaciencia, a mantener las exigencias de la argumentación y de la crítica, a la necesaria tarea de reconstruir mayorías por una conquista del sentido común –de la maestra, del verdulero, del señor de la esquina, del colectivero, de la empleada doméstica, del obrero...

La historia argentina enseña que la violencia ha sido siempre el arma más contundente y eficaz de las minorías poderosas y la trampa más peligrosa para las clases populares. El ardid de la violencia hace que siempre concibamos la propia como respuesta a una violencia anterior u originaria. Cuando esto sucede, ya no es posible detenerla y hemos caído en la trampa. Por eso la paz es una decisión, una convicción incondicional y una autonomía, que el campo popular ha obtenido como la gema más preciada de una larga experiencia no exenta de derrotas.

El macrismo será históricamente corto –y su daño menor– si el pueblo argentino es capaz de sostener una resistencia de la paz y desactivar así la violencia que, disimulada en el estropicio de las palabras (“cambio”, “amor”, “felicidad”...), lleva incorporada a su naturaleza.

Des-democracia

No estamos ante *una* dictadura. Estamos ante algo que podríamos enunciar como una continuidad de *la* dictadura por otros medios: bajo un gobierno de los civiles de la última dictadura cívico-militar que accedieron a él por medio del voto. El “por otros medios” vuelve asimismo irreductible este gobierno a la dictadura de la que es continuación. El origen electoral de una alternancia es condición necesaria pero no suficiente para dotarla de legitimidad democrática; no obstante, su pérdida no nos arroja automáticamente en una dictadura. Quizá nunca antes en un gobierno electo la vulneración de la formalidad republicana –inescindible de esa legitimidad– haya sido tanta y tan brutal como lo es desde diciembre de 2015. No estamos ante una dictadura sino en la encrucijada de *una continuación* y de *una interrupción* que podría designarse negativamente con la palabra des-democratización.

La continuación lo es del plan económico de la dictadura, junto a lo que en los años 70 debió imponerse por medio del Terror ejercido desde el Estado: la entrega por endeudamiento, el saqueo del patrimonio público, el disciplinamiento social, el desprecio por los derechos humanos, la renovada amenaza de destruir los más básicos derechos civiles mediante un retorno –en este caso no sistemático sino planificado en sus dosis– de la represión, de encarcelamientos por motivos políticos, de listas negras con las que intimidar intelectuales, sindicalistas, dirigentes sociales y estudiantiles; extorsiones judiciales, en-

cubrimiento –al menos– de una desaparición, habilitación de pulsiones fascistas alojadas en napas sociales que nunca dejaron de estar allí –antes inhibidas por la política, ahora promovidas a su emergencia inmediata–; sometimiento cultural, financiero y político a los poderosos del mundo en detrimento de una fraternidad continental; destino armamentista de los dineros públicos, imposición de un principio de crueldad que obtiene su eficacia en un siniestro ejercicio de violencia acompañado por una retórica de la alegría, el amor y la felicidad.

La interrupción, en tanto, lo es de un proceso –nunca continuo ni lineal– de democratización, que tuvo inicio en la recuperación democrática de 1983 y cuyas bases fueron sentadas por el gobierno de Raúl Alfonsín. Por democratización proponemos entender un incremento de derechos en los sectores populares que habían estado despojados de ellos por las relaciones de dominación de las que normalmente son objeto: la conquista de *derechos civiles* y políticos, cuyo desarrollo democrático prospera en una conquista siempre provisoria de *derechos sociales*, los que a su vez se extienden en *derechos económicos* que complementan o realizan las libertades civiles –sin las que no existe democracia– con la justicia social y la igualdad real –sin las que tampoco existe democracia en sentido pleno, sino solo democracia como máscara y administración del privilegio. Proceso de “des-democratización” –de ninguna manera dictadura– llamaría al actual estado de situación en la Argentina y otros países de la región, que despoja de derechos y excluye nuevamente a los que no tienen parte.

El macrismo es una continuación de 1875, de 1930, de 1955, de 1966, de 1976 y de los años 90 (queremos expresar con esas cifras históricas: la violencia racista contra los pueblos preexistentes; la dominación oligárquica –palabra que de manera imprevista ha vuelto a cobrar actualidad–; la extirpación con todos los medios a disposición de una compleja experien-

cia popular y la venganza contra ella; la destrucción del sistema educativo y científico; el sometimiento al Capital financiero y a los manuales “antisubversivos” que lo complementan; neoliberalismo en todos los órdenes y todos los vínculos...). Sin embargo, es una continuación novedosa que no puede reducirse a lo que esos años aciagos expresan.

Esta novedad –lo que satisface en la imaginación pública y la sensibilidad que ella misma produce por muy sofisticadas técnicas de captura ideológica– es lo que deberá descifrar el pensamiento crítico, en conjunción con el reconocimiento de una potencia –igualmente novedosa– atesorada en el campo popular. Quizá por primera vez la derrota de una experiencia política favorable para las mayorías sociales –y para minorías excluidas por el sentido común colonizado y por las minorías del dinero y el poder– no ha diezmado el sentido de esa experiencia ni la voluntad ciudadana que la hizo posible. Algo, en efecto, permanece intacto. Algo (¿un sujeto?, ¿una memoria voluntaria e involuntaria?, ¿una marca indeleble en la materia social?) que para proteger la herencia de la que es depositario está buscando la forma de su renovación.

La temporalidad plural –y nunca cronológica– de la política genera siempre, de la manera más imprevista y en el momento menos predecible, las condiciones de irrupción de lo que será capaz de continuar la obra de tantas luchas sociales por la recuperación y la invención de derechos. Pero si bien imprevisible, esa irrupción no se produce sin la acción política, la militancia y la tarea de comprender la opacidad del presente. Aunque finalmente todo vaya a suceder de otro modo: no como el topo que cava, sino como la liebre que reaparece de improviso después de habérsela perdido de vista.

Resistencia

Todo gobierno tiene una oposición; no cualquier gobierno genera una resistencia. En la historia inmediata, la palabra evoca la *Résistance* que en Francia combatió la ocupación alemana y el gobierno adicto de Vichy durante la Segunda Guerra Mundial. Consistente en acciones clandestinas tanto armadas como civiles, urbanas y rurales (llevadas adelante por el *Maquis*, experiencia que tiene uno de sus testimonios más bellos en el libro *Hojas de Hypnos* del poeta René Char), logró la liberación de París en el verano de 1944.

Pero sin duda se trata de un derecho muy antiguo, previsto en la *Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano* durante la Revolución Francesa: “La resistencia a la opresión es la consecuencia de los demás derechos del hombre”, dice en su artículo 33; “Hay opresión contra el cuerpo social cuando uno solo de sus miembros es oprimido. Hay opresión contra cada miembro cuando el cuerpo social es oprimido”, establece el 34.

Si bien en sus acepciones más antiguas el derecho de resistencia remite a la tiranía, a la opresión, a los gobiernos surgidos de golpes de Estado o a la invasión extranjera de un país, con el tiempo el concepto se extendió a prácticas civiles no violentas contra gobiernos, de origen electoral o no, cuyas acciones son o han devenido ilegítimas por entregar los bienes comunes a intereses ajenos, activar la persecución política, conculcar derechos populares conquistados por viejas luchas sociales, ejercer la violencia institucional sobre disidentes o practicar sistemáticamente la represión contra manifestaciones y protestas ciudadanas. La resistencia llega a ser un recurso democrático inmanente al estado de derecho.

Como institución democrática, la resistencia civil (que en los Estados Unidos tiene una larga tradición –piénsese en los movimientos negros de los años 60– y uno de sus mayo-

res manifiestos en el libro *Desobediencia civil* de Henry David Thoreau) genera una ubicuidad que excede los ámbitos previstos para la oposición política –principalmente el Parlamento, la contienda electoral y la prensa (cuando es libre y no monopólica)–, sin ser incompatible con ella.

En la historia política argentina, en tanto, la palabra “resistencia” evoca el conjunto de acciones contra la dictadura de Aramburu y la secuencia de gobiernos militares y civiles desde el golpe de Estado de 1955 hasta el fin de la proscripción del peronismo en 1973 –y también a estallidos sociales como el Cordobazo, el movimiento piquetero en los 90 o la revuelta del 2001. En cuanto a las Madres, que nacieron por la invención de una resistencia –casi la única en la dictadura–, llegan al final de su camino debiendo ejercerla otra vez.

Por su carácter furiosamente antipopular, el macrismo (la alianza UCR-PRO) ha generado en sus años de gestión un aluvión de hechos de resistencia civil como no lo había hecho ningún otro gobierno anterior, por lo que en algunos casos debió retroceder en sus pretensiones en tanto que en otros logró imponer sus políticas. Para enorme daño de las generaciones de argentinos por venir, la principal tarea encomendada por los grandes centros financieros a los ceos que gobiernan ya ha sido realizada: reinsertar al país en el circuito financiero internacional y haber dilapidado así el desendeudamiento, que tanto trabajo costara al pueblo, con una emisión de deuda que es la mayor de la historia, sin que ello haya redundado en ningún beneficio social.

En nuestro sistema de partidos, los gobiernos surgidos de una mayoría electoral –como es el caso– deben confrontar con una oposición política que aspira construir otras mayorías para ganar elecciones, pero no siempre con una resistencia ciudadana continua y creciente –como también es el caso.

Como nunca antes, entre 2016 y 2019 el pueblo argentino ocupó las calles de manera ininterrumpida y pacífica: grandes marchas obreras, enormes manifestaciones en defensa de la educación y de la ciencia, acciones contra la violencia del colectivo “Ni una menos”, movilizaciones en todo el país por la libertad de Milagro Sala (convertida a pesar suyo en ícono latinoamericano de la resistencia al reflujo conservador que castiga a muchos países de la región), y multitud de otras demandas motivadas por la vertiginosa pérdida de derechos políticos, económicos y sociales como tal vez ningún otro gobierno de origen electoral le había propinado a la ciudadanía.

La irrupción en el lenguaje público de un fascismo social –que en los últimos años había estado culturalmente inhibido–, el desprecio de clase, el deseo de venganza y la indiferencia por los que menos tienen han llevado a la Argentina a sacar lo peor de sí. Así las cosas, irrumpe un interrogante central para elevar a concepto lo que sucede en los hechos: ¿qué es practicar una resistencia aquí y ahora? No todo gobierno adverso al campo popular la activa. Este lo ha hecho tal vez como ningún otro antes, y nada indica que vaya a decaer. Si portadoras de una alternativa política aún incierta, las prácticas de resistencia al macrismo van a requerir una lucidez teórica y una sabiduría militante inventivas y nuevas. Sobre todo una cultura de la manifestación política que nunca deje de ser pacífica –como lo ha sido hasta ahora.

Y también una experiencia del tiempo activa y paciente, consciente de que la temporalidad es plural; de que hay muchos tiempos y es necesario elegir uno de ellos para pensar, para producir comunidad, para militar. Resistencia es lo que rehúsa la captura en el tiempo apresurado y corto de la adaptación a la adversidad inmediata, y adopta en cambio un tiempo imprevisible y misterioso –dispuestos a que sea largo, aunque finalmente no lo sea–, abierto por la memoria de quienes ya no están y, anticipadamente, por la memoria de los que van a venir.

Un mundo sin docentes

Lo que hay en juego en la lucha docente de los últimos años es mucho más que una defensa del salario, las condiciones de trabajo y los derechos laborales. El régimen de acumulación del actual capitalismo financiero al que solemos dar el nombre de neoliberalismo embiste contra la docencia como práctica social, sobre todo, porque hay en ella algo irreductible a ese régimen.

La destrucción de la educación pública requiere en primer lugar una operación de agravio sistemático hacia el trabajo docente: el recurso a las neurociencias como sustitución de la sabiduría pedagógica atesorada en las aulas, la incentivación de autodidaxias individualistas que solo requieren de recursos tecnológicos al alcance de cualquiera, la represión policial de maestros, buscan imponer la idea de que los docentes son superfluos y, a largo plazo, el proyecto de un mundo sin docentes.

La docencia (está en su etimología misma) encierra la pregunta por el lugar del don en la vida humana; por la existencia de lo sin precio o, si quisiéramos emplear un término más familiar a las ciencias sociales, de lo que no es mercancía ni es pasible de ser convertido a un equivalente general como lo es el dinero y por ello mismo conserva algo, una dimensión, que se resiste a ser capturada en la ecuación costo / beneficio.

Una vieja enseñanza de Marx advierte que el modo de producción capitalista establece un mundo en el que nada –ni los seres humanos, ni el trabajo, ni las cosas– puede ser sustraído a la condición de mercancía. Esa enseñanza del realismo marxiano permite precaverse de ilusiones y mantenerse a distancia de cualquier concesión idealista sobre la condición de los seres y las cosas en el capitalismo, donde –leemos en el libro I de *El Capital*– “todo se convierte en dinero. Todo se puede comprar y vender... Y de esta alquimia no escapan ni los huesos de los

santos ni otras cosas sacrosantas exentas del comercio humano mucho menos toscas. Como en el dinero desaparecen todas las diferencias cualitativas de las mercancías, este radical nivelador borra, a su vez, todas las diferencias”.

En cierto sentido, las luchas contra la “mercantilización del conocimiento” que llevamos adelante revisten cierta ingenuidad. El trabajo mediante el cual los docentes producen y reproducen sus condiciones de existencia, el conocimiento, las ideas y otras cosas “sacrosantas” son de hecho mercancías, resulta imposible que no lo sean en cuanto el sistema bajo el que vivimos y morimos es el capitalismo. Pero solo es así en un cierto sentido.

En efecto, la pregunta por lo sin precio y “lo inconvertible” (lo que siendo mercancía en un aspecto resiste su apropiación por el mercado bajo otro aspecto) orienta a interrogar la educación como lugar de invención y resistencia. Invención de conocimiento “inconvertible” o –según una expresión del propio Marx– “improductivo”, es decir inútil a los requerimientos de la producción capitalista; y resistencia no solo a la apropiación de la educación pública por empresas y agencias de negocios, también a la conversión del sistema educativo en una organización empresarial cuyo núcleo ideológico designa la palabra “empresedorismo”.

Las instituciones públicas (la escuela, la universidad, el Conicet) no son exteriores al capitalismo. Los docentes e investigadores mantienen su existencia material gracias a la remuneración que obtienen en ellas. Por eso se agremian, hacen huelgas, disputan la ley, defienden el salario, expresan intereses. Sin embargo, en el ejercicio público de la docencia y la producción de conocimiento hay una excedencia por relación a la estricta mercancía; algo irreductible al solo propósito de producir renta y recabar beneficio como sea, que es la ley de hierro en la producción capitalista.

En suma: hay algo en el estudio público que resiste su conversión al puro negocio y a la explotación económica que recorre el universo de las mercancías y de los vínculos. Eso sin precio sustraído al imperio de la mercancía es del orden de la gratuidad. La gratuidad provoca una interrupción económica, pero también cultural y social en los circuitos voraces del capitalismo. La educación pública no es solo un “gasto” intolerable para el emprendizaje capitalista que no deja nada sin convertir a sí mismo, es también promesa de un conjunto de relaciones sociales reticentes a la explotación, a la apropiación del trabajo y del producto del trabajo de otros, al reino de la mercancía y a la dominación ideológica.

La mayor amenaza a la que se halla hoy expuesta la educación es un progresismo reaccionario y tecnocrático que acusa de conservador a todo lo que busca sustraerse a su nudo imperio; una lógica de colonización del tiempo, los objetos y los cuerpos conforme la cual nada nuevo podría surgir, solo la indefinida reproducción del capital. Es la ideología que sustentan el “discurso competente” y el léxico de la “excelencia”; la retórica meritocrática que clausura el anhelo de igualdad y bloquea la imaginación crítica. Reaccionario es el progreso concebido como perpetuación acumulativa de lo mismo, desarrollo de lo existente inmune a las disidencias y a las implicancias emancipatorias de un saber instituyente que pudiera hacer un hueco en lo que hay o producir un desvío hacia otra parte.

Pensada como bien común –como bienes comunes son el agua, la tierra o la lengua–, la educación es un ámbito de hospitalidad que inquiere por la gratuidad y lo sin precio. Lo común no es identidad sino diferencia. No es algo que está dado, ni un elemento anterior y preestablecido. Lo común es una conquista social; nunca una transparencia autoevidente sino el resultado de un trabajo del pensamiento. Una dimensión de comunidad, en efecto, existe en el centro mismo del estudio

público: una comunidad de diferentes, una comunidad de los comunes o –para remitir a un concepto que en la filosofía reciente tuvo un trayecto muy fecundo–, una “comunidad de los sin comunidad”. No una comunidad a la que inexorablemente se pertenece (por proveniencia de clase, religión, suelo, raza o tradición) sino una comunidad que se construye, que se produce, en la que se entra.

Obstáculo para la distopía de un mundo sin docentes por el que brega la angurria neoliberal, la educación pública encierra la promesa laica de una comunidad de iguales. Y la lucha docente por el salario, una paradójica y acaso involuntaria protección de la gratuidad que aún alojan ciertos vínculos, a la vez que una gratitud de parte de todos quienes alguna vez, siendo niños o después, nos hemos beneficiado de ellos.

Fraternidad

Nacida del Terror ejercido desde el Estado, la más reciente cultura democrática argentina se confronta desde 2015 con la novedad de un acceso al poder por vía electoral de la clase dominante que, por primera vez en 1930, se había apropiado periódicamente de él por medio de golpes de Estado perpetrados por las Fuerzas Armadas a instancias –o con la connivencia– de sectores civiles.

La novedad –eficaz en la satisfacción de una sensibilidad pública que ella misma produce por muy sofisticadas técnicas de captura de deseos y motivaciones– por medio de la cual se ejerce una forma de dominación ideológica, económica y política (ni dictatorial ni democrática, acaso post-democrática –según un término aún por pensar), es lo que sin “optimismo” ni “entusiasmo” deberá decodificar el pensamiento crítico para su reversión. La enorme y evidente eficacia de las antropotécnicas en curso impone una renovación de las viejas “armas de la crí-

tica”, y su comprensión excede asimismo lo que proporciona el –imprescindible– análisis politológico y científico-social que se atiende rigurosamente a los hechos y los datos duros.

Lo que se presenta bajo el nombre de “macrismo” es a la vez conocido y desconocido, familiar y extraño, viejo y nuevo, perverso en su violencia afectada de buenos modales, lúgubre en su propósito más íntimo y –sobre todo– en su “compasión”. Más que sucumbir a la fascinación intelectual por la eficacia de las nuevas técnicas de dominación, las ciencias sociales críticas procuran su desactivación por desciframiento exhaustivo, por obra de una réplica autoexigente e intensa, sin permitirse ningún autoengaño y sin negacionismos de la adversidad. Pero sobre todo abiertas a la memoria, intelectual y social.

El poder de la memoria es el poder del pasado en el presente. Las sociedades humanas nunca están únicamente en el presente sino siempre acechadas por una espectralidad e inscriptas en una trama de tiempos diversos, en una temporalidad plural donde conviven pasado, presente y futuro. Y donde conviven la temporalidad del mito y la temporalidad de la historia, la repetición y lo irrepetible. También el lenguaje está investido por la historia, y la memoria de las palabras preserva los restos de antiguos combates sociales con los que abrir el porvenir. Promesa emancipatoria del anacronismo que deberá activarse contra el progresismo reaccionario del relato que aloja la nueva derecha argentina.

Desde los años 60, a partir de la obra de Daniel Bell, la expresión “fin de las ideologías” está orientada por la idea weberiana según la cual la racionalidad tecno-científica sacaría a las sociedades industrializadas de las aguas revueltas de la historia y las introduciría en la tranquilidad poshistórica de una existencia, al fin, desideologizada. La racionalidad técnico-social permitiría finalmente suprimir los disensos normativos y los conflictos ideológicos. Se trata así de concebir un modelo social sin

necesidad de una legitimación democrática y de identidades político-culturales; utopía de una paz ideológica perpetua que se asiente en una estrategia de resolución puramente técnica de los “problemas” sociales. Conforme el principio del *merit*, el discurso competente pretende sentar criterios racionales para la perpetuación de la desigualdad social, justificada si resulta de una adecuada medición de rendimientos. El neoliberalismo aloja una “teoría de la justicia” basada en exámenes motivacionales y mediciones de talento que dan lugar a una *credential-society* y vuelven calculable la distribución “justa” de la riqueza y el poder. Programas computacionales validos de neutralidades algorítmicas sustituyen los viejos conflictos sociales¹.

Perimida, la diferenciación entre “derecha” e “izquierda” sería cosa del pasado, mientras que la polaridad en el presente se establece entre un “centro político” (con matices en su interior) y un “margen extremista” (lindero del terrorismo). Los autodesignados representantes del “centro político” reivindican una aplicación de racionalidad instrumental a los problemas sociales como forma “técnica” de resolución de conflictos, contra la vieja política que atribuye esos conflictos a posicionamientos “ideológicos” que conducen al camino sin salida de la contienda política. Frente a esta justificación “progresista” de la dominación social existente, el anacronismo de las tres mayores palabras atesoradas por la tradición revolucionaria (libertad, igualdad, fraternidad), ofrendan siempre una inspiración renovada al trabajo de las generaciones que, animadas por una “esperanza en el pasado”, mantienen viva la pregunta por la emancipación humana.

Asentida por todo el arco ideológico –en efecto, es un término del que nadie abjura–, la palabra libertad no se halla exenta sin embargo una disputa por su significado. Distinto es lo que

¹ Ver Helmut Dubiel, *¿Qué es neoconservadurismo?*, Anthropos, Madrid, 1993, pp. 71-86.

sucede con la palabra igualdad: impronunciable por las derechas en cualquiera de sus variantes, la lengua neoliberal apenas es capaz de decir –casi siempre con cinismo– “reducción de las desigualdades”. Nunca de pronunciar la palabra igualdad sin más. Como si no existiera en su nomenclatura más que la “responsabilidad social empresaria” ante un mundo donde hay pobres con los que se pretende no tener nada que ver, y con los que en todo caso es necesario hacer algo por la amenaza que portan.

Sin embargo, esos pobres son efecto necesario de un régimen de ganancia. A poco que se la piense, la cuestión de la igualdad revela que habrá podres mientras haya ricos, y que resulta imposible combatir la pobreza sin al mismo tiempo combatir la riqueza no distribuida, pues la riqueza de los ricos es la causa de la pobreza de los pobres. La ideología de la “responsabilidad social” oculta lo que es: devolución infinitesimal de lo que se ha despojado en gran escala. La obra democrática, que para ser tal deberá orientarse por la igualdad y los derechos económicos (junto a los políticos, sociales, culturales, sexuales...), no podrá por ello escindir la lucha contra la pobreza de la lucha contra la riqueza concentrada en unos pocos, a costa del trabajo y la falta de trabajo de los sectores populares.

Cuando inspirada por el anhelo de igualdad entre los seres humanos, la acción política concibe que sin ella no resulta posible la libertad ni la diferencia; que sin ella sólo impera la dominación, la prepotencia de clase, la explotación, y que ninguna libertad puede convivir con la dominación como lógica de las relaciones sociales. No hay libertad ni diferencia sin igualdad (aunque sí puede haber igualdad sin libertad, y la historia enseña el deber de rechazarla cuando se plantea de ese modo). No hay liberalismo político sin justicia social. Por ello el neoliberalismo económico es el obstáculo mayor del liberalismo en tanto sistema de las libertades individuales y colectivas.

En otros términos: no hay libertad de expresión (en tanto núcleo del liberalismo político: posibilidad de pensar lo que se quiera y decir lo que se piensa) si un monopolio de los medios de comunicación concentra la circulación de significados sociales; si hay una concentración de la riqueza cuyo efecto es un despojo material y cultural que condena a millones de seres humanos a solo lidiar con el reino de la necesidad. Dominación no es libertad sino su imposibilidad.

Cuando los tiempos son aciagos, como lo es el nuestro en América Latina, una de las tareas políticas mayores es la de construir una *fraternidad* –tercera palabra del acervo revolucionario cuya evocación democrática revela una importante anacronía crítica– entre las organizaciones del campo popular (que puede ser provisoriamente definido en base a lo dicho antes): en este caso los movimientos sociales, las izquierdas, los peronismos, los kirchnerismos, el radicalismo que aún atesora el legado de Alfonsín, el socialismo que busca honrar esa palabra y no malversarla con su puesta a disposición de los poderosos... Fraternidad es una forma de vínculo que no produce uniformidad, ni destituye diferencias, ni exige una renuncia de las identidades y las tradiciones en las que esas identidades se reconocen. Fraternidad es siempre “fraternidad entre”, unidad de los diferentes que no dejan de serlo por componer una convergencia política.

Si libertad e igualdad son ideas que trazan el horizonte de la acción política emancipatoria, fraternidad es lo que dota a esa acción de una imprescindible inscripción afectiva común, sin la cual sería frágil, impotente e ineficaz. La expresión “fraternidad latinoamericana”, de fecunda deriva teórica desde el siglo XIX y por un momento vuelta realidad en el siglo XXI, es el reverso del racismo –en el sentido más extenso del término (como desprecio del otro)–, también él una forma de vínculo que hoy se propaga en la Argentina en detrimento de la inclusión obtenida, y de la que falta.

Concebida como sentimiento de apertura, fraternidad no procura reducir las intensidades de la política ni se propone disolverlas ingenuamente en una impostación de buenos modales, sino algo bien distinto: alojar los conflictos de intereses y los debates de ideas que atraviesan el campo popular en una trama de composición capaz de generar una potencia democrática compleja; orientada a transformar la dispersión auto-destructiva –y destructiva de organizaciones compañeras o que podrían serlo– en un poder colectivo de disputar sentidos y proteger derechos de su destrucción. No solo resistencia sino también disputa y emergencia de una sabiduría colectiva de la adversidad, arte de transitar el tiempo oscuro y acuñación de una lengua capaz de expresarlo en su sentido más oculto.

Libertad, igualdad y fraternidad –al igual que memoria, verdad y justicia– son palabras que se protegen entre sí y adquieren su significado pleno cada una por relación a las otras. La construcción de una fraternidad popular entre las distintas organizaciones acaso contribuya a revitalizar los combates por la igualdad y las libertades que el macrismo denuesta, y acaso logre dotar a las luchas sociales con una afectividad –y por tanto con una efectividad– de la que los puros conceptos carecen.

El inagotable trabajo crítico de los conceptos realizado por las ciencias sociales y la filosofía se orienta a obtener una reducción de la violencia institucional que, aunque no vaya nunca a alcanzar su desaparición, permite concebir sociedades cada vez más democráticas. El terrorismo de Estado puede ser pensado como una forma extrema de violencia institucional; la violencia institucional como un terrorismo de Estado de baja intensidad. Existe entre ambos un *continuum*, por lo que el límite entre uno y otro no siempre es preciso, como tampoco lo son las transiciones entre ambos. Todo Estado es violento –detenta el “monopolio de la violencia”–, pero no todo Estado es terrorista. Aunque ciertas tradiciones anarquistas vuelven irrelevante esta

distinción, es muy importante preservarla. “Democratización” es la palabra que desde hace casi cuarenta años designa en la Argentina ese proceso sin término donde el trabajo intelectual se compone con las militancias y los movimientos sociales existentes para generar formas menos despiadadas y excluyentes –es decir más justas– de estar juntos. Ese proceso se orienta a un incremento de la potencia común de actuar y de pensar, y a una merma de la violencia que las instituciones ejercen sobre movimientos sociales, sujetos colectivos y personas.

Un hostigamiento institucional hacia los sectores populares y los disidentes –escasamente disimulado por una cínica angelicalidad retórica– ha adquirido en la Argentina una peligrosa legitimación y un ejercicio naturalizado por el gobierno marxista. Activadas por una imposible aspiración de “seguridad” –imposible por la criminalización creciente de los sectores más desfavorecidos y subalternos–, el punitivismo y la violencia institucional habilitada para ser ejercida en la anomia, perpetúan las condiciones de exclusión y con ellas la “inseguridad” que esas condiciones producen como su efecto necesario. El anhelo democrático de vivir en ciudades “tranquilas”, en cambio, requiere de un trabajo social diferente, más paciente e inventivo, y que en la explicación de los conflictos asume otros presupuestos.

El cuidado empírico de las ciencias sociales, su concentración en la comprensión de aspectos precisos de la existencia común, su interés por la vida de los otros en lo que esa vida tiene de más desatendido y dañado, se compone –o puede hacerlo– de una manera fecunda con la tarea más específicamente filosófica de inventar conceptos que permitan abrir el mundo –en este caso el mundo social–, y con esa composición procurar comprensiones más generales de los procesos en los que nos hallamos incurso, a la vez que el desarrollo de una capacidad de juzgar públicamente la singularidad de los acontecimientos y mo-

mentos históricos de los que somos contemporáneos. Así concebida, la alianza entre los estudios empíricos y la invención de conceptos –que se conjuntan a su vez con el trabajo inmediatamente político en los territorios–, obtienen una potencia de comprensión que no se desentiende de la pregunta por el sentido. Lo que en este preciso momento, además de lo anterior, entrega el pensamiento social así concebido es un aviso de incendio y una alerta democrática para reactivar y movilizar la promesa que hace más de treinta años la sociedad se hizo a sí misma con la expresión “Nunca más”.

Impronunciable

“Igualdad” es una palabra vedada al léxico neoliberal. Impronunciable como ninguna otra por el relato que detecta el secreto de la prosperidad en la sustitución de la política por la administración eficaz, hace un hueco en la nomenclatura de la “responsabilidad social” y en los coloquios empresariales es conjurada por la negativa con una sobreactuada “preocupación por la desigualdad”.

La igualdad, en efecto, es obra de la política, nunca de la economía –o más bien presupone siempre la subordinación de la economía a la política. Si la política se retira (es decir si los seres humanos abjurán de la movilización y la organización social para obtener nuevos derechos, o defender los que ya tienen; si el Estado abandona su tarea de inclusión), la dominación y la jerarquía –que nunca dejan de estar ahí, en espera de su restauración o su incremento– restablecen el “orden de las cosas”, no pocas veces a través de la venganza, la crueldad y el más brutal racismo social.

Como sucede con los de comunidad, individuo, libertad o democracia, el concepto de igualdad entre los seres humanos no es algo que pueda deducirse de la naturaleza (“no está dado

en la condición humana”), ni demostrarse lógicamente, ni probarse por la ciencia: es un invento de la imaginación radical que pudo no haber tenido lugar. Un principio, o más bien, según sostienen algunos filósofos actuales, una “declaración” –como lo fue en su momento la “Declaración de los derechos humanos”– más que un objetivo a ser alcanzado por medio de un programa.

Declarar la incondicional igualdad de las personas no significa, por consiguiente, corroborar algo dado diferente a la declaración misma, ni proponerse llegar a ella en un futuro que condenaría finalmente a las desigualdades a ser cosa del pasado, sino por el contrario significa afirmar un principio sin fundamento más allá de sí mismo, nunca conquistado para siempre y por ello ininterrumpido en su manifestación, capaz de producir efectos en los vínculos, las instituciones, la educación, la economía o el derecho.

Siempre que una sociedad se enfrenta a la posibilidad de producir una igualdad nueva por obra de la política, quienes se resisten a que ello suceda esgrimen, entre otros, un argumento temporal: “aún no es momento” (revísense por ejemplo los documentos del debate con motivo de la sanción del voto femenino en 1949; o el más reciente debate parlamentario y periodístico sobre el matrimonio igualitario...). Otras veces la demanda de igualdad es impugnada debido a la existencia de otros temas “más prioritarios”. No resulta infrecuente el recurso a los pobres y la explotación ideológica de la desgracia económica por las derechas de toda laya –sean confesionales o puramente capitalistas– a la hora de conjurar la igualdad allí y donde irrumpe. A menos que esa igualdad sea la económica que reclaman esos mismos pobres si políticamente organizados y no reducidos a meras víctimas objeto de compasión y caridad. En tal caso, el argumento de la “prioridad” se volverá retórica de la “concordia” y la paz social.

El tiempo de la igualdad es el presente, no el porvenir. Su manifestación es ubicua, plural y rizomática, no una jerarquía de prioridades. En tanto declaración, la igualdad de las personas no subordina su valencia a ningún meritocratismo, pues concierne a lo que los seres humanos son (a que los seres humanos *son*) y no a lo que hacen.

No hay mérito ninguno en tener mérito. En su forma más exacta, esta idea quizás encuentra su manifiesto conciso en la frase “de cada uno según su capacidad, a cada uno según su necesidad”, con la que Marx definió alguna vez el comunismo. Hay en ella una radical ruptura de la lógica que la mercancía (palabra que comparte raíz con “mérito”, con “mercenario”, con “meretriz”) establece en las relaciones sociales y los vínculos. Más allá –o más acá– del agujero que esta frase marxiana hace en los lenguajes con los que habituamos pensarnos, la igualdad no se pide ni se merece; se toma conciencia de ella, se activa y se ejerce.

Cualquiera es capaz de pensar, de emanciparse, de sentir el exceso no funcional de la lengua, de practicar la escritura literaria, de recuperar la libertad sexual de toda confiscación o condena de silencio. Igualdad significa asimismo que cualquiera es sujeto capaz de imaginar –entre otras muchas cosas– particiones de la riqueza diferentes a las inmediatamente dadas, y actuar para su puesta en obra; en este sentido, lo otro de la representación del individuo como mero objeto merecedor de una redistribución más conveniente decidida en otra parte y sin su intervención.

Igualdad no es solo una más justa distribución de bienes sino un reconocimiento más intenso y más extenso de las personas como fuerzas productivas de pensamiento (palabra que incluye las acciones políticas) acerca de lo justo. Inagotable y siempre colmada de novedades, igualdad es una palabra que resiste al sentimentalismo de la buena conciencia, y se desmarca de la

función despolitizadora que cumplen en el actual capitalismo tecnomediático las campañas de ayuda a los desgraciados del sistema.

La institución de la igualdad comienza por una declaración que desmantela los órdenes jerárquicos autolegitimados como naturaleza de las cosas; en ese sentido, estrictamente toda igualdad es anárquica y deja vacío el lugar del poder –a partir de entonces apenas un lugar de tránsito, ocupado siempre de manera alternada y provisional. Igualdad es así ante todo irrupción de un régimen de signos que sustrae la vida a la jerarquía, la dominación, el desdén, el desconocimiento, la indiferencia o el destino en tanto efectos de la desigualdad.

Iguales no quiere decir lo mismo. La igualdad permite que haya otros. La igualdad es el reino de los raros. Como idea filosófico-política, igualdad se opone al privilegio, no a la excepción; a la desigualdad, no a la diferencia; a la explotación, no a la disidencia; a la indiferencia, no a la inconmensurabilidad; a la pura identidad cuantitativa que torna equivalentes e intercambiables a los seres, no a las singularidades irrepresentables –en el doble sentido del término. Es el alma de la democracia en tanto juego libre de singularidades irreductibles, abiertas a componerse en insólitas comunidades de diferentes (a producir la “comunidad de los sin comunidad”), conforme una lógica de la potencia inmanente a esa pluralidad en expansión alternativa a la trascendencia del Poder.

En tanto principio constitutivo de una potencia común, la igualdad no requiere de la impotencia de otros para su incremento sino, por el contrario, más se extiende cuanto más común. Activado por el principio de igualdad, modo de vida democrático es aquel donde *cualquiera* habla, *cualquiera* hace uso de la palabra, *cualquiera* piensa, *cualquiera* actúa. Forma de vida colectiva en la cual los cuerpos encuentran condiciones materiales y sociales para el incremento de su poder de actuar,

y las inteligencias para el desarrollo de su poder de pensar –es decir condiciones para la irrupción de subjetividades políticas.

Contra el “discurso competente” que reserva la política a la clase dominante, democracia es la forma de sociedad en la que cualquiera (la insistencia en este pronombre indefinido tan enfatizado por Jacques Rancière no es descuido) puede hacer política, y en la que los referentes sociales surgen desde una raíz popular, emergentes de luchas sociales y de resistencias a la injusticia.

Existe política en vez de únicamente dominación cuando cualquiera es sujeto activo de la vida en común y no solo las personas que tienen dinero, instrucción o linaje. Luiz Inácio Lula da Silva, fue un tornero de escasa formación técnica, un trabajador cualquiera que llegó a ser presidente de Brasil –seguramente el mejor presidente de la historia brasileña. El actual presidente de Bolivia –también él con seguridad el mejor presidente de la historia de su país– es un indio aymara cocalero que aprendió el castellano siendo ya adulto y sin otro pergamino que el de una memoria, una voluntad y el reconocimiento de su pueblo.

El odio a la igualdad es el obstáculo mayor de la democracia; su habilitación en el lenguaje y los signos del desprecio, la antesala de lo peor. Hacia fines de los años 30, durante la noche más oscura que se abatía sobre Europa, Walter Benjamin escribió que “un fascista no es más que un liberal dispuesto a llegar hasta las últimas consecuencias”. Acaso un neofascista no es otra cosa que un neoliberal dispuesto a llegar hasta el final.

Lo siniestro

Hacia el final del invierno de 1843, Marx le escribe a Ruge desde Holanda una carta en la que dice sentir vergüenza de Alemania: “siento vergüenza... Me mirará usted sonriendo y

me preguntará: ¿qué salimos ganando con ello? Con la vergüenza solamente no se hace ninguna revolución. A lo que respondo: la vergüenza es ya una revolución”.

Esta singular puesta en relación de vergüenza y revolución por el joven Marx revela aquí la potencia de un enigma, que casi de inmediato retrocede y se desvanece para que prospere el “estructuralismo” maduro donde las pasiones y los sentimientos sociales ceden paso a la materialidad de las fuerzas en conflicto. Marx continúa en esa carta: “la vergüenza es una cólera replegada sobre sí misma. Y si realmente avergonzara a una nación entera, sería como el león que se dispone a dar el salto”. Pero no era el caso de Alemania, donde “no se percibe todavía la vergüenza y quienes se hallan en la desgracia siguen siendo patriotas”.

La conjetura de una vergüenza revolucionaria (extendida sobre una “nación entera”) por quien sería el más grande pensador materialista de la transformación social, incursiona con ella en la trama afectiva en la que se inscriben las sociedades y los comportamientos colectivos, quizá tratando de hallar –luego ya no volverá a intentarlo– un afecto de eficacia política impredecible. Y aunque en cierta situación de contigüidad, ese afecto indicado por Marx debe ser considerado diferente de la “indignación”, que una tradición de pensamiento político de cuño más spinozista designa como una ambigua pasión de revuelta (la “cólera manifestada”), corroborada en su fuerza movilizadora por los recientes movimientos de “indignados”.

Costaría en efecto imaginar un movimiento de “avergonzados” que se organizara como tal, pero no la existencia en sordina de una extendida “cólera replegada sobre sí misma” que buscara a tientas hallar la expresión teórica y la fuerza social capaces de conferirle el sentido político del que inmediatamente carece. Aunque no explícito –“replegado”– cunde un difuso sentimiento de vergüenza en buena parte de la sociedad

argentina, que a su vez no está exento de intensa angustia ante la imposición de un régimen de signos del orden de lo siniestro.

La persecución política, el encarcelamiento arbitrario, las extorsiones judiciales, las maniobras para fraguar la voluntad popular, el odio y el desprecio de clase desembozados, no son nuevos en la Argentina; se dirían incluso *familiares*. Y sin embargo también algo extraño, desacostumbrado y novedoso se revela en su retorno; algo que desconcierta y produce estupor: un impreciso pero intenso sistema de crueldades, acaso el más íntimo nervio de una derecha de origen electoral que nada tiene de “democrática” ni de “compasiva”.

Como repetición histórica de la crueldad, lo siniestro es el implícito de la “modernización”, que proporciona el núcleo confesable del relato macrista. Como en los años anteriores a 2001, la Argentina es nuevamente objeto de un experimento a gran escala, esta vez no solo económico; también informático, mediático, judicial, militar, empresarial, ambiental, represivo-“compasivo”, que no es ya del orden de la democracia (ni de su contrario) y no tiene que ver estrictamente con la política entendida como conjunto de instituciones que manifiestan de manera pacífica –es decir agonística– los conflictos de intereses, la disputa ideológica y la lucha de clases.

La enorme y evidente eficacia de las antropológicas en curso vuelve vetustas las viejas “armas de la crítica”, y su comprensión excede asimismo lo que proporciona el –por lo demás imprescindible– análisis politológico que se atiene rigurosamente a los hechos y los datos duros. El ensayo freudiano de 1919 sobre “El hombre de arena” de Hoffmann quizá proporciona una clave importante, aunque debemos apartarnos de su sentido estricto y tomarlo con cierta libertad, para pensar un “siniestro social” –e incluso histórico– que afecta a los cuerpos con su oprobio contundente y vago al mismo tiempo, y cuya explicación desborda los avatares de la vida psíquica.

Por indignación, por vergüenza, por miedo, por memoria, por empobrecimiento repentino, por cuidado de la ciencia, por convicción ideológica y por muchas otras cosas, dos de cada tres argentinos rechazan el orden que busca imponer el macrismo: a la vez conocido y desconocido, viejo y nuevo, perverso en su violencia afectada de buenos modales, siniestro en su propósito más íntimo y –sobre todo– en su “compasión”. Más que sucumbir a la fascinación intelectual por la eficacia de las nuevas técnicas de dominación, es preciso seguir pensando el acontecimiento al que alude la metáfora del salto del león –que en este caso tendrá alcances puramente democráticos–, o quizá estar atentos a algo que llegará de otro modo que como salto, “a paso de paloma”, sin no obstante sucumbir a ningún autoengaño y sin negacionismos de la adversidad.

Aunque nunca sepamos cuándo “el león se dispone a dar el salto”, ni siquiera si va a darlo efectivamente, podemos intentar hacer lo mismo que hacía Marx: detectar lo que aún no se ve, “recolectar señales” y aguzar el oído.

Lo inhabitable

En la que sea tal vez la página más perfecta de todas las que produjo el antifascismo literario de Borges durante los años treinta y cuarenta, me refiero a la “Anotación al 23 de agosto de 1944” que alude al día de la Liberación de París, se postula una conjetura extraordinaria y una deducción *a priori* de la derrota del nazismo: “El nazismo –dice Borges allí– adolece de irrealidad, como los infiernos de Erígena. Es inhabitable; los hombres sólo pueden morir por él, mentir por él, matar y ensangrentar por él. Nadie, en la soledad de su yo, puede anhelar que triunfe...”.

Sin sugerir ninguna homologación de fenómenos políticos que son diferentes, podríamos igualmente pensar: nadie pue-

de anhelar de verdad la perpetuación del macrismo. Es posible resignarse provisoriamente a él por odio, por rencor, por pasiones tristes inducidas con eficacia en el cuerpo social, por engaño consentido, por resignación televidente, pero nadie “en la soledad de su yo” puede querer la consolidación de la violencia ejercida en continuación, la destrucción social, económica, cultural, institucional y hasta psicológica en las que el macrismo ha precipitado a la Argentina.

Nadie puede querer vivir demasiado tiempo en la incertidumbre laboral, ni en la mentira sistemática, el deterioro del salario, la destrucción de derechos, la corrupción, el saqueo financiero, la entrega del patrimonio público a las grandes potencias, la reivindicación progresiva del terrorismo de Estado, el cinismo desembozado (“nunca se hizo un ajuste de esta magnitud sin que caiga el gobierno”), la indefensión de los ancianos, la vejación de los maestros y la represión. El macrismo es, a la larga o a la corta, inhabitable.

Sin embargo, tal vez debamos ser menos optimistas que Borges en lo que respecta a la espontaneidad de los anhelos recónditos que reservan los seres humanos para preservarse de lo que no puede ser habitado durante mucho tiempo; matizar su confianza en que la resistencia latente atesorada en las personas se volverá manifiesta antes de que la destrucción sea irreversible. En efecto, este presupuesto deberá al menos ser completado por el trabajo político, por el conocimiento, por el pensamiento y por una constante resistencia cultural explícita.

¿Cuánto tiempo que requiere lo inhabitable para su revelación? ¿Bajo qué condiciones, o en qué grado, la contundencia de lo inhabitable disipa las pasiones tristes que lo vuelven tolerable no obstante la evidencia de su oprobio? ¿Cuál es el punto de reversión de la habilitación fascista que el macrismo activa en el lenguaje, en los vínculos, en las formas de trato cotidianas (la verdulería, el taxi, la cola del banco...), en las representa-

ciones de lo desconocido y de los desconocidos, en los miedos y las consiguientes demonizaciones sociales? No lo sabemos. Pero sabemos que ese tiempo, esas condiciones y ese punto de reversión existen.

Nuevamente aquí (con independencia de la interesante discusión propuesta por el último número de la revista *El ojo mocho* –o precisamente a partir de ella–), “habilitación fascista” no equivale a decir que el actual gobierno argentino lo sería. Pero sí que estamos ante un régimen que promueve lo peor de los seres humanos, las pasiones más oscuras, y este será su daño más perdurable y difícil de revertir. Los cuidados, en el uso del lenguaje y el debate político, que deben adoptarse para evitar la banalización de la palabra “fascismo”, no deben sin embargo desatender lo siniestro que prospera bajo una banalización contraria, amparado por ella hasta que ya es demasiado tarde.

Independizada del contexto histórico y el fenómeno político concreto que designa, fascismo es un término que a lo largo del tiempo adquirió una dimensión “evocativa” para dar cuenta de las condiciones racistas, financieras, culturales, afectivas, lingüísticas..., que hicieron posible esa experiencia concreta. Aunque no haya otras naciones donde exista la palabra *fascio* y aunque de la marcha sobre Roma hayan transcurrido casi cien años, las condiciones que vuelven inminente al horror pueden germinar en cualquier lugar del espacio y en cualquier momento del tiempo. Ninguna sociedad se halla exenta de las pasiones, los temores, las retóricas y las miserias que hicieron posible históricamente al fascismo (¿cómo debe ser llamado lo que sucede en Brasil?).

La necesaria reticencia en el uso de ese término (las palabras, en efecto, deben ser otras), no impide sin embargo que debamos procurar nutrir lo único que podrá preservarnos de una caída libre en la infinita violencia del desprecio hacia los demás y en el imperio consumado de la crueldad: *tener un co-*

razón antifascista. Tenerlo, aunque no pueda ser llamado fascismo lo que hay y debemos encontrar la palabra que designe sus crueldades. Tenerlo sin perderlo ni entregarlo nunca, y volverlo común para que lo inhabitable dure poco tiempo.

Una modesta proposición

Debido al retiro de medicamentos básicos para la cobertura de salud de los ancianos, al aumento de tarifas en los servicios esenciales y de precios en los alimentos, además del histórico ajuste contra los jubilados que el presidente Macri logró en el Congreso en diciembre de 2017 al modificar la fórmula de movilidad jubilatoria, cientos de miles de ancianos cayeron en la pobreza y la indigencia.

El Presidente ha sido meridianamente claro en lo que necesitamos para revertir, finalmente liberados de la ilusión populista, la caída libre en el desastre: “la gente tiene que aguantar, tenemos que tirar todos juntos de este carro”. Las intenciones del Presidente resultan sin duda loables pero insuficientes, pues los viejos son inservibles para tirar de ningún carro –para ello hacen falta jóvenes enérgicos y emprendedores–, y como no les queda ya demasiado tiempo de vida, no serán siquiera capaces de aguantar lo necesario para alcanzar la ansiada meta de reducir el déficit público.

Por lo que me atrevo a formular una modesta proposición que solucionará, si no todos, gran parte de los problemas que vuelven inviable el tan anhelado éxito económico perdido desde hace setenta años: acabar con los viejos. A algunos podrá parecerles demasiado cruel pero, lejos de eso, resultará una medida que sólo procura beneficios, como será necesario admitir una vez justipreciada la argumentación siguiente.

Acabar con los viejos permitiría equilibrar las arcas, ahorrar tanto dinero que se dispendia de manera improductiva en vez

de destinarse a inversiones rentables, y sobre todo eliminaría uno de los principales obstáculos que impiden a los empresarios en el gobierno, de cuyas intenciones por lograr una solución final para nuestros problemas nadie duda, cumplir la promesa de “pobreza cero”. Detectado el inconveniente, solo se trata de elaborar un plan estratégico que sincere las medidas necesarias para hacer de la Argentina un país competitivo, sobrepuesto a tantos años de “soluciones mágicas” y finalmente en marcha por “el único camino posible”.

Como es evidente para cualquiera, incapaces ya de producir riqueza, los viejos son completamente inútiles para el desarrollo del sistema productivo y una carga para todos. No solo eso, también son un estorbo para sus hijos, que deben distraer parte de su fuerza de trabajo para cuidados y atenciones, innecesarios a los efectos de lograr los objetivos económicos que nos han sido prescritos. Cualquiera que la pondere de manera imparcial deberá admitir que, frente al incordio de la ancianidad, esta modesta proposición redundará rápidamente en un país sustentable, en condiciones de alcanzar las metas relativas al déficit fiscal exigidas por el Fondo Monetario Internacional, con cuya inestimable ayuda hemos comenzado a volver al mundo.

El desecho de todos los ancianos que a lo largo de su vida fueron incapaces de volverse millonarios, o que no tuvieron el suficiente mérito para, en el curso de los muchos años, adquirir propiedades que les permitiría gozar hoy de una vejez sin sobresaltos, no solamente sería un aporte para la sociedad en su conjunto sino también un “alivio” para ellos mismos, y nos evitaría a todos el espectáculo que provocan actos de mal gusto y asestan noticias poco edificantes a telespectadores optimistas y entusiasmados, ocupados por fin en el cultivo del propio mérito.

En efecto, qué necesidad de someter a las personas de bien a imágenes como la de Teresa, la anciana que recogía berenjenas

caídas luego de la represión del “feriado” en Plaza Constitución, en febrero último. O la de Rodolfo, el hombre de 91 años que en junio de 2016 se pegó un tiro en las escaleras de la ANSES. Todo ello no hace más que perjudicar la imagen de la Argentina en el exterior, y ahuyentar inversores. Los ancianos que llegan a sus últimos años pobres –es el núcleo de esta modesta proposición– no tienen derecho a continuar con su vida, que no supieron aprovechar para hacerse ricos por la obcecación de persistir en la pobreza a lo largo del tiempo.

La decisión de eliminar ancianos que ya no trabajan y –aunque tuvieron muchos años para lograrlo– no hicieron mérito para librarse de la indigencia, únicos responsables de la desdicha que les toca por su propia culpa, debería adoptarse con urgencia. El modo de hacerlo eficazmente (más eficazmente) es apenas un asunto técnico que la probada sagacidad del gobierno argentino no tendrá mayores dificultades en concebir.

Al habilitar e incentivar el asesinato de jóvenes indigentes por las fuerzas que mantienen el orden y el derecho de propiedad de las personas sanas, la Ministra de Seguridad acaso marca la vía correcta. Esos jóvenes seguramente llegarán a viejos tan pobres como nacieron, por lo que su eliminación precoz no puede dejar de ser reconocida como una gran contribución social, habida cuenta que reducirá considerablemente el número de viejos pobres del futuro. Un aporte institucional incluso para para esos mismos pibes, a quienes esperaba una vida desgraciada y una vejez a la intemperie debido a su propia incapacidad, que puede advertirse en ellos desde que son niños.

La “modesta proposición” (comerse a los niños pobres de Dublín) que Mr. Jonathan Swift recomendaba en 1729 para paliar carestía producida en Irlanda por la política inglesa, sin duda marca el camino (“el único camino”) para la prosperidad argentina. El autor de “Los viajes de Gulliver”, sin embargo, no advirtió que la existencia de viejos pobres es al menos tan in-

conveniente como la de niños que, pudiendo ser útiles para el banquete de los ricos, se hallan destinados al hambre de por vida. Un espectáculo que sin duda no merecemos.

Derrotero

A la cárcel como si fuera una fiesta

La supresión del internado para estudiantes de medicina de bajos recursos en el Hospital de Clínicas a fines de 1917 (por razones “económicas y morales”) motiva una gran movilización estudiantil el 10 de marzo de 1918 –de la que pocos días más tarde surgirá el Comité pro Reforma Universitaria, cuyo primer documento convoca a una huelga general por tiempo indeterminado. Allí se manifiestan ya las principales críticas contra la Universidad que pocos meses después se convertirán en las grandes denuncias de la Reforma y animarán la revuelta estudiantil de junio: el carácter “anticientífico” de las academias universitarias, la “ineptitud” de los profesores, el “horror al progreso y a la cultura” que trasuntan los claustros, la “inmoralidad de sus procedimientos”, la “mentira” y la “falta de autoridad moral” de quienes enseñan en ellos². La gestación del espíritu reformista puede retrotraerse dos años más atrás. En 1916, un grupo de jóvenes entre los cuales destacan Deodoro Roca, Saúl Taborda, Arturo Capdevila, el pintor Octavio Pinto y Arturo Orgaz fundan *Córdoba Libre*, y como primera actividad de la institución programan una serie de conferencias

² Documento citado por Juan Carlos Portantiero, *Estudiantes y política en América Latina. El proceso de la Reforma Universitaria (1918-1938)*, Siglo XXI, México, 1978, pp. 32-33.

en la Biblioteca Córdoba, que debieron ser interrumpidas por presiones de la Iglesia y del diario clerical *Los Principios*.

Como parte de un conjunto de acciones contra la censura de la que fue objeto, el 24 de septiembre de ese año *Córdoba Libre* organiza en el Teatro Rivera Indarte una conferencia de Alfredo Palacios presentada por Arturo Orgaz, cuyo discurso en esa ocasión deja sentir ya nítido el espíritu del *Manifiesto liminar*: “La intolerancia y la falta de sinceridad ambientes –decía Orgaz allí–, han hecho también nido en la universidad; han tomado por asalto la cátedra y han descubierto su ridiculez... Nuestra universidad es un refugio de sabihondos ensoberbecidos y empoltronados... Las aulas son teatro de desconcepto y de simulación porque lo importante es reeditar la farsa, mantener el *statu quo*, y para ello nada tan fácil como procurar “cicerones” que ocupen la cátedra sin otra obligación que rumiar conceptos momificados, hacer malabares de palabras difusas y exigir una retribución que compense tamaño sacrificio... puede optarse entre ser un sujeto contemporizador, fácil de arrastrar por el carril de las catalepsias o ser un ultramontano sin sotana, pero con olor a incienso”³.

A su vez, 1917 y 1918 fueron años de grandes huelgas y movilizaciones de sindicatos obreros (por la implementación del sábado inglés, por aumento de salarios, disminución del horario laboral, etc.), cuya constitución en Córdoba es simultánea a la del movimiento estudiantil⁴. Los sectores más combativos

³ Citado por Mina Navarro, *Los jóvenes de la “Córdoba Libre!”. Un proyecto de regeneración moral y cultural*, Nostromo, México, 2009 (en línea: <https://es.scribd.com/document/98488664/Los-jovenes-de-la-Cordoba-Libre-Un-proyecto-de-regeneracion-moral-y-cultural-Mina-Alejandra-Navarro>).

⁴ Mientras que la Federación Universitaria de Córdoba se funda el 15 de mayo de 1918, la Federación Obrera Local del Córdoba –según las “Memorias” de Miguel Contreras– es creada en septiembre de 1917, siendo sus principales dirigentes el anarquista Domingo Ovejero, el socialista Isidro Olivier y los comunistas Carlos de Anquín, Pedro Magallanes,

eran tranviarios, ferroviarios, panaderos, gráficos, municipales, sastres, molineros... También los obreros del calzado, quienes a comienzos de 1918 protagonizan durante más de dos meses una de las mayores huelgas de la historia de Córdoba, en solidaridad con la cual se organiza un mitin obrero-estudiantil que reúne a más de 20000 personas en el Parque Las Heras, donde Saúl Taborda y Deodoro Roca fueron los principales oradores.

Así como Pablo B. López y Miguel Contreras eran asistentes a las tertulias políticas del sótano de Deodoro en Rivera Indarte 544, los dirigentes estudiantiles concurrían rutinariamente al local de la Federación Obrera en Ituzaingó 56. La unidad obrero-estudiantil fue intensa, y el punto de convergencia fundamental era la defensa de la Revolución que acababa de producirse en Rusia⁵. Se registra un fuerte interés en el mundo

Miguel Contreras y Pablo B. López –quien además de obrero gráfico era poeta. Sin embargo, en Córdoba ya existía en 1874 una Sección de la Primera Internacional que Marx, Engels y Bakunin habían fundado en Londres una década antes, y una sede del Club *Vorwärts!* hacia 1890, año en que se produjo la primera gran manifestación obrera por el Día del Trabajador en la Plaza San Martín –con presencia de más de 500 personas, entre ellas la de Germán Avé Lallemand– (ver Miguel Contreras, *Memorias*, Ediciones Testimonio, Buenos Aires, 1978, pp. 29 y ss.). Sobre la dimensión obrerista de la Reforma Universitaria ver también el estudio de Javier Moyano y Victoria Chiabrando, “En las aulas y en las calles: encuentros entre trabajadores y estudiantes en la Córdoba Reformista”, en Silvia Roittemburd y Juan Pablo Abratte, *Historia, política y reforma educativa*, Facultad de Filosofía y Humanidades, UNC, 2015.

⁵ Según una repetida historia, en 1924 Contreras conoce en Moscú a un “compañero de Indochina” –comparte con él no solo un curso de formación sino también la habitación–, que con el tiempo sería fundador del Frente Nacional de Liberación de Vietnam (Vietcong) y luego presidente de Vietnam del Norte. En el mal francés con el que se entendían, el joven Ho Chi Minh le preguntaba con insistencia a su compañero de cuarto argentino por la Reforma de Córdoba. Tras regresar de la URSS, Contreras realiza una serie de conferencias bajo el título “Lo que vi en Rusia”, a las que asisten Deodoro Roca y Gumersindo Sayago entre otros estudiantes reformistas, mientras que los obreros concurrían (“en pleno”) a las con-

obrero en las páginas de *La Gaceta Universitaria* (en particular durante los años posteriores a la Reforma), en tanto que los periódicos obreros *La Vanguardia* (socialista) y *La protesta* (anarquista) manifestaban su solidaridad con los estudiantes en rebeldía. En enero de 1919 la Federación Obrera y la Federación Universitaria declaran una huelga general conjunta con motivo de la matanza de trabajadores en la Semana Trágica, organizan mítines compartidos en repudio al asesinato de obreros patagónicos en 1921, y nuevamente en 1927 obreros y estudiantes se movilizan juntos en protesta por el asesinato de Sacco y Vanzetti. Como abogado, Roca defiende a los trabajadores encarcelados tras la importante huelga que tuvo lugar en Leones durante 1919-1920 y escribe una pieza jurídica fundamental en su favor⁶. Por todo ello no resulta llamativo que el 15 de junio de 1918 la Federación Obrera haya declarado por unanimidad una huelga general en apoyo a la revuelta estudiantil, ni que hubiera apoyado con alimentos y diversas acciones la toma del Rectorado en septiembre de ese mismo año.

La toma de septiembre acaba con una embestida policial que desaloja el lugar y encarcela a decenas de estudiantes. El gobierno del radical Julio Borda (conspicuo miembro de la *Corda Frates*⁷) no escatimaba represión para las huelgas obreras y es-

ferencias de Georg Nicolai y Alfonso Goldschmidt –quien durante su paso por la UNC tuvo estrecha relación con el movimiento obrero de Córdoba (Miguel Contreras, cit., pp.60 y ss.).

⁶ Deodoro Roca, “Defensa de los presos de Leones”, en *Obra reunida III. Escritos jurídicos y de militancia*, Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba, 2009.

⁷ Integrada por “caballeros católicos”, según una nota del diario *La Nación* publicada en 1917, la “Corda Frates” era una tertulia de “parientes” y gente de “sociedad” –políticos (tanto radicales como demócratas), universitarios, funcionarios, jueces– que compartían ágapes, banquetes y conspiraciones. Contaba en sus filas con miembros de la clase alta de Córdoba vinculados al clero, entre los que destacaba como cabeza de grupo Arturo M. Bas, quien hoy presta su nombre a una de las calles más importantes

tudiantiles de esos años. También el 15 de junio había sido un día violento; los estudiantes no fueron embestidos únicamente por la policía, sino también por civiles con armas blancas reclutados por las autoridades universitarias para intervenir durante la Asamblea. Como reacción, grupos estudiantiles estuvieron a punto de incendiar la Compañía de Jesús, ocasionaron destrozos en las instalaciones de la Universidad, ocuparon el Rectorado (que desocuparon al final del día) y declararon la huelga.

En las semanas siguientes los estudiantes lograron un alto nivel de organización, ocuparon las calles, disputaron la opinión pública, derribaron la estatua de Rafael García –hoy repuesta en la entrada de la Facultad de Derecho–, símbolo de la Universidad ultramontana y reaccionaria que, no sin estupor, Sarmiento evocaba en las páginas del *Facundo* como el alma de una ciudad oronda de ser la capital de la barbarie. En ningún momento decayó la intensidad de las acciones hasta comienzos de septiembre, cuando la Universidad fue tomada nuevamente y tres dirigentes estudiantiles, Enrique Barros, Ismael Bordabehere y Horacio Valdez, fueron elegidos por sus pares decanos de las facultades de Medicina, Ingeniería y Derecho respectivamente. En desempeño de sus funciones nombraron personal académico y administrativo, constituyeron mesas de exámenes –integradas también por tribunales estudiantiles– y anunciaron la reanudación de los cursos⁸. Esto último no llegaría a suceder debido a la represión, militar y policial, contra

de Córdoba. A la Corda –emblema del antirreformismo y, antes, símbolo de todo lo que la Reforma buscó destronar– pertenecían además de don Arturo Bas algunos decanos, académicos, Antonio Nores (Rector elegido tras la maniobra del 15 de junio que motivó la rebelión estudiantil) o el propio gobernador de la Provincia, conspicuo representante “azul” de la UCR local, Julio Borda.

⁸ Para una cronología de los meses entre junio y septiembre de 1918, ver Juan Carlos Portantiero, cit., pp. 30-57.

los jóvenes apostados en la vieja Universidad –entre 60 y 100–, finalmente arrestados y procesados.

La iconografía de la Reforma atesora imágenes de estudiantes al momento de ser detenidos, mientras son trasladados al destacamento policial, o cuando se encuentran alojados ya en él. Algo desorienta al verlas: un aire de travesura consumada, un desparpajo irreverente, un ludibrio anti-doctoral y un despreocupado desdén hacia las vacuas solemnidades de las que los claustros cordobeses eran (¿eran?) pródigos. Un clima casi de fiesta (en una de esas fotos carcelarias, con guitarra incluida) se advierte en los rostros de esos muchachos que, amontonados en la dependencia policial, posan frente a la cámara como si estuvieran de parranda en algún patio del barrio Clínicas. Pero todo ello sostenido por una convicción que quisieramos llamar ideológica. Es posible que los reformistas no supieran que estaban protagonizando la Reforma –lo que esta palabra evoca hoy en toda América Latina–, y sin embargo las imágenes trasuntan una inspiración infrecuente y rara, la que sólo es capaz de encender un deseo de emancipación, que en este caso es inconvertible a reivindicaciones académicas y conquistas puramente universitarias a las que suele ser reducido el significado de 1918.

La Revolución, en efecto, es el alma de la Reforma. El obre-rismo y la solidaridad con el movimiento obrero de los principales dirigentes estudiantiles del “grito de Córdoba”, anteceden a la revuelta propiamente universitaria y no son de ningún modo inesenciales a ella. La Reforma buscó hacer sintonía con algo por lo que se hallaba excedida, y obtuvo de ese exceso sus nutrientes ideológicos: anti-imperialismo, anti-capitalismo, anticlericalismo, latinoamericanismo, internacionalismo proletario, reforma social, vitalismo activo contra lo que odia la vida –de los cuerpos y de las ideas. Pero sobre todo una confianza en la potencia emancipatoria de los seres humanos cuan-

do deciden rebelarse contra la prepotencia del poder en cualquiera de sus formas.

Sostener y renovar el enigma de la revuelta social contra los sistemas de dominación es la herencia de la Reforma; la íntima ofrenda de una “generación” a otra, a todas las generaciones por venir dispuestas a restituir la vida de izquierda y continuar “la obra de la libertad”.

El efecto Deodoro

En los años 30 la Reforma de 1918 parecía haber quedado muy atrás; la “Gran Prensa” –entonces como ahora “proa de vastas empresas comerciales”– movilizaba miles de escribas para conjurar “la liberación del hombre”, y la década que sería considerada “infame” se extendía en todos los órdenes. En el mismo momento en que Deodoro Roca redactaba textos de extraordinaria sensibilidad para detectar el estropicio social y cultural en curso, Borges escribía las breves narraciones de su *Historia universal de la infamia*; explícita en un caso y tácita en el otro, una irrepetible crítica cultural de la infamia encuentra en esas páginas surgidas de plumas tan disímiles su mejor archivo. A lo que deberíamos añadir el compromiso antifascista que imaginariamente traza en esos años otro vínculo entre Deodoro y Borges, aunque la gran prosa borgiana sobre el nazismo (*El milagro secreto*; *Deutsches Requiem*; *Anotación al 23 de agosto de 1944...*) data del final de la guerra, en tanto que la ensayística de Deodoro –que cuenta con piezas extraordinarias como *El esqueleto jurídico del racismo* o *Hitler y Charcot* (no así *Josefina Baker* y *Mussolini*, una de sus páginas menos afortunadas)– tiene su fragua en los años más aciagos, cuando todo hacía presumir lo peor.

Deodoro Roca no alcanzó a conocer el desenlace de la guerra, murió en el momento más incierto. Sin embargo, jamás

perdió una confianza en los seres humanos para revertir las adversidades de la historia, que en los años treinta tenía nombres propios de inequívoca elocuencia: Mussolini, Hitler, Franco, Oliveira Salazar... Esa confianza es acaso el secreto del humor, la ironía y, nos atrevemos a decir, el estado de felicidad de la lengua no obstante la infamia, que es manifiesta en la escritura de Deodoro –como en esos mismos años también lo es en la de Macedonio Fernández, Juanele Ortiz o el propio Borges (no así en la de Arlt)–, a la vez que la clave para la lectura del libro del mundo que emprende en cada uno de sus textos con pasión lúcida.

En 1957 Ezequiel Martínez Estrada dedicaba *Las 40* a Deodoro Roca, y adjudicaba el hecho de que permaneciera inédito y desterrado de la cultura argentina no tanto al carácter intemperante de su prosa como al estilo, definido en su caso por lo que no se permite a sí mismo y por un combate sin concesiones contra la manera de hablar y de escribir a las que todo parece destinar –un estilo que fue capaz de sustraerse a las tradiciones y las imposiciones retóricas inscriptas en “el mercado, el cuartel y el templo”, paradigmas de la vida nacional, según decía allí Martínez Estrada. Para ser justos, tal vez el cuartel, el mercado y el templo sean los principios dados de cualquier sociedad, contra los que cada generación (concepto que ocupaba el centro de la cultura del dieciocho) renueva la tarea de aprender a decir algo diferente y nuevo. Sin embargo, hay lugares precisos del globo terráqueo en los que esa tarea de resistencia al conservadurismo que confía su eternidad a la tenacidad de una ortografía, de una pronunciación, de unos significados que perseveran siempre iguales, adquiere una dimensión descomunal. Uno de esos lugares es Córdoba.

En el comienzo de la segunda parte del *Facundo*, Sarmiento hablaba de Córdoba sin haber estado nunca en ella: “En cada cuadra de la ciudad hay un soberbio convento, un monasterio o

una casa de beatas o de ejercicios... la célebre Universidad de la que han salido muy distinguidos abogados, pero literatos ninguno que no haya ido a rehacer su educación a Buenos Aires y con libros europeos”. Mientras en Buenos Aires, contrasta Sarmiento, el *Contrato social* va de mano en mano, y Voltaire, Montesquieu, Tocqueville y Adam Smith circulan como el pan, en esa “catacumba española” llamada Córdoba se desprecia los idiomas vivos, y no sólo en la Universidad: “el pueblo de la ciudad, compuesto de artesanos, participa del espíritu de las clases altas; el maestro zapatero se daba aires de doctor en la zapatería y os enderezaba un texto latino al tomarnos gravemente la medida; el *ergo* andaba por las cocinas, la boca de los mendigos y locos de la ciudad, y toda disputa entre ganapanes tomaba el tono y la forma de conclusiones”. Frente a la ciudad comercial y revolucionaria del puerto, esta otra sumida por completo en una lengua muerta.

La prosa de Deodoro Roca hace un hueco en el lenguaje de una ciudad que no había cambiado mucho desde la precisa página del *Facundo*. Por ello, las primeras líneas del *Manifiesto liminar* (redactado por Deodoro, quien sin embargo –acaso porque ya no era estudiante– sustrae su firma) se apresura a dar por consumado el acto, que consta de dos momentos –cuya dificultad es sin duda mayor en el segundo que en el primero–: haber roto “la última cadena”, y haberse decidido a “llamar a las cosas por su nombre”. Como si por fin hubiera sucedido algo: una emancipación historicopolítica –romper con “la antigua dominación monástica y monárquica”, a la vez que “borrar para siempre el recuerdo de los contrarrevolucionarios de mayo”–, pero sobre todo una liberación del lenguaje que parecía por siglos postergada.

Las palabras de las que el texto se vale para llamar “por su nombre” al estado de cosas universitario que acaba de ser destituido (“mediocridad”, “ignorancia”, “insensibilidad”, “burocra-

cia”, “rutina”, “anacronía”, “sumisión”...), enseguida dejan paso a otras que procuran nombrar positivamente lo que aún no tiene nombre, el acontecimiento del que ese texto de intervención dirigido a “los hombres libres de Sudamérica” es el registro inmediato, casi simultáneo. En este sentido, resulta llamativa la recurrencia de la palabra “espíritu” en los escritos reformistas (“fuerzas espirituales” es la expresión del *Manifiesto*, en obvia sintonía con las “fuerzas morales” de Ingenieros) –así como también de la palabra “vida” y la palabra “amor”, seguramente reveladoras de la influencia que el bergsonismo ejercía en la cultura argentina de aquellos años.

No se trata pues tanto de revelar una deposición como de encontrar los términos capaces de referir una invención: “democracia universitaria”, “futura república universitaria” son algunos de los nombres empleados para designar eso que, aunque no se sabe muy bien qué es, acaba de ser producido por “actos de violencia como ejercicio de puras ideas”. Pero ese “sagrado derecho a la insurrección” que en 1918 se activa una vez más contra un “régimen administrativo”, contra un “método docente” y contra un “concepto de autoridad”, parece inmediatamente experimentar una excedencia que busca su propia comunicación, su expansión en el espacio y su transmisión en el tiempo. Se vive como una “revolución de las conciencias” que se abisma más allá de ellas hacia lo inexperimentado, en todas direcciones: reforma social, revolución cultural, fraternidad latinoamericana. Rareza innominada que, con prosa casi exhausta, la última línea del *Manifiesto* llama “la obra de la libertad”.

Acaso sea ese uno de los más inadvertidos legados de la Reforma: mostrar la carnadura ideológica de las palabras naturalizadas en la manera de hablar dominante que amenaza invadirlo todo –y en buena medida lo logra. Hoy las palabras son otras pero la tarea es la misma: provenientes no tanto del

templo y el cuartel como del mercado, una profusa nomenclatura empresarial impone una nueva mediocridad universitaria: “competencia”, “crédito”, “meritocracia”, “incentivo”, “innovación”, “excelencia”, “emprendedurismo”... son los términos que una crítica de inspiración reformista deberá mostrar como la actual semántica del sometimiento. Resistir la imposición de una “lengua única” que pretende hacerse pasar por obvia; inventar nuevas maneras de hablar capaces de precipitar otra vez “la obra de la libertad”, y también preservar de su extinción burocrática el anhelo de cambiar la vida y comprender el mundo.

La expresión “efecto Deodoro” remite aquí a una *Sprachkritik*, a una crítica del lenguaje de la que no podrá prescindir –como no lo hizo en 1918– la batalla cultural contra los sistemas de dominación, en la universidad y fuera de ella, cuyas palabras cada nueva generación deberá aprender a descifrar para revelar lo que ocultan, lo que reproducen y lo que imponen. Y remite también a la necesidad de inventar palabras propias, o recuperar algunas antiguas que mantienen intacta su carga emancipatoria. Una de ellas es *gratuidad*, que la generación reformista impulsó en 1918 y el peronismo concretó en 1949.

Acaso la palabra *gratuidad* (cuya riqueza encripta legados económicos, filosóficos, teológicos y políticos) sea aún adecuada para organizar una resistencia cultural contra la conversión de la universidad en una empresa, y transmita a quienes acaban de llegar el antiguo secreto para una nueva autonomía.

Lo infrecuentado de todas las cosas

Uno. Cuestiones de método. “Aforismos del partisano”⁹ es un escrito precioso por motivos varios, entre ellos porque revela

⁹ Horacio González, “Aforismos del partisano”, en revista *La caja*, nº 9, Buenos Aires, 1994.

un modo de trabajo: la indagación de lo que aparece inscripto en un sistema de relaciones catastróficas. Allí, Horacio González se detiene en breves aforismos del resistente que mucho tienen que ver –lo comprenderemos cabalmente después– con la historia argentina. Los aforismos tratan sobre nueces, arqueologías, tesoros, cosechas, rostros, hielo... Y al detenerse en René Char, Horacio González –pero de esto nos damos cuenta con el tiempo– estaba hablando de la Argentina. Allí interesa la poética de la resistencia; la reflexión (ininterrumpida, tal vez el hilo secreto de los textos de González) sobre la justicia (Camus una y otra vez), sobre las tareas del combatiente, sobre la arqueología de las cosas perdidas y la transmisión involuntaria. Pero la más inquietante es la que se demora en la historia del nogal y la armadura medieval, tomada de un libro de conversaciones que Paul Veyne mantuvo con Char.

Supondremos que los muertos inhumados tienen nueces en los bolsillos y que algún día fortuitamente el árbol surgirá (*Feuillets d'Hypnos*).

La conexión de nogales y armaduras que se establece aquí para comprender las cosas se debe al hallazgo de una raíz que une objetos distantes y disímiles, y sin embargo profundamente vinculados. En la manera gonzaliana de presentar el pensamiento, se escamotea o no siempre se explicita lo que va por tierra, de allí la presunta dificultad de la lectura de sus textos, que no es otra cosa que una exigencia del hallazgo.

Nunca sabremos del todo qué se llevan consigo quienes mueren, ni será nunca posible estar seguros de que quienes han sido abatidos lo estén del todo. Hay quienes, pese al hambre, guardan el fruto sin devorarlo, como se protege un secreto o un legado. Un nogal, que atravesó todas las guerras habidas durante siete siglos para ser derribado una mañana en nombre

de la liberación y de la libertad, consume un extraño vínculo, una ofrenda, *el mensaje cifrado de un combatiente a otro a través de los siglos*. En la hora más negra de la historia y de la cultura, un grupo de *maquis* encuentran un árbol de siete siglos cuyo origen es un hombre muerto, un guerrero caído. Seguramente la parábola contiene también una teoría del legado, de lo que los seres humanos dejan a otros seres humanos. Una teoría de la herencia involuntaria.

La sobrevivencia de cosas y significados a los seres mismos que los produjeron requiere de una arqueología muy particular, una atención para encontrar lo que no nos estaba directamente destinado, o al menos no lleva nuestro nombre. La herencia como hallazgo involuntario es ausencia radical de testamento, que vuelve posible articular legado y libertad. No por tanto una tradición unitaria de sentidos y valores a la que pertenecemos necesariamente, sino transmisión catastrófica, interrumpida, fortuita y sin destino cierto por la que, a veces, somos afectados. Estamos siempre afectados por una nostalgia de la ciudad perdida, una ciudad hundida y desbarrancada en la memoria donde hay más –muchísimos más– seres muertos que seres vivos. Y todavía muchísimos más seres que no han nacido aún. Una ciudad, afirman las religiones antiguas, está envuelta en la espectralidad; es una misteriosa conversación entre vivos y muertos, entre los vivos y los no nacidos –tal vez entre los muertos y los no nacidos a través de los vivos–; un coloquio con espectros a veces familiares y otras veces no.

Es por eso que una ciudad está llena de cosas secretas y sentidos no destinados a nadie, que las anteriores generaciones escondieron en lugares poco frecuentados, o simplemente olvidaron allí sin tomar ninguna precaución para su hallazgo por los descendientes (son tal vez “las cosas ocultas desde el comienzo del mundo” de las que habla la Biblia). Así considerada, la ciudad es un lugar de pérdida, un inmenso yacimiento de

objetos perdidos que, a veces, encontramos sin querer. La pregunta que Horacio González arrastra cuando escribe, cuando habla: ¿cómo desarrollar un “arte de la memoria” pública capaz de admitir lo involuntario? Se trata, seguramente, de un trabajo de preservación, pero también de descubrimiento. Hacer una “arqueología política” es no sólo hallar ideas que alguna vez estuvieron vivas, afectaron o conmovieron una ciudad, y hasta hoy estaban enterradas y sin recuerdo, sino también es hacer una “arqueología urbana” en sentido estricto, es decir descubrir sitios de tiempo extinto, puntos de encuentros, casas, plazas, lugares de reunión, patios, calles, objetos, bibliotecas, muros, donde acciones, ideas y pasiones alguna vez tuvieron origen y por donde transitaron o dejaron marcas quienes las experimentaron o concibieron.

En los resquicios de ciudades vulneradas por el discurso y el “progresismo” neoliberal persisten otras ciudades más antiguas, viejas memorias comunitarias y tradiciones culturales que evocan nombres perdidos con los que es posible entrar en interlocución. Se trata de una manera de comprender la política —que Horacio González nos ha enseñado tantas veces— como encrucijada de la invención y el diálogo con muertos. Sin ese diálogo, sin una memoria urbana de antiguas batallas sociales (que muchas veces es una memoria involuntaria), no podrían abrirse paso nuevas resistencias; sin una memoria de antiguas luchas obreras no sería posible una huelga; sin una memoria de movimientos estudiantiles de otros tiempos, sería difícil la irrupción renovada de estudiantes en custodia de lo común. Esa memoria, no siempre consciente, y ese diálogo, no siempre explícito, alojan novedades capaces de abrir la historia y manifestar lo que nunca tuvo lugar, lo potencial, lo que no ha sucedido aún.

Aunque se trata también de un arte plenamente voluntario de transmitir el testimonio de lo que no prosperó, como en esa

historia que Horacio González evoca en un escrito de 1987, recuperada María Pia López en su libro *Yo ya no*¹⁰. Después de la cruenta derrota de la Comuna de París, Louise Michel es confinada a la Polinesia, donde se hace amiga de nativos canacos que habían iniciado una rebelión. A uno de ellos, antes de ir al combate, Louise le entrega la mitad de la insignia roja de la Comuna que había conservado consigo. La experiencia revolucionaria persiste apenas como *resto* y se transmite en los signos derrotados de un anhelo de justicia que pareciera extinto, cedido para su cuidado, su inspiración y su retoño a desconocidos compañeros dispuestos a continuar una obra de libertad.

La transmisión se revela así como un asunto central en política; la herencia de ese conjunto de generaciones es justamente la invención, el propósito explícito y lúcido de hacer algo con el tiempo y con el espacio donde les tocó vivir –generaciones que no se abandonan pasivamente a ser afectadas por el tiempo, sino que ejercen su capacidad de hacer algo con él. Ese espíritu puede ser siempre aceptado como herencia –la necesidad de “inventar una herencia”–, para vivir en un mundo que es totalmente otro. Aparece aquí el motivo del “tesoro perdido” (no recuperable por ninguna arqueología, porque más bien un “tesoro apartado”) que inspira muchos escritos de Horacio González –esos “*años esenciales*” del sobreviviente, “*años casi secretos que recomiendan el silencio o por lo menos la circunspección*”.

Los textos de Horacio son paradójicos: el estímulo al pensamiento es extremo, y a la vez hacen sentir que todo lo que se diga sobre ellos corre el riesgo de un *desacierto*, que se incurre de manera precipitada y tosca en lo que la reflexión ha omitido con cuidado; que seremos capturados por la palabra que se trataba, precisamente, de no decir. Zahorí de altísima sensibilidad

¹⁰ María Pia López, *Yo ya no. Horacio González: el don de la amistad*, Las Cuarenta Ríos, Buenos Aires, 2016.

cultural, la escritura gonzaliana detecta en el barullo vocinglero de la discusión política argentina los precipitados inadvertidos de discusiones más antiguas, o nombres olvidados que entran, de la manera más natural, en la conversación de los vivos y los muertos cuyo objeto de disputa es la Argentina.

La pregunta se desvanece en una heurística de la conjunción inesperada (nogales y armaduras): Horacio González es no sólo un buscador de perlas sino un maestro en el arte de encontrar esos hilos secretos, ejercido con la gentileza de quien hace creer que hacerlo no ha costado ningún trabajo. Arte de la crítica, donde por crítica no entendemos denostación o denuncia, sino una fina exploración de los límites y posibilidades de un acontecimiento –que atesora, inherente en ella, una compleja filiación con el mito. Clave de estilo en esta prosa única de la ensayística castellana es una deliberada sustracción de la evidencia y el juicio final. Se dice siempre menos de lo que puede ser dicho, siendo que se dice mucho. Barroco autolimitado que se mantiene un paso atrás de lo que permite ver, y exige del lector una praxis frente a lo no dicho. Esa exigencia invita además a una probidad intelectual y militante que abjura de cualquier facilismo, afronta las mejores razones de sus adversarios y les hace justicia, en el sentido más elevado del término. “Recolección de señales” y “arqueología de lo insospechado” se transmiten pues mutuamente su fecundidad y anudan un singularísimo modo de renovar el pensamiento –de reponer, sobre todo, los dolores en una historia. Ya no podemos concebirnos sin esa cuidada composición de la que nos ha tocado ser contemporáneos.

*Kirchnerismo: una controversia cultural*¹¹, por ejemplo, es un libro que exige una cautela extrema por un *sotto terra* metódico de indeterminada fecundidad. Su lectura nos deja afectados por una singular potencia de pensar que, sin descuidar la aten-

¹¹ Horacio González, *Kirchnerismo: una controversia cultural*, Colihue, Buenos Aires, 2011.

ción por las fuerzas en conflicto, permite encontrar significados impensados en las cosas familiares –arte de dar vuelta las piedras justas bajo las que algo se escondía a la mirada.

El procedimiento toma prestado su método de la fenomenología más clásica: se parte siempre del mundo de la vida, de las preguntas más comunes, de las palabras de la tribu tal y como atestan las calles argentinas (“Muchos preguntaron, ¿para cuántos años hay peronismo?”) o de una vieja fotografía de Cristina recostada en una verja, para desentrañar luego lo impensado que hay allí y alcanzar iluminaciones profanas de intensidad súbita. Así, la atención hacia una ignota voz solitaria que en un acto de Kirchner grita: “¡Acordate de Perón!”, es tomada como si de una escoba voladora se tratara para, subido en ella, interrogar el pensamiento de Jauretche, el cine mitopoiético de Favio, el arte de Santoro.

Así, tras la polémica entre Galasso y Altamira a propósito del asesinato de Mariano Ferreyra, despunta el nombre de Germán Avé Lallemand –fundador de la UCR en San Luis, hidrógrafo, cartógrafo, agrimensor, geólogo, naturalista, posible corresponsal de Engels y un largo etcétera–, personaje que sin duda cumple todos los requisitos para fascinar la arqueología gonzaliana. ¿Cuál es el hilo invisible que permite el salto de Galasso / Altamira a Germán Avé Lallemand? La pregunta se desvanece en una heurística de la conjunción inesperada, que se mencionaba antes. Que es vuelta a poner en obra con la colocación en contigüidad de Monteiro Lobato y la represa de Yaciretá, a partir de una ausencia convertida en fecundidad: el kirchnerismo “no tiene textos”. Como rareza de esta constatación se revela el prólogo de Cristina Fernández a los cuentos de Monteiro Lobato “devorados” en la infancia; relato autobiográfico en el que la presidenta recuerda la estrategia, durante los años oscuros, de forrar libros de Fanon, Sartre y Cooke con páginas de Monteiro Lobato, para disimularlos de su conteni-

do. “Cotejemos esta acción realizada sobre los libros de Lobato con el discurso de inauguración de la represa de Yaciretá... Del texto sobre Lobato... llegamos ahora a la manifestación de una discursividad dura sobre política energética”. La línea invisible que va de un autor de relatos infantiles a la política energética es iluminada por un destello súbito en su relevancia cultural y política.

No obstante, esa predilección por las tramas secretas, el libro de Horacio González sobre el kirchnerismo publicado durante el kirchnerismo debe ser leído como un libro de crítica, es decir: paso atrás, consideración de eso llamado “kirchnerismo” como si se estuviera fuera de él (como si fuera cosa del pasado, o algo por venir), no obstante haber sido el mismo González una de las plumas fundamentales del fenómeno a desentrañar. Libro de crítica que muestra sin embargo la inherencia de este concepto en el de mito –comprendido a su vez este último en su dimensión crítica, según una compleja filiación que invoca la cultura romántica, la antropología de Levi-Strauss y acaso los trabajos de Hans Blumenberg.

Más ampliamente, Horacio González enseña algo fundamental para la tradición que lleva el nombre de “nacional-popular”. Enseña que la ostentación sin mediaciones –como si nada hubiese ocurrido en la historia– de “barbarismo” explícito; la apelación a un léxico reificado (“gorila”, “antipatria”); el empleo sustantivo del mito (como si la crítica fuera pura jactancia de intelectuales); la reducción de la cultura popular a la elementalidad sin relieve de lo que puede ser comprendido por todos, son inmediatismos reaccionarios muy en la retaguardia de una renovada sabiduría popular que exige pensar de otro modo la cultura, el lenguaje, el mito, la vida colectiva y los signos del presente.

Clave de estilo en *Kirchnerismo...* –y en otros libros del mismo autor– es una autoexigencia de lenguaje y una probidad

intelectual que abjura de cualquier facilismo. El kirchnerismo se presenta así como *trabajo* –que no es ajeno a la articulación de desarrollismo y emancipación, junto a una urgente reflexión sobre la naturaleza y los recursos naturales. Para ello, Horacio González buscaba renovar la idea de un “frente” libertario de reforma social, y apoya su posibilidad filosófico-política en la idea, enigmática y bella, de “compañerismo trascendental”.

Dos. Restos urbanos. A veces trato, sin éxito, de recordar la primera vez que escuché o leí el nombre de Horacio González. Debe haber sido a principios de los noventa o a fines de los ochenta, no creo que antes. Desde esa primera vez, cuando quiera que haya sido, el de Horacio González es un nombre que aparece casi ininterrumpidamente en los lugares opinados del mundo de la cultura, pero también en las circunstancias más inopinadas, de Buenos Aires y muchas ciudades argentinas como Rosario, Paraná, La Plata, Neuquén, Mendoza y otras. Con frecuencia la referencia a Horacio González funciona como una especie de santo y seña entre desconocidos para entrar en diálogo. El comentario casual que deja caer su nombre asegura la ruta de la conversación, una especie de inmediata complicidad y proximidad, y la deriva hacia el relato de alguna historia con el propio González sucedida a alguno de los azarosos circunstantes, que corrobora lo que los demás ya sabían de él y motiva en ellos el recuerdo de otras similares.

Horacio González no es solamente uno de los escritores argentinos más leídos, sino también uno de los más queridos. La gente –impresionante cuánta– lo quiere por haberlo leído y lo lee porque lo quiere. No siempre llegamos a una lectura guiados por una afectividad, ni una lectura a la que llegamos por otra vía logra en todos los casos producir afectos –cuando ello sucede, el escritor del que se trata pasa a ser algo más que un simple escritor: se convierte en un compañero de la vida, aunque nunca hayamos cambiado palabra con él.

Córdoba es también una de las ciudades en la que Horacio es muy querido –por lo que piensa, por lo que escribe, por la calidad de su intervención en los debates de la cultura y la política, por una manera de vivir y estar con los otros, por tanto que enseña aunque no se proponga hacerlo. Horacio González tiene con Córdoba un vínculo profundo, a veces quizá involuntario. Estoy tentado de decir que es el mayor reformista que he conocido. La Reforma universitaria no se cuenta entre las inspiraciones de la tradición en la que Horacio González suele ser inscripto –la tradición más bien de las universidades populares–, y sin embargo hay un espíritu de la Reforma del 18 –que nada tiene que ver con su declamación, ni con la repetición ineficaz de sus leyendas, ni con la reproducción conservadora de sus principios–, un espíritu del que Horacio es uno de los mayores herederos. Más allá de intervenciones y osadías que remiten imaginariamente a la cultura de la Reforma –dar clases en un ómnibus; concebir el examen universitario como conversación socrática antes que como examinación de lo que alguien sabe o ignora; abjurar de las ínfulas doctorales en cualquiera de sus formas, cosas tan características de Horacio, traen a la memoria la intervención de Deodoro y sus amigos en plazas y parques de Córdoba vistiendo todas las estatuas como respuesta a la censura del pintor Ernesto Soneira, también textos como “Palabra sobre los exámenes” (donde el redactor del *Manifiesto liminar* propone que sean los estudiantes quienes examinen a los profesores); o la propuesta de abolir el Doctorado en Derecho que Deodoro hiciera en la Facultad concernida mientras era consejero egresado en ella. Pero la sintonía principal no es esta coincidencia si se quiere anecdótica, sino algo más fundamental: la contigüidad del conocimiento y la vida como principio por el que orientar la enseñanza universitaria, el pensamiento y en general el trabajo con las palabras.

Sabemos también de otro nombre en Córdoba que a Horacio González no le es indiferente ni ajeno. Me refiero al de Oscar del Barco. Con él comparte coincidencias, disidencias y la mutualidad del reconocimiento. Me consta que Horacio es lector apasionado de Oscar –además de haber editado algunos de sus textos– y que Oscar considera a Horacio una de las voces imprescindibles de nuestro tiempo. Menciono también a Héctor Schmucler, con quien durante muchos años sostuvo una fecunda conversación, presencial e imaginaria.

El Premio José María Aricó que en 2014 le fue concedido por la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba quisiera añadirse a este vínculo de Horacio González con Córdoba. Para quienes creen que la mejor sociedad humana a la que podemos aspirar es una en la que no haya premios ni castigos (una en la que cada uno dé según su capacidad y tome según su necesidad como la cosa más natural) –barrunto que Horacio González se cuenta entre ellos–, es siempre incómodo recibir precisamente un premio. Aunque hasta ahora no hayamos sabido prescindir de castigos y de premios, podemos imaginar a esa sociedad por venir como formada por hombres y mujeres capaces de encontrar maneras mejores de manifestar la gratitud. Quizá podamos entonces pensar el Premio Aricó como una forma de agradecimiento institucional más que como una “distinción” –hubiera resultado críptico llamarlo “Agradecimiento José María Aricó por el compromiso social”, aunque tal vez debimos habernos atrevido.

Horacio González y José Aricó se nos presentan como la conjunción –el encuentro aleatorio más bien– de dos nombres de los que la Universidad y en general las palabras de nuestra tribu no podrían prescindir. Esa conjunción tiene acaso la forma de la encrucijada. Aricó y González tienen algo en común poco común en quienes pertenecen al mundo del estudio: la atención por el detalle que pasa desapercibido, por la existencia

humana en su cotidianidad, por los objetos del mundo de la vida como si fueran reliquias encriptadas de la totalidad que se trata de comprender –y de emancipar. La lectura, en las cosas, del sentido de las cosas, o más exactamente del sentido que excede a las cosas, hace que caminar con ellos por la ciudad, por cualquier ciudad, es de pronto sentirse entre las páginas del libro del mundo y, sobre todo, ser testigo de un viejo arte de leerlo a partir de cualquier cosa (una moldura, una vestimenta, una comida o la placa junto a la puerta que informa la residencia en ese lugar, en otro siglo, de algún escritor o algún personaje histórico). Horacio González camina por Buenos Aires, por Córdoba, por Madrid, por París –ciudad esta última respecto de la que una erudición y una familiaridad con los lugares, las plazas o los templos provienen quizá de haber escrito hace algunos años un hermoso libro sobre la Comuna, pero lo cierto es que esa arqueología urbana en ciudades extranjeras impresionan a quien lo escucha– como si perteneciera a todas ellas; camina por ciudades extranjeras como si fueran propias, y a veces parece andar por Buenos Aires como si de tan íntima fuera una ciudad extranjera –tal vez por sentir aún en sus esquinas y sus plazas el rumor de episodios olvidados de otros tiempos; tal vez, porque en la Buenos Aires de Horacio González nada se ha perdido.

La lectura del mundo –la ciudad como libro con una *característica* singular en cada caso– encuentra un sentido oculto en el detalle de todos los días: el pensamiento comienza por cualquier parte y en cualquier cosa. Horacio González y José Aricó son hegelianos –conscientes del exceso de esta frase ni bien la pronunciamos, enmendamos para decir que atesoran maneras de ser hegelianos–, pero no sólo por ver en todas las cosas sin importancia manifestaciones sensibles de algo que se trata de desentrañar. También por la sabiduría –por la decisión más bien– de mantener siempre arriba, sin que ninguna caiga,

las dos perspectivas a las que todo da lugar, para hacer algo interesante con esa dificultad. También, a contrapelo del presente, los dos creen en la Historia.

Y además de hegelianos son gramscianos, sin duda en modos muy distintos. Casi diez años después del prólogo que en 1962 escribiera Aricó a las *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*¹², Horacio González escribía otro prólogo –en la edición publicada como *El príncipe moderno y la voluntad nacional-popular*¹³– cuyo título (“Para nosotros, Antonio Gramsci”) delata su inscripción en la batalla cultural de la época. Pero hay algo sobre todo que designa el punto de encrucijada, el punto de cruce entre el planeta González y el planeta Aricó, si fuera posible decirlo de este modo: una común desconfianza (aquí hegelianos y gramscianos a la vez) de todo conocimiento o de cualquier discurso que no se oriente a la comprensión del mundo –o a su transformación, que no son (en ninguno de ellos: ni en Hegel, ni en Gramsci, ni en Aricó, ni en González) cosas separadas.

Algunas de las definiciones de “encrucijada” que proporciona el diccionario son: “lugar donde se cruzan dos caminos”; o “panorama de varias opciones de las que no se sabe cuál elegir”; o “punto en el que confluyen varias cosas” (por ejemplo, cuando se habla de una “encrucijada de culturas”). A mi ver Aricó y González establecen la encrucijada más importante y fecunda de la cultura argentina –que componen la vía socialista y la vía nacionalpopular– en todos los sentidos menos en el segundo, que el tercero borra: punto de confluencia.

Lo que alguna vez dijo Eduardo Rinesi en su presentación con motivo del Doctorado *Honoris Causa* que le concedió la Universidad de La Plata, es lo fundamental de esa poética de la gestión pública que Horacio González ha sabido conjugar con el activismo cultural, el interés por los otros, las prácti-

¹² Lautaro, Buenos Aires, 1962.

¹³ Buenos Aires, Puente Alsina, 1971.

cas del atesoramiento, el invencionismo y el impulso de todo pensamiento en dificultad por no codificable. Dice Rinesi allí: “el conjunto de reformas, de iniciativas y de movimientos que Horacio ha impulsado e impulsa todo el tiempo en esa vieja institución de la cultura nacional [se refiere a la Biblioteca Nacional, de la que fue Director hasta diciembre de 2015], a la que también, como un regalo, como un exceso, como un plus, como una donación que de ninguna manera venía exigida por el modo en que esa institución había funcionado clásicamente en la cultura argentina, vino a añadirle un espíritu profundamente democrático, profundamente confiado en que la apertura de las más variadas experiencias culturales a capas cada vez más amplias y más heterogéneas de ciudadanos no tiene por qué ir en desmedro (como tantas veces y tan mediocrementemente se sostiene) de la calidad de esas experiencias si esa calidad se entiende como la permanente recreación y el constante enriquecimiento de la vida colectiva, y no como el triste timbre de distinción o de privilegio de algún grupo”¹⁴.

En igual sentido, la de Horacio González es una Universidad que todos quisiéramos para cada uno: el pensamiento, la ciencia, la tecnología, el arte, la historia puestos en conversación, producidos y no reproducidos, marcados por un interés real en las cosas mismas, siempre contiguos a la vida y orientados por un sentido de la nobleza. Vida popular y sentido de la nobleza es, creo, otra de las encrucijadas que nos propone Horacio González para mantener abierta la esperanza laica de la cultura.

La captura del gusto y el saber por la obra de la repetición es la banalidad del mal académico que reduce los muchos lenguajes del conocimiento a un progresismo reaccionario puramente cuantitativo que impreca: “Nada nuevo debe suceder, sólo lo ya sabido y previsible”. Contra el mundo de la comunicación total

¹⁴ Eduardo Rinesi, “Don Horacio”, en *Distinción Doctor Honoris causa a Horacio González*, Facultad de Periodismo y Comunicación Social de la Universidad Nacional de La Plata / Ediciones Colihue, 2013, p. 10.

que también prescribe: “Todo debe ser entendido por todos sin mediaciones, y por todos de la misma manera”, la atención de Horacio González por lo común en tanto conquista de una libertad colectiva no cuantificable, registra sus opacidades, sus secretos, sus malentendidos, y traza un desvío emancipatorio hacia fuera de lo que suele llamarse “sociedad del conocimiento”, hacia otra condición del saber que podríamos concebir como un “comunismo del conocimiento”.

Sin duda, los libros de Horacio González dejan una enorme tarea por delante a las ciencias sociales, la filosofía y la crítica de la cultura, en las universidades y fuera de ellas. Esa tarea tiene por materia lo que González ha pensado, pero también lo no pensado por él, pues lejos de ser una carencia o una falta, lo no pensado forma parte principal de una obra cuando es relevante, porque solo se revela gracias a ella. La suya es una voz imprescindible para Latinoamérica –acaso por ser el gran escuchador de nuestra época– cuando transita su tiempo más dramático, y también lo es para los argentinos un profundo elogio del pudor que acompaña todo lo que hace.

Sin embargo, el trabajo de Horacio González en los yacimientos literarios, filosóficos y culturales más clásicos pero también más insospechados no es solo un interés por el pasado y una práctica de benjaminiana justicia, que también es, sino una interlocución con la historia orientada, o más bien iluminada, por esta pregunta: ¿qué será de nosotros?; ¿qué será de nosotros dentro de algunos años? –es decir la pregunta que “Beber” (con “B” larga, argentinizado, según propone González en un fanzine inventado por Matías Rodeiro) le hacía a sus estudiantes revolucionarios en 1919 (“¿qué será de ustedes dentro de una década?” era en realidad la pregunta, que su pampeano lector transforma: ¿qué será de mí, de nosotros?...)¹⁵.

¹⁵ Horacio González, *Sobre el intelectual / Sobre la izquierda + Comentarios de León Rozitchner*, fanzine.

La pregunta por “lo que vendrá” se conjunta con la constatación calma de que “el mundo –decía el mismo Weber hacia el final de su conferencia sobre la política como vocación– está gobernado por demonios y que quien entra en política, es decir en el fuego del poder y la violencia como medios, pacta con fuerzas diabólicas”. Los demonios de la historia están siempre presentes, como en un fondo oscuro, en lo que Horacio González piensa; en su desconfianza de los entusiasmos sin reticencia y de los inmediateismos del concepto. A partir de allí se revela la exigencia que le plantea al pensamiento, a la cultura y al presente momento argentino. Se revela la exigencia que su pensamiento oral y escrito, sus libros y su vida nos ofrenda a quienes somos sus contemporáneos.

Esa exigencia hacia sí y hacia los demás se renueva libro tras libro. Las “traducciones malditas”¹⁶ de los grandes clásicos del pensamiento –una propuesta para pensar “el intelectual argentino y la tradición”– y la búsqueda de acontecimientos de lenguaje en las napas populares de la vida en sociedad establecen los mojones –pero no los límites– de un universalismo concreto, que integra lo que la ideología universalista suele dejar fuera. Desde allí, la tarea es la de afrontar la violencia (donde “afrontar” se presenta aquí como verbo ambiguo): considerar las dificultades morales y teóricas que plantea su irrupción para construir un pacifismo que no equivalga a un negacionismo de las motivaciones que empujan a la vida dañada hacia ella. ¿Cómo sería ese pacifismo, esa exigencia de la paz? Quizás el imposible arte de tramar la paz perpetua kantiana y la filosofía de la historia hegeliana; *Facundo* y *El crimen de la guerra*; Rodolfo Walsh y Oscar del Barco... la mención de estos nombres heteróclitos obedece a la convicción de que no resulta posible, ni prudente, transitar por una historia llena de demonios sólo con unos pero sin los otros.

¹⁶ Horacio González, *Traducciones malditas. La experiencia de la imagen en Marx, Merleau-Ponty y Foucault*, Colihue, Buenos Aires, 2017.

Tres. “*Un puñado de cosas que permanecen*”. El pensamiento de Horacio González sobre la universidad es otra de sus contribuciones “inactuales” de mayor potencia crítica. Quizás esa contribución permita iluminar una frase perdida, aunque muy conocida, que puede encontrarse en el discurso que Deodoro Roca leyó durante el Primer Congreso Nacional de Estudiantes que sesionó la última semana de julio de 1918 en el Teatro Rivera Indarte de Córdoba. La frase dice: “*Ir a nuestras universidades a vivir, no a pasar por ellas*”¹⁷. Esa frase reviste una enorme actualidad, cuando la universidad, que además de producir ciencia, pensamiento, literatura... es –hasta ahora– un lugar de encuentro de los cuerpos, las ideas y las palabras para el conocimiento, para la amistad y para la política; un espacio de oralidad pensante que el neoliberalismo académico en curso busca desmontar y sustituir por una autodidaxia virtual emprendedorista (universidades virtuales, cursos virtuales, aulas virtuales...) prescindente de la sabiduría pedagógica y de la memoria de los viejos maestros. Acaso sea esta la diferencia más importante entre el movimiento estudiantil cordobés de 1918 –que estaba motivado por un anhelo de maestros, hasta el punto de que Deodoro llega a escribir en 1931 que “La Reforma fue y es un abierto ensayo para llegar a un maestro”¹⁸– y la revuelta parisina del 68, que más bien procuraba su destitución. Como realización reaccionaria de esta utopía sesentayochesca, quizá entramos finalmente a un mundo sin maestros y sin docentes: forma al fin hallada del individualismo solitario y “conectado”, sin encuentro, sin imaginación colectiva y sin anhelo de justicia, que el neoconductismo en ciernes busca imponer.

¹⁷ Deodoro Roca, “La nueva generación americana”, en *Obra reunida I. Cuestiones universitarias*, Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba, 2008, p. 31.

¹⁸ Deodoro Roca, “Nicolai y la Argentina”, *op. cit.*, p. 79.

Ir a las universidades a vivir. En el Centro Experimental Vincennes –actualmente Paris 8– que se creó en 1969 en la estela pedagógica de las revueltas de 1968 y del que Michel Foucault fue su primer director, esta idea de Deodoro Roca cobraría un sentido literal: había cursos, conferencias y debates en continuación, se dormía en la universidad –a la que podía asistir cualquiera–, se iba con los niños, se cocinaba, se hacía teatro. Durante las pocas semanas que duró esa forma de vida común, la enseñanza, la investigación y el debate jamás se interrumpían.

Tal vez sin proponerse una rutina como la que efímeramente tuvo lugar en el Centro Experimental Vincennes, la potente frase de Deodoro sobre la universidad y la vida –sobre “vivir” en la universidad– se revela en el tiempo: no significa una clausura, ni un universitarismo, ni una indiferencia sino más bien prospera en el encuentro con el mundo y con la revolución. La sabiduría reformista se precipita y concentra en otra frase, esta de 1936: “la Reforma [universitaria] no será posible sin una reforma social”. La autonomía que la tradición de la Reforma forja en los años de lucha acaba por ser una autonomía con otros, una autonomía sensible a la no-universidad, una autonomía con mundo que asume su lugar en las borrascas de la historia sin querer evadirlas, que se percibe a sí misma como parte del “drama social” y toma partido junto al campo popular en el conflicto de fuerzas que sacuden la sociedad.

El mundo que la Reforma descubre es un lugar nunca completamente explorado; alberga pasajes y “pasillos”, insustituibles por ninguna “conexión virtual”. Un lugar común –aunque no exento de secretos– para su desciframiento y su transformación. El “libro del mundo” reformista se abre así como un “libro de los pasajes” del que toda biblioteca no es más que su extensión.

La universidad como utopía del estar-juntos (del vivir-juntos) no equivale entonces a un universitarismo sin mundo (o “in-mundo”) sino a una apertura y a una confianza en los desconocidos y en lo desconocido por venir –o por construir. La pregunta por la vida y por el mundo (y las aventuras del conocimiento que se interroga por ellos) no es posible sin otros –sin los que son otros respecto de la universidad. Se tratará pues de conjugar una potencia colectiva y heteróclita (una “desmesurada inspiración colectiva”) que jamás abandona la pregunta por las estructuras de dominación y por las apuestas de la emancipación, siempre atenta al poder de la impotencia para resguardarse de él, a las retóricas de la muerte y al odio de todo lo que brota. En efecto, el vitalismo –un cierto vitalismo– es la filosofía de la universidad reformista. María Pia López ha escrito hermosas páginas sobre la filosofía de la vida que animaba a la cultura de la Reforma¹⁹ para imaginar una universidad no burocrática, no profesionalista, no especialista, creadora y de “espíritu libre” –arielista, antipositivista, anticapitalista, anti-imperialista, anticlerical...

Horacio González publicó recientemente un libro profundamente reformista; se trata de un conjunto de escritos que reunió Juan Laxagueborde y se llama *Saberes de pasillo. Universidad y conocimiento libre*²⁰. Un libro reformista, no sobre la Reforma (menciona desde luego a la Reforma, textos como “Palabra sobre los exámenes” de Deodoro cuando reflexiona sobre el actual estatuto paroxístico de la evaluación o cuando evoca la herencia de la autonomía); un libro que piensa *con* ella más que sobre ella, donde la expresión “conocimiento libre” encripta una sorprendente fidelidad creativa a lo que,

¹⁹ María Pia López, *Hacia la vida intensa. Una historia de la sensibilidad vitalista*, Eudeba, Buenos Aires, 2006, especialmente pp. 87-99.

²⁰ Horacio González, *Saberes de pasillo. Universidad y conocimiento libre*, compilación y prólogo de Juan Laxagueborde, Paradiso, Buenos Aires, 2017.

en un texto de 1920 con epígrafe de Trotsky (que la publicación de Gabriel del Mazo suprime) Deodoro llama “espíritu libre”²¹. En ese escrito, leído en Rosario en 1920 donde había sido enviado en representación de la FUC y luego publicado en la *Revista de Filosofía* de Ingenieros, Deodoro denunciaba “la servidumbre de la inteligencia, la servidumbre de la cultura, la profesionalidad de la cultura” que “se aprestan a defender el Orden”; denunciaba el apoyo de la investigación, como pocas veces antes visto, a “oscuras fuerzas de reacción y dominación”; “la ciencia al uso, pagada en sus métodos, con sus éxitos fáciles, con su espíritu escolarizado, [que] ha venido adoctrinando a sus adeptos, en una concepción conservadora del mundo”. “Lacayos de la inteligencia”, “asalariados intelectuales”, “domésticos doctorados”, “dómines verbalistas”, son algunas de las expresiones empleadas allí para designar el sometimiento voluntario que produjo en los “estudiantes revolucionarios” un “asco invencible”. [Muchos años después, para gran escándalo social, un músico popular volvió a usar esta palabra, acaso sin saber que también lo había sido por la parrhesiástica generación reformista]. Podríamos realizar el experimento de superponer el texto de Deodoro sobre el “espíritu libre” con un ensayo gonzaliano fundamental que en los 90 –mientras el sistema de incentivos, la taxonomía de los formularios y las evaluaciones vaciaba a la universidad de conocimiento libre– leímos en la revista *El ojo mocho* –y ahora recupera *Saberes de pasillo*– llamado “Contra el imperio del *ethos* burocrático”. Se lleva a cabo allí una vibrante crítica de la “razón categorizadora”, el “canon de la tasación” y el “*ethos* burocrático”. En ese texto González recurría a la tradición como paradójica potencia emancipatoria frente al progresismo reaccionario que en 1995, como en 1918 y ahora mismo es reproducción ampliada y perfeccionada de lo existente, impide que nada nuevo irrumpa y conde-

²¹ Deodoro Roca. “La universidad y el espíritu libre”, en *op. cit.*, pp. 39-45.

na a la experiencia y las ideas a quedar “fuera de lugar”. “*La tradición –leemos allí– es la historia de la lectura de los textos y no los textos implantados en bibliografías que constituye en mapa axiomático con el que sellan casamatas de rivalidad y sigilo. Sin esta idea de tradición –pues la tradición es lo que está abierto, no pesa ni obliga– no hay institución. Sin esta idea de tradición hay Inquisición*”²². Horacio González llama aquí “inquisición” a la persecución de la vida intelectual y del conocimiento libre, que conjuga el interrogatorio y el Tribunal.

Después de una gran reflexión sobre la sociología en el prólogo del libro, “Saberes de pasillo” –el escrito que abre y le presta el título al volumen– fue leído en un pasillo de la Facultad de Ciencias Sociales de Buenos Aires durante la inauguración de la Facultad de Ciencias Afines el 16 de noviembre de 1993. Allí el lector encuentra y agradece una hermosísima teoría del pasillo universitario como lugar de construcción de conocimientos. Una pequeña historia de la sociología (definida como “el oficio de comprender la vida de otros”, hoy abandonado por una “sociología” sometida a “los grandes aparatos comunicacionales”) a partir de sus viejos edificios y de sus pasillos.

En una bella reseña de este libro para la revista *Mancilla*²³, Mariana Gainza reflexiona sobre la singular manera de ser hegeliano de Horacio González: hegelianismo abierto que honra las posiciones, las considera en su mejor aspecto, se deja modificar por ellas y –agrego– está animado por una *pietas* de exquisita potencia política; un hegelianismo que no traduciríamos como *Razón y revolución* sino como “memoria e invención”. Encrucijada fecunda de vitalismo y piedad hacia lo que muere de la que brota un pensamiento de una gran potencia dialéctica. Me cuento entre los muchos cordobeses que deploramos no haber tenido a Horacio González como profesor, pero de

²² Horacio González, *Saberes de pasillo...*, p. 115.

²³ Mariana Gainza, “Ponerse hegeliano”, revista *Mancilla*, n° 15, 2018.

los muchos más que estamos agradecidos de haberlo podido escuchar tantas veces en tantas charlas sobre todas las cosas. Ese elegante hegelianismo sin clausura, creo, es uno de los secretos de su oralidad, a la que no adjuntaré, por estar de antemano condenado a la banalidad, ningún adjetivo.

“Universitario huérfano de universidad” dice Horacio González de sí mismo, y escribe con melancolía borgiana: “Para mí, la Reforma es un puñado de cosas que aún permanecen... Permanecen los textos de Deodoro Roca, que vacila entre declarar toda ciudad como ‘Ciudad universitaria’ o volverla al flujo social”. Un puñado de cosas que permanecen.

La lectura de *Saberes de pasillo* deja una sensación de –no encuentro otra palabra– alta y profunda coherencia. Y una perplejidad: ¿cómo es posible no confundirse tanto? No estoy seguro de que esta pregunta esté correctamente formulada en castellano, pero sí de que nunca hay en estas páginas confusión de lo que se trata en cada caso. Los escritos de *Saberes de pasillo* abarcan veinte años de reflexión sobre la universidad, sobre prácticas de conocimiento y de enseñanza, años en los que sucedieron muchas cosas pero hay algo que une todas estas páginas: se trata de encontrar detrás de lo que hay la pepita de oro libertaria –que siempre existe, sea cual fuera la circunstancia. Pensar no es exponer convicciones sino producir un hallazgo sin eludir la dificultad de lo real –a través de ella. No una simple exposición de convicciones o de un punto de vista privado sino una detección de lo que brota hacia otra parte desde la adversidad de las cosas. Tampoco en esto hay olvido de Hegel. Como sea, esa dedicada atención por lo que no se somete, o intenta no hacerlo, es un tesoro del que disponemos en tiempos oscuros como este en el que nos hallamos inmersos.

Precisamente en esos tiempos, “ir a nuestras universidades a vivir” para, en el límite, salir de ellas: salir con una inteligencia atraída por el mundo; con una renovada curiosidad por otras

formas de existencia; con un saber de los otros (en el doble sentido de la expresión) y una insistencia ineludible en la pregunta por la libertad –que, como lo supieron muy bien los reformistas y sabe muy bien el profesor Horacio González, jamás se obtuvo sin una liberación.

Milagro

La experiencia de la Organización Barrial Túpac Amaru, y como parte de ese movimiento colectivo la relevancia de Milagro Sala (sin duda la más importante dirigente social argentina) para la democracia y para el pensamiento democrático, difícilmente pueda ser exagerada. Ningún negacionismo –y menos que ninguno el negacionismo persecutorio y dictatorial que se halla en curso en la provincia de Jujuy– podrá suprimir esa experiencia y la trascendencia para el futuro de la democracia en la Argentina.

La autopercepción de un sujeto como democrático comienza cuando deja de concebirse como víctima. La obra democrática de la Túpac enseña a no considerarse víctima, enseña –como en el orden de la teoría había insistido Alain Badiou– que no hay víctimas sino hombres y mujeres en situación desfavorable o adversa y que, estén donde estén y sean quienes sean, tienen siempre la posibilidad de transformar sus vidas y de emanciparlas, de no aceptar la situación en la que se hallan como si se tratara de un destino. Al sistema de poderes establecido le interesa que las personas se perciban a sí mismas como víctimas en lugar de constituirse como sujetos políticos capaces de tener ideas y de hacer muchísimas cosas. Una víctima no es nunca peligrosa ni genera transformaciones ni abre nuevos espacios ni inventa nada; sólo comporta resignación, lamento improductivo y autocompasión. La acción democrática de los grupos subalternos considera que no hay “víctimas” sino situaciones

que revertir, luchas que concretar, conocimientos que adquirir, supersticiones que poner en evidencia, alianzas que establecer y alternativas que inventar.

La asunción democrática de los cuerpos como vidas capaces de actuar, de imaginar y de pensar –en una palabra: la desalienación– es el principio tácito de una organización social y política que decide salir de la pasividad en la que se hallaba capturada para construir una fraternidad en la acción –que muchas veces, debido a lo que tiene en frente (en este caso, impune avatar de la última dictadura militar, el imperio económico de Blaquier y los poderes públicos que le están subordinados), deberá disputar en terrenos anómicos completamente abandonados por el Estado. Lo que Milagro Sala conjunta como referente de una experiencia colectiva son dos principios democráticos cuya reivindicación adopta la forma de una declaración –la *igualdad* de todas las personas– y de una irrupción por el *reconocimiento* de pueblos sometidos desde hace siglos a la humillación, el desprecio y la explotación.

Democracia es disputa por el sentido de la palabra democracia. Una recuperación emancipatoria de su promesa concibe a la democracia como manifestación, incremento, apertura, composición imprevista de diferencias, y nunca como bloqueo del deseo por el procedimiento. Forma de vida en común en la que la constitución, las leyes y la tramitación política de los conflictos son instituciones forjadas por la vida popular, por las luchas sociales y la experiencia colectiva que de este modo es siempre autoinstitución ininterrumpida. Inmanencia. Concebida de ese modo, democracia nunca presupone la desconfianza de la potencia común, la inhibición por el miedo, ni la despolitización del cuerpo colectivo para su control.

Dicho en otros términos: la democracia se define por una inadecuación. O más precisamente por una *excedencia* y por un desborde del poder constituyente respecto del poder constitui-

do, del derecho respecto de la ley, de la imaginación respecto de la República (tal vez a esto se refería Montesquieu cuando definía la democracia como “la guerra oculta de toda república”). Una excedencia, en fin, de la política por relación al Estado e incluso, más radicalmente, de la vida respecto de las formas.

Los diez años kirchneristas la dotaron de una intensidad inusual y recuperaron el significado más profundo que aloja su experiencia: el anhelo de igualdad. Producir igualdad no equivale a “disminuir las desigualdades” –según la retórica de la “responsabilidad social” autoimpuesta por las corporaciones económicas que consideran esas “desigualdades” como un hecho de la naturaleza y no como lo que efectivamente son: un efecto necesario del saqueo con el que obtienen su poder. No es posible –ni en la Argentina ni en ningún lugar del mundo– producir igualdad sin cuestionar privilegios. Cuando irrumpe, la cuestión de la igualdad invierte los términos del problema: no es la pobreza de los pobres la que debe ser reducida, sino la riqueza de los ricos. La explotación, la acumulación a costa de la muerte, el racismo, la discriminación, la exclusión, la impunidad, el saqueo de las vidas y el ultraje de los poderosos es el problema urgente a ser combatido por una política democrática, que es tal si orientada por la idea de igualdad y una disputa por la ley que se propone destituir la existencia de jerarquías ante la ley. Según la acepción que tiene su fragua en el ciclo de experiencias populares latinoamericano reciente, democracia es predominio de los derechos sobre los privilegios y de las instituciones sobre las corporaciones. También, el predominio de la acción colectiva organizada por hombres y mujeres que se involucran en su propio destino. Milagro Sala es un nombre que invoca el de miles que han logrado experimentarse como sujetos de transformación en vez de hacerlo como objetos “ante la ley” en espera de algo que nunca sucede. Aunque anónima y común, la obra de la igualdad irrumpe en nombres concretos

que nunca son propios sino siempre prestados a otros: el de Milagro, también, cifra el don de una experiencia que será evocada como inspiración por generaciones aún no nacidas, cada vez que el asombro por la dominación y la imaginación de la igualdad alienten su rebelión contra el desprecio.

La autonomía y la autoestima de mayorías durante mucho tiempo desubjetivadas, capturadas en la pobreza a causa de un régimen de acumulación de riqueza y al margen de la decisión política, es lo que permite una activación de ciertas minorías (los pueblos originarios, las identidades raras, los campesinos, los peones rurales, las empleadas domésticas, las prostitutas...) contra ciertas minorías (la Sociedad Rural, los dueños de los medios, la familia judicial...) que permite una redistribución del poder y con ello una reconfiguración de las libertades. En la disputa por la ley, la conformación de mayorías parlamentarias es condición para una inscripción institucional de derechos hasta ahora invisibles o relegados. Poder y libertad dejan de ser términos antagónicos –como los dueños del poder hacen creer desde hace mucho a quienes se hallan despojados de él– para ser uno condición de la otra y producir por composición la *virtù* política mayor: una *duración* democrática sostenida por el deseo colectivo de reforma que desencadena la novedad.

La democracia argentina reciente produjo hasta 2015 avances decisivos en el reino de la libertad (ley de matrimonio igualitario; ley de servicios audiovisuales; expansión histórica de la educación pública; dismantelamiento de los efectos sociales del Terrorismo de Estado, reparación jurídica y reconocimiento de las pacientes luchas sostenidas por los organismos de derechos humanos, politización de movimientos sociales y pueblos originarios...) y en el reino de la necesidad (recuperación del empleo y el salario; legislación laboral que rescata de la anomia a miles de cuerpos olvidados; convenios colectivos de trabajo; protección de la infancia mediante la asignación universal...).

En otros términos: la democracia fue capaz parcialmente de producir igualdades y reconocer derechos, de afectar privilegios y aproximar la economía a los intereses populares dentro de una institucionalidad expresiva de los conflictos naturales a una sociedad políticamente viva –que los antiguos llamaban República, palabra hoy malversada por derechas de vieja y de nueva laya que la conciben exactamente como su contrario: una pura forma de reasegurar privilegios e inhibir la irrupción de conquistas sociales. Por ello, resulta imprescindible la disputa de los términos.

Para prosperar, la idea democrática deberá desmarcarse del idealismo que postula por principio del pensamiento una representación de cómo los seres humanos deberían ser (racionales, virtuosos, solidarios, austeros, justos), y en cambio tomar en cuenta el poder de las pasiones sobre la vida humana. Despojada de este legado maquiaveliano, la democracia sería impotente y frágil, vulnerable en lo más hondo y destinada a ser una pura impotencia conservadora. Sólo el poder es el límite del poder. Ello no significa decir que los individuos y las sociedades se hallan condenados a las pasiones tal y como irrumpen inmediatamente, ni que el realismo democrático sea convertible con la pura fuerza y el ejercicio desinstitucionalizado del poder. Al contrario, esta perspectiva procura una idea *no sacrificial* de república. En ella, el consenso no es pensado como anulación de las diferencias, ni la institución como supresión del conflicto, ni la libertad es el diezmo a pagar por la obtención de seguridad. Diferencia y consenso, conflicto e institución, libertad y seguridad permanecen términos inescindibles, abiertos a un trabajo del pensamiento y de las prácticas sociales.

Esta manera de pensar busca por tanto no contraponer las nociones de república (conjunto de instituciones que confieren una forma a la vida social) y democracia (palabra que designa el mundo de los deseos, pasiones y anhelos de los sectores

populares), sino que muestra más bien su implicancia mutua. En la actual discusión argentina se suele recurrir a la palabra república, al contrario, como palabra de orden y bloqueo de toda transformación social. Es necesario recuperar ese término, recordar una proveniencia antigua que no separa la república de los litigios sociales y rescatarla de la acepción vacía que la reduce al solo imperio de la ley.

Cuando habla, el rostro indio de Milagro es seco, diáfano y hermoso. Su castellano parece hospedado por lenguas desconocidas que retumban en cada palabra y lo vuelven puramente americano. La revolución indigenista de José Gabriel Condorcanqui Túpac Amaru no parece un hecho del pasado cuando esa mujer pequeña que habla con fuerza arrolladora nos atraviesa con su mirada paciente, sino una memoria viva y una emancipación aún abierta –como tampoco es cosa olvidada su decapitación y descuartizamiento por los colonizadores en la Plaza de Armas de Cuzco, aunque a nosotros ese día de 1781 nos resulte lejano. No lo está para las comunidades que heredaron su tragedia.

Quizá sea exagerado decir que en Jujuy se vive un estado de terror; lo que se vive es un estado de miedo para quienes no comulgan con el gobernador Morales. Una violencia institucional ininterrumpida es llevada a la práctica en modos de amedrentamiento, disciplinamiento social y persecución a los opositores políticos, con una magnitud que el estado de derechos y garantías cuyas bases fueron puestas por el Presidente Alfonsín no había conocido desde la recuperación democrática. Estando ellas presas, la policía entró en la casa de Milagro y de otras de las integrantes de la Túpac y demolió paredes interiores con la excusa de que allí había dinero escondido. Tras la demolición, se fueron como si nada. Las personas dejaron de asistir a las rondas que los familiares hacían todos los jueves en la plaza Belgrano (que son estrictamente monitoreadas con un

drone), porque los domicilios de quienes asistían o manifestaban alguna solidaridad con las presas fueron saqueados, en algunos casos más de una vez.

La resistencia de las presas y los presos políticos de Jujuy atesora el espíritu de la democracia que el pueblo argentino, no sin esfuerzo, construyó en las últimas tres décadas; esa resistencia es a su modo una ofrenda hacia todos nosotros, y sin duda será reconocida por la historia. Pero en tanto, quienes están presos/os son ellas/os, en condiciones de humillación y de oprobio, solo menguadas por la creciente solidaridad de miles de personas en la Argentina y el mundo, la condena por los organismos internacionales cuyos dictámenes el gobierno argentino no acató, poniéndose fuera del derecho, y la segura justicia histórica que legará a las generaciones por venir (al igual que lo hará con las Madres y las Abuelas) el nombre de Milagro Sala como una gema inspiradora en la memoria emancipatoria de los que se rebelen contra la prepotencia del Poder.

Solidaridad

En la mañana de un remoto verano que se estaba yendo, exactamente el 17 de marzo de 1972, los trabajadores de Luz y Fuerza de Córdoba leían en las páginas 3 y 4 de *Electrum* esta carta:

*Buenos Aires, 2 de marzo de 1972, Cárcel de Villa Devoto
Dr. Arturo U. Illia*

De mi mayor respeto:

Me dirijo a usted para hacerle llegar un cordial saludo, y en especial, todo mi reconocimiento a su permanente preocupación por mi situación.

El Dr. Hipólito Solari Yrigoyen me ha comentado las reiteradas trabas que han opuesto los funcionarios del régimen para que usted pudiera verme nuevamente en este

Penal. A pesar del impedimento, quiero decirle que para mí es como si usted hubiera estado aquí, y esa solidaridad la aprecio en todo su inestimable alcance. La torpe actitud de los censores burocráticos no hace más que enaltecer su amistoso gesto.

El Dr. Solari Yrigoyen también me refiere lo principal de su actividad cívica en defensa de los derechos del pueblo. Asimismo en varias oportunidades he podido leer declaraciones suyas sobre el momento que vive nuestro país; en particular me he sentido muy satisfecho por sus respuestas al cuestionario que le presentó el diario La Capital de Mar del Plata, y me permito extraer una frase de indudable significación para la actualidad:

“O defendemos el estado de derecho o aceptamos el estado de hecho, característico del actual régimen. Aquí caben toda clase de discriminaciones disimuladas y explicadas con un fariseísmo deprimente, que pretende transformar al ciudadano en súbdito” [...].

Por último quiero decirle que pese a esta arbitraria represión que se me aplica, me siento bien física y espiritualmente. Desde aquí coopero con mis compañeros en lo que me es posible, y espero confiado el día de la libertad para continuar como siempre en el trabajo y en la lucha.

Le pido al Dr. Solari Yrigoyen que tenga a bien hacerle llegar esta carta para que le transmita junto con ella una vez más todo mi reconocimiento.

Salúdale con mi mayor consideración.

Agustín J. Tosco

Tosco era amigo de Illia, y también de Alfonsín (“...tengo relación de amistad con el doctor Alfonsín, con el doctor Storani y con el doctor Illia”, reconocía en una entrevista para la revista

Imagen de 1972), con quien participó en una mesa –que completaba Cámpora– para discutir los grandes problemas de la clase obrera y pedir “por la libertad de los compañeros presos, políticos y sociales, por la derogación de la legislación represiva y en forma inmediata por el alivio de la situación que viven en el penal, especialmente en Rawson”.

Esta sensibilidad de Illia por la suerte de los luchadores populares que no pertenecían a su partido y la solidaridad con ellos es legataria de la tradición que en Córdoba se designó como “radicalismo rojo” –a la que perteneció Raúl Barón Biza, quien dejó como testimonio de su compromiso el libro *Por qué me hice revolucionario* y luego financió con su dinero los trenes que trasladaron a Buenos Aires a cientos de cordobeses cuando murió Yrigoyen.

Cuarenta y cuatro años después del frustrado intento de Illia por visitar en la prisión a un dirigente sindical combativo injustamente encarcelado para manifestarle su solidaridad, un gobernador de su mismo partido encarcela injustamente a una dirigente social combativa que por primera vez en la historia de su provincia organizó una pacífica rebelión cultural contra una historia de desprecio social, económica y racial que dura desde hace 500 años.

Hay un significado por desentrañar en esta saga de continuidades y rupturas. Si cambiamos algunos nombres, lugares y tiempos, la carta de Tosco pudo haber sido escrita en estos días por Milagro Sala hacia algún compañero en gratitud por la solidaridad recibida. A su modo, es también una carta de Tosco a Milagro, el mensaje involuntario de un luchador a su heredera, el legado invisible del deseo de emancipación que reemprende su obra una y otra vez.

Como sabía Tosco, también Milagro sabe que su mejor arma es la paciencia activa recibida en ofrenda por las muchas generaciones que la antecedieron en la humillación; una sabiduría

de que el tiempo adverso, antes o después, cambiará de signo; la certeza –que sin embargo no mitiga la angustia del encierro– de que la historia grande le deparará su reconocimiento y de que el gobernador Morales, un hombre pequeño movido por el desprecio de clase, obtendrá el justo repudio del porvenir.

Entregado el radicalismo –para grave daño de la democracia argentina– a secundar las peores versiones de la derecha antipopular, casi no han quedado en la actualidad rastros de su mejor tradición, pero de alguna manera, como a través de un vidrio opaco, el recuerdo de ese reiterado y conmovedor fracaso de Illia –presidente depuesto hacía pocos años sin que ello fuera útil a su propósito– por visitar a un dirigente sindical marxista en la cárcel de Villa Devoto mantiene, intacta, la potencia de su símbolo sin herederos.

El tesoro perdido de la democracia

Aunque lo escribió durante la Guerra, Camus publicó *La peste* en 1947. Relato alegórico pero esquivo a lecturas lineales, renueva su sentido siempre que se abaten sobre los pueblos situaciones de adversidad colectiva, que solo la obra humana es capaz de revertir. Releer *La peste* en estos días aciagos de raro invierno se impone casi con naturalidad. En el menudeo de los seres por las horas oscuras, la epidemia revela siempre quién es quién. Libro de advertencia, por extraño sortilegio es evocado por la comprensión del mundo una vez más a destiempo, demasiado tarde, cuando lo que nunca dejó de estar ahí a la espera de su oportunidad irrumpe otra vez en las vidas para desquiciarlas. Cuando así sucede, la memoria indica el rumbo con símbolos que atesoró y resguardó como frutos exóticos de mundos extintos.

El rostro diáfano y sereno de una persona honesta en el sentido más hondo que pueda serle adjudicado a esta palabra creo

haberlo visto, al menos en esa hondura, solo una vez, hace cuatro años, en un sencillo departamento de Caballito. Allí mismo acaba de morir don Ricardo Obregón Cano con 99 años de edad, dejándonos por tarea su tranquilo, ininterrumpido y lúcido anhelo de justicia. Una reseña de su intensa y extensa vida política importa ahora menos que la responsabilidad de una herencia: la confianza en la política como instrumento de transformación al servicio de los sectores populares. Y también una sabiduría de la adversidad, que hace posible esa confianza en la acción colectiva.

Extraordinario orador, los discursos de Obregón se cuentan entre las grandes piezas oratorias de la política argentina; el que pronunció ante la legislatura el 25 de mayo de 1973 al asumir como gobernador de Córdoba estuvo acompañado por la memoria de viejas luchas sociales, ahora confluyentes, del peronismo revolucionario y el sindicalismo combativo –y por el espectro de la masacre de Trelew: “contemplo en este recinto el rostro de muchos combatientes de la causa popular... pero no puedo ocultar que muchas ausencias me llenan de honda congoja”.

Seguramente Ricardo Obregón Cano se lleva consigo para siempre un secreto cuya revelación no supimos recibir; nos queda su símbolo, como ofrenda de la historia derrotada a las generaciones por venir. Su obra política es nuestro tesoro perdido, que sin haber casi entrevistado más que por un instante breve, continuamos buscando en el desierto. Ojalá seamos finalmente capaces de ser tocados por el fulgor repentino de esos 9 meses misteriosos para Córdoba –se interrumpieron con un golpe policial la noche del 27 de febrero de 1974 y comenzaba, otra vez, la peste–, aún por desentrañar.

El cuidado del mundo²⁴

Querida Taty, cuando algunos compañeros pensamos en que era oportuno y justo, y que iba a honrar a la Universidad de Córdoba, proponerte la mayor distinción con la que una Universidad cuenta, que es el Doctorado honoris causa, pensamos en muchas cosas pero tal vez podríamos resumirla con una palabra, que en mi opinión es de las más altas que pueden adjudicarse a alguien: la palabra militante. La militancia –que hoy algunas retóricas comunicativas quieren demonizar para que el puro emprendedorismo individualista se vuelva pensamiento único y para que el saqueo económico no encuentre ningún obstáculo– nace de sentir que hay un mundo que cuidar, una memoria que atesorar, y de una sensibilidad por los otros que mantener viva. Pueden concebirse pocas desolaciones peores que la de un mundo sin militantes (sin cuidado, sin memoria y sin otro interés que no sea el propio).

Pero solo reconocer a Taty Almeida como una militante podría parecer que no basta como presentación, y se supone que yo debería ahora hacer una presentación. Decir que Taty Almeida es Lidia Stella Mercedes Miy Uranga de Almeida; que es hija de un oficial de caballería y procede de una familia de militares donde casi no había civiles; que un día de junio de 1975 una patota se llevó a su hijo Alejandro Martín Almeida, quien era militante del ERP, estudiante de medicina, trabajador y poeta, y que desde ese día Alejandro está desaparecido. También sería relevante decir que Taty Almeida estuvo entre las mujeres que en 1986 dieron origen a Madres de Plaza de Mayo Línea Fundadora, y que desde los años de la dictadura cívico-militar hasta hoy no dejó ni un solo día de luchar por

²⁴ Presentación de Taty Almeida con motivo de la entrega del Doctorado Honoris Causa por la UNC, en la Facultad de Filosofía y Humanidades, 27 de julio de 2017.

la Memoria, la Verdad y la Justicia. También debiera decir que para muchos de nosotros saber que ella y otras Madres y Abuelas existen y están por ahí, en algún lugar de la Argentina, haciendo siempre lo que hay que hacer y diciendo lo que hay que decir, nos da una enorme tranquilidad, nos orienta frente a lo que pasa y hace retroceder cualquier cansancio.

Debiera presentarte diciendo también muchas otras cosas. Pero en este caso, me parece que no es necesario; no es necesario presentar a alguien a quien todos conocemos y todos queremos mucho, y en cambio quisiera usar este breve tiempo para tratar de encontrar las palabras justas que puedan expresar nuestro reconocimiento, y el significado histórico, cultural y político que tiene para el pueblo argentino tu trabajo de tantos años y el trabajo de las Madres. El intento de encontrar esas palabras va a terminar, una vez más, en fracaso; pero la tarea de quienes trabajamos con ellas es reiniciar esa búsqueda una y otra vez, aunque estemos siempre condenados a ser excedidos por la magnitud de esa reserva moral de memoria y porvenir.

En mi opinión, la pepita de oro de todo lo que nos enseñaron las Madres, y que yo creo va a ser el legado para las generaciones futuras siempre que haya personas que no estén dispuestas a admitir indiferentes el daño del mundo y el sacrificio de las vidas para ganancia de unos pocos –y esas personas van a existir siempre–, es que cualquiera sea la adversidad que nos toque transitar (y tal vez ninguna mayor podamos concebir que la que existía esa fría mañana de 1977 en que ocurrió la primera ronda en Plaza de Mayo), aunque parezca que no hay nadie y la soledad se extienda en todas direcciones, siempre habrá hombres y mujeres con quienes encontrarse para resguardar de su destrucción, cuando es frágil y está más amenazada, la idea de un mundo sin desprecio que pueda albergar a todos los seres humanos por igual. Siempre hay otros y siempre hay otras con quienes componer un arte de la resistencia pacífica hasta rever-

tir el oprobio circunstancial que muchas veces se abate sobre los pueblos, aunque todo parezca estar cerrado y estar oscuro, y aunque el camino más corto sea largo. Esa enseñanza y ese legado –tal vez nunca tan precioso como en los tiempos que corren– las hace siempre jóvenes, más jóvenes que todos nosotros, aunque alguna vez tengan que irse y algunas ya se hayan ido ya.

En este momento me gustaría pronunciar los nombres de María Ponce, de Esther Careaga, de Azucena Villafior, de María Adela Antokolez, de Elsa Oesterheld, de nuestras Otilia Argañaraz y Emi D’Ambra, por solo invocar el de algunas Madres y Abuelas queridas que ya no están, pero con ellos el de todas las que están y no están. Esta distinción es para vos pero nos gustaría que de alguna manera las alcanzara a todas. A algunas les tocó irse en malos tiempos; a otras en tiempos mejores y pudieron ver el avance de la justicia que trajo la decisión de persistir pacíficamente en su exigencia y que prosperó gracias a una confianza activa y a la paciencia del amor.

Aunque nunca podemos estar seguros del todo, pienso ahora que la historia no va hacia ninguna parte como creímos alguna vez. Cada generación tendrá la sociedad que sea capaz de construir sin ninguna ayuda de un sentido inexorable. Sin embargo, tal vez hay una justicia de la historia en otro sentido. La historia puso a Pinochet en el lugar de la mayor deshonra –aunque su obra de muerte haya tenido éxito en su momento–, y en cambio custodió el significado entrañable de Salvador Allende como una preciosa ofrenda para América latina –aunque haya sido asesinado en el Palacio de la Moneda y durante años su memoria haya sido objeto de persecuciones y de injuria por los poderes militares, económicos, judiciales y comunicacionales de su país. Aunque hayan sido objeto de la más feroz violencia militar, de operaciones económicas o de un encarnizado odio mediático, nada podrá borrar de la memoria popular los

nombres de Yrigoyen, de Perón, de Evita, de Illia, de Alfonsín, de Néstor y de Cristina –por más que de la misma manera en 1930, en 1955, en 1966, en 1976 o como ahora– los medios de comunicación pretendan hacer creer cualquier otra cosa por medio de la tergiversación, el ocultamiento y la mentira: va a ser inútil porque todos ellos gobernaron para sus pueblos y supieron honrar la democracia en su sentido más pleno. Nunca trascienden en la memoria agradecida de sus pueblos quienes gobiernan para los poderosos sino precisamente quienes tienen la valentía de enfrentarlos, o al menos intentan hacerlo, para que sea posible una mayor igualdad entre los seres humanos y por tanto una mayor libertad en cada uno de ellos. Y la historia, como antes, también ahora va a ser impiadosa con los que gobiernan para los poderosos y contra sus pueblos: no hay ninguna duda que recibirán la repulsa de las generaciones por venir. Tal vez esto no sea ningún consuelo, habida cuenta del inmenso daño que los malos gobiernos ocasionan en las vidas de quienes efectivamente viven. Pero la interlocución imaginaria con los que ya no están y con los que van a venir, la transmisión y la recepción de la experiencia, tienen una enorme importancia para orientarnos en política, para desentrañar el significado –muchas veces esquivo– de lo que es contemporáneo, para no abandonar el presente a sí mismo cuando es aciago y para no desistir de las disputas democráticas que es necesario librar.

La marca que dejan las Madres en la historia argentina, la marca que ustedes dejan, Taty, va a ser inagotable en su capacidad de inspirar el anhelo de justicia, no importa el tiempo que haya pasado y no importa la magnitud de la adversidad que pudiera sobrevenir. Precisamente en los momentos más difíciles es cuando esa marca va a estar más viva. Va a irrumpir desde el fondo del tiempo para acompañar a quienes se sientan abatidos y despertar en ellos el recuerdo de miles de luchas populares anteriores y la responsabilidad de saberlas honrar, con la inte-

ligencia y con la voluntad. Los tiempos pueden ser favorables o adversos; nuestro deber es estar a la altura del que nos haya tocado.

Ese legado que las Madres y las Abuelas nos dejan en herencia, querida Taty, querida Sonia, es para siempre, y está fuera del alcance de cualquier ultraje aunque quienes embisten contra su memoria tengan mucho dinero y mucho poder. Es quizá el mayor patrimonio social, político y moral con el que contamos los argentinos para la historia que deberemos ser capaces de construir de ahora en más. Alguna vez las instituciones aprenderemos a reconocerlo de manera más adecuada. En tanto, hasta que encontremos las palabras, simplemente muchas gracias por todo y por tanto.

“¿Por qué existen los crueles?”

Es posible pensar el trabajo de Osvaldo Bayer bajo el signo del *Angelus Novus* de Paul Klee, que Walter Benjamin adquirió en 1921 y describió en uno de los pasajes más citados de su obra: “Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. En él está representado un ángel como si estuviera a punto de alejarse de algo que mira atónitamente. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, abierta su boca, las alas tendidas. El ángel de la historia ha de tener ese aspecto. Tiene el rostro vuelto hacia el pasado. En lo que *a nosotros* nos aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una sola catástrofe, que incesantemente apila ruina sobre ruina y se las arroja a sus pies. Bien quisiera demorarse, despertar a los muertos y volver a juntar lo destruido...”²⁵. La autoexigencia intelectual de no permitir que lo derrotado se pierda sin memoria en el tiempo de lo que ha ven-

²⁵ Walter Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, en *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, traducción de Pablo Oyarzún, Arcis/Lom, Santiago de Chile, s/f, pp. 53-54.

cido, preside también aquí la pesquisa exhaustiva –y a la vez amorosa– de nombres, marcas, legajos policiales de luchadores sociales, artículos en olvidados periódicos obreros, tumbas sin cruces en páramos donde el silencio se hace inmenso...

La tarea historiográfica de Bayer es al mismo tiempo una arqueología popular de lo que Freud llamó *Freiheitsdrang* –que puede traducirse como “impulso de libertad”, acaso también como “urgencia de libertad”, e incluso “impaciencia de la libertad”. Se trata de una palabra que designa un movimiento profundamente humano, inevitable y fuera de todo cálculo: alzarse, levantar la mano, abandonar el lugar preasignado, no obedecer una orden, resistir una opresión que busca naturalizarse, infinita gestualidad del rechazo y su casuística preciosa. Impulso que brota de un fondo misterioso y anómico, cuya insistencia en suceder otra vez, una y otra vez, sin ser capaz de aprender las lecciones del Poder (¿desde qué recóndita reserva de la vida?), impide que los sistemas de dominación estén seguros para siempre. No son los seres humanos los que se rebelan, ni enteramente sujetos de las rebeliones que desencadenan, sino algo que hay en ellos, muchas veces a pesar de ellos. La memoria de las luchas sociales despierta una confianza en eso que hay y de lo que no disponemos –pues la organización, la comunicación, la teoría y la disputa lúcida suceden siempre después de que eso inapropiable, imprevisible pero inagotable, se manifiesta.

La arqueología de las luchas sociales derrotadas que Osvaldo Bayer exhuma no se propone –no solo– hacer un “tesoro de sufrimientos” (con esta expresión –*Leidenschaft*– concibió Aby Warburg el sentido de sus estudios iconológicos²⁶), sino *disipar la soledad*. La soledad de quienes, en cualquier tiempo, rehúsan ser parte de la adversidad que se impone, y acomodarse a ella.

²⁶ Cfr. Georges Didi-Huberman, *Sublevaciones*, Museo de Arte Contemporáneo UNAM, México, 2019, p. 34.

Pues ese “no ser parte” es la forma de vida que rompe con su naturalizado “estar de acuerdo”, con su deriva puramente esteticista, con su banal consentimiento de los hechos..., con lo que ha sido llamado una “vida de derecha”²⁷. En contrario, una vida de izquierda es la que nunca abjura de concebir otra cosa que esto, y pone los actos, las palabras y la existencia toda en el riesgo de ser conducida por ese pensamiento de otra cosa. Lo que anima la intensa vida de izquierda de Osvaldo Bayer, lo que sobre todo atesora el tesoro que nos ha sido legado por él, es el interrogante fundamental –que gustosamente llamaríamos filosófico– por la crueldad humana; o bien, según ese interrogante es más precisamente formulado en el prólogo a *Exilio* (2006): “¿Por qué existen los crueles?”²⁸. Sus libros pueden ser leídos, en efecto, como una asombrada indagación de la crueldad, y junto a ella una indagación de la violencia, de la violencia justa, y de la paz.

El ajusticiamiento del jefe de policía Ramón Falcón (responsable de la brutal represión de trabajadores en la llamada “Semana Roja”) por el obrero anarquista ucraniano Simón Radowitzky el 14 de noviembre de 1909. La muerte del teniente coronel Varela –ejecutor del fusilamiento ilegal de 1500 obreros patagónicos– a manos del solitario Kurt Wilckens el 27 de enero de 1923 (como Avelino Arredondo en el relato de Borges, desde meses antes de llevar a cabo su acción vengadora Wilckens se aisló, dejó de concurrir a los locales libertarios, abandonó su trabajo e interrumpió todo contacto con sus compañeros de lucha para no comprometerlos). La “revolución violenta” a través de bombas de Severino di Giovanni. La decapitación del exterminador de comunidades originarias Friedrich

²⁷ Esta categoría fue introducida a la discusión por el libro de Silvia Schwarzböck, *Los espantos. Estética y posdictadura*, Cuarenta Ríos, Buenos Aires, 2015.

²⁸ Osvaldo Bayer, “Prólogo” a O. Bayer y J. Gelman, *Exilio*, Editorial La Página, Buenos Aires, 2009, p. 5.

Rauch (que en un parte de guerra había escrito: “Hoy, 18 de enero de 1928, para ahorrar balas degollamos a 28 ranqueles”) por el indio Nicasio Maciel, más conocido como “Arbolito”²⁹... Los textos de Osvaldo Bayer reponen la inextinguible pregunta por la violencia justa³⁰. ¿Existe la violencia justa? Pregunta

²⁹ En 1963, durante el gobierno de José María Guido, Bayer viajó a la ciudad bonaerense de Rauch, donde dictó una conferencia y propuso -por primera vez- el cambio de nombre del lugar por el de Arbolito. El Ministro del Interior de Guido era Juan Rauch, bisnieto del citado coronel (que había justificado su matanza con una perfecta expresión de la “Patria Propietaria: “Los ranqueles no tienen salvación porque no tienen sentido de la propiedad”). El Ministro Rauch ordenó la inmediata detención del escritor al regresar a Buenos Aires. Si bien hasta hoy este cambio no prosperó, por su iniciativa el nombre del General Roca fue sustituido de calles, escuelas y plazas de más de 25 ciudades argentinas.

³⁰ Podría añadirse a los anteriores el caso -notablemente similar al de Kurt Wilckens dos años después- del estudiante armenio Soghomon Tehlirian, sobreviviente del genocidio perpetrado entre 1915 y 1918 bajo el Imperio Otomano. El 15 de marzo de 1921 a las 10 a. m., en la ciudad alemana de Charlottenburgo, Soghomon dio muerte de un disparo en la frente al gran Visir turco Talaat Pachá, responsable (junto a Djemal Pachá y Enver Pachá, ideólogos del movimiento panturquista) del asesinato de 1500000 armenios. En sus memorias, Tehlirian escribió: “A la mañana me desperté más temprano de lo acostumbrado. Los rayos del sol ya habían alcanzado la ventana del edificio de enfrente. Apenas había terminado de tomar mi té, y quería acercarme al sillón al borde de la ventana, cuando de repente, en el balcón de enfrente, vi a Talaat. Quedé petrificado. ¿Era él?... Desde la vereda de enfrente me acerqué con pasos apresurados. Me adelanté bastante y crucé a la vereda por donde él iba. Me di vuelta y nos acercamos. Él venía paseando, balanceando el bastón descuidadamente. Quedaba entre nosotros una pequeña distancia, cuando una sorprendente calma infundió todo mi ser. Cuando estábamos ya frente a frente, Talaat me miró fijo. En sus ojos fulguró el temblor de la muerte. Desvió su último paso, se torció un poco para evitarme; pero sacar mi arma y descargarla en su cabeza, fue todo uno...”. Tras su acto, Tehlirian fue inmediatamente apresado por los transeúntes, llevado a juicio y finalmente declarado absuelto por un tribunal alemán, en Berlín, el 3 de junio de 1921. En varias de sus crónicas, Osvaldo Bayer se solidarizó con la causa del pueblo armenio, por lo que en 2003 recibió del Consejo Nacional Armenio de Sudamérica la “Distinción Hrant Dink al periodismo argentino”.

anacrónica que pareciera conmover los trabajosos consensos conseguidos y acaso sin respuesta posible, pero cuya supresión nos condena inermes a la barbarie consumada. La evitación de cualquier respuesta afirmativa no extingue la pregunta ni debe hacerlo. O bien: la necesaria sustracción de la violencia no se exime de afrontar la incomodidad de sus motivos, ni acepta el negacionismo de las crueldades que la desencadenan. Para alajar esa tensión que atraviesa las cosas y rehusar cualquier liquidación moralista de su insistencia, acaso pueda decirse que la violencia nunca es predicable ni legítima pero sí muchas veces justa. La justicia sin predicación es lo que quizás desquicia al ángel de la historia.

Esa mediación a través de la dificultad en las cosas mismas a la que obliga cualquier reflexión sobre la violencia es lo que dota de la mayor seriedad al trabajo de Osvaldo Bayer, que se empeña en honrar una historia –la historia de anarquistas españoles, alemanes, italianos, chilenos, rusos; la historia de obreros anónimos y habitantes originarios de la Patagonia exterminados por el Ejército Argentino– y en preservar una memoria de sus ideas y sus acciones, no sólo con el propósito de sustraerlas del negacionismo, el ocultamiento y la mentira, sino también de la hipocresía y la estupidez. Que arrojan una sombra larga.

En efecto, tras regresar de Hamburgo donde se había radicado algunos años como estudiante de Historia, Bayer se trasladó a Chubut para trabajar como jefe de redacción del diario *Esquel*. Por desaveniencias con el director sobre artículos que denunciaban a políticos y terratenientes ligados al robo de tierras indígenas, como era de preverse, fue despedido poco tiempo después. Un mes más tarde fundó *La chispa* (en homenaje a *Iskra*, periódico que Lenin, Trotski, Kautsky, Vera Zazulich, Plejánov y otros revolucionarios rusos publicaron en 1903 en diversas ciudades europeas). De *La chispa* –que era gratuito y cuya bajada proclamaba: *Contra el Latifundio-contra*

el Hambre-contra la Injusticia– aparecieron 8 números entre el 20 de diciembre de 1958 y el 4 de abril de 1959³¹, cuando Bayer fue expulsado de Esquel. La investigación más importante del periódico en su breve existencia denunciaba el despojo ilegal de tierras de la comunidad Cushamen (las mismas que hoy todavía reclama el pueblo mapuche contra Benetton, y que motivó la represión de la Gendarmería que resultó en el asesinato de Santiago Maldonado en febrero de 2017).

Sin embargo, hay algo irreductible al latrocinio y la sangrienta apropiación de tierras por la vieja oligarquía, que estableció la acumulación primitiva de las clases dominantes argentinas; una excedencia en el ejercicio puro de la dominación que lo vuelve inexplicable por la angurria de propiedad. Una primariedad de la venganza y el odio cuyo fondo oscuro no tiene historia. El fascismo –cualesquiera sean o hayan sido sus nombres– no tiene historia. La crueldad –que significa no detenerse hasta hacer brotar la sangre (*cruor*)– y el encarnizamiento –no detenerse hasta haber devorado toda la carne–, carecen de explicación económica o política. Más bien tienen su inscripción en el orden del goce, que excede el amedrentamiento, el disciplinamiento y la tortura con propósitos puramente pragmáticos.

Cuando descuartizaron a Túpac Amaru (quisieron hacerlo mientras estaba vivo pero no pudieron, debieron decapitarlo antes) en la plaza de Cuzco luego de cortarle la lengua a él y toda su familia una tarde latinoamericana de 1781³², fue para

³¹ Existe una reciente edición facsimilar del periódico al cuidado de Bruno Napoli, Osvaldo Bayer, *La chispa. Contra el latifundio-Contra el Hambre-Contra la Injusticia*, Editores Ignorantes, Buenos Aires, 2017.

³² José Gabriel Condorcanqui Noguera o simplemente Túpac Amaru II, se había formado en el Colegio San Francisco de Borja, donde estudió latín, ciencias, y luego leyes en Chuquisaca. Encabezó el mayor movimiento indigenista e independentista en el Virreinato del Perú junto a su esposa Micaela Bastidas Puyucahua (encargada del aprovisionamiento de

dispersar sus restos entre las poblaciones andinas aledañas como amenaza y advertencia a quien quisiera repetir la rebelión (no obstante, repetida en Mayo de 1810). Pero lo central fue otra cosa: el goce de producir sufrimiento hasta el infinito (otro tanto sucedió en la Patagonia argentina; los estancieros trocaban una cantidad de dinero a cambio de orejas, testículos o mamas de indios, y según el Mayor Gómez –que se encontraba en Santa Cruz entre los hombres de Varela durante la matanza de 1921–, la estancia Menéndez Behety pagaba una libra esterlina por cada cabeza de indio³³).

las tropas, la expedición de salvoconductos para facilitar el movimiento de quienes viajaban a través de amplios territorios, la organización de la retaguardia indígena, y la organización de chasquis que llevaban rápidamente información de un punto a otro del territorio rebelde). La revuelta exigía la independencia de la corona española, la abolición de la esclavitud de los negros y la eliminación de las formas de explotación indígena: mita minera, alcabala, reparto de mercancías, obrajes, etc. [hay interesantes testimonios de Mariano Moreno, Manuel Belgrano, Juan José Castelli y otros militantes del movimiento independentista en los que se condena esas mismas instituciones y se reivindica a Túpac Amaru y Túpac Katari –revolucionario indigenista aymara boliviano que sitió la ciudad de La Paz en 1781 y combatió contra el poder español junto a su esposa Bartolina Sisa]. Como reacción, se desató una feroz represión no solo para destruir la revolución indigenista, sino para aleccionar cualquier intento futuro de repetirla. Con ayuda de Buenos Aires y de Lima se movilizó un ejército de 17000 hombres, que finalmente logró capturar al cabecilla rebelde. El 18 de mayo de 1781, en acto público en la Plaza de Armas de Cuzco, se cumplió la ejecución de Túpac Amaru II, pero antes fue obligado a presenciar la tortura y asesinato de sus amigos, de sus dos hijos mayores y de Micaela. La primera medida del gobierno español luego de la ejecución fue la prohibir el uso de la lengua quechua, según describe el documento *Distribución de los cuerpos, o sus partes, de los nueve reos principales de la rebelión, ajusticiados en la plaza de Cuzco, el 18 de mayo de 1781*, que compila Pedro de Angelis. La revuelta de Túpac Amaru fue un preludio de las luchas por la independencia que comenzarían con la de Haití en 1804.

³³ Osvaldo Bayer, *La Patagonia rebelde*, Hyspamérica, Buenos Aires, 1985, p. 294. (ver Boleslao Lewin, *La insurrección de Tupac Amaru*, Edicol, Buenos Aires, 2015).

El ensañamiento con Milagro Sala (saña: no parar hasta arrebatar la sangre y la carne) repite la misma historia (porque no tiene historia); actualiza la invariable de crueldad que la clase dominante argentina ejerce brutalmente sobre comunidades originarias y sectores populares. Aprender a vivir no es posible sin afrontar la pregunta: ¿cómo ser contemporáneos de ese ensañamiento? ¿Cómo serlo de su encarnizamiento? ¿Es ésta acaso una pregunta política? Ojalá Milagro esté protegida por una sabiduría de la que nosotros carecemos, condenados a no saber ser contemporáneos de lo siniestro –no saber hacer lo que sería necesario hacer, ni pensar lo que sería necesario pensar, ni encontrar las palabras que haría falta decir.

Pero, aunque aún despojados de esa sabiduría, al menos tenemos ahí el trabajo amoroso e intenso de Osvaldo Bayer, para aprender a no cansarse, para no sentirse solos, para no ser parte y para orientarse siempre por la memoria de las luchas populares, una y otra vez –también ahora–, objeto de la infinita crueldad.

Inactualidad del Cordobazo

Con una matriz precisa en pensadores como Nietzsche y Benjamin, algunos estudiosos recientes han relevado el poder crítico del anacronismo para resistir y revertir un estado de cosas sumido en el oprobio y la adversidad. La locución “esperanza en el pasado”³⁴ designa una inspiración en acontecimientos

³⁴ Expresión de Peter Szondi (“Espoir dans le passé. A propos de Walter Benjamin”, 1961) citada por Georges Didi-Huberman, (*Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2018, p. 151). Para Didi-Huberman existe *una fatalidad del anacronismo*, cuya necesidad puede ser considerada como una riqueza. Asumido de este modo y elaborado como práctica y como método, el anacronismo es inventivo y revelador –es lo contrario de la repetición. Así, todo acontecimiento resulta un objeto de tiempo complejo, de tiempo impuro,

emancipatorios “inactuales”, en el sentido de mantenerse irreductibles a la miseria del presente, atesorar un significado “contra el tiempo” y preservar una promesa incumplida.

Tal vez sea esa la más fecunda acepción de la palabra “acontecimiento” –acaso otro nombre del mito–, es decir lo que no se explica por una temporalidad puramente cronológica sino imprevisible y paradójica, como interrupción activa del progresismo reaccionario capitalista (este es el sentido profundo de una huelga, y sobre todo de la del 29 de mayo de 1969); como inoperancia y detención que dislocan la reproducción ampliada del Capital, en este caso negacionista de las luchas sociales del pasado. La “innovación” capitalista no produce novedad sino solo extensión de sí. Es ese el sentido profundo de la interrupción: suspender la repetición ampliada de lo mismo, producir una falla en el tiempo de trabajo por donde pudiera irrumpir un sentido imprevisto. Hacer lugar y hacer tiempo. Además de una potencia de demanda, toda huelga es una con-moción del tiempo cronológico y la tácita preservación de un tiempo mesiánico –un cuidado de lo que no hemos pensado, de lo que no se produjo y de lo que no sabemos.

El poder anacrónico del acontecimiento consiste en que su irrupción en el futuro es imprevisible, dado que la ofrenda obtenida por él de un momento preciso del pasado permanece siempre allí, abierto al trabajo de las generaciones por venir si capaces de restituir la pregunta por la igualdad. La esencia profunda del progresismo reaccionario, en efecto, es el negacionis-

de tiempos mezclados y plurales: un montaje de tiempos heterogéneos formados por anacronismos de distintas proveniencias. Más allá de una iconología o motivo filosófico-político explícito, para Didi-Huberman se trata de obtener del pasado una inspiración y un legado intelectual que permita construir un pensamiento capaz de interpretar y descifrar la actualidad de manera inactual. Ello presupone llevar a cabo una arqueología política crítica de los grandes conceptos y contenidos olvidados, o que han sido neutralizados y domesticados.

mo –sea que adopte la forma del olvido o de una desactivación de todo contenido emancipatorio en las herencias libertarias (por ello debemos desconfiar de la unanimidad que llega a revestir una conmemoración, y advertir en ella una operación domesticadora). Por el contrario, “memoria” es la confianza en que los acontecimientos políticos que en un momento preciso se alzaron contra un sistema de dominación nunca están agotados en su capacidad de transmitir un contenido de revuelta. Pero esa transmisión produce por serendipia: mientras conmemoramos algo –porque conmemoramos algo– es que adviene un sentido nuevo y diferente de eso que evocamos; un sentido que no se produce sin esa evocación, a la que sin embargo es irreductible –como método y como práctica el anacronismo no se halla animado por la repetición, es inventivo y es revelador. Quizá podamos leer *La metamorfosis* de Ovidio de ese modo: como un discurso sobre la memoria, sobre la fecundidad catastrófica de lo irrepitable, sobre el encantamiento al que está siempre sometida la transmisión entre los seres y entre las generaciones.

En la versión de Mondolfo, el fragmento 18 de Heráclito dice: “si uno no espera lo inesperado, nunca lo encontrará, pues es imposible de encontrar e impenetrable”³⁵. Podemos tomar prestada la forma de esa producción paradójica de lo inesperado por la espera para concebir una memoria capaz de producir cosas de las que no hay recuerdo. Acaso nos sea permitido llamar “serendipia política” a esta posibilitación del acontecimiento por el trabajo en, con y de lo que es inactual.

Benjamin presenta *El origen del drama barroco alemán* como un estudio “sobre la exposición barroca de la historia como historia del sufrimiento del mundo”. Hacer un tesoro con las luchas sociales del pasado conjunta asimismo dolores

³⁵ Rodolfo Mondolfo, *Heráclito. Textos y problemas de interpretación*, Siglo XXI, México, 1976, p. 33.

y adversidades comunes, pero en la medida en que han prosperado en irrupciones de resistencia a lo que existe y anticipos de otra manera de estar juntos (o según la conocida frase del *Manifiesto liminar*: “dolores” que lograron prosperar en “libertades”, o al menos en su anhelo). Ese tesoro de las luchas sociales semeja menos una iconología de lo irreparablemente perdido que la formación de un herbario cuyas condiciones de propagación no están nunca definitivamente canceladas –pues los poderes de sometimiento disponen sólo del presente pero no del pasado ni del porvenir.

La Reforma universitaria de 1918 (de la que el año pasado conmemoramos el Centenario) y el Cordobazo (del que se conmemora el Cincuentenario) se hallan amenazados en su sentido profundo por una reducción “progresista” que anula su íntima verdad política, y los vuelve unánimes en la opinión pública. Honrar esos acontecimientos –cuidarlos de su malversación– acaso demanda un trabajo –un *trabajo de memoria* en el sentido antes apuntado– orientado a sustraerlos de la pasividad autocomplaciente que los recuerda como un pasado inerte y sin transmisión vital: una ruptura con su neutralización que recupere la incomodidad que revisten, para de este modo interpretar y descifrar con ellos la actualidad de una manera inactual. La puesta en obra de una “arqueología material” de las luchas sociales no tanto sumidas en el olvido como integradas a la indiferencia despolitizada de la conmemoración protocolar, convoca a un cuidado de sus restos y sus desechos renuentes a esa integración. Menos un trabajo de historiador que de “traperero”, según ha sido traducido el concepto benjaminiano de *Lumpensammler* (coleccionista de basura, en inglés *ragpicker*, *chiffonier* en francés)³⁶ –aunque infrecuente en el castellano de

³⁶ “Los traperos aparecieron en mayor número en las ciudades desde que los nuevos procedimientos industriales dieron a los desperdicios un cierto valor. Trabajaban para intermediarios y representaban una especie de in-

la Argentina tal vez mejor recogido por la expresión “pepenador”, o simplemente “cartonero”.

Esencialmente, la Reforma y el Cordobazo fueron rebeliones –no exentas de violencia– obrero-estudiantiles anticapitalistas y antiimperialistas contra los poderes dominantes de su tiempo –que no son muy diferentes de los poderes dominantes del nuestro. No sólo el Cordobazo fue una rebelión obrera y estudiantil: también la Reforma fue una revuelta estudiantil con participación obrera (la recientemente creada Confederación Obrera Local de Córdoba, en efecto, declara la huelga general el 15 de junio de 1918 en solidaridad con los estudiantes, que a su vez habían apoyado las reivindicaciones obreras en las huelgas de 1917 y 1918).

Se trata, en efecto, de las dos instancias mayores de alianza obrero-estudiantil en la historia de Córdoba. Queda aún por trazar, con toda la minucia necesaria y tomando para ello un materialismo aleatorio como instrumento de comprensión, la geografía política desplegada el 29 de mayo de 1969. Ello requeriría establecer las calles precisas por las que marcharon las columnas obreras de las fábricas instaladas en el cinturón industrial; el trayecto de los trabajadores de SMATA, UTA, Luz y Fuerza, por una parte, y las columnas estudiantiles que llegaban al centro de la ciudad desde las distintas facultades y el barrio Clínicas por la otra.

Determinar los precisos puntos de convergencia donde “tomó consistencia” ese encuentro breve (no fueron más de veinte horas) pero tan productivo en sus efectos imaginarios; un encuentro que podría no haber ocurrido pero tuvo lugar, y proyecta desde entonces una larga sombra. El “materialismo

industria casera que estaba en la calle. El traperero fascinó a su época. Las miradas de los primeros investigadores del pauperismo están pendientes de él como embrujadas por una pregunta muda: ¿cuándo se alcanza el límite de la miseria humana?” (Walter Benjamin, *Poesía y capitalismo*, Taurus, Madrid, 1988, pp. 31-32)

del encuentro” es también un arte de cartografía política que toma nota de los encuentros físicos de los cuerpos concretos, así como de lo que no llega a encontrarse. El Cordobazo irrumpió desde una encrucijada –de la que los seres humanos nunca disponemos por completo– que componen el azar y una voluntad política colectiva³⁷.

Esa unidad obrero-estudiantil deja marcas en los años siguientes. Desde la cárcel de Rawson, escribía Agustín Tosco en el número de *Electrum* de septiembre de 1969: “Pampillón fue uno de los cientos de miles de jóvenes argentinos que trabajan y estudian... fue uno de los miles de estudiantes que se lanzaron a la calle contra las universidades intervenidas por decreto...”. Un año más tarde es invitado a disertar en los actos conmemorativos del asesinato de Pampillón por las Federaciones Universitarias de las universidades de Rosario y del Litoral, y en *Electrum* de septiembre de 1973 volvemos a encontrar una declaración firmada por Tosco en el séptimo aniversario del asesinato de Santiago Pampillón.

El 15 de mayo de 1970 hay un pronunciamiento de los Gremios Independientes de Córdoba (aliados a la CGT de los Argentinos) de solidaridad con los estudiantes contra el cierre de la Universidad y del comedor universitario, y en el

³⁷ Carlos Scrimini, quien era entonces presidente de la Federación Universitaria de Córdoba, relataba hace poco en un programa radial que el 28 de mayo, un grupo de trabajadores y estudiantes reunidos en el sindicato de Luz y Fuerza intentaban convencer a Tosco de que era necesario comunicarse con el “legalista” Elpidio Torres –Secretario de SMATA, el poderoso gremio de los mecánicos–, para coordinar con él las acciones de la huelga prevista para el día siguiente. Tosco no quería hacerlo por las diferencias ideológicas que mediaban entre ambos, hasta que finalmente fue convencido. Esa llamada posibilitada por el azar pudo no haber existido, o pudo no haber encontrado en ese momento a su destinatario, o no ser recibida por él. Sin esa conversación telefónica, muy probablemente lo que hoy llamamos Cordobazo –que, desde luego, sus protagonistas ignoraban estar realizando– no se hubiera producido.

Documento del Movimiento Sindical Combativo contra el Navarrazo, entre otros puntos se expresa la solidaridad con el movimiento estudiantil en resistencia contra disposiciones que les prohibían participar en el cogobierno y desarrollar actividades políticas a través de los centros y organizaciones estudiantiles. En ese escrito (publicado por *Electrum* el 15 de marzo de 1974) puede leerse: “Se llama a la unidad obrero-estudiantil en las luchas comunes por la defensa de los inalienables derechos de ser protagonistas en el gran proceso de construir una sociedad más justa y más humana, sin explotados ni explotadores...”. El campo de luchas y de alianzas que abrió el Cordobazo se extendió a lo largo de los años hasta el golpe de Estado de 1976. Pero también provoca una mirada retrospectiva de los años anteriores, y permite su desciframiento como campo de posibilidades de entre las que se abrió paso la peor de todas ellas, conforme una astucia de la sin-razón que se valió de las demás incluida la que encripta el Cordobazo.

El 14 de octubre de 1966 se inauguraba en Córdoba la tercera de las “Bienales Kaiser” –como eran popularmente llamadas–, en tanto que la segunda había tenido lugar en 1964 y la primera en 1962 –año en el que los Estados Unidos impulsaban en América latina la *Alianza para el Progreso*. Fueron patrocinadas y subvencionadas por la Oficina de Relaciones Públicas de Industrias Kaiser Argentina (IKA), industria automotriz con preponderancia de capital norteamericano cuya planta se hallaba en el barrio Santa Isabel –donde diariamente llegaron a confluír casi doce mil obreros. Tal vez por gestiones que tiempo atrás había emprendido el Brigadier San Martín, las Industrias Kaiser se habían instalado en Córdoba durante el último año del peronismo, no interrumpieron su expansión tras el golpe de Estado de 1955, continuaron su intenso desarrollo durante el frondizismo y el gobierno de Illia, hasta que en 1967 se convirtieron en IKA-Renault. En todo el mundo

–y particularmente en América latina–, durante esos años de Guerra Fría, además de promover una idea de desarrollo económico capitalista fueron una avanzada de la política cultural norteamericana para contener el comunismo en los países del llamado Tercer Mundo: impulsaban y financiaban el arte de vanguardia que, descentrado de temáticas sociales, se orientaba a una estética de la ruptura con las formas consagradas o canónicas y a cierta idea de la creación artística como libertad absoluta. Córdoba se constituía en el más importante lugar de encuentro del arte latinoamericano, cuyas Bienales, según muchos, adquirieron en ese momento mayor relevancia cultural que las de San Pablo.

La III Bienal tuvo la particularidad de haber incorporado a su programa de actividades las Primeras Jornadas de Música Experimental, que tuvieron inicio dos días antes de la inauguración oficial, esto es el 12 de octubre de 1966 en la sala de la modernísima Galería Cinerama, que lució repleta de público durante todos los conciertos (entre otros, aunque sin asistir personalmente –quien sí lo hizo fue su amigo Morton Feldman–, envió dos breves piezas el compositor y micólogo norteamericano John Cage, emblema del *avantgardismo* musical de la Posguerra). Exactamente un mes antes, el 12 de septiembre, en el Hospital de Clínicas moría el estudiante de Ingeniería Aeronáutica y obrero –precisamente– de la Kaiser Santiago Pampillón, que cinco días atrás había sido baleado con tres disparos en la cabeza por la policía exactamente frente a la Galería Cinerama de la calle Colón, dispuesta para que artistas experimentales y electrónicos ensayaran su música aleatoria con diversos objetos sobre pianos preparados, y a escasas cuerdas del lugar –en el primer piso de una mueblería sita en 27 de abril 159– en el que se desarrollaría la llamada *Antibienal* (24 artistas “ignorados por la Bienal”), impulsada desde Buenos Aires por el Instituto Di Tella y de la que parti-

ciparon el propio Romero Brest (que acusaba de “academicista” a la Bienal oficial), Marta Minujin, Roberto Jacoby, Oscar Masotta, junto a un elenco de artistas rosarinos y locales entre los que destacaba Oscar Brandán.

Pocos días antes del primer concierto en la Galería Cinerama, donde se interpretarían, entre otras obras, las dos piezas de Cage (*Variations I y II*, ejecutadas por Gerardo Gandini y Horacio Vaggione respectivamente), la CGT de Córdoba encabezada por Agustín Tosco, Miguel Ángel Correa y José Petrucci, realizaba una Marcha de Silencio desde Alta Gracia en repudio al asesinato del joven obrero-estudiante, la que fue brutalmente reprimida al llegar a Plaza España.

Entre ese silencio de una muchedumbre de trabajadores a lo largo de treinta kilómetros, la música experimental de la Galería Cinerama, el barrio Clínicas ocupado por cientos de estudiantes y el arte informalista o cinético que el Museo Caraffa y la Universidad se disponían a exponer para su masiva consideración hay una encrucijada de la tragedia y la fiesta que el humo de las calles, el escándalo divertido de los *happenings*, los raros sonidos antimelódicos y las rupturas visuales que tanto interesaban a la *Kaiser Corporation* no permitieron comprender hasta cuando ya fue demasiado tarde. Aunque todo pudo haber resultado de otro modo.

También en otro sentido la encrucijada de acción sindical y cultura presenta una relevancia singular para el desciframiento del nudo político que concernía a aquellos años. Agustín Tosco no dejó de promover una ruptura con la demarcación entre el mundo del trabajo y el mundo del conocimiento, que establece los destinos y las ocupaciones: estudiantes e intelectuales abocados a las ideas; obreros reducidos al trabajo con las manos y al margen de la cultura letrada. La noche –mientras los cuerpos obreros extenuados recuperan fuerzas– para los estudiantes, el día para los proletarios. La ruptura de este régimen del tiempo

—que es también un régimen de incumbencias— para abrir una “noche de los proletarios”, encuentra un temprano testimonio en una sucinta rememoración de la infancia: “Nací en el sur de Córdoba en el año 1930. Mis padres eran campesinos y yo trabajé junto a ellos, desde chico, una parcela de tierra. Después de cursar el colegio primario, me trasladé a la ciudad e ingresé como internado a una escuela de Artes y Oficios. Allí se discutía mucho y ese diálogo permanente me incitaba a profundizar la lectura. Siempre me gustó leer. En mi propia casa con piso de tierra y sin luz eléctrica; me había construido una pequeña biblioteca, precaria pero accesible. De adolescente solía preferir a Ingenieros; aunque positivista, enseñaba cosas...”³⁸. El trabajo diurno de la parcela campesina, la formación de la biblioteca y la ausencia de luz que impedía la lectura nocturna marca un complejo no irrelevante en la vida del futuro trabajador de —precisamente— Luz y Fuerza. Un rastro de este anhelo de tomar las ideas por asalto puede seguirse también en su polémica con Rucci —que acaba de ser publicada en su versión más completa al cuidado de Guillermo Vazquez³⁹.

En una solicitada que se titulaba: “Las verdades escondidas tras el velo intelectualizado de un dudoso dirigente sindical: a Ud. Sr. Tosco me refiero”, publicada en los días previos al célebre debate de 1973, Rucci ironiza sobre la “galanura del idioma” y la “dialéctica teórica” de Tosco, afirmando haber leído por su parte sólo el “Martín Fierro”. En la respuesta, Tosco dice ser un compañero que ha trabajado y dentro de sus posibilidades también estudiado. Y concluye con una frase que eleva a concepto el impulso infantil de formar una biblioteca en una casa de pueblo sin luz y con piso de tierra: “Creo que no es un

³⁸ Revista *Panorama*, 22 / 11 / 73. Luego en Jorge O. Lannot y Adriana Amantea (compiladores), *Agustín Tosco, presente en la luchas de la clase obrera*, sin indicación editorial, Córdoba, 1984, p. 8.

³⁹ *Tosco-Rucci. El debate*, Editorial de la Facultad de Filosofía y Humanidades / Sindicato Luz y Fuerza, Córdoba, 2019.

defecto hacer todo lo posible para aprender las cosas que nos han de defender mejor de nuestros explotadores; quien renuncia a ello, no puede alegar humildad sino desidia y negligencia, que en última instancia siempre serán útiles a quienes pretenden mantenernos sometidos” (*Electrum*, 19 de enero de 1973).

Y en una importante entrevista concedida a la revista *Siete Días* en febrero de ese mismo año, el más emblemático dirigente sindical de la historia de Córdoba se exploya sobre sus lecturas. A la pregunta ¿Cómo llegó a sus convicciones? ¿Estudiando?, responde: “Sí, a través de la lectura... leí todo lo que cayó en mis manos: José Ingenieros, fundamentalmente, y también novelas y ensayos sobre los problemas del movimiento obrero... Ahora estoy leyendo ensayos de psicología social... también *Teoría de los valores en el marxismo*”. Aunque leía “también novelas” (en el mencionado debate con Rucci hace una referencia al *Quijote* para argumentar la marcha del movimiento obrero hacia el socialismo), su interés era fundamentalmente teórico, y sus predilecciones se orientaban a consolidar las luchas obreras con la filosofía y la ciencia. La importancia que Tosco adjudicaba al saber no lo convierte en el intelectual que no era ni nunca quiso ser; únicamente expresa su conciencia de que el anti-intelectualismo es siempre funcional a la dominación.

Acaso el legado mayor del Cordobazo se halle cifrado en la palabra “unidad”. La convocatoria a librar una disputa política y cultural de gran alcance, que puede concebirse como una paciente puesta en obra de nuevas prácticas y de nuevas ideas, y sobre todo: una gran hospitalidad recíproca de las izquierdas, los libertarismos en todas sus variantes, los peronismos y los radicalismos desamparados por los derivas que –sobre todo en Córdoba– han sufrido sus antiguos partidos. La construcción de una fuerza popular capaz de reunir a las decenas de organizaciones y los miles de ciudadanos y ciudadanas sin expresión electoral, que sienten que la intemperie política ya ha durado

demasiado tiempo (su inicio puede fijarse en el Navarrazo y sus efectos consiguientes: el lacabanismo, la clandestinidad y la muerte de Agustín Tosco...).

El legado del Cordobazo se cifra en la tarea de producir un *encuentro* –en sentido “materialista aleatorio”– de transformación mutua entre quienes llevan adelante algún tipo de compromiso militante, sea que trabajen con las manos o lo hagan con las palabras y las ideas. Crear las condiciones de fraternidad popular para una gran convocatoria de artistas, intelectuales, trabajadoras y trabajadores organizados o en soledad, personas que fueron despojadas de su empleo, docentes, disidencias, organismos de derechos humanos, organizaciones que procuran estar en sintonía con la antigua potencia transformadora del movimiento estudiantil; un gran frente popular que convoque a quienes se oponen a los desalojos de campesinos, al saqueo minero; a los que se organizan para preservar los bosques, el suelo y el agua; a quienes trabajan en las cárceles, en los hospitales de locos, en la salud comunitaria o se enfrentan al envenenamiento de la alimentación...

Honar al Cordobazo como hecho político-cultural –cuidar su significado vivo de promesa incumplida– nos confronta a la necesidad de resignificar su conjura intempestiva sin sucumbir a la repetición; a convocar o acuñar una sensibilidad popular y una cultura militante capaces de detectar grietas en la hegemonía de lenguaje que hace aparecer la realidad de una manera y no de otra; que naturaliza ciertos estados de cosas y vulnera, con su enorme maquinaria ideológica, toda iniciativa que se atreva a afectar intereses de los poderes existentes. Cuidar el Cordobazo es activar la potencia dislocadora de su inactualidad, el contenido crítico de su anacronía pero de otro modo, hasta alcanzar –por serendipia política preservada en el anhelo vivo de una existencia más justa– la novedad que nos permita ser fieles a su más entrañable espíritu.

El ángel de la barricada

Uno. En las primeras páginas de un libro sobre Mayo del 68 escrito por encargo en Buenos Aires en mayo del 98, Nicolás Casullo se proponía hacer “un recorrido reflexivo inverso” al de la nostalgia, “absolutamente seguros –escribió allí–... de que la gran producción fílmica sobre el 68 con millonarios presupuestos nos está esperando en cualquier recodo del fin del milenio...”⁴⁰. Esa “gran producción fílmica”, que Casullo adjudicaba a la “tonalidad rememorante del mercado” en la “edad de las evocaciones”⁴¹, nada tenía que ver con la memoria como “tradición” y como “fuente”, y sí con su estropicio.

A contramano de esa previsión, el film *No intenso agora* (João Moreira Salles, 2017) transita otro registro: ensaya una interrogación sobre las imágenes y la vida de las imágenes, sobre lo que se ve y lo que se oculta, sobre la melancolía, sobre el tiempo, sobre las rebeliones, sobre el apetito de orden que alojan las sociedades en lo más profundo de sí, sobre el diezmo que el porvenir les cobra a quienes viven el presente con “intensidad”, sobre la dificultad de sobrevivir a la intensidad y, en fin, sobre la felicidad. Una interrogación, sobre todo, acerca de la felicidad y su pérdida.

⁴⁰ Nicolás Casullo, *París 68. Las escrituras, el recuerdo y el olvido*, Editorial de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, 2018, p. 21. Este vaticinio no se cumplió –o no al menos en la magnitud que este pasaje anticipa. La filmografía –de ficción o documental– que toma por objeto Mayo del 68 no es demasiado extensa. Pueden mencionarse el documental *Grands soirs & petits matins* (1968) de William Klein; *Le fonds de l'air est rouge* (1977) de Chris Marker; *Mourir à trente ans* (1982) de Romain Goupil; *Milou en mai* (1990) de Louis Malle; *The Dreamers* (2003) de Bernardo Bertolucci; *Les amants réguliers* (2005) de Philippe Garrel; *Nés en Mai* (2008) de Olivier Ducastel y Jacques Martineau; *Après Mai* (2012) de Olivier Assayas.

⁴¹ *Idem.*, p. 164.

Y esa investigación nace de una búsqueda de la madre, que acababa de morir (por mano propia, aunque el film en ningún momento lo explicita). Una filmación casera descubierta al azar que su madre realizó en China durante la revolución cultural es el bajo continuo de un complejo trayecto visual, filosófico y político; Moreira Salles toma ese resto materno, unas imágenes “amadoras” –según la lengua portuguesa–, como punto de partida para reflexionar sobre todo lo demás.

Algo de eso recuerda al Barthes de *La cámara lúcida*. En ese libro maravilloso Barthes buscaba explicar una fotografía de su madre que nunca llega a mostrar. Todo lo demás que pueda decirse sobre el estatuto de la fotografía proviene de allí; su estudio nace, sentido, de esas imágenes maternas sin ninguna significación que no sea personal: “...una tarde de noviembre, poco después de la muerte de mi madre, yo estaba ordenando fotos... Sabía perfectamente que, por esa fatalidad que constituye uno de los rasgos más atroces del duelo, por mucho que consultase las imágenes, no podría nunca más recordar sus rasgos...”.

El autor de *El placer del texto* confiesa una íntima imposibilidad de reconocer a su propia madre en la colección de fotografías familiares que recorre, hasta que finalmente da con una en la que sí puede hacerlo, a la que llama “la foto del Invernadero”. Se trata de la imagen de una niña de cinco años en cuya pose encuentra la esencia de la mujer mayor que él conoció. “Observé a la niña y encontré por fin a mi madre”. Una imagen sin ninguna significación, una foto “cualquiera”, permite “la ciencia imposible del ser único” que Barthes se proponía encontrar⁴².

⁴² Roland Barthes, *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía* [1980], Paidós, Barcelona, 1990, pp. 115 y ss. El recorrido hasta llegar a la “foto del invernadero” desanda el “secreto inconfesable” de la fotografía y es inverso a esa “posibilidad abierta de la cámara” –en la que se detiene Willy Thayer en un precioso texto sobre los álbumes familiares– por la que “saca a luz lo infamiliar en el seno de la familiaridad” y accede de ese modo a “lo sorpresivo entrañable” (Willy Thayer, *El barniz del esqueleto*, Palinodia, Santiago de Chile, 2011, p. 24).

Pero a diferencia de Barthes, Moreira Salles no parte de una imagen de la madre, sino de imágenes tomadas por ella. Procura ver y comprender lo que la madre ve y comprende; desarrollar un arte capaz de explorar la memoria de otro y reconstruir la felicidad o el dolor (en este caso la felicidad) de quien ya no está a partir de vestigios que solo puede desentrañar quien ha aprendido a “mirar con los ojos de los que ya no ven” (“*Guarda le cose anche con gli occhi di quelli che non le vedono più!*”), según el conocido diálogo en el *Colloquio con la madre* de Luigi Pirandello⁴³ –llevado al cine por los hermanos Taviani (*Kaos*, 1984)⁴⁴.

⁴³ “Colloquii coi personaggi” fue publicado por primera vez en el *Giornale di Sicilia* de 1915, luego incluidos en *Novelle per un anno*, vol. II, Mondadori, Milano, 1938, pp. 1139-1153.

⁴⁴ *Pirandello vuelve a la casa de la infancia en Sicilia, y dialoga con su madre, ya muerta, sentada en un sillón:*

P: Y esta es tu música, la reconozco. Recuerdo cuando nos la cantabas.

M: Te llamé para decirte todo lo que no pude por tu ausencia... antes de dejar la vida...

P: ... Ser fuerte ¿no, mamá?... Hoy, como ayer, como siempre...

M: Te ríes de mí... ¿eh?

P: No, mamá, dímelo, lo necesito. Por esto he venido.

M: Debes relajarte... ser fuerte no significa tener que vivir siempre así (aprieta el puño), significa saber vivir también así... (la mano se abre, suave, relajada).

P: Dios, madre, tus dedos...

M: ¿Ves, Luigi, cómo el cuerpo se había reducido? Por eso vino la muerte; debía venir. (Luigi se queda en silencio, llora, agarrándose la cabeza).

M: No, no llores, Luigi... Si me quieres tanto, debes pensarme como me ves aquí, ahora, viva...

P: No mamá, no lloro por eso... Te recuerdo, madre, siempre te veo como estas ahora. Siempre te imaginé como lo hago ahora, viva, sentada aquí, en tu sillón. Lloro por otra cosa, mamá. Lloro porque tú no puedes pensar en mí. Cuando estabas sentada aquí, yo decía: “si desde lejos me piensa, yo estoy vivo para ella”. Esto me sostenía y me confortaba. Ahora que tú estás muerta y no me piensas más, yo ya no estoy vivo para ti y no lo estaré nunca más...

El film de Moreira Salles, el libro de Barthes y el relato de Pirandello están igualmente animados por una búsqueda de la memoria de la madre, pero de manera diversa⁴⁵. A diferencia de la investigación barthesiana, la expresión “memoria de la madre” adquiere el sentido subjetivo del genitivo en *Colloquio con la madre* y en *No intenso ahora*; en este último caso, las imágenes maternas no se conmueven por la eclosión de la historia: se detienen en las manos de los niños, en la simetría hospitalaria de las formas, en la alegría inmediata de las personas, en las esculturas milenarias..., convergencia de todo lo que el mundo entrega en la constitución de una *felicidad extensa* (una alegría de vivir que no nace de una intensidad disruptiva con el orden de las cosas sino con lo que él, en su enigmática lentitud, provee), contrapuesta a la *felicidad intensa* (o felicidad de ahora intenso) de la revuelta social y política que tuvo lugar en Francia durante el mes de mayo de 1968.

En una crítica publicada en la revista *Kilómetro 111*, Javier Trímboli destaca el atrevimiento de Moreira Salles: “Un asunto tan francés como es Mayo del ’68, o tan europeo como Praga en su primavera, explorado, recortado y vuelto a montar por un brasilero, en su lengua... desde un margen –desde el trópico– interpreta un acontecimiento mayor de Europa... ¿Es un nuevo brote de antropofagia, de canibalismo tupí, que engulle

M: Ah... me cuesta mucho, hijo, seguir tus pensamientos, se volvieron demasiado difíciles para mí. Sin embargo, siento que puedo decirte una cosa todavía. Mira las cosas con los ojos de los que no ven. Sentirás el dolor, es cierto, pero ese dolor las hará más sagradas y más hermosas... Quizás te llamé para decirte eso...

⁴⁵ Debería añadirse a ellos una conmovedora narración de John Berger, que cuenta el encuentro en Lisboa con su madre muerta hacía quince años: “Hay algo que no debes olvidar John. Olvidas demasiadas cosas. Lo que debes saber es que los muertos no se quedan donde los enterraron... Si quieres averiguar algo que no te haya contado, dijo, o algo que hayas olvidado, este es el momento y el lugar para preguntarme” (John Berger, “Lisboa”, en *Aquí nos vemos*, Alfaguara, Buenos Aires, 2006, pp. 11-12).

y transforma en otra cosa los materiales altos de la cultura, o es señal de la poderosa burguesía brasilera, una tardía noticia de los brics, que se anima a jugar con imágenes y con el pasado en la palestra global?⁴⁶ El relato en portugués que acompaña las imágenes en la voz del director se sucede envolvente, por momentos fascinante, interrogativo, especulativo, sin estridencias. Recupera un tono clásico que toma toda esa materia, pública e íntima a la vez, como objeto que motiva una indagación sobre las promesas incumplidas de la historia y el sentido de la vida.

El recorrido afectivo, geográfico y político que ese relato narra tiene tres estaciones principales: China 1966, Francia 1968, Checoslovaquia 1968. Respectivamente, el asombro por una alegría prepolítica de vivir, la felicidad intensa de la revuelta, el dolor conmovido que sucumbe a la adaptación y al acomodamiento. Y secundaria pero constantemente, Brasil.

De París 68 se enfatiza lo que nunca suele ser recordado cuando se hace mención de ese sintagma: la reproducción de sistemas sexistas y raciales de dominación (las mujeres y los negros siempre aparecen en el margen, detrás, sin protagonismo); el desencuentro entre obreros y estudiantes, la desconfianza de los primeros respecto de los últimos (“ustedes son nuestros futuros patrones” les dice, descreído, un trabajador); el origen cuasi comercial de las consignas (“la playa bajo el asfalto” y tantas otras), que no tendrían su inspiración en la imaginación política liberada de cualquier censura sino en el oportunismo publicitario; la ausencia de voluntad para producir algo que no sea la pura revuelta (los estudiantes pasan a metros del parlamento y el palacio presidencial sin ninguna iniciativa de toma del poder, que lo convierte todo en una simple travesura); la financiación del viaje a Alemania de Cohn-Bendit por la revista *París Match* durante el ápice del conflicto (el capitalismo

⁴⁶ Javier Trímboli, “Belleza y elisión”, *Kilómetro 111*, 30.5.2018, <http://kilometro111cine.com.ar/belleza-y-elision/>

y la sociedad del espectáculo que devoran el acontecimiento); los manifestantes protegidos de la represión y la violencia por ser hijos de la burguesía y de los ministros mismos que debían actuar la represión; el entreguismo sindical y la consiguiente humillación obrera en la vuelta al trabajo; la dimensión humana arrasada por la disputa política (nadie o casi nadie llora a los caídos, considerados símbolos históricos y motivación de combate más que seres humanos de carne y hueso que tenían una madre, un padre, una infancia)..., pero sobre todo la intolerabilidad del estado de excepción en la vida de las sociedades, que no soportan demasiado tiempo lo imprevisible, el desorden, la alteración de las rutinas sociales y el vacío de poder. Moreira Salles –cuya idea documental reconoce una evidente inspiración estética y técnica del cineasta checo Harun Farocki– muestra el lado oscuro del Mayo Francés: la mayor manifestación pública no fue obrera, ni estudiantil, ni obrero-estudiantil, sino en apoyo a De Galle y en reclamo de la restitución del Orden (hacia fines de mayo, 500000 personas abandonaron la pasividad espectadora y salieron a la calle a exigir la restauración de la Ley, tras escuchar por radio la voz del viejo general de la *Libération*). Primavera de revuelta, verano de normalización.

Dos. En una reciente entrevista, Moreira Salles procura una clave: “A mí me interesa cómo se tiene la capacidad de ser feliz y cómo se pierde...”. La melancolía y la tristeza serán proporcionales a la felicidad perdida; resultan de la no aceptación del paso del tiempo y la no aceptación de un desvanecimiento del ahora intenso que marcó para siempre la experiencia de quienes lo vivieron. La caída en la normalidad arrastra consigo la incapacidad de hacer algo con lo sucedido, que no sea el retorno pasivo y la obturación del tiempo abierto por la persistente imaginación de un episodio que no existe más y perdió

su significado en el actual estado de las cosas. Desacompasado del largo tiempo histórico donde los efectos de los hechos singulares adoptan derivas aletargadas, el corto tiempo biográfico queda capturado por un régimen de pasiones que devienen tristes, produciendo una melancólica captura en el pasado y una memoria impotente que no inspira nuevas rebeliones sino una fijación del orden del mito.

En tanto, otro es en el film el significado de la Primavera de Praga y su final (que se investiga aquí con material de archivo de un extraordinario valor histórico) tras la invasión de las potencias integrantes del Pacto de Varsovia liderada por el ejército soviético y la consiguiente destitución de Dubcek. La puesta en diálogo entre París 1968 y Praga 1968 produce un efecto de contrapunto, aunque también se trata allí del tránsito de una felicidad hacia su pérdida. En la experiencia checa se indaga un mecanismo social distinto –no tanto la irrupción libertaria y el subsiguiente apetito de orden–, a partir del acto por el cual el estudiante de Letras Jan Pallach se da muerte de manera pública: ese enigma es el de la adaptación de las personas, la integración, el acomodamiento que reniega de la vida y las ideas pasadas, el cálculo de conveniencia sin otro propósito que volverse parte de lo que se ha impuesto. Tras el despojo de la experiencia, entristecidas y pasivas, las personas continúan con su vida del mismo modo que lo hacían antes. Simplemente.

No intenso agora parece llegar así a este resultado: la felicidad que no transmuta en su contrario –y por tanto la felicidad que persiste– es siempre penúltima, profana, cotidiana, no sublime. No una felicidad política –no esa felicidad con desconocidos en estado de comunión, acechada siempre por los riesgos que depara la intensidad y condenada al tributo de tristeza que exigirá el tiempo.

En un breve ensayo sobre un conjunto de fotografías durante los procesos de 1989 en Varsovia, Leipzig, Sofía, Riga,

Budapest, Bratislava... John Berger reflexiona asimismo sobre la felicidad, en una página que se inscribe en el mismo registro de problemas que los afrontados por el film del Moreira Salles –aunque en su caso refiere al fin del socialismo real, y con una resolución distinta. Escribe Berger: “...como todos los momentos de felicidad, los sucesos de 1989 en Europa oriental fueron impredecibles. Sin embargo, ¿es felicidad la palabra correcta para describir la emoción compartida por millones aquel invierno? ¿No estaba en juego algo más grave que la felicidad?... ¿Por qué hablar de felicidad? Los rostros de las fotos están tensos, demacrados, pensativos... Sin embargo, las sonrisas no son obligatorias en la felicidad. *La felicidad se da cuando la gente puede entregarse por completo al momento que está viviendo, cuando ser y llegar a ser son la misma cosa*”⁴⁷.

Si bien la plenitud de los rostros en las fotografías consideradas no trasunta alegría, se trata también aquí de la descripción de un “intenso ahora”. Pero Berger complementa esta apostilla sobre la felicidad con algo que motivó los alzamientos de 1968 y todos los que tuvieron lugar desde 1789: la lucha por “la justicia social contra la codicia de los ricos”. Es lo que falta, en mi opinión, en el film de Moreira Salles: en él, parecíamos hallarnos frente a una estética de las revueltas humanas (ralentizadas, las imágenes de archivo que registran los cuerpos de quienes se enfrentan a la policía en las calles parecen ejecutar movimientos más propios de una danza que de un combate) y una advertencia del precio que exigirá en el futuro la felicidad de quienes se entregan a ella, de quienes protagonizan sin mediaciones su intensidad. Pero queda allí completamente elidida la motivación crítica, la resistencia política a los poderes reales, el deseo de cambiar el mundo.

⁴⁷ John Berger, *Cumplir con una cita*, Universidad del Claustro de Sor Juana / Ediciones Era, México, 2011, p. 210. El destacado es mío.

Resignado, el tono melancólico de Moreira Salles no pertenece a esa “tradición oculta” de los siglos 19 y 20 que Enzo Traverso ha llamado recientemente “melancolía de izquierda”⁴⁸. La melancolía no resignada de esta tradición irriga de manera oculta el imaginario revolucionario, con el recuerdo de las derrotas (junio de 1848, mayo de 1871, enero de 1919, septiembre de 1973...) y una rememoración de los vencidos y de lo vencido como abono para renovar y reimpulsar la invención emancipatoria. Allí inscribe Traverso los nombres de August Blanqui, Walter Benjamin –también, más próximo a nosotros en tantos sentidos, el de Daniel Bensaïd–, o Rosa Luxemburgo –quien en su último artículo, redactado apenas días antes de su asesinato, escribió: “La vía al socialismo está pavimentada de derrotas... En ellas hemos fundado nuestra experiencia, nuestros conocimientos, la fuerza y el idealismo que nos animan”.

Tres. ¿Por qué alguien se rebela? La sublevación humana puede estudiarse desde el punto de vista de la naturaleza (los filósofos del siglo XVII tomaban las pasiones como punto de partida de ese estudio) o comprenderse como la fuerza íntima de la historia, que le confiere un sentido. Y resulta inescindible de su reversión: ¿por qué la rebelión *no sucede*?

En *Meditación sobre la obediencia y la libertad* (1937)⁴⁹ –un texto que reflexiona sobre el enigma de la servidumbre voluntaria laboeciana– Simone Weil se detiene en la noción de “fuerza social” (que será fundamental asimismo en el escrito sobre *La Ilíada*, redactado en 1939 ó 1940⁵⁰). La noción de fuerza, y no la de necesidad, es la clave para comprender el “innombrable”

⁴⁸ Enzo Traverso, *Melancolía de izquierda. Marxismo, historia y memoria*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2018.

⁴⁹ Simone Weil, “Meditación sobre la obediencia y la libertad”, *Escritos históricos y políticos*, Trotta, Madrid, 2007.

⁵⁰ Simone Weil, “La Ilíada o el poema de la fuerza”, en *La fuente griega*, Sudamericana, Buenos Aires, 1961.

que aloja el deseo de servir, y para descifrar el arcano que impulsa el circunloquio en torno a la desconcertante conjunción de una servidumbre que no sería coaccionada sino voluntaria: “Por el momento –escribe, como se recordará, el pequeño Étienne al comienzo de su libelo–, sólo desearía comprender cómo es posible que tantos hombres, tantas aldeas, tantas ciudades y tantas naciones muchas veces soportan un solo tirano que no tiene más poder que el que le dan; que no es capaz de dañarlos sino en la medida en que quieran soportarlo, y que no podría hacerles ningún mal si no prefirieran sufrirlo en vez de contradecirlo. Cosa en verdad sorprendente...: ver cómo un millón de hombres son miserablemente avasallados con el cuello bajo el yugo, no porque estén obligados por una fuerza poderosa, sino más bien porque se hallan fascinados y, por así decir, encantados por el sólo nombre del uno, de quien no deberían temer ningún poder puesto que está solo...”⁵¹.

¿Qué constituye una fuerza social?, es el interrogante central de la meditación weileana ante eso que “le lengua rehúsa nombrar”. La tesis que allí se formula es que el número no es una fuerza sino una debilidad, y que el pueblo no está sometido *aunque* sea mayoría sino precisamente *porque* lo es. Los que mandan, en efecto, son siempre menos numerosos que quienes obedecen, y es esto lo que constituye su fuerza. En tanto ellos forman un conjunto, el pueblo no lo hace ni podría hacerlo: el número es solo yuxtaposición dispersa de individuos no pasible de organización política; jamás la mayoría formará un conjunto ni una cohesión, como sí lo forma la minoría dominante. El pueblo se halla pues destinado a una irrecusable soledad.

Sin embargo, sostiene Weil que hay momentos en la historia en los que “un gran soplo pasa sobre las masas”⁵²; lo que

⁵¹ Étienne de la Boétie, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2011, pp. 22-23.

⁵² Simone Weil, “Meditación sobre la obediencia y la libertad”, cit.

la autora de *La condición obrera* llama “masa” coincide exactamente con el concepto de “multitud” que la filosofía política contemporánea ha relevado con gran fecundidad teórica: un movimiento puramente afectivo y unánime, arrollador, irrepresentable, al que una vez desencadenado ningún poder puede resistirse. Pero esos momentos de multitudes indignadas y mancomunadas por una trama específica de pasiones de revuelta no son capaces de perdurar. Pues la unidad que se constituye por una emoción colectiva –continúa Weil– es siempre precaria, afectada de inconstancia y no traducible en una acción política organizada: sólo interrumpe el curso ordinario de la vida, ejerce por un instante su violencia antes contenida pero en breve se disuelve y el curso de la vida continúa, como si solo hubiera superado un sobresalto. La multitud se des-constituye en individuos simplemente yuxtapuestos y se restablece la situación anterior, o una equivalente, y “aunque los amos hayan cambiado son siempre los mismos quienes obedecen”⁵³.

El arte de ejercer la dominación consiste en evitar la irrupción del torrente afectivo que reacciona frente a un orden de cosas existente, o bien reprimirlo coactivamente y hacerlo retroceder por un sentimiento de debilidad –que sedimenta en una memoria de la impotencia inhibitoria del anhelo revolucionario. Pero –concluye la *Méditation*– los conflictos sociales son tan inevitables como su desvanecimiento, y su irrupción no se debe a un malentendido, a una falta de comprensión o a una carencia de voluntad (antes bien son concebidos aquí en contigüidad a lo que Rancière llamó *mésentente*). Pertenecen a la naturaleza de las cosas y al amor a la libertad.

Cuando suceden, las rebeliones se producen siempre contra algo y contra alguien; reconocen una casuística muy extensa y en su origen motivaciones diversas (sería interesante superponer aquí *No intenso agora* con *El acorazado Potemkin*), pero no

⁵³ Ibid.

se cuenta entre ellas –al menos no inmediatamente– el anhelo de felicidad. Las grandes insurrecciones suelen desencadenarse por un simple detalle o una chispa –que luego se vuelve incendio–: la del Mayo Francés tuvo origen en una protesta de los estudiantes de Nanterre para que no fueran divididos por sexo los edificios dormitorios de las facultades; la Reforma Universitaria cordobesa de 1918, en la decisión de suprimir (por “razones de moralidad”) el internado de estudiantes de medicina en el Hospital de Clínicas –en tanto que el motín del Potemkin en el puerto de Odesa durante junio de 1905 comenzó por el mal estado de la comida con la que los marinos debían alimentarse. Pero a escala social, la motivación real es siempre negativa: la opresión, la injusticia, la tiranía, el hambre o la pérdida de derechos. Nadie se rebela para ser feliz. La experiencia de felicidad sucede –o no– después. En efecto, Mayo de 1968 se afirmó –según una expresión de Maurice Blanchot– en el “carácter repentino del encuentro feliz”⁵⁴, en una apertura irrestricta e ilimitada al otro desconocido y sin embargo compañero, como clave del vivir juntos, del estar juntos, del ser en común; como disposición a la alternancia con el que pasa por ahí, aceptación de la aleatoriedad de los encuentros e *isegoría* radical: toma de la palabra por pura manifestación elemental de la vida, solo por el placer de ejercer el lenguaje y aparecer de ese modo en el espacio común en tanto que hablantes.

Pero el origen de las rebeliones –también de esta– es sensible a algo que no es del orden de la felicidad ni del deseo de hablar, sino del orden de la historia. Theodor Adorno lo dice en una enigmática línea de *Minima Moralia*: “La dimensión histórica de las cosas no es sino la expresión de los sufrimientos del pasado”, línea que sintoniza con la benjaminiana exposición barroca de la historia como “historia del sufrimiento del mundo” y

⁵⁴ Maurice Blanchot, *La communauté inavouable*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1983, p. 52.

con el estudio de la iconología como “tesoro de sufrimientos” warburguiano. En todos los casos la palabra alemana es *Leiden*. Hay un punto exacto, aunque imprevisible, en el que la historia y la naturaleza forman una encrucijada, la encrucijada de la que irrumpen las rebeliones humanas. Abatimiento y levantamiento establecen los términos del campo de tensiones en el que transcurre la historia, en la que se atesora aún la pregunta por el dolor y la felicidad. La sugestiva propuesta de Moreira Salles en *No intenso ahora* es la de una felicidad sin historia o poshistórica, desvinculada de la cuestión social, sin anhelo de comunidad, que prescinde de esa dimensión que en *El malestar en la cultura* Freud llamaba *Freiheitsdrang* (“impulso de libertad”)⁵⁵.

Ni las luchas sociales –que suceden sin estar sometidas a cálculo ni costo de pérdidas, simplemente suceden– ni la temporalidad en la que se inscriben tienen en sí mismas un sentido –que solo el arte, el pensamiento y la narración política son capaces de procurarles. “Todas las penas pueden soportarse si las ponemos en una narración o contamos una historia sobre ellas”, es una frase de Isak Dinesen que le gustaba mucho a Hannah Arendt⁵⁶. Lo insoportable no es el dolor en sí, sino el sinsentido en el que queda capturado cuando ese dolor no es capaz de sobreponerse a él (es decir cuando se reduce a puro “sufrimiento”). Si acaso es necesario abdicar de la Historia en su acepción más altisonante, no así de la solidaridad ética y teórica con el dolor humano y con las luchas sociales que nacen de su existencia; ni de la acción política que no abjura de las revueltas aunque deparen una brevedad a la vida rebelde; ni de la tarea de relatarlas después y hacer algo con ellas para no abandonarlas al sinsentido.

⁵⁵ Sobre esta palabra freudiana, ver Georges Didi-Huberman, *Sublevaciones*, cit., pp. 20-22.

⁵⁶ Hannah Arendt, *La condición humana*, Paidós. Barcelona, 1993, p. 199.

La memoria de las rebeliones reviste un inmediato significado político: reinscribirlas en una narración tradible y hacer con ellas una ofrenda de sentido –no para la repetición sino para la disrupción y para la invención. Sin esa acción de memoria no sería tal vez posible el advenimiento de otra cosa, distinta de lo que hay pero también de lo que la memoria resguarda de su pérdida. El ángel de la barricada es diferente del ángel de la historia: no tiene su rostro vuelto hacia el pasado, ni las alas desplegadas por la tempestad del progreso, ni la expresión desencajada por la ruina y por la muerte que se acumulan a sus pies. El ángel de la barricada revoca las soledades que la adversidad destina a los rebeldes –aunque tal vez no su vida breve– y establece una comunidad ubicua entre los vivos, los muertos y los no nacidos. Podríamos reescribirlo así:

Hay un cuadro de Paul Klee que se llama Engelshut. En él está representado un ángel que se despliega en la historia y el porvenir, un ángel de invención y de memoria, un ángel multitud que camina de manera tranquila y firme sin que nos sea dado saber hacia dónde. Un ángel que asiste a los que no se cansaron. No está desencajado sino multiplicado. No mira hacia el pasado ni hacia el futuro sino en torno, hacia donde estás, como si buscara compañeros y con ellos y ellas empezar siempre de nuevo. Son los rostros del pasado en el corazón del presente, vueltos hacia los que continúan la obra emancipatoria que retoña una y otra vez para romper la piedra. Tiene las alas desplegadas como si quisiera con ellas dar cobijo de las generaciones e impulsarlas otra vez a la acción. El ángel de la barricada debe tener ese aspecto...



Paul Klee, Engelshut, 1931

La indagación de una fraternidad posible cuando la Historia deja su lugar a las historias que las rebeliones desencadenan, es acaso la tarea de una política que no se desentiende de una promesa de felicidad común y mantiene abierta la pregunta que la inquiere. En un bellissimo ensayo sobre el cine de Aki Kaurismäki, Federico Galende llamó “comunismo del hombre solo” a un comunismo sin proyecto, improductivo (o inoperante), sin destino de gloria ni reconciliación; un comunismo de “obreros sin futuro”, más “ancestral” y más “primitivo”, que los seres de Kaurismäki ejecutan en sus rutinas⁵⁷. Aunque sin resignación, también aquí se elide la pregunta por la rebelión, que sin embargo reemprende su obra sin cálculo una y otra vez, cuanto menos para que los hombres y mujeres del porvenir

⁵⁷ Federico Galende, *Comunismo del hombre solo. Un ensayo sobre Aki Kaurismäki*, Catálogo, Viña del Mar, 2016.

no carezcan de una memoria a la que recurrir en momentos de adversidad, si fuera el caso de hallarse condenados a vivir y resistir sin “esperanza en el pasado” –expresión paradójica que puede tal vez significar: no solo pensar el pasado sino sobre todo dejarnos pensar por él. Y alojar en el trabajo político la potencia imprevisible de su anacronía –pues “los muertos no se quedan nunca donde los enterraron”, como le fue revelado a John Berger por la madre muerta en el encuentro de Lisboa–, abiertos a la acción de una memoria involuntaria común que, en “momentos de peligro”, desencadena en el “cerebro de los vivos” el cúmulo inmemorial de las luchas sociales atesoradas por la historia.

Lo que no cae

Hay instantes de fragilidad para los que siempre fue necesario encontrar una poética. La resistencia cultural, política y moral a la debacle en lo siniestro (el retorno de lo que ya hemos visto, sin embargo extraño) y en el mal de la banalidad será el tesoro perdido –porque existe también un tesoro perdido de las resistencias– del tiempo propicio por venir. Entonces, la rememoración agradecerá la persistencia de la fragilidad en la debacle inducida por los que siempre se llevaron todo. En un poema breve Giuseppe Ungaretti habla de la guerra.

*Si sta
come d'autunno
sugli alberi
le foglie*

¿Cómo se traduce esta pequeña maravilla?

*Estamos
como las hojas
en los árboles
del otoño*

Potencia de lo que está a punto de caer y no cae.

Epílogo

Por Cecilia Abdo Ferez

Este epílogo se escribe en un momento indefinido, pre-electoral. Se podría esperar un poco y tener aseveraciones más atinadas. Un pesimismo más claro.

No obstante, algo del libro permite separarse un poco de los resultados. Incluso del pesimismo. Porque lo que aquí se busca es una *sabiduría de la derrota*. Derrota que nunca se asume como definitiva. Derrota que se dice en plural y que también es una. Hay una certeza sensible de que “el país” se salió del camino, que se fue a la banquina, pero sin suponer que haya una ruta disponible, para retomarse intacta. No hay nostalgia, tampoco anhelo de repetición. La repetición se destina, parafraseando a Silvia Schwarzböck, a la “vida de derechas”.

Hay en este libro una idea de historia. Diego prefiere hablar de memoria, quizá en una alusión a esa contraposición entre Historia y memoria, de Maurice Halbwachs. Pero hay también una historia. Una especie de tejido de muchos hilos, algunos de los cuales pueden re-enhebrarse, mientras otros se pierden en la trama. El escritor militante retoma algunos de esos hilos, en momentos oscuros. Abre algunos de esos nudos de biografías y re-empieza el trabajo de hilado. Recuerda, hace recordar. Pespuntea de nuevo lo ya cosido. Remacha, da algunas puntadas en un sentido contrario a los hechos. Hay que retejer los hechos, hay que evitar que se naturalice el sentido que se les está dando, que los celebra y, a la vez, los seca. Hay que resca-

tar, que es una forma de cuidar. Al Cordobazo, a la Reforma, a Córdoba misma. El escritor militante se pone en el lugar del ángel de Paul Klee. No en el del ángel de la historia de Walter Benjamin, sino en el de otro, el ángel de la guarda, menos recurrido. Un ángel que mira de frente, con muchos ojos, con cuerpos sobrepuestos, con un sombrero amplio y generoso para resguardar lo frágil, con dos piernas desmembradas y hasta toscas. Un ángel que ya no mira sólo al pasado, sino también al espectador, que debe poner bajo ese sombrero algo, que le permita volver a tener un porvenir. La angeología de los años '30, tan admonitoria, precisa en este libro un nuevo materialismo. No mira hacia atrás la pila de ruinas que pueden ser todas del mismo edificio, sino que les recuerda a los espectadores de lo siniestro, contemporáneo a ellos, que el tiempo es múltiple y que en este presente abigarrado, están también los pasados a re-enhebrar y los futuros por alojar.

Este libro es un conjunto de textos publicados o leídos por Diego Tatián, en tiempos de macrismo. Es decir, en estos últimos cuatro largos años. Están divididos en dos partes: en la primera, se pregunta “¿Qué es esto?”, qué es el macrismo y traza, a la vez, una caracterización del fenómeno y una filiación con el ensayismo de Martínez Estrada. En la segunda, “Derrotero”, hay un doble movimiento. No cae algo, frente al vendaval: es lo que resiste, una hoja que se aferra al tallo, en medio del viento huracanado. Es decir, es el movimiento de poner en perspectiva un conjunto de biografías, encuentros o situaciones, con los que se puede retomar el trabajo de hilado. Una carta de Agustín Tosco, la expulsión de Esquel de Osvaldo Bayer, la vuelta sobre el partiano, en Horacio González, la pregunta por la marca del golpe policial a Ricardo Obregón Cano, un homenaje a Taty Almeida, una confianza en la fortaleza ancestral de Milagro Sala. Pero lo que no cae tiene también un segundo sentido: es lo que no irrumpe. No emerge del todo una resistencia fuerte,

no se cruza el umbral de intolerancia, se sondean los límites. ¿Cuánto más soporta esta sociedad? ¿Cuánta más crueldad habilita?

El libro parte de una afirmación: el macrismo mostró *nuestros* límites epistemológicos. Mostró que la crítica no alcanza para hacerle mella y que las ciencias sociales, aquí deudoras del positivismo y la empiria, no hacen más que sumar otro dato inerme en descripciones que no producen efecto. Sí, se conoce el índice de pobreza, pero no mueve a nada. Sí, se sabe del crecimiento de la deuda, pero es inabarcable para cualquier imaginación corriente. Sí, hay negacionismo, ¿y qué? Sí, hay una biblioteca sobre la relación entre felicidad y dominio, pero ahí están las sueltas de globos y el bailecito. Incluso el libro es generoso: se guarda de decir cuánto las ciencias sociales han contribuido, cuánto aportan a conformar este experimento exitoso de conformar una sensibilidad social conservadora. ¿Pero es esto conservador? ¿O es, mejor, profundamente transformador, en un sentido reaccionario?

Si la crítica no alcanza –asimilada por momentos a la filosofía, sin más– y las ciencias sociales o bien describen, o bien son cómplices, hay que repensar cómo pensar/activar. El libro es entonces un sondeo por “métodos” posibles de resistencia/memoria: un materialismo del encuentro que permita releer la combinación entre lo azaroso y lo explicable en el cruce entre sindicalismo y estudiantado, en la Córdoba del ‘18 y también en la del ‘69. Una reposición pública de figuras, como la de Obregón Cano –a la que la Universidad Nacional de Córdoba le ofrece, a través de Diego, el primer homenaje institucional de la provincia, décadas después. Una hermenéutica del tipo de un hegelianismo gonzaliano, que permita leer en el detalle algo, que dé cuenta de lo que se está trastocando en su contrario, lo que se está revirtiendo y exige interpretación. Una historia a contrapelo que ponga en conjunto, cosmopolitamente,

activismos varios: el de Milagro Sala junto con el de Soghomón Tehlirian, el armenio que le dio un tiro en la frente al instigador turco del genocidio y desató una discusión pública sobre la responsabilidad y la culpa, en su juicio absolutorio en Berlín. El de Almeida junto con la revisión brasilera y apegada al gesto físico de Mayo del '68, en el documental de Moreira Salles. Un gramscianismo que reponga a José Aricó, pero que en lugar de aspirar a hegemonías, haga el trabajo de visibilización de hormiga que hizo Bayer, cuando en el diario *La chispa* de Esquel, ponía el foco en los atropellos a la comunidad mapuche Cushamen, mucho antes de Santiago Maldonado. Una vuelta a *La peste*, de Albert Camus. Hay un llamado en el libro, fragilísimo, descentrado, solitario y hasta irreverente si se quiere, pero también muy seguro de sí, a lo que se nombra varias veces como un frente cultural y social, amplio de toda amplitud, que no sume indignados, sino prudentes. Que reúna a quiénes tienen el simple pero penetrante miedo por la pérdida posible del mundo en común. Algo que recuerda al trabajo de Hannah Arendt, que aquí no se cita pero que sobrevuela, al escribir su *Hombres en tiempos de oscuridad*. ¿Hay un método entonces? No, pero al menos hay un reconocimiento de la conmoción disciplinar en la que estamos.

Hay, sí, una idea de historia. No tiene un sentido *a priori*. Quizá no tenga ninguno, tampoco a posteriori. Pero conlleva un trabajo: el de caracterizar lo que se tiene enfrente –sondeado como algo siniestro en el sentido freudiano, entre familiar y ajeno, entre conocido, temido y renovado–, y actuar para nombrarlo y removerlo. No se puede decir muy fácil actuar *en contra*, al hablar de Diego. No se actúa en contra, en su marco: se actúa en pos de otra cosa, que esto que hay no solo impide, sino que erradica y arrasa. Se actúa en la estela de otros, que siguen actuando con uno, al rescatárselos. Por eso, lo que fulgura viene del pasado: ahí está donde hay que buscar, de nuevo, cómo

salir de este derrotero. Pero el pasado no es igual a sí mismo, sino reelaboración. Ya no hay aquí una izquierda conservadora, como Diego pensaba algunos años la actitud a tener, sobre el filo del fin del kirchnerismo. Tampoco una apuesta a la revolución: más bien hay un esfuerzo de arqueología, de memoria, de cartografía, un llamado a abrir los ojos y prestar (más) atención. Para Diego, siempre hay –siempre– una posibilidad abierta, una resistencia posible con otros. Define así la vida de izquierdas: la que se dedica a pensar no cómo continúa esto que ya está, sino cómo se puede imaginarlo de otro modo y se aboca a realizarlo.

Izquierda y derecha son ejes que afloran en el libro. Son pilares de referencia. Se les antepone, en general, las palabras “vidas de”: vidas de izquierda, vidas de derecha. Esto no caracteriza siempre lo mismo, no se las ontologiza. Se trata más bien de rearmar un hilo cosmopolita y humanista, una sensibilidad, si se quiere, en lo que atañe a las vidas de izquierda y de caracterizar esta derecha argentina, en particular, que está en el poder. ¿Cómo pensarla, entonces, habida cuenta de las limitaciones de la crítica y las ciencias sociales?

El libro expone tres tesis fuertes. O mejor, dos tesis y una explicitación de perspectiva. Las pongo en discusión.

La primera tesis es que el macrismo no sería una posición política, en sentido estricto, sino una intervención transitoria en la política por parte de sectores dominantes, para reponer ciertas condiciones materiales que el kirchnerismo había puesto en riesgo y reinsertar al país en la lógica del capitalismo financiero. Su objetivo central sería económico, no querría permanecer como gobierno y la celeridad con la que consiga lo que se propone y por qué medios lo haga, determinará cómo será su legado (y su salida). Cito: “El objetivo prioritario del macrismo no es perseverar en el poder político sino perpetuar las garantías materiales del poder económico en base a un trabajo de

represalia y disciplinamiento que una vez consumado afectará a varias generaciones argentinas reendeudadas y sometidas a la lógica financiera global de la que el kirchnerismo había logrado sustraerse parcialmente. El macrismo no es una expresión política en sentido estricto, va a desaparecer como tal no bien haya concluido la tarea que le fue encomendada hacer –o bien cuando fracase por la resistencia de la sociedad argentina. Si lo primero, tomará recaudos para una sucesión menos violenta y más política que administre la obra de destrucción consumada. Si lo segundo, será necesario un trabajo de las fuerzas populares hacia una reinención que atesore las marcas de una herencia, pero que sin embargo haría mal en querer repetir”.

La tesis, obviamente, depende de a qué se le llame política. Diego propone para ello una definición estricta: política no es lo que sucede siempre, sino más bien, la excepción en la vida de los hombres y las mujeres. Es aquello que se tiene a veces el privilegio de vivir, cuando se dan ciertas conjunciones que permiten repensar y poner en acto una nueva articulación de libertad, igualdad y fraternidad –tres prácticas que no pueden entenderse aisladas, sino por su mutua puesta en relación–.

El problema con esta definición de política es que deja afuera del concepto a la mayoría de las formas de experiencia políticas realmente existentes y, creo, repone subrepticamente la división entre política y administración. El macrismo –y no sólo él– caería del lado de cierta gestión de la acumulación, pero sin poder desmenuzar de qué modo esa intervención que produce un reacomodamiento de la distribución de la riqueza social en sentido regresivo, no sólo se hace por medios que son políticos, sino que ella misma lo es. Entiendo por política, en cambio, algo bastante más sucio y mediocre: cierta puesta en común de fuerzas de todo tipo (materiales, simbólicas, territoriales, organizacionales), en pos de ejercer un (auto)dominio social. No excluirlo de la definición de fenómeno político permite

preguntarse cómo hace el macrismo para ganar elecciones. Permite preguntarse cómo hace para mantener convencidos a un núcleo duro de votantes, que no son rentistas ni caerían fácilmente en la definición de oligarquía, que pareciera que gozan cuando sus salarios se pulverizan. ¿Con qué actores políticos cuenta –muchas veces, pescando del lado supuestamente contrario? ¿Va finalmente a lograr la división del arco político en un nuevo bifrentismo, que termine de dividir al (siempre dividido) peronismo? ¿Qué pasiones y simbologías, pero también qué recursos materiales moviliza, para poner intereses minoritarios como intereses generales? ¿Qué lectura imaginaria de la historia argentina repone? ¿Cómo torna deseable la desigualdad?

No obstante, coincido con Diego en que no podría hablarse de hegemonía macrista (está diciendo también esto, cuando afirma lo anterior), creo también, con Ana Castellani, que tampoco hubo hegemonía kirchnerista. Probablemente el macrismo sea uno de los efectos de reacomodamiento de un sistema político que, desde 2001, no sale de su crisis. Y de la irrupción, por primera vez en la historia argentina, de una opción política de derecha, que concentra mucho del viejo antiperonismo y los valores clásicos de los sectores dominantes de la argentina, a lo que suma lógicas tecnocráticas, securitismo y la primacía absoluta del capital financiero. Sólo si se resguarda para la política una definición hermosa como esa, que la une a la búsqueda efectiva de igualdad, se puede descartar como no-política la reposición que el macrismo hace de la idea de la existencia de un orden natural de las cosas, que habría sido amenazado por el “desborde” kirchnerista y que hay que reponer cueste lo que cueste, aún cuando sea su mismo votante el que se perjudique. Pero ¿cómo distinguir entonces entre buena y mala política? ¿Cómo evitar que todo esto que el macrismo hace, quede reducido a pura violencia? ¿Cómo llamar al núcleo duro del macris-

mo de otro modo que “sujeto social”, si no se quiere pensar en volátiles apoyos, que de hecho, demuestran que no lo son? Si no se quiere caer en la tesis de engaño masivo, ¿cómo definir de otro modo que como efectiva política la alusión a la necesidad del sacrificio social y la creación de un kirchnerismo monstruoso, corrupto, vengativo y amenazante, frente al cual incluso *esto* es preferible?

La segunda tesis es que el neoliberalismo económico presupone en los países periféricos la aniquilación del liberalismo político. En el caso argentino, el macrismo sería una continuidad de la dictadura y a la vez un quiebre con ella. Es decir, tiene legitimidad democrática de origen, pero es causa de un proceso de des-democratización, que se materializa en pérdida de derechos sociales, distribución regresiva de la riqueza social y aumento de la violencia política, desde represión de manifestaciones sociales y despidos masivos de la “grasa militante en el Estado”, hasta encarcelamientos de opositores y uso y abuso del poder judicial y de los servicios de inteligencia como “métodos disuasivos”. Diego lo describe con los términos de crueldad y encarnizamiento: imponer marcas en la carne de la violencia, no parar hasta que sangre. Pagar con dolor la fiesta de la que supuestamente se participó y no era posible. La reposición autoritaria del orden natural de las cosas convalidaría habilitaciones a la crueldad social: renovado racismo y desprecio a pobres, manifestantes sociales, militantes y migrantes. Todos potenciales “K”, lo sepan o no. Reposición del rol de las fuerzas armadas y sobre todo, múltiples policías distintas con presencia callejera, amparadas en la doctrina Chocobar. Miedo a la manifestación pública de opiniones contrarias, que son objeto en redes sociales de cacerías y hostigamientos por internautas pagos. *Fake news*. Miedo y desconfianza generalizadas. Evitar los perfiles en Facebook, esquivarle a toda exposición, no entregarse.

El clima en la Argentina efectivamente está enrarecido. Y efectivamente lo está en la región, con sus diferencias. Si en los Estados Unidos la alianza que Nancy Fraser denunciara entre neoliberalismo económico y financiarización con los liberales progres de Hollywood, Silicon Valley y algunos feminismos permitió el arribo de conservadurismos como el de Trump, en la región, el retorno del neoliberalismo puro y duro, se hace de la mano de gobiernos de derechas de diverso tipo, que imponen deuda a toda escala mientras llaman a destruir la ideología de género. Pero en la Argentina, el marcismo tiene una singularidad. Porque parte de su fuerte comunicacional está en reclamar para sí la reposición de las libertades. Tiene razón Diego, de ese valor aislado de los otros. Pero es el macrismo el que convence a muchos de que el autoritario no es él, sino el kirchnerismo, con su cepo cambiario, sus cadenas nacionales, su supuesta filiación izquierdista-marxista. Si el macrismo hacía antes de la república el concepto a rescatar de la barbarie populista, ahora son las libertades: porque hasta la policía asegura la libertad de ostentar algo lujoso, en una calle cada vez más llena de miserables. Otra vez, están hablando de otra cosa cuando dicen libertades, pero lo logran. Logran que la libertad se asocie a respeto a rajatabla de espacios urbanos cada vez más segmentados, a cambiar divisas, al libre flujo de circulación callejera, a poder alistarse en trabajos vía apps sin horarios fijos, pero tampoco protección sindical; que libertad se asocie a importar bienes de consumo por correo directo, a “estar en el mundo”. No es que inventan nada, solo se pliegan a la maquinaria bien aceitada de la publicidad global, que le llama libertad exactamente a esas imágenes de felicidad instantánea y libre movimiento: lo fluido, versus lo pesado de las bandas pesadas de los sindicatos, las corporaciones, las regulaciones, las protecciones sociales, el pago de impuestos y el “Estado metiéndose en todo”. Si hasta podrían ser las comunidades las que pagaran (mejor) a sus docentes, como

dijo el ruralista D'Angelis, al costado del corte de ruta en Entre Ríos. El neoliberalismo no precisa del liberalismo, también lo decía Foucault. Pero no abre mano del término libertad en su versión más masiva y contable, aún cuando al imponer la hiperindividualización económica, desregulada, se lleve puesta toda posibilidad de libertad y, sobre todo, de responsabilidad por los demás.

Una tercera y última tesis. Que sirve, mejor, como una explicitación de perspectiva teórica. O de posición en la vida. En este libro se afirma que hay, freudianamente dicho, un impulso a la libertad. Un *Freiheitsdrang*. No en el sentido que veníamos hablando de libertades, sino en otro: en el sentido de la pulsión, en principio impersonal e inconsciente, por resistir lo que subyuga. Está antes la pulsión por liberarse, que quienes se liberan. Antes las fuerzas y luego, sus portadores. Primero la fuerza, luego los discursos. Esa es la confianza que anima este libro: que más allá de las biografías que se citan, de su posición de *exempla*, cualquiera puede ser quien manifieste este impulso. Este es el sentido profundo de igualdad, de calma confianza, de optimismo, que lo inspira. La sabiduría de la derrota es saber que el tiempo no sólo es múltiple y azaroso, sino que también es largo.

Sobre los textos

La mayor parte de los textos reunidos en este libro tienen una publicación anterior. Para esta compilación se modificaron, se ampliaron y -en muchos casos- se cambiaron los títulos. “Contemporáneos”, “Violencia”, “Resistencia”, “Un mundo sin docentes”, “Impronunciable”, “Los siniestro”, “Lo inhabitable”, “Una modesta proposición”, “Solidaridad” y “El tesoro perdido de la democracia” fueron originalmente publicados en *Página 12* (entre 2016 y 2019). “¿Qué es esto?” en *Agencia Paco Urondo* (08.04.2016); “Des-democracia” en AA.VV. *Democracia. Un Estado en cuestión*, (Cuadernos Relámpagos / Negra Mala Testa, Buenos Aires, 2017); “Fraternidad” en AA.VV., *Pasaron cosas. Política y políticas públicas en el gobierno de Cambiemos* (Facultad de Ciencias Sociales UNC / Editorial Brujas, Córdoba, 2019); “A la cárcel como si fuera una fiesta” en *Carapachay o la guerrilla del junco* (n° 8, Buenos Aires, 2018); “El efecto Deodoro” apareció en *Política universitaria* (IEC Conadu, n° 5, Buenos Aires, 2019); “Lo infrecuentado de todas las cosas” en *Papel Máquina*, n° 12, Santiago de Chile, 2019; “Milagro” fue publicado en AA.VV., *Presas. Un decálogo del caso Milagro Sala* (EME, La Plata, 2017); “El cuidado del mundo” apareció en *Al Filo* (Revista de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la UNC, 2017); “¿Por qué existen los crueles?” en revista *Maíz* (n° 11, La Plata, 2019), y “El ángel de la barricada” en la revista *Haroldo* (12.06.2019).

Se terminó de imprimir en Master Graf
Lo que no cae. Bitácora de la resistencia
de Diego Tatián
el 20 de septiembre de 2019.

