



Identidades

Número 4 / Año 3 / Junio 2013

Artículos

- La caridad como administración de la pobreza en la obra de John Locke
Joan Severo Chumbita | 01
- El anudamiento complejo de lo político: un análisis de la coyuntura argentina
Roque Farrán | 22
- El radicalismo yrigoyenista y el proceso de nacionalización del espacio político.
Una interpretación a través de los usos del concepto de hegemonía
Gerardo Aboy Carlés | 33
- Municipio, identidad cultural y comunidades indígenas. El caso huarpe en el
noreste de Mendoza
Leticia Saldi | 48

Inicios de investigación

- Las patas en la fuente y la comunidad organizada: dislocación comunitaria
e identidad en los orígenes del peronismo
Pablo Pizzorno | 72
- Migraciones irregulares y poder. Biopolítica, *nuda vida* y sistema inmunitario:
una aproximación desde Giorgio Agamben y Roberto Esposito
Cristian Acosta Olaya | 90

Charlas versadas

- Nietzsche: metáfora, fábula, ficción III
Romeo César | 108

Reseñas

- Entre generaciones. Exploraciones sobre educación, cultura e instituciones,*
de Myriam Southwell (comp.)
Lucrecia Rodrigo | 128
- Andares negros, caminos blancos. Afroporteños, Estado y Nación Argentina a fines
del siglo XIX,* de Lea Geler
Guillermo Fernández | 133
- Silvina Artigas | 135



Identidades

Revista electrónica semestral
Instituto de Estudios Sociales y Políticos de la Patagonia
Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales
Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco

El Instituto de Estudios Sociales y Políticos de la Patagonia publica semestralmente la revista Identidades. Ella está dirigida a la publicación de investigaciones originales sobre identidades, discurso y poder. El Comité Editorial de Identidades verifica que los trabajos presentados se adecuen a los lineamientos editoriales de la revista, tomando en cuenta las normas descritas en su página web. De acuerdo con ello, se envían los artículos a dos evaluaciones externas calificadas (o tres en casos necesarios) que dictaminan acerca de aspectos tanto formales como sustanciales, recomendando la publicación sin modificaciones, la publicación con modificaciones o el rechazo del artículo.

The Institute of Social and Political Studies of Patagonia publishes the academic journal Identidades twice a year. It encourages the publication of original research about identities, discourse and power. The Editorial Board verifies that the papers adjust themselves to the main purposes of the journal, taking into account the instructions for authors included in its web page. Once a decision is taken, the papers are sent to two qualified external referees (or three in case of opposite opinions) who evaluate formal and substantial aspects, recommending its publication without changes, its publication with minor changes, or its rejection.

Directora

Brígida Baeza (UNPSJB-IESyPPat-CONICET)

Comité Editorial

Sebastián Barros (UNPSJB-IESyPPat-CONICET)

Gabriel Carrizo (UNPSJB-IESyPPat-CONICET)

Sebastián Sayago (UNPSJB-IESyPPat)

Consejo Académico

Gerardo Aboy Carlés (UNSAM-CONICET)

Julio Aibar Gaete (FLACSO-México)

Susana Bandieri (UNCo-CONICET)

Ernesto Bohoslavsky (UNGS-CONICET)

Aixa Bona (UNPA)

Claudia Briones (UNRN-CONICET)

Rosa Nidia Buenfil Burgos (DIE-CINVESTAV-CONACYT)

Walter Delrío (UNRN-CONICET)

Alejandro Grimson (UNSAM-CONICET)

Alejandro Groppo (UCC-CONICET)

Enrique Masés (UNCo)

Andrés Núñez González (Pontificia Univ. Católica de Chile)

Francisco Panizza (Dept. of Government-LSE)

Gabriel Rafart (UNCo)

Alejandro Guillermo Raiter (UBA)

Ana Ramos (UNRN-CONICET)

Martha Ruffini (UNQ-CONICET)

Rolando Silla (UNSAM-CONICET)

Tony Spanakos (Montclair State University)

Verónica Trpin (UNCo-CONICET)

Juan Vilaboa (UNPA)



Silvina Artigas

Nació en Comodoro Rivadavia y estudia diseño gráfico en la Universidad de Palermo.

La ilustración que ocupa la tapa de este número fue realizada especialmente para la Revista Identidades.



La caridad como administración de la pobreza en la obra de John Locke¹

Joan Severo Chumbita²

Resumen

Establecer que la caridad opera en la obra lockeana como administración de la pobreza requiere dos ejercicios argumentativos. En primer lugar, revisar los supuestos límites a la apropiación privada en el capítulo V de *Two Treatises of Government*³. En este sentido, se rebatirá la interpretación de Waldron, ya que mientras la caridad sea considerada como un límite previo resulta imposible considerarla como mecanismo de administración *a posteriori* del proceso de apropiación privada. En segundo lugar, se analizará la propuesta de Locke en *Draft*⁴ para demostrar que la pobreza es entendida como una variable biopolítica, esto es, estudiada estadísticamente y controlada por medio de dispositivos disciplinarios y de seguridad. A este fin, la obra de Foucault permitirá tanto reconocer la centralidad de la obra de Locke en la fundación del liberalismo, entendido como técnica de gobierno biopolítico, así como estudiar su propuesta de tratamiento de la pobreza en términos de articulación de mecanismos disciplinarios y dispositivos de seguridad.

Palabras claves

Locke - teoría de la propiedad - pobreza - caridad - biopolítica

Abstract

We aim to establish that charity operates in the Lockean work as the administration of poverty. To do so, two argumentative exercises are required. First, to review the limits of private appropriation established in Chapter V of *Two Treatises of Government*. We will confront Waldron's interpretation, because as long as charity is understood as a previous limit, it is impossible to consider it as a posteriori management mechanism of the private appropriation process. Secondly, we will analyze Locke's proposal in *Draft* to show that poverty is understood as a biopolitics variable, i. e. statistically studied and controlled through disciplinary and security devices. To this end, the work of Foucault allows us both to recognize the centrality of Locke's work in the foundation of liberalism, understood as a technique for biopolitical government, and to address poverty in terms of the articulation of disciplinary mechanisms and safety devices.

Key-words

Locke - Theory of property - poverty - charity - biopolitics

¹ Este trabajo forma parte del proyecto de investigación UBACyT "El lazo colonialista en cuestión: reconfiguración de la dominación contemporánea en la figura del "colonizado" dirigido por el Dr. Marcelo Sergio Raffin, correspondiente al área de Sociología, Programación científica 2010-2012, de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Su contenido fue expuesto en las IX Jornadas de Sociología "Capitalismo del siglo XXI. Crisis y Reconfiguraciones. Luces y Sombras en América Latina", 8-12 de agosto de 2011, Facultad de Ciencias Sociales, UBA, C.A.B.A, Argentina.

² Becario Conicet, CEDIS-UNSAM/joanchumbita@gmail.com.

³ De aquí en más se empleará la abreviatura *T. T.* para referir a los dos tratados, *T. T.*, I para el primero y *T. T.*, II para el segundo.

⁴ *Draft of a representation containing a Scheme of Methods for the employment of the Poor, Proposed by Mr. Locke, the 26th October 1697.*

Revisión crítica de los supuestos límites a la apropiación privada

Locke insiste en que el deber fundamental que establece la ley natural es la preservación de la humanidad, o tanto como sea posible. Pero, en este sentido, la principal responsabilidad moral de un individuo es para consigo mismo.

Jeremy Waldron (1979: 325)⁵

Lo primero que es preciso establecer para afirmar que la caridad en la obra de Locke constituye un mecanismo de administración de la pobreza es que no se configura como un límite previo a la apropiación privada. En segundo lugar, también es necesario mostrar que no existe ningún otro límite genuino a la teoría de la apropiación lockeana, esto es, un límite previo a la apropiación capaz de evitar la emergencia de una población creciente de personas que no pueden proveerse de los medios para subsistencia. Pues sólo en virtud de que no existen límites genuinos a la apropiación, ésta puede adquirir una desigualdad tal que un número creciente de personas no es capaz de subsistir por sus propios medios. Sólo entonces podremos entender por qué la caridad es entendida como un derecho a la subsistencia y se configura como un mecanismo, a posteriori de la apropiación, para administrar la pobreza.

En este sentido, la primera tarea será confrontar la interpretación de Jeremy Waldron en *Enough and Good Left for Others*, puesto que allí se sostiene que la caridad constituye el verdadero límite a la teoría de la apropiación privada. La revisión crítica de este trabajo resulta doblemente interesante, ya que no se limitará a refutar la interpretación de Waldron sobre la caridad, sino que también permitirá pasar revista de otras posibles restricciones a la teoría de la apropiación lockeana, que Waldron desestima por no configurar un *verdadero límite*. En este último sentido, coincidiremos con muchas de las apreciaciones de Waldron, aunque no necesariamente por las mismas razones.

Waldron comienza su artículo rechazando la interpretación del enunciado *dejar suficiente y tan bueno en común para los demás* como una restricción a la apropiación privada. Comencemos por citar el pasaje en el que aparece esta formulación:

Porque este trabajo, al ser la incuestionable propiedad del trabajador, [da como resultado que] ningún hombre excepto él puede tener derecho sobre aquello a lo que ha sido añadido [al objeto en cuestión], al menos allí donde se ha dejado suficiente y tan bueno en común para los demás. (Locke, *T. T. II. §27*)⁶

⁵ Con el fin de facilitar la lectura se han traducido las citas en inglés, conservando las referencias a los textos en su lengua original.

⁶ Todas las referencias a *T. T.* son tomadas del tomo VI de la edición de las obras completas de 1824. Por la dificultad intrínseca a este pasaje añadimos el texto original: "For this labourer, no man but he can have a right to what that is once joined to, at least here there is enough, and as good, left in common for others." (*T. T., II, §27*)

La interpretación de Waldron es que el enunciado *dejar suficiente y tan bueno en común para los demás* no prescribe una restricción introducida por el hombre, una restricción moral, sino que por el contrario describe la situación de abundancia que impera en estado de naturaleza, donde toda apropiación, de por sí, deja suficiente y tan bueno para el resto de la humanidad.

Esta interpretación, que violenta evidentemente el pasaje que acabamos de ver, se funda en argumentos formales. En primer lugar, Waldron argumenta que si *dejar suficiente y tan bueno en común para los demás* constituyera una cláusula restrictiva, como la que prohíbe la acumulación de frutos para dejar que se pudran, debería encontrar un remedio similar al que encuentra esta cláusula en el dinero, o habría recibido una consideración más destacada (Waldron, 1979: 321).

En segundo lugar, Waldron sostiene que la prohibición del desperdicio es una restricción “quit explicit”, y nos remite para probarlo al parágrafo 31 (Waldron, 1979: 319-320). En este sentido, Waldron señala que allí no se hace ninguna mención a *dejar suficiente y tan bueno en común para los demás* como una segunda restricción, lo cual contrasta fuertemente, según Waldron, “con la práctica habitual de Locke en *T. T.*, II de introducir conjuntos de restricciones y condiciones en un claro orden de enumeración”⁷, así como con su estilo coloquial de escritura, que no se presta a confusiones de este tipo (Waldron, 1979: 326).

En tercer lugar, añade que si *dejar suficiente y tan bueno en común para los demás* constituyera una restricción, desde el punto de vista sintáctico debería enunciarse bajo la forma de *si y sólo si* (se cumple con la cláusula, es posible la apropiación), es decir, como condición necesaria, y no bajo el modo de una *condición suficiente* (el “at least where” que antecede la afirmación “enough and as good”, Waldron, 1979: 321).

Discutir con esta interpretación, como hemos mencionado, no implica desestimar todas sus apreciaciones. En efecto, Waldron acierta en varios puntos. En primer lugar es correcto el punto de llegada respecto a que *dejar suficiente y tan bueno en común para los demás* no constituye un auténtico límite a la apropiación. En segundo lugar, también es correcto señalar que la prohibición de acumular frutos no representa una verdadera restricción a la teoría de la apropiación, puesto que es superada con la introducción del dinero (*T. T.*, II, §§36-37, §46-§48)⁸.

Respecto a *Dejar suficiente y tan bueno en común para los demás*, es preciso señalar que si bien es cierto que no constituye un verdadero límite, las razones que nos llevan a ello no son formales. En efecto, no se trata de sostener que Locke meramente describe y no prescribe, sino que la situación de abundancia de América,

⁷ “It would contrast sharply with Locke’s usual practice in the *Second Treatise* of introducing sets of restrictions and conditions in a clearly enumerated order” (Waldron, 1979: 320-321).

⁸ Con la introducción de la moneda se remedia el problema de la prohibición de dejar que se pudran los frutos a partir de su acumulación. Amor y Stafforini observan la dificultad que representa pensar en la acuñación de moneda sin Estado, ya que en este punto aún nos encontramos en estado de naturaleza (véase el comentario de Amor y Stafforini a §50 en Locke, 2005: 69; en el mismo sentido Macpherson, 1970: 182). Locke argumenta en este sentido que en estado de naturaleza los metales no perecederos cumplen con el requisito de no-perecederidad en la acumulación, sin necesidad de cuño estatal.

descrita en el párrafo 36 de *T. T.*, II, cancela toda posibilidad de que no se cumpla con la restricción de *dejar suficiente y tan bueno en común para los demás*.

En el párrafo 36 Locke señala que “hay tierra suficiente en el mundo como para abastecer al doble de habitantes”. Pero no solo esto, también afirma que la abundancia extensiva de tierra en América no se limita a la actualidad, sino que incluso persistiría si se duplicara el número de habitantes del mundo. La referencia al mundo no puede ser minimizada. Resulta fundamental para aclarar que América mantiene la abundancia no sólo para los nativos americanos sino para todos los hombres del planeta que, imposibilitados de apropiarse de tierras en su país de nacimiento, en virtud de la introducción del dinero y la apropiación de vastas extensiones –como en el caso de Inglaterra–, puedan encontrar en América tierras para desarrollar su industriosisidad (*T. T.*, II, §36; 121)⁹.

[...] me atrevo a afirmar temerariamente lo siguiente: que la misma regla de propiedad, a saber, que todo hombre sólo debe poseer tanto como sea capaz de usar, puede seguir aplicándose en el mundo sin una restricción para nadie; puesto que hay tierra suficiente en el mundo como para abastecer al doble de habitantes, si la invención del dinero y el acuerdo tácito entre los hombres de asignarle un valor a la tierra no hubieran dado lugar (por consenso) a extensas posesiones y a un derecho a ellas. (Locke, *T. T.*, II, 1824: §36)

Podemos afirmar por tanto que la cláusula restrictiva *dejar suficiente y tan bueno en común para los demás* no será vulnerada en virtud de la situación de abundancia extensiva de tierra (el objeto fundamental al que se refiere Locke cuando habla de apropiación¹⁰) que brinda América al mundo. En este sentido, hay que decir que una cosa es sostener que esta cláusula no será violada mientras persista la abundancia y otra afirmar que no constituye una restricción en absoluto, tal como nos propone Waldron:

Que se deja suficiente y tan bueno en común para los otros es visto por Locke como un hecho acerca de la adquisición [...] más que como un límite natural o restricción a la adquisición”. “[...] cuando la tierra comenzó a ser apropiada, había un montón de oportunidades para los anti-propietarios a unirse a la fiebre de

⁹ Esta interpretación discute con la de Olivecrona (1974), para quien la situación de abundancia de América refleja el pasado remoto y no cumple una función al interior de la teoría de la propiedad lockeana.

¹⁰ De aquí, por ejemplo, que Wood (1983), a diferencia de Macpherson (1970), proponga a Locke como precursor de un capitalismo agrario y no un capitalismo industrial, haciendo referencia al anacronismo que implica proyectar el capitalismo del siglo XIX al siglo XVII. Volveremos sobre el contexto histórico del pensamiento lockeano al final del trabajo, a partir de la interpretación foucaultiana.

la tierra [...] difícilmente podría quejarse de la prosperidad subsiguiente de los que lo hicieron. (Waldron, 1979: 321-322)¹¹

Waldron añade un argumento más. Si leyéramos *dejar suficiente y tan bueno en común para los demás* como restricción moral, en un sentido literal y empírico, el hombre moriría de hambre antes de poder aplicarlo. El argumento es una parafrasea del párrafo 28 de *T. T.*, II. Allí Locke afirma que aún cuando Dios otorgara el mundo a la humanidad en su conjunto, cada quien no puede esperar, para realizar el acto de nutrición, del consenso del resto de sus congéneres, pues entonces moriría de hambre aguardando. Y siendo el deber fundamental del hombre la preservación de la especie humana, que se aplica en términos concretos mediante la preservación de sí de cada uno de sus miembros (Locke, *T. T.*, II, §6; Waldron, 1979: 325), es preciso entonces, antes que nada, comer. Waldron recupera esta argumentación para sostener que dadas estas premisas no podría entonces ser *dejar suficiente y tan bueno en común para los demás* una restricción positiva aplicable, porque es imposible esperar el consentimiento de la humanidad en su conjunto antes de comer.

El argumento de Waldron es perfectamente válido. En efecto, para Locke no puede esperarse consentimiento alguno de toda la humanidad y la restricción de *dejar suficiente y tan bueno en común para los demás* resulta así inaplicable. Pero este argumento es importante aquí por otras razones. En efecto, se trata de un argumento esencial en la teoría de la apropiación lockeana, ya que la imposibilidad del consentimiento es la que habilita para Locke la legitimidad de una apropiación privada unilateral. Privada, porque ya el acto básico y primario de nutrición constituye para Locke un acto individual y excluyente de apropiación (*T. T.*, II, §26). Y unilateral porque el acto de comer no puede esperar consentimiento de todos los co-propietarios de lo que Dios brindó en común a la humanidad en su conjunto.

El que se alimenta con las bellotas que recogió bajo un roble, o con las manzanas que recolectó de los árboles en el bosque, ciertamente se las ha apropiado para sí mismo. Nadie puede negar que ese alimento es suyo. [...] ¿Fue un robo asumir para sí lo que pertenecía a todos en común? Si ese consentimiento hubiera sido necesario, el hombre habría muerto de hambre a pesar de la abundancia con que Dios lo ha provisto. (*T. T.*, II, §28)

Podemos decir, a partir de lo dicho hasta aquí que *dejar suficiente y tan bueno en común para los demás* configura una restricción y no meramente una descripción de hecho. Sin embargo, al igual que la restricción de la prohibición del desperdicio (en virtud de la perecederidad de los frutos), no constituye un verdadero límite a la

¹¹ "That there is enough and as good left in common for others, is seen by Locke as *fact about acquisition* [...] rather than as a natural limit or restriction on acquisition". "[...] when land began to be appropriated, there was plenty of opportunity for the antiappropriationists to join the land rush [...] could hardly complain about the subsequent prosperity of those who did." (Waldron, 1979: 321-322).

teoría de la apropiación lockeana. En efecto, así como la introducción del dinero permite acumular sin restricciones (al permitir cambiar los frutos por metales no perecederos), del mismo modo, la cláusula de *dejar suficiente y tan bueno en común para los demás* es satisfecha por la abundancia extensiva de América.

En este punto de argumentación, Waldron abandona el análisis del capítulo V de *T. T.*, II para buscar el verdadero límite a la apropiación en *T. T.*, I. Este hecho no puede ser minimizado, ya que supone por sí mismo que, tal como aparece formulada en el capítulo V de *T. T.*, II, la teoría de la apropiación no encuentra límites verdaderos, y por ello resulta necesario buscarlos en otra parte¹².

En efecto, una vez descartada la formulación *dejar suficiente y tan bueno en común para los demás* como verdadero límite, Waldron se aboca a sostener que la auténtica restricción a la teoría de la apropiación lockeana debe buscarse en el principio cristiano caridad. Waldron entiende que la restricción se funda en una concepción igualitaria que Locke maneja como supuesto a partir de la teología cristiana. En este sentido, Waldron resalta que la caridad no es meramente un mandato al propietario sino también un derecho del necesitado.

No es meramente que el hombre no-caritativo está haciendo menos de lo que podría; él está violando los derechos de los pobres al fallar en proveer sus necesidades cuando carecen de otros medios de subsistencia, y está violando la mismísima ley de naturaleza que, según él, le otorga derecho a su propiedad en primer lugar. (Waldron, 1979: 326)¹³

Waldron acierta al señalar que la caridad se configura como derecho del necesitado. Sin embargo, en la medida en que este derecho se restringe, como veremos, a recibir (no a tomar) los medios de subsistencia, en modo alguno configura un límite previo a la teoría de la apropiación. Para analizar la interpretación de Waldron de la caridad como verdadero límite a la teoría de la apropiación hay que considerar, en primer lugar, que no existe referencia alguna a la caridad en *T. T.* II y, en especial, en el capítulo V, dedicado precisamente a la teoría de la propiedad.

¹² Para un análisis más exhaustivo de la desapplicación de los límites a la apropiación véase Chumbita, 2011A.

¹³ El siguiente pasaje de un artículo de Sigmund, muestra la vigencia de la interpretación de Waldron. En efecto, Sigmund sigue la misma línea argumental que parte de la impronta teológico-cristiana de la fundamentación de la teoría de la propiedad lockeana, con el fin de derivar una idea de equidad (Waldron, 2002A y 2002B): “Estos puntos de vista no habrían sido sostenibles si sus autores hubieran reconocido que Locke era un creyente cristiano, aunque un tanto heterodoxo. Como cristiano, él cree en un Dios que es la fuente de las leyes morales para sus criaturas, evidentes tanto a partir de la razón como de la revelación. La ley natural y la Biblia indica que los seres humanos fueron obligados cada uno respecto a los otros a «compartir todo en una comunidad de la naturaleza» (Segundo Tratado, § 6), a reconocer que existen restricciones morales y obligaciones sociales que limitan la búsqueda de la riqueza, a adorar a Dios de acuerdo con sus conciencias, y a cuidar de no poner en peligro la salvación eterna en la búsqueda de placeres mundanos.” (Sigmund, 2002: 408) “Lo que resulta nuevo en la interpretación de Waldron es su insistencia en la importancia del teísmo de Locke, y –en relación con ello–, el igualitarismo radical que atribuye al pensamiento político de Locke.” (Sigmund, 2002: 415).

Como acabamos de ver, el propio Waldron cuestiona la interpretación del *dejar suficiente y tan bueno en común para los demás* como restricción positiva, en tanto no aparece en las enumeraciones detalladas de restricciones de este capítulo.

La noción de caridad aparece en un *T. T., I.*, como un argumento entre otros contra la teoría de la soberanía de Filmer y, más específicamente, contra el intento filmeriano de derivar derechos políticos de la donación divina del mundo a Adán. Según Locke, Dios nunca otorgó tal dominio excluyente a Adán en detrimento del resto del género humano: le dio el mundo a Adán porque él era, en el comienzo de los tiempos, el Género Humano en primera persona (Locke, *T. T. I.* §40; §46), y nunca se lo entregó en términos de un dominio privado que implicaran derechos políticos. Es decir que cuando Dios le dio el mundo a Adán se lo dio como a cualquier hombre, para crecer y multiplicarse. Veamos la referencia a la caridad en su contexto:

Dios nunca dio tal *dominio privado*; porque es más razonable pensar que Dios, que ordenó a la Humanidad crecer y multiplicarse, más bien habría de darle pleno derecho a hacer uso de la comida y el vestido y demás comodidades de la vida [...]. Dios, el señor y padre de todos, no ha dado a ninguno de sus hijos tal propiedad sobre su particular porción de las cosas de este mundo, sino que ha dado a su hermano necesitado derecho al exceso de sus bienes, de modo que no pueden negársele en justicia *cuando sus apremiantes necesidades los reclamen*; y, por consiguiente, ningún hombre puede nunca tener poder justo sobre la vida de otro por medio del derecho de propiedad de la tierra o posesiones [...] la caridad da derecho a cada hombre a aquella parte de los bienes superfluos de los demás necesarios para librarle de la extrema necesidad mientras no *tenga otros medios para subsistir*: y tan injusto es que un hombre haga uso de la necesidad de otro para forzarle a convertirse en su vasallo reteniendo aquella ayuda que Dios le exige proporcionar a las necesidades de su hermano, como el que un hombre fuerte se apodere del débil, le fuerce a obedecerle, y poniéndole un puñal en el pecho, le dé a elegir entre la muerte y la esclavitud. (Locke, 1966: 143-144¹⁴; las cursivas son mías)

La cita es tan rica que requiere ser analizada por fragmentos. Lo primero que hay que señalar es que Waldron acierta al afirmar que a lo largo de toda la obra (*T. T.*) Locke maneja como fuente de referencia permanente a las *Escrituras*, y sin duda también ocupa un lugar fundamental en la teoría de la propiedad privada (Chumbita, 2011B). El punto aquí es observar si de estos supuestos teológicos se desprenden consecuencias igualitarias, tal como entiende Waldron (Waldron, 2002A;

¹⁴ En inglés original, *T. T. I.*, §41-42.

2002B), y al mismo tiempo si la caridad configura un *verdadero límite a la apropiación* (Waldron, 1979).

En términos más precisos, este pasaje muestra que la caridad constituye efectivamente tanto una obligación del propietario como un derecho del necesitado, pero no en el sentido de una prerrogativa para el necesitado de tomar los bienes del propietario. En este sentido, hay que subrayar la caridad es invocada siempre para la circunstancia extrema de que una persona no cuente con los medios de subsistencia: “cuando sus apremiantes necesidades los reclamen” “mientras no tenga otros medios para subsistir” (*T. T.*, I, §42). De este modo, se advierte que la caridad es un derecho sobre los frutos, no sobre los medios de producción y esto exclusivamente en la situación de necesidad extrema, por lo que evidentemente no puede constituir un límite previo al proceso de apropiación privada. La caridad no habla en absoluto de la propiedad de la tierra, que para Locke es el objeto principal de apropiación ya que es a su vez el medio de producción de los frutos (*T. T.*, II, §32)

Por lo demás, no podemos perder de vista que la necesidad de la caridad, tal como la entiende Locke, nos habla ya de una situación de desigual semejante en la distribución de la tierra que cabe la posibilidad de que existan quienes no encuentren los medios de subsistencia por sí mismos. En este sentido, en el comienzo del párrafo 43 de *T. T.*, I, inmediatamente a continuación del pasaje citado, Locke censura el carácter “cruel” y falto “de caridad” del terrateniente que indujera al pobre a trabajar en servidumbre tomando provecho de su situación de extrema necesidad. Sin embargo, aclara que “la sumisión del mísero mendigo no nace de la presión del señor, sino del consentimiento del pobre hombre, que prefiere ser súbdito a morir de hambre.” (*T. T.*, I, §43)

¿Qué quiere decir esto? ¿Que el pobre tiene derecho directo a tomar los bienes del rico como pretende Waldron? Claramente no. Si fuera este el caso, ni siquiera se plantearía la opción de cambiar el pan por trabajo servil. La caridad es un derecho del necesitado, pero una obligación del propietario: no se plantea en modo alguno la posibilidad de redistribución forzosa de la propiedad. Lo que establece la caridad no es un límite a la apropiación antes de que esta acontezca, con un criterio igualitario, sino un derecho a la vida¹⁵ o, más precisamente, el derecho a no morir de hambre.

La consideración de *Venditio* permite confirmar esta interpretación de la noción de caridad en el párrafo 42 de *T. T.*, I. En efecto, el siguiente pasaje de esta obra corrobora que la caridad sólo se aplica con posterioridad al momento de la apropiación, sin servir de cláusula restrictiva *a priori*:

Por último, en un ensayo titulado, *Venditio*, Locke defiende la determinación del mercado sobre los precios del maíz, incluso en tiempos de escasez. Él matiza estas apreciaciones, sin

¹⁵ Refiriéndose a la anulación de la legislación general sobre la ley de pobres, durante la primera mitad del siglo XIX, Polanyi hablará de “abolición del «derecho a la vida»”, en la medida en que la ley de pobres garantizaba un subsidio semanal del valor del pan para los pobres: “[...] bajo el nuevo régimen del hombre económico [*homo oeconomicus*], nadie trabajaría por un salario si podía vivir sin hacer nada.” (Polanyi, 2011: 129) Volveremos sobre la relación puntual entre la ley de pobres y el derecho a la vida en *Draft* en la segunda parte de este trabajo.

embargo, al decir que si alguien «ofende a la regla común de la caridad» y exige tanto dinero que la gente no puede comprar lo suficiente para evitar el hambre, entonces el comerciante es culpable de asesinato. (Locke, *Venditio*: 342; 339-345). Así es que uno encuentra en Locke una creencia fundamental acerca de que Dios ordena que nadie perezca por carecer de los medios de subsistencia. (Vaughan, 2002: 15).

El pasaje deja en claro que la caridad es entendida siempre como derecho a la subsistencia que se esgrime a posteriori frente a los derechos de propiedad privada, siempre y cuando se presente un conflicto explícito entre un afán de lucro tan desmesurado que la ganancia de uno amenace la subsistencia de otro.

Otra referencia más que significativa en este sentido es un pasaje de *The Reasonableness of Christianity*, donde Locke insiste en que la caridad no implica en modo alguno una redistribución de la propiedad privada. Locke explícitamente se ocupa de reinterpretar el mandato de Jesús a la desposesión con el fin de no convertirlo en ley. El pasaje es tan claro en su intención que amerita ser citado *in extenso*:

(Ver. 18): «Cierta personaje le preguntó, diciendo: Maestro, ¿qué haré para alcanzar la vida eterna? Jesús le respondió: Ya sabes los preceptos: no adulterarás, no matarás, no robarás, no levantarás falso testimonio, honra a tu padre y a tu madre. Él dijo: Todos esos preceptos los he guardado desde la juventud. Oyendo esto Jesús, le dijo: Aún te queda una cosa: Vende cuanto tienes y repártelo a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo, y luego sígueme.» [...] Nuestro Salvador, en contestación a esta pregunta, dice al joven que para conseguir la vida eterna del reino del Mesías, debe guardar los mandamientos. Luego, nombrando varios de los preceptos de la Ley, el joven dice que los ha guardado desde niño. Por esto, el texto nos lo dice, Jesús le quería. Pero nuestro Salvador, para comprobar si de verdad le creía el Mesías y decidía tomarle por su Rey y obedecerle como tal, le manda dar todo lo que tiene a los pobres y venir a seguirle. Este es, considero yo, el sentido del paso: lo de vender todo y darlo a los pobres no es una ley establecida de su reino, sino una orden para probar a este joven, para comprobar si de verdad le creía el Mesías y estaba preparado para obedecer sus preceptos, renunciando a todo para seguirle cuando él, su Príncipe, lo requiriese. (Locke, 1977: 197-198; véase el texto original en Locke, 1824, *Reasonableness*, vol. VI: 119-120)

Estas referencias nos permiten corroborar que al igual que en *T. T.*, I, la caridad no implica nunca ni una restricción previa a la apropiación privada ni una redistribución forzosa de lo apropiado. Waldron omite el pasaje completo de *T. T.*, I y

estas otras referencias relevantes, con el fin de plantear una continuidad fuerte entre la versión lockeana de la caridad y la noción cristiana de la caridad tal como la formula Tomás. Sin embargo, una vez más, las fuentes permiten corroborar que la noción de caridad que maneja Tomás es claramente diferente:

[...] aquello que algunos poseen en superabundancia se debe, por ley natural, al propósito de socorrer a los pobres [...] Cada uno se encarga de la administración de sus propias cosas, por lo que se puede recurrir a ellos [los propietarios] para ayudar a los necesitados. Pero si la necesidad resulta tan manifiesta y evidente que la necesidad presente se tiene que remediar por cualquier medio a la mano [...] entonces es legítimo para un hombre satisfacer sus propias necesidades por medio de la propiedad de otro, tomando ya sea abiertamente o en secreto, sin constituir esto un hurto o robo. (*Summa Theologica*, q. 66. 7, en Waldron, 1979: 327)

Hemos visto que en el pasaje de *T. T.*, I no aparece en absoluto este derecho a tomar lo ajeno, abierta o secretamente. Si quedara alguna duda sobre este punto, baste consignar el parágrafo 18 de *T. T.*, II, en el que Locke establece que quien atente contra la propiedad, incluso tratándose de bienes, puede ser legítimamente ajusticiado como si se tratara de una bestia de presa.

Esto hace que sea lícito para un hombre matar a un ladrón que no le ha hecho el menor daño ni manifestado designio alguno contra su vida, limitándose a retenerlo en su poder mediante el uso de la fuerza, a fin de quitarle su dinero o alguna otra cosa que quisiera de él. (Locke, *T. T.*, II, §18)¹⁶

¹⁶ Para comprender una defensa tan radical de los bienes, como la que Locke realiza en este pasaje, incluso por sobre la vida ajena, es preciso reponer la identificación entre persona y propiedad privada que justifica el “matar a un ladrón” aún cuando no amenace la vida del propietario. Como es sabido, la noción de propiedad privada engloba para Locke la vida, la libertad y los bienes y, de este modo, se incluye en la noción de persona las posesiones del individuo: “Que una cosa es «mi propiedad» significa, para Locke, que *es parte de mí mismo*. Por eso nadie puede tener derecho a ella” (Olivecrona, 1974: 222). En este sentido, el parágrafo 18 maneja el supuesto de que los bienes son para el propietario sus medios de vida y quien me roba también está violando mi libertad. Pero la justificación de que los bienes formen parte de la persona del propietario, se debe a que han sido impregnados de ella a través del trabajo. El trabajo es considerado siempre desde una perspectiva individual y de este modo se explica el carácter privado y excluyente de la apropiación. Cada hombre cuenta con algo exclusivo: “el trabajo de su cuerpo y la obra de sus manos” (Locke, *T. T.* II: §27) y resulta suficiente con recoger una nuez para transferirle el trabajo personal que le quita al objeto el carácter común de pertenencia al género humano. (Locke, *T. T.* II: §27, §28). De aquí el castigo tan severo para quien atente contra un bien (*Ibid.*, §18), puesto que: “robar al propietario de un objeto es privarlo en su personalidad” (Olivecrona, 1974: 223). Atacar la propiedad de alguien, al identificarse con su personalidad, se convierte en una violación. Con estos argumentos Locke emparenta e indistingue el atentar contra la vida, la libertad o los bienes de una persona.

Este pasaje deja en claro las distancias con la caridad medieval de Tomás. La noción de caridad lockeana, como derecho a la subsistencia del necesitado, no habilita ninguna forma de redistribución forzosa de la propiedad.

En efecto, lejos de introducir las consecuencias igualitarias que Waldron pretende, la noción de caridad resulta compatible, en la obra lockeana, con la justificación de grandes desigualdades materiales. Podemos decir que la intención de justificar una apropiación privada desigual es una de las obviedades más aceptadas entre los intérpretes, por la sencilla razón de que surge explícitamente de la lectura del parágrafo 25 de *T. T.*, II, es decir, al comienzo mismo del capítulo V (precisamente a donde debemos remitirnos para buscar los límites a la apropiación, como Waldron mismo reconoce). De hecho, sorprende que Waldron entienda que la caridad constituye el verdadero límite a la teoría de la apropiación, si consideramos otro artículo de su autoría. En efecto, allí reconoce que:

Resulta central en la teoría política de John Locke la afirmación de que los derechos de propiedad individual son posibles en un estado de naturaleza prepolítico, y que esto se basa no en el consentimiento de la humanidad sino en los actos unilaterales de apropiación de aquellos que han de tener los derechos en cuestión". (Waldron, 1984: 98)

A pesar del reconocimiento del consenso existente sobre esta cuestión, en línea con su interpretación general de que la teología cristiana conlleva en la obra de Locke a la equidad, Waldron relativiza esta afirmación, absolutamente obvia, como el propio Waldron reconoce:

Si bien esta es la lectura más obvia del argumento de Locke, está lejos de ser indiscutible. En su reciente libro, *A Discourse on Property: John Locke and his Adversaries*, James Tully discute esto. Él atribuye a Locke «la notable conclusión de que la propiedad en la sociedad política es una creación de esa sociedad» [Tully, 1980: 98] (Waldron, 1984: 98)

Resulta elocuente que Waldron se apoye en la interpretación de Tully. En efecto, la operación fundamental de la interpretación de Tully es manipular la noción de "regulación de la propiedad", que surge de la fundación del orden político, para distorsionar la obviedad más transparente del capítulo V de *T. T.*, II, es decir, la intención explicitada por Locke de establecer el derecho a una apropiación privada, unilateral y, fundamentalmente, desigual sin necesidad de consenso: "[...] me dedicaré a mostrar cómo los hombres pueden llegar a tener propiedad de *diferentes parcelas* de lo que Dios le dio a la humanidad en común, y ello sin ningún pacto expreso por parte de todos los copropietarios." (Locke, *T. T.*, II. §25; Waldron, 1984: 98. Las cursivas son mías)

Tully se apoya en aquellos fragmentos en los que Locke sostiene que el pasaje a la sociedad civil implica que todas las posesiones del hombre pasan a estar

reguladas por la comunidad, para inferir que esto implica una distribución de la propiedad por ser esta convencional en el seno de la sociedad civil (“distribution of property [ya que esta] is now conventional”, Tully, 1980: 165). Sin embargo, esta interpretación carece de base textual, Locke reitera a lo largo de *T. T.*, II sin descanso que el fin de la sociedad civil es la protección de la propiedad privada (vida, libertad y bienes), legítima con anterioridad a la fundación del pacto (*T. T.*, II, §85).

Como ya hemos sugerido, el hecho de buscar los límites a la teoría de la propiedad fuera del capítulo V, como es el caso de la interpretación de Tully, corrobora indirectamente que no se han podido establecer allí auténticos y claros límites a la apropiación. En este sentido, la interpretación de Tully sirve para confirmar que, en el mejor de los casos, estos límites se encontrarían con posterioridad a la adquisición legítima de modo unilateral, privado y desigual de la propiedad, mediante la intervención del Estado para evitar ciertas consecuencias indeseables, como son la muerte por inanición o la multiplicación de una población ociosa y sin medios de subsistencia. En este punto, tanto la interpretación de Waldron como la de Tully, si bien resultan radicalmente diferentes, en cuanto pretenden establecer límites que aquí no encontramos, nos conducen en la dirección correcta al indicarnos el camino hacia una interpretación de la caridad como mecanismo a posteriori del proceso de apropiación privada, cuyo fin es la administración de la pobreza a partir de la emergencia de la sociedad civil. Resta analizar, a la luz de *Draft*, cuál es la caracterización de la pobreza y la propuesta concreta de Locke para su tratamiento en la sociedad civil.

La ley de pobres como propuesta biopolítica

La ley se refiere siempre a la espada. Pero un poder que tiene como tarea tomar la vida a su cargo necesita mecanismos continuos, reguladores y correctivos. Ya no se trata de hacer jugar la muerte en el campo de la soberanía, sino de distribuir lo viviente en un dominio de valor y de utilidad.

Michel Foucault (2005: 174)

Si, como hemos podido ver, la caridad es para Locke un derecho de la subsistencia de los pobres o necesitados, no hay mejor documento para ver cómo se los define y se los debe tratar que “*Draft of a representation containing a Scheme of Methods for the employment of the Poor, Proposed by Mr. Locke, the 26th October 1697*” (también conocido como *Report*).

El carácter biopolítico del abordaje lockeano a la cuestión de la pobreza se observa desde un comienzo. Su análisis parte de una observación sobre el importante incremento del número de pobres en Inglaterra, esto es, de una observación estadística sobre la cuestión. Se calcula el número de pobres y se calculan también las implicancias que se siguen de este incremento. Sólo en un segundo lugar se consideran sus causas y soluciones, precisamente a partir del cálculo previo de sus

efectos, lo cual permite enmarcarlo punto por punto en la caracterización que nos brinda Foucault de los dispositivos de seguridad (Foucault, 2006: 19-20¹⁷).

El crecimiento de los pobres debe por tanto tener alguna otra causa, y esta causa no puede ser sino la relajación de la disciplina y la corrupción de las costumbres; la virtud y la industria permanecen como compañeros constantes por un lado, así como el vicio y la ociosidad lo hacen por el otro. (Locke, 2003: 447)

Sin carecer de una estela moral, el abordaje sobre la cuestión está basado en un cálculo de costo y beneficio. Esta es una característica básica de la reflexión biopolítica que para Foucault nace precisamente con Locke en el siglo XVII (Foucault, 2007: 311-313¹⁸). Por otra parte, si la biopolítica se distingue por producir la vida (hacer vivir y dejar morir, a diferencia del paradigma de la soberanía, hacer morir y dejar vivir), la definición de la caridad como derecho a la subsistencia, es una premisa absolutamente necesaria que prefigura las disciplinas y dispositivos de seguridad destinados a hacerla efectiva en su propuesta concreta del tratamiento de la pobreza de *Draft*. En términos ya más precisos, la referencia en el pasaje citado a la falta de industriocidad y la subsiguiente propuesta de disciplinamiento, así como a la cuantificación poblacional de los pobres, nos remiten directamente a las dos vertientes de la biopolítica tal como la define Foucault, es decir, la vertiente disciplinaria, en primer lugar, y en segundo lugar a la de los dispositivos de seguridad, basados en un saber estadístico (Foucault, 2005: 168¹⁹).

¹⁷ “¿Cuál es el índice medio de la criminalidad de [ese tipo]? [...] ¿hay momentos, regiones, sistemas penales que por sus características permiten el aumento o la disminución de ese índice medio? [...] esta criminalidad, el robo, por consiguiente, o bien tal o cual tipo de robo, ¿cuánto cuesta a la sociedad, qué perjuicios genera, qué lucro cesante, etc.? Y aún más preguntas, ¿cuánto cuesta la represión de esos robos? ¿Es más costosa una represión severa y rigurosa, una represión blanda, una represión de tipo ejemplar y discontinuo o, al contrario, una represión continua? ¿Cuál es, entonces, el costo comparado del robo y su represión? ¿Qué vale más: aflojar un poco el robo o la represión? Otros interrogantes: una vez que el culpable es detenido, ¿vale la pena castigarlo? ¿Cuánto costaría hacerlo? ¿Qué habría que hacer para castigarlo y, de ese modo, reeducarlo? ¿Es efectivamente reeducable? [...] En términos generales, el interrogante será, en el fondo, cómo mantener un tipo de criminalidad, digamos el robo, dentro de límites que sean social y económicamente aceptables y alrededor de una media que se considere, por decirlo de algún modo, óptima para un funcionamiento social dado.” (Foucault, 2006: 19-20)

¹⁸ Citado más adelante, véase nota 30.

¹⁹ “Concretamente, ese poder sobre la vida se desarrolló desde el siglo XVII en dos formas principales; no son antitéticas; más bien constituyen dos polos de desarrollo enlazados por todo un haz intermedio de relaciones. Uno de los polos, al parecer el primero en formarse, fue centrado en el cuerpo como máquina: su educación, el aumento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos, todo ello quedó asegurado por procedimientos de poder característicos de las *disciplinas: anatomopolítica del cuerpo humano*. [...] Las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los dos polos alrededor de los cuales se desarrolló la organización del poder sobre la vida.” (Foucault, 2005: 168)

Según Locke, la causa de la pobreza es la falta de disciplina e industriocidad de quien la padece. Pero, como hemos visto, Locke no se refiere a esta carencia como al producto de una desigual distribución de los medios de producción o de una situación social, sino que la considera como un efecto exclusivo de los vicios individuales. Lo paradójico de este planteo, como bien señala Vaughan, es que así entendida la pobreza no debería implicar ningún tipo de intervención de parte de los propietarios organizados en la sociedad civil (Vaughan, 2002: 6²⁰).

En efecto, el problema surge a causa de que, según Locke, los “pobres no sólo no contribuyen a la prosperidad de la nación sino que están muy dispuestos a tomar recursos de quienes los poseen.” (Vaughan, 2002: 6). Siendo que el pobre es responsable y perjudica al conjunto, ¿por qué la sociedad civil, solventada por los propietarios industriosos y racionales, debería hacerse cargo del problema de la pobreza? Una respuesta completa a este interrogante requiere analizar tres aspectos que ya hemos bosquejado pero que es preciso articular.

En primer lugar, es preciso aclarar que Locke en modo alguno considera la posibilidad de hacer responsable de la pobreza a la apropiación privada desigual (Locke, 2003: 447; *T. T.*, II, §25; §32; §34; *T. T.*, I, §41-43). A diferencia de las interpretaciones de Tully y Waldron que hemos consignado en el primer apartado, la propuesta de *Draft* manifiesta explícitamente que la solución para Locke no es en modo alguno una redistribución de la propiedad privada, sino que por el contrario lo que se requiere es un “cambio en las personas para resolver el problema de la pobreza, puesto que es el individuo el responsable de su situación” (Vaughan, 2002: 6). Si la interpretación de Waldron y Tully fuera acertada y o bien la caridad constituyera un verdadero límite a la apropiación privada o la sociedad civil tuviera la potestad de redistribuirla, el pobre podría exigir mucho más que alimento. Pero hemos visto que no es así y el motivo es diáfano: no hay cuestionamiento alguno sobre la apropiación realizada en forma privada, unilateral y desigual (como ya hemos tratado en detalle en la primera parte de este trabajo), porque esta es la fuente de la riqueza de la nación (*T. T.*, II, §32; §34; Chumbita, 2011a).

En segundo lugar, si bien los pobres drenan los recursos de la nación, la caridad establece un modesto derecho a la vida²¹. En términos foucaultianos, podemos decir que ya no puede remediarse el problema de la pobreza bajo el paradigma clásico de la soberanía de *hacer morir y dejar vivir*, sino que, por el contrario, como hemos visto, la caridad se plantea como un derecho a los medios de subsistencia y, en este sentido, nos hallamos bajo el paradigma biopolítico moderno de *hacer vivir*. De aquí, considerando que la pobreza es un problema y no se puede optar por el dejar morir a los viciosos y ociosos, se requiera la intervención de la sociedad civil aún cuando esta intervención no apunte a una redistribución de la propiedad privada.

²⁰ “La ironía es que Locke también cree que el gobierno es responsable de proporcionar la subsistencia a la gente para que nadie se pierda por falta de alimentos, vivienda y ropa. Puesto que él cree que el individuo es responsable de su situación propia, ¿por qué Locke también creen que las ayudas públicas son necesarias?” (Vaughan, 2002: 6)

²¹ Por esta razón que Polanyi dio en llamar a la ley de pobres derecho a la vida (ver nota 17).

En tercer lugar, la intervención de la sociedad civil es requerida también por la sencilla razón de que, aún cuando el pobre es el único responsable de su situación, puesto que surge exclusivamente de vicios individuales, está claro que, de hecho, no puede por sí mismo remediarla. En efecto, si el cambio de situación pudiera recaer exitosamente en sus manos, es evidente que ya la habría resuelto por sí mismo y no existiría el problema en primer lugar.

De este modo, Locke arriba a la conclusión de que, aún cuando el rico propietario no es responsable de la pobreza de sus semejantes (algo que ya habíamos visto en *T. T., I*), no puede desentenderse por completo del problema de la pobreza. Y por la sumatoria de estos tres factores (consumo de recursos colectivos, derecho a la subsistencia y necesidad subsiguiente de intervención política) se arriba a la conclusión de que el tratamiento para remediar el problema del crecimiento de la pobreza es la creación de *Casas de trabajo* cuyo fin es el disciplinamiento y la puesta en actividad de los pobres.

Ahora bien, es preciso dar cuenta del funcionamiento propuesto para estas *Casas de trabajo*, para comprender hasta qué punto se enmarcar a la perfección en la interpretación foucaultiana. El paradigma lockeano es claramente biopolítico, en el sentido de que garantiza la vida, pero al precio de poner en práctica todo un conjunto de dispositivos disciplinarios y de seguridad. Es preciso aclarar en este punto que la caridad lockeana como derecho a la subsistencia no excluye en absoluto una criminalización de la pobreza (Becker, 1992: 655). En efecto, muy lejos ha quedado la apología medieval de la pobreza como la más espiritual forma de vida, y ha quedado por completo en el olvido la invitación a la desposesión del cristianismo primitivo. Aquellos que se han habituado a una forma de vida viciosa y ociosa deben ser disciplinados. Como señala Vaughan, “[...] los pobres están acostumbrados a esta forma de vida, por lo que son necesarias medidas punitivas para cambiar sus ideas sobre lo que es bueno y lo que es malo.” (Vaughan, 2002: 8)

En este sentido las *Casas de trabajo* propuestas en *Draft* incluyen como formas de disciplinamiento la creación de escuelas de trabajo para niños pobres, escuelas de oficios, responsabilidad de guardianes sobre los pobres, corporaciones de pobres en ciudades y poblados (Vaughan, 2002: 12). Locke no escatima medios punitivos: mutilación, trabajo forzoso para los niños mendicantes desde la edad de tres años, el uso obligatorio de insignias para los mendigos liberados. Becker sintetiza muy bien las características de la propuesta lockeana en su contexto histórico:

Mientras los progresistas de la época abogaban por la despenalización de la pobreza en el trato con los desempleados, Locke propuso una nueva legislación penal que resultaba severa incluso para la época. [...] Los niños encontrados mendigando iban a ser enviados a las escuelas de trabajo propuestas por él, en las que pudieran ser «azotados razonablemente y mantenidos en el trabajo hasta la tarde». Para los hombres desempleados, la respuesta era el reclutamiento forzoso en la Marina, a excepción de los que fueran demasiado viejos o discapacitados. Estos hombres recibirían tres años de

cárcel. La mutilación física estaba reservada para los falsificadores de pasaporte²², que habrían de «perder sus oídos». Locke también considera que los pobres que recibieran la liberación debían llevar insignias identificatorias. (Becker, 1992: 655-656)

En este sentido, es preciso separar una vez más nuestra interpretación de las supuestas derivaciones de la influencia teológica en la obra de Locke, que consignan Waldron, Sigmund y en no menor medida, Dunn. En efecto, éste famoso intérprete considera que la responsabilidad que Locke atribuye al pobre respecto a su situación no surge de una reflexión práctico-utilitaria sino de la metafísica cristiana. “El tema central es la doctrina de la *vocación*²³. Los hombres son colocados en una situación social particular en el mundo, acorde con sus talentos particulares.” (Dunn, 1969: 222-223) Dunn señala que la doctrina de la *llamada* divina se aplica al mundo social en la forma de distribución de talentos individuales. En este sentido, es un deber de cada quien discernir su rol en la sociedad a la que pertenece y de este deber se deriva su responsabilidad completa sobre la suerte que le depara el destino.

Ellos son *llamados* por Dios a cumplir con un rol particular y ellos pueden discernir cuál es ese rol a partir de una reflexión consciente sobre su dotación genética y la situación social en la que nacieron. [...] El *llamado* es entonces un requerimiento de Dios, pero un requerimiento a través de una interpretación sobre la que cada individuo adulto es totalmente responsable. (Dunn, 1969: 222-223)

Como hemos anticipado (y considerado en detalle en otro lugar²⁴) efectivamente cumple un rol central la teología política en la legitimación de la apropiación privada, en cuanto al pasaje de la propiedad común del género humano a la propiedad privada (*T. T.*, II §25-28). Sin embargo, no aparece en absoluto la idea de una distribución de los talentos individuales asociado a una situación social. Por el contrario, se afirma que Dios brindó a todos los hombres las mismas condiciones iniciales (*T. T.*, II, §4-6). Dunn trae a colación elementos de la tradición cristiana que podrían considerarse de algún modo presentes en el pensamiento lockeano, pero que no hallan base textual ni en *T. T.*, II ni, especialmente, en *Draft*. En efecto, en *T. T.*, II encontramos el mandato divino de trabajar (§32, §34), desoído por los pobres indisciplinados. Pero en ningún momento Locke habla de diversidad de talentos para ocupar un lugar específico en una teodicea que predefina un status social del individuo, por lo que resulta infundado suponerlo a la hora de señalar que el pobre

²² Como es sabido, los pobres estaban asociados a una parroquia y no podían trasladarse libremente sino a través de credenciales y autorizaciones especiales (Polanyi, 2011: 353).

²³ El término en inglés es «calling» y puede interpretarse como llamada, vocación, convocatoria. Por razones de redacción utilizaré tanto «llamada» como «vocación».

²⁴ Chumbita, 2011B: 17-47.

es “totalmente responsable” de su situación. Por otra parte, si se hallaran predeterminadas las posiciones sociales, la propuesta de intervención de *Draft* carecería de todo sentido y los individuos deberían ser abandonados a su suerte.

Siguiendo a Foucault, podemos afirmar que para comprender la aplicación concreta del derecho a la subsistencia lockeano es necesario atender a la mediación del nuevo régimen de apropiación. En efecto, el tratamiento de la pobreza propuesto por Locke también se corresponde con la caracterización que hace Foucault del gran encierro, como proceso de reclusión de los pobres y ociosos. En este sentido, a pesar de la crueldad de la propuesta lockeana, no debe perderse de vista que su intención disciplinaria y no meramente punitiva. En efecto, parafraseando *Vigilar y castigar*, podemos decir que la propuesta no apunta tanto al tormento espectacular como a la cura del alma comprendida por el sistema disciplinario (una de las dos vertientes de la biopolítica, junto con los dispositivos de seguridad, Foucault, 2005: 168²⁵; Foucault, 2010: 26). Lo que observamos en *Draft* es la superposición de lo que Foucault estudia como dos momentos, el gran encierro propio del siglo XVII, caracterizado por la indistinción de una enorme población ociosa, y el sistema disciplinario, propio del siglo XVIII cuyo objetivo es la producción de cuerpos dóciles.

Foucault analiza el gran encierro y el sistema disciplinario vinculándolo con la emergencia de un notable incremento de la producción y la acumulación de bienes (Foucault, 2009: 75-125; Foucault, 2010: 227-262). En este sentido, realiza una genealogía del internamiento general de pobres, locos, vagabundos, liciados, etc. en vinculación con los desarrollos productivos de los centros urbanos más importantes de Europa Occidental, entre ellos, París y Londres. “La obligación del trabajo es requerida para todo el mundo [...]. Es muy característico ver cómo, en torno a los años 1620-1650 en Europa, se fundan un determinado número de centros como todavía no había habido nunca en Occidente.” (Foucault, 1999: 90) El gran encierro se define, según Foucault, tanto por su indistinción originaria como por la enorme población de personas que abarca.

En París, donde en el siglo XVII vivían 250.000 habitantes, se contaban 6.000 internados. Era una cantidad enorme [...] Dichos centros tienen como función cerrar no sólo a los locos, sino de una manera más general a toda la gente ociosa sin oficio ni recursos propios [...] todo un conjunto de individuos asociales, que tienen como rasgo común el ser obstáculos, estorbos en relación con la organización de la sociedad según las normas económicas formuladas en esa época. Aparece un internamiento esencialmente económico. (Foucault, 1999: 91-92)²⁶

²⁵ Ver nota 22.

²⁶ A diferencia de la individuación que logra el sistema disciplinario del siglo XVIII, en el siglo XVII el gran encierro se caracteriza por “la lógica del trabajo obligatorio” para aquellos que, paradójicamente, no podían trabajar (Foucault, 1999: 92). Sin embargo, este régimen de trabajo forzoso se convierte en contraproducente al desarrollo del capitalismo del siglo XIX. En efecto, lo que se pretende es crear un

De este modo, podemos terminar este apartado señalando que lo que Dunn y Waldron derivan sin base textual de un plano teológico-escatológico es tratado específicamente por Locke en *Draft* en términos propiamente biopolíticos, es decir, considerando el número de la población pobre, atendiendo a los costos sociales derivados y proponiendo soluciones administrativas. Por ello no resulta justificado plantear una línea de continuidad fuerte entre la noción de caridad lockeana, tal como vemos se aplica en el contexto de la sociedad civil, y la caridad tal como era entendida por la teología cristiana clásica.

A modo de conclusión

Lo que aporta el empirismo inglés –digamos lo que aparece a grandes rasgos con Locke–, sin duda por primera vez en la filosofía occidental, es un sujeto que no se define tanto por su libertad, por la oposición del alma y el cuerpo, por la presencia de un foco o núcleo de concupiscencia más o menos marcado por la caída o el pecado, sino como sujeto de elecciones individuales a la vez irreductibles e intransmisibles. [...] una elección atomística e incondicionalmente referida al sujeto mismo, es lo que se llama interés.

Michel Foucault (2007: 311-313)

El análisis realizado en la primera parte de este trabajo, permitió establecer que la interpretación de Waldron (1979) según la cual la idea de caridad, bosquejada en *Two Treatises*, I, constituiría el verdadero límite a la teoría de la apropiación lockeana no hace sino reafirmar la ausencia de límites genuinos a la apropiación legítima en forma privada, unilateral y desigual descrita en el capítulo V de *Two Treatises*, II. En este sentido, observamos que la caridad como límite a la apropiación comparte los mismos problemas que el propio Waldron observa al desestimar el enunciado *Dejar suficiente y tan bueno en común para los demás* como restricción. Hemos podido ver que *T. T. I* no es el lugar donde Locke desarrolla su teoría de la apropiación, el lugar donde enumera y desaplica las diversas restricciones (propiedad común, a partir de la necesidad individual de comer; prohibición del desperdicio a partir del dinero; dejar suficiente y tan bueno en común para los demás a partir de la abundancia extensiva en América). La caridad aparece mencionada fugazmente en *T. T. I*, como un argumento más contra la interpretación de Filmer sobre el carácter político-privado-patriarcal de la donación del mundo a Adán. No se trata de un desarrollo al interior de la teoría de la propiedad, por lo que difícilmente podría ser tenida por su verdadera restricción. No hay ninguna referencia a la caridad en *T. T. II*, capítulo V, donde Locke formula su teoría de la apropiación y donde deberían buscarse sus límites, como hemos visto destaca el propio Waldron.

mercado laboral autorregulado, en el que se compitiera bajo la modalidad de asalariado *libre*, para lo cual tener garantizada la subsistencia constituía un obstáculo (Polanyi, 2011: 92, 94).

Esto no significa en modo alguno que la caridad no sea un elemento central para comprender el pensamiento lockeano. Hemos rastreado en este sentido la persistencia de la problematización entre el derecho a la subsistencia y la apropiación privada en *T. T., Venditio, The Reasonableness of Christianity* y *Draft* con el fin de mostrar la importancia de la temática así como la coherencia del posicionamiento lockeana, definiendo en todo momento la caridad como derecho a la subsistencia que no implica un cuestionamiento sobre el derecho de propiedad privada. Lejos de restringir las licencias a la apropiación privada, unilateral y desigual, la idea de caridad lockeana, como derecho del pobre a la subsistencia, revela la existencia y justificación de las desigualdades profundas en la distribución de la riqueza. En el mismo sentido, hemos visto que en cuanto derecho a no morir de hambre, la caridad no puede representar un verdadero límite a la apropiación antes de que esta se produzca, sino que se aplica bajo la modalidad de donación a posteriori.

En el segundo apartado hemos considerado la propuesta lockeana para tratar la pobreza en el seno de la sociedad civil, dando cuenta de su carácter secular, disciplinario y administrativo, así como su pertenencia a un momento histórico específico, que no puede interpretarse a la luz de la noción de caridad medieval (Waldron, 1979; Dunn, 1969).

Hemos visto que la pobreza requiere de la intervención de la sociedad civil por tres motivos esenciales. En primer lugar, porque el pobre drena los recursos de la nación: no trabaja, pero no deja de consumir. En segundo lugar, porque esto último (que se alimente) es un derecho de todos en virtud del principio de la caridad (no morir de hambre, como hemos establecido en el primer apartado de este trabajo). En tercer lugar porque, siendo la subsistencia un derecho, la única solución es lograr que el pobre sea forzado a trabajar para equiparar los recursos que drena de la nación. De este modo queda claro que la aplicación concreta de la caridad como un derecho a la subsistencia no guarda ninguna relación con una redistribución de la apropiación legítima en forma privada, unilateral y desigual (Tully, 1980), sino mediante una administración a posteriori de los efectos indeseables que se podrían seguir de ella, especialmente de la muerte por falta de alimento.

En efecto, la interpretación foucaultiana del liberalismo emergente como biopoder, como poder de dar la vida, brinda un mejor marco de intelegibilidad de la propuesta de Locke para tratar la pobreza. Esta interpretación reconoce el lugar fundamental del derecho a la subsistencia, así como muestra la coherencia entre la teoría de la propiedad lockeana y su propuesta disciplinaria como no pueden hacerlo las diversas interpretaciones analizadas.

Bibliografía

Primaria

Locke, J. (1824) *Works of John Locke in nine volumes*, Londres: Rivington.

Locke, J. (1966) *Patriarcha* en *La polémica Filmer-Locke sobre la obediencia política*. Madrid: Instituto de estudios políticos.

- Locke, J. (1977) *La racionalidad del cristianismo*. (tr. L. González Puertas) Madrid: Ediciones Paulinas.
- Locke, J. (1990) *Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*. (tr. C. Mellizo) Madrid: Alianza.
- Locke, J. (1997) "Venditio", reprinted in *Political Essays* (ed. Mark Goldie) Cambridge: Cambridge University Press.
- Locke, J. (1998) *Two treatises of Government*. (tr. Laslett) Cambridge: Cambridge University Press.
- Locke, J. (2003) *Political writings*. (ed. D. Wootton) Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Locke, J. (2005) *Ensayo sobre el gobierno civil. Un ensayo concerniente al verdadero origen, alcance y finalidad del Gobierno Civil* (tr. C. Amor y Pablo Stafforini), Bs. As., Universidad Nacional de Quilmes.
- Locke, J. (2011) "Ensayo sobre la ley de pobres (1697)" en *Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil* (tr. Blanca Rodríguez López y Diego A. Fernández Peychaux) Madrid: Minerva, 191-213.

Secundaria

- Becker, R. (1992) The ideological commitment of Locke: Freeman and servants in the Two Treatises of government. *History of Political Thought*. Vol. XIII. N. 4. Winter.
- Chumbita, J. (2011A) "El desplazamiento en la teoría de la propiedad de John Locke: del criterio de necesidad a la teoría del valor para justificar la colonización inglesa en América", *Mendoza, Cuyo. Anuario de filosofía Argentina y Americana, dic.*, vol. 28, nro. 2, 25-52.
- Chumbita, J. (2011B) El estado de naturaleza lockeano como origen de la apropiación privada de la vida en su conjunto, tesis de licenciatura, Bs. As., Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Cranston, M. (1968) *John Locke, a biography*. London: Longmans.
- Dunn, J. (2002) "What History Can Show: Jeremy Waldron's Reading of Locke's Christian Politics", *The Review of Politics*. University of Notre Dame, 433-450.
- Dunn, J. (1969) *The political thought of John Locke. An historical account of the argument of the "Two Treatises of government"*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foucault, M. (2005) "Derecho de muerte y poder sobre la vida" en *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber* (tr. Ulises Guiñazú), Bs. As., Siglo XXI.
- Foucault, M. (2007) *El nacimiento de la biopolítica*. (tr. Horacio Pons) Buenos Aires: FCE.
- Foucault, M. (2009) *La locura en la época clásica I* (tr. Juan José Utrilla) Buenos Aires: FCE.
- Foucault, M. (1999) "La locura y la sociedad" en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, volumen III* (tr. Ángel Gabilondo), Paidós, Buenos Aires, 1999.
- Foucault, M. (2006) *Seguridad, territorio y población*. (tr. Horacio Pons) Buenos Aires: FCE.

- Foucault, M. (2010) *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión*, (tr. Aurelio Garzón del Camino) Madrid: Siglo XXI.
- Macpherson, C. B. (1970) *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. (tr. J.-R. Capella) Barcelona: Fontanella.
- Olivecrona, K. (1974) "Locke's Theory of Appropriation", *The Philosophical Quarterly*. Vol. 24., Nro. 96, Julio, 220-234.
- Polanyi, K. (2011) *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo* (tr. Eduardo L. Suárez), Bs. As., FCE.
- Sigmund, E. (2002) "Jeremy Waldron and the Religious Turn in Locke Scholarship". *The Review of Politics*, University of Notre Dame, 407-418.
- Tully, J. (1980) *A discourse on Property: John Locke and Adversaries*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vaughan, S. (2002) "Virtue, Capitalism, and Public Aid: Classical Liberalism and the Poor". Western Political Science Association Conference, Long Beach. CA. March, 21-23.
- Waldron, J. (1979) "Enough and as Good Left for Others", *Philosophical Quarterly*. 29, 319-328.
- Waldron, J. (1984) "Locke, Tully and the Regulation of Property", *Political Studies*, XXXII, 98-106.
- Waldron, J. (2002B) "Response to Critics". *The Review of Politics*. University of Notre Dame, 495-513.
- Waldron, J. (2002A) *God, Locke and Equality: Christian Foundations in Locke's Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wood, N. (1983) *John Locke and Agrarian Capitalism*, Berkeley: University of California Press.



El anudamiento complejo de lo político: un análisis de la coyuntura argentina¹

Roque Farrán²

Resumen

Para profundizar el pensamiento actual de lo político, este ensayo se propone incorporar algunos elementos clave del pensamiento psicoanalítico que exceden, por supuesto, sus propias dimensiones de análisis y ámbitos típicos de aplicación (ejemplarmente la clínica) hacia un cambio epistémico y ontológico de mayor relevancia política, en concordancia con planteos filosóficos actuales provenientes sobre todo del ámbito francés (Badiou, Nancy, Agamben, Rancière). Nuestros propios planteos y modulaciones conceptuales, si bien son tomados de estas tradiciones, asumen el riesgo de pensar la coyuntura latinoamericana, y Argentina en especial, de un modo lo suficientemente autónomo e inventivo como para no responder a la lógica de la aplicación o del préstamo categorial.

Palabras clave

Burguesía - anudamiento político - psicoanálisis - espacio-tiempo - nación

The complex knotting of politics: an analysis of the Argentine conjuncture

Abstract

To deep into the current thinking of politics, this essay proposes to incorporate some key elements of the psychoanalytic thought exceeding, of course, its own dimensions of analysis and typical areas of application (exemplarily the clinic) towards epistemic and ontological change politically most relevant, consistent with current philosophical approaches especially those from France (Badiou, Nancy, Agamben, Rancière). Our own arguments and conceptual modulations, although taken from these traditions, assume the risk of thinking about the conjuncture in Latin America, especially in Argentina, in an independent and inventive way that do not directly respond to the application logic or categorial loan.

Keywords

bourgeoisie - political knotting - psychoanalysis - space-time - nation

¹ Este artículo se inscribe en el marco teórico más amplio de una "ontología política nodal", presentada en el libro *Ontologías políticas* (Biset y Farrán, 2011), editado junto al grupo de trabajo del Programa de Estudios en Teoría Política (CIECS-Conicet) al cual pertenezco.

² UNC-CIFFyH-CIECS-CONICET, roquefarran@gmail.com.

Introducción

En un artículo reciente, “Tilingadas”, Luis Bruschtein señalaba que se podía evaluar un buen gobierno en función de que beneficiara o no a la mayoría de la población. En dicho sentido, habría habido históricamente “buenos” y “malos” gobiernos en la Argentina, como se sabe, de distinto signo político; no obstante habría dos tendencias principales: el radicalismo y el peronismo³. “El radicalismo, con una base social más instalada en las capas medias, priorizó en su discurso –sin excluir a los demás temas– la institucionalidad y el desarrollo de los derechos ciudadanos. El peronismo, con una base social plebeya con urgencias de tipo económico y social más inmediatas, centró el suyo en la justicia social, también sin excluir los otros temas.” (Bruschtein, 2012: s/nº)

Cada uno de estos partidos ha tenido cierta dificultad para salir de su marco cultural de referencia, dice Bruchstein, apuntando de manera preferencial a mejorar o bien la justicia social o bien la ciudadanía. De allí concluye: “El político o la fuerza política que pueda salirse de los esquemas culturales desarrollados por sus grupos sociales y corrientes políticas de origen para ver ese fenómeno desde sus aspectos positivos y arriesgar una síntesis, o lo que más se le parezca, estará más cerca del diseño de una propuesta de poder.” (Bruschtein, 2012: s/nº).

Sin embargo, esta atinada “síntesis” de lo que atañe a las clases medias y a las clases bajas, para construir poder legítimo, deja de lado a un sector social que no es menor pues, de hecho, suele ser justamente al que se le atribuye el mayor —si no *todo*— el poder: la burguesía empresarial. Ni tanto ni tan poco, diremos, convendría indagar más bien las múltiples articulaciones que se pueden dar *entre* estos diferentes sectores sociales y la función de redistribución de poder —o potencia— que se puede generar, por consiguiente, desde el Estado. El papel de este último sector es señalado oportunamente en otro artículo, “Burguesía fallida”, de Alfredo Zaiat. Allí se analiza el caso de la empresa Repsol-YPF (recientemente expropiada): una multinacional en cuyo seno el gobierno había habilitado la incorporación de un grupo empresario local, Eskenazi, sin necesidad de grandes desembolsos por parte del mismo, con la idea de poder tratar de forma más directa lo atinente a la función social de un recurso tan básico para la producción del país como lo es el recurso energético⁴. No obstante, al no producirse las inversiones necesarias, la empresa fue expropiada por el Estado.

³ “El radicalismo, con una base social más instalada en las capas medias, priorizó en su discurso –sin excluir a los demás temas– la institucionalidad y el desarrollo de los derechos ciudadanos. El peronismo, con una base social plebeya con urgencias de tipo económico y social más inmediatas, centró el suyo en la justicia social, también sin excluir los otros temas.” (Bruschtein, 2012: s/nº)

⁴ Escribe Zaiat: “La presencia de empresarios nacionales aseguraría un mejor diálogo con el Gobierno, según el esquema kirchnerista. Eso fue cierto en términos políticos, teniendo en cuenta que un CEO de una multinacional responde a su casa matriz, lo que hace más trabado el intercambio con los funcionarios. En cambio, en términos productivos el resultado no fue alentador. Las inversiones no aumentaron, la filial local siguió dependiendo de la estrategia de su casa central y se mantuvo la creciente distribución de dividendos, retrayendo recursos a planes de expansión. En el caso YPF, significó que Eskenazi no pudo o no quiso modificar la conducta empresarial de los españoles.” (Zaiat, 2012: s/nº)

Esta conducta de la burguesía nacional no responde a una característica esencial de la misma, dice Zaiat, ni tampoco se explica por factores históricos determinantes, de una vez y para siempre, sino que responde a la dinámica actual que se da con el Estado: si este es pasivo y no “disciplina” a dicho sector social, tal como sucedió en los 90s, entonces resulta lógico que la burguesía se conforme en acumular ganancias sin preocuparse demasiado por su función estratégica respecto al conjunto de la sociedad. Dicho disciplinamiento excede las vanas consideraciones sobre si se está subordinado o no al gobierno (si se es “K” o no “K”), implica compartir una visión estratégica y responsable del conjunto.

Así finaliza el artículo de Zaiat: “El Estado debe recuperar su capacidad para disciplinar a las elites porque, además de dar subsidios, los gobiernos deben poder reclamar que las empresas aumenten sus exportaciones, innoven, impulsen el cambio tecnológico e inviertan para ampliar la producción. Más aún en sectores sensibles para el desarrollo, como el estratégico de hidrocarburos, o en servicios públicos esenciales para la población. Si no logra ese objetivo con los privados, el Estado tiene antecedentes, pasados y recientes, para asumir esa tarea, como lo está insinuando ahora, y reparar la fragilidad de la política oficial en esas actividades clave.” (Zaiat, 2012: s/n°).

Éste es justamente el otro sector que le faltaba a la síntesis propuesta en el artículo de Bruschtein, y es lo que nos permite avanzar con nuestro propio análisis. Si el Estado fuera concebido como un articulador de las tres clases sociales, disciplinándolas en función de su impropia conjunción heterogénea, entonces estaríamos más próximos a una asimilación del poder entendido en inmanencia, distribuido en función del conjunto social y no de un sector privilegiado. Es necesario pensar cómo una articulación solidaria de las clases (que no cabe negar en su materialidad concreta) puede producir indiscernibilidades locales, umbrales de indistinción, puntos de cruce e inversión entre ellas. No hay disolución total de las clases ni reconciliación social, como quería Marx, pues lo real es irreductible (formas de vida, de goce, desacuerdos y conflictos), pero si hay y puede haber, aun más si existe un gobierno que asume dicha tarea, una redistribución del poder de afectar y ser afectado en distintos niveles de producción. Las clases sociales no son destinos inexorables que deben asumir los sujetos, ni tampoco determinan estructuras jerárquicas de valor y subordinación. Que el disciplinamiento —y la consecuente redistribución de poder que éste opera— sea puesto en juego en consideración de coerciones reales, de límites y potenciaciones imprevistas que afectan coyunturalmente a las clases, y no en función de una sola de ellas o de un principio trascendente (religioso, científico o cualquier otro); eso mismo es lo interesante a pensar en la actualidad democrática.

Hay que entender, para eso, que no basta con oponer al poder, al saber, al orden, a la racionalidad o a la fuerza las figuras correlativas del contrapoder, la ignorancia, el caos, lo irracional o la contrafuerza (violenta o pacífica); hay que aprender, en cambio, a incorporar y pensar el poder en aquellos puntos locales en los cuales cada quien se sienta autorizado para excederlo de un modo singular, dislocarlo, expropiarlo y por ende abrirlo a otras composiciones imprevistas, en lugar de reproducirlo pasiva o activamente. El sujeto que asume el poder de esta manera

no deviene súbdito o soberano, pues se compone de movimientos alternados de subordinación local donde agente y paciente coinciden fugazmente, al producir una indistinción relativa entre lo objetivo y lo subjetivo (algunos le llaman también *transindividualidad*, *singularidad* o *causalidad inmanente*).⁵ Desde la perspectiva que aquí estamos presentando nos interesa indagar, sobre todo, la articulación del poder/saber como nudo heterogéneo, a fin de evitar oposicionismos estériles o unificaciones homogeneizantes.

Así, el problema de las orientaciones políticas de derecha e izquierda tiene que ser reconsiderado, también, a la luz de una complejización y transformación, en curso, del espacio social. En breve, hay que pasar de una concepción ideológica unidimensional (lineal) a una topológica que implique al menos tres dimensiones anudadas entre sí (espacial). El concepto de *nudo borromeo* de Lacan nos puede servir (lo mismo que el de *medialidad pura* de Benjamin, o el concepto de *sobredeterminación* de Althusser, que no desarrollaremos aquí) para evaluar las posiciones políticas en función de su corporalidad material concreta, por su modo singular de componer temporalidades heterogéneas, de producir solapamientos y superposiciones parciales, interrupciones de circularidades, zonas compactas y abiertas; y no en función de criterios meramente cuantitativos, trascendentales o ligados a visiones teleológicas y cronológicas de la historia.

La lógica del nudo: el espacio

Hay dos metáforas que se pueden utilizar para pensar los conceptos vertidos más arriba, evitando las dicotomías típicas. Una hace hincapié en la *fuerza*; la otra en la *materialidad*. La consideración metafórica de un arte marcial como el Aikido, por ejemplo, puede ser muy sugerente en el primer sentido aludido, en tanto permite visualizar cómo a la fuerza ostensiblemente física del oponente no se le responde con otra fuerza reactiva que busque superarla (ni tampoco por supuesto con la mera inmovilidad pasiva), sino que se la aprovecha, absorbe y asimila, para llevar el mismo movimiento del oponente hacia su punto de quiebre o falla; se produce así una sustracción radical que tampoco es simple huída. La otra metáfora que se puede utilizar para pensar esta serie de movimientos alternados que componen un orden complejo de subordinaciones locales, e igualdad general, es el nudo borromeo o la trenza. Pues hay una *materialidad* sutil que empieza con el tres y tiene que ver con el tejido, o más precisamente, con el trenzado y el borromeísmo lacaniano.

⁵ Dice Espósito: “Tanto la noción deleuziana de inmanencia como la foucaultiana de resistencia, se mueven en esta dirección [al objetar la noción de persona]: una vida que coincida hasta lo último con su simple modo de ser, con su ser tal cual es, precisamente ‘una vida singular e impersonal’ que no puede más que resistir a cualquier poder o saber, destinado a dividirla en dos partes recíprocamente subordinadas [...] Esto no quiere decir, que tal vida no sea analizable por el saber —fuera del cual, del resto, ella permanecería muda e indistinta— o irreductible al poder. Pero de una manera capaz de modificar, transformándolos en base a la propia exigencia, uno y otro, produciendo a su vez nuevo saber y nuevo poder en función de su propia expansión cuantitativa y cualitativa. Esta posibilidad, aunque podríamos decir más bien esta necesidad, queda clara en la doble relación que conjuga la vida con el derecho, por un lado, y con la técnica, por el otro. En ningún caso, ese nudo puede ser desatado.” (Espósito, 2009: s/nº).

Como dice el mismo Lacan, en una trenza bastan seis gestos de cruce alternados entre sus hilos para que, al juntar las puntas, se forme un nudo borromeo⁶. Pero los cruces pueden seguir *ad infinitum* (y siempre se cumplirá la propiedad básica del nudo: *basta que un cordel se corte para que el conjunto se desintegre*), en tanto dichas cuerdas o líneas pueden juntarse en algún punto del infinito —según el teorema de Desargües— y la posibilidad de hacer un nudo borromeo existirá en cada múltiplo de seis cruces (12, 18, etc.). Si se considera que esos tres son lo real, lo simbólico y lo imaginario, se puede apreciar cómo los tres registros se materializan mutuamente sin remitir a ninguna sustancia última o principio trascendente. La corporeidad se constituye así en el entrecruzamiento e inversión posicional de los cordeles, registros o estratos, cabe decir: *entre* ellos mismos. Lo imaginario pasa por encima de lo real —o lo subordina— y lo simbólico por encima de lo imaginario; sin embargo, en lugar del esperado orden de subordinación de lo real, por implicación, en el tercer gesto de cruce el orden se invierte y es lo real el que pasa ahora por encima del simbólico, es decir que subordina al mismo que subordina al cual él era subordinado en principio (es necesaria esta alternancia mínima de tres para que haya trenzado). Y así se siguen alternando los cruces y subordinaciones locales hasta los seis, donde se muestra que ninguno de los registros domina a los otros de manera global: es sólo un artificio del comienzo decir que un *primero* subordina a un *segundo* y éste a su vez es subordinado por un *tercero*.

¿Se alcanza a captar la materialidad o corporalidad dimensional que ello implica? Italo Calvino nos muestra ejemplarmente la orientación geométrico-espacial que el nudo borromeo dispone: “Nunca me atrevería a tratar de definir con mis palabras la relación del nudo borromeo con el inconsciente según Lacan; pero me aventuraré a formular la idea geométrico-espacial que de él he conseguido hacerme: el espacio tridimensional tiene en realidad seis dimensiones porque todo cambia según que una dimensión pase por encima o por debajo de la otra, o a izquierda o a derecha de la otra, como en un nudo.” (Calvino, 1983: 25-6). Esta otra forma de pensar el espacio y, por ende, la corporalidad o materialidad que en él se constituye, Lacan la expresaba muy bien cuando decía que se ha pensado históricamente el punto como intersección de dos rectas, pero ¿qué haría, al tratarse de cuerdas manipulables por ejemplo, que una no se deslizara eternamente por sobre la otra? Pues, entonces, sólo el cruce de tres cuerdas nos permite circunscribir un punto, asirlo de algún modo concreto.

Pero, además, este cruce de tres no basta para hacer un nudo borromeo; es necesario, como dicen Lacan y Calvino, reduplicar los gestos de cruce de las tres dimensiones geométrico-espaciales, al considerarlas diferencialmente según pasen por arriba/por debajo, por derecha/por izquierda, de las otras. Si les asignamos ciertas características minimalistas a los tres registros (o *dit-mensiones*), como lo hace Milner, podremos apreciar cómo se constituye la materialidad del nudo en operaciones de distribución y exclusión —en cruces alternados— de las mismas.

⁶ “La trenza está en el principio del nudo borromeo. En efecto, por poco que ustedes crucen de manera conveniente esos tres hilos, los reencuentran en orden en la sexta maniobra, y eso es lo que constituye el nudo borromeo”. (Lacan, 1988 [1976-1977]: 26).

Milner dice que lo que caracteriza a lo real es la *irreductibilidad*, que no admite asimilación completa y asegura la autonomía; a lo simbólico la *unicidad*, que habilita el discernimiento y la separación; a lo imaginario la *mismidad*, que permite la reunión y el lazo.

Así que, tomando la intuición espacial de Calvino y estas últimas precisiones discursivas, podemos conceptualizar mejor el espacio de composición material del nudo. La *materialidad del sentido*, podríamos decir. Ningún registro es definido positivamente sino por exclusión y cruce con los otros dos. Lo real es definido (materializado y discernido) exclusivamente por los cruces del Uno que aporta lo simbólico (1) y de lo Mismo que aporta lo imaginario (2); luego, lo simbólico es materializado (discernido y definido) por exclusión, en sus cruces respectivos con la irreductibilidad de lo real (3) y la mismidad imaginaria (4); por último, lo imaginario se discierne (define y materializa) en el cruce con el Uno simbólico (5) y la irreductibilidad real (6). Tenemos entonces las tres características de los registros que, en respectivas combinaciones y exclusiones relativas, dan un número de seis posibilidades cruzadas para situar la materialidad aludida (tal como lo expresaba Calvino).

La lógica de la interrupción: el tiempo

En el nudo borromeo articulado de los tres registros lacanianos que hemos considerado (imaginario, simbólico, real), se dan una serie de superposiciones que, además, pueden ser leídas como *interrupciones*. Así, por ejemplo, podríamos ordenar en su composición: i) primero lo imaginario, ii) luego lo simbólico que pasa por encima de éste y iii) lo real que, a su vez, pasa por encima de lo simbólico, iv) por último —pero recordemos que esto puede proseguir infinitamente— lo imaginario pasa por encima de lo real, subvirtiéndolo la lógica jerárquica del ordenamiento y produciendo el anudamiento. Este ‘pasar por encima’ puede ser leído en clave de interrupción de la circularidad propia de cada registro, interrupciones múltiples que no anulan la especificidad de cada uno ni tampoco la articulación solidaria del conjunto.

Entonces, ahora podemos leer la clásica disputa teológico-política entre Schmitt y Benjamin⁷ a la luz de estas articulaciones-interrupciones. El sujeto político (el sujeto de poder) que estamos mentando no se limita sólo a la clásica decisión soberana que suspende el orden jurídico normativo (imaginario) en nombre de la ley (simbólico), ni tampoco a la interrupción de esta interrupción por el estado de excepción efectivo (8º tesis benjaminiana), tiempo mesiánico o violencia divina (real). Puede imaginarse incluso una tercera interrupción, ahora retorno de lo imaginario sobre lo real, como la operación compatible, por ejemplo, con las estrategias más constructivas del mismo Benjamin, *i.e.* el montaje, o con las múltiples ficciones de lo real ensayadas filosóficamente por Badiou, *i.e.* la composibilidad, o con la forma de desactivar los dispositivos jurídicos para darles otro uso que ensaya Agamben, *i.e.* la

⁷ Véase la reconstrucción de la misma que ensaya Giorgio Agamben en “Gigantomaquia en torno a un vacío” (2007: 103-122).

inoperosidad. Pero el asunto (*sujet*) que quisiéramos destacar aquí es que el nudo mismo, (des)compuesto por estas tres interrupciones irreductibles, *es en verdad el sujeto descentrado que exige nuestra época*, pues no anula ninguna de ellas, en tanto las necesita para escindir las circularidades cerradas, tautológicas, a la vez que no otorga privilegio a ningún registro sobre los demás, a ninguna interrupción tampoco.

Lo único que vale la pena aprehender verdaderamente es esa repetición que caracteriza a cada quien de forma singular pero que se da genéricamente, en común; repetición que no se reduce a un solo círculo (vicioso, tautológico, pulsional o cualquier otro), a su escisión (dialéctica, diferencial, espiralada o cualquier otra), o incluso a su reduplicación (círculo de círculos, conjunto de todos los conjuntos, metalenguaje, Otro del Otro, etc.); lo único que hay que aprehender es *el tiempo que somos en cada caso*, tiempo tejido de al menos tres círculos que se interrumpen mutuamente en su repetición: interrupción de la norma, la significación o el saber, por la excepcionalidad de la ley que los funda y al mismo tiempo desfonda; interrupción de la ley por lo real que la difracta y pulveriza; interrupción de lo real por el retorno de los semblantes y el sentido —ahora veccional: nutrido de las demás interrupciones—. Lo único que hay que aprehender, sean cuales sean los nombres puestos en juego, es el anudamiento solidario que los y nos constituye de un modo tal que ninguno prime sobre los otros en forma global, aunque sí haya interrupciones locales que impidan los cierres solipsistas. Sí, somos tiempo, pero hay que aprehenderlo en el nudo de sus interrupciones para continuar siéndolo.

Un término clave de esta concepción política quizás el de *sobredeterminación*, una especie de lógica de la contaminación. La *sobredeterminación* freudiana, luego retraducida por Althusser, permite pensar las complejas relaciones entre autonomía y dependencia, azar y necesidad, orden y caos, entre distintas prácticas (sin adherir a la esquemática marxista): estéticas, políticas, científicas, filosóficas. Para entender de qué se trata, hay que deslindarla de términos que varían en su prefijo: determinación (lineal), autodeterminación (circular), multideterminación (cuantitativa) o indeterminación (difusa). La *sobredeterminación* compleja es un nudo compuesto por múltiples enlaces, cuya consistencia específica contamina y a su vez resulta contaminada por otras: hay condensaciones, desplazamientos, sustituciones, interrupciones, bifurcaciones, distribuciones y colectivizaciones; pero, sobre todo, hay entrecruzamientos alternados y solidarios entre las distintas consistencias. Dar cuenta de una intervención específica implica, para nosotros, tener en cuenta estas remisiones recíprocas anudadas.

Esta modalidad de enlace, composición o articulación (y no mera “síntesis”) nos puede servir para evaluar, en distintos niveles discursivos —no sólo el de las clases—, la complejidad de un movimiento político transversal como el kirchnerismo, pero no sólo éste. Así, por ejemplo, un análisis sobre el triunfo electoral de CFK, o los debates en curso sobre el concepto de Nación. He aquí entonces dos análisis del poder, en términos nodales, que muestran incluso el poder analítico de esta lógica débil.

El triunfo electoral

En un breve artículo, “Una victoria con múltiples causas”, Alejandro Groppo situaba —sin nombrarlo— las condiciones formales del anudamiento político que intentamos explicitar. Lo citamos *in extenso* dada la riqueza y unidad de su análisis: “La explicación del seguro triunfo de CFK tiene tres componentes: estratégicos-utilitarios, ideológicos y político-partidarios. La explicación estratégica indica que CFK gana porque los votantes entienden que su situación mejoró en los últimos años y que será mejor bajo CFK que bajo un gobierno de cualquiera de los opositores. Así de simple [...] La explicación ideológica indica que todo lo anterior, los resultados de la política económica y social del gobierno, son presentados, ‘enmarcados’, en un relato de la igualdad, la justicia y la reparación histórica. La política no es solamente proveer bienes, es también proveer sentido, construir un lenguaje para simbolizar la realidad, para ‘orientarnos’ en el mundo social. El imaginario de la democracia ‘nacional-popular’ galvanizó exitosamente ese nuevo lenguaje. La explicación político-partidaria tiene que ver con que el peronismo es una máquina de ganar elecciones en los territorios donde la oposición nunca pudo y difícilmente pueda hacer pie. Es el único partido con dimensión nacional de la Argentina. Y en una democracia, cada pueblo, cada familia, cada barrio cuenta. Es parte de la idea de Igualdad. Todos deberían saberlo.” (Groppo, 2011: s/nº).

Los tres componentes que le permiten a Groppo desarrollar su explicación: 1) estratégico-utilitario o económico, 2) ideológico-simbólico, 3) político-territorial, y dar así con el nudo del acontecimiento político en su estricta singularidad, no señalan dimensiones de análisis separadas que obedecerían a distintos principios causales sobre los cuales habría que remontarse hasta totalizar su sentido último; tampoco se trata de una mera sumatoria de factores externos que por simple acumulación cuantitativa darían cuenta del éxito de este proceso electoral (ni siquiera por un salto cualitativo); se trata, justamente, de captar el nudo o la sobredeterminación material por la cual cada uno de estos componentes, en su mismo inacabamiento e imposibilidad de determinarlo todo, se sostiene, contamina y atraviesa —al tiempo que es atravesado— por los otros dos. No hay una estructura jerárquica que disponga el orden de determinación última de los componentes del nudo político; éstos se (sobre)determinan mutuamente entre sí.

Se abre entonces una dimensión de análisis muy amplia, infinita y actual, entre los mutuos atravesamientos, tensiones y distensiones locales —e incompatibilidades lógicas— que hacen a la riqueza y complejidad de este proceso político en curso. No solamente lo que aparece quizá más remarcado, *i.e.*, cómo los beneficios económicos son leídos en clave ideológica, sino también cómo esos beneficios son extendidos hacia todo el territorio nacional, y a la inversa, cómo la singularidad de cada región exige nuevos beneficios y a su vez marcos ideológicos para interpretarlos (los problemas ambientales, etc.). Toda una serie de tensiones se juega en la mutua contaminación de estos componentes. Lo importante aquí es dar con el nudo que los articula en sus mutuas irreductibilidades y que, por supuesto, también puede ser cortado definitivamente. Pues hay que tener en cuenta que, más allá de las formalidades expuestas, a las élites dominantes les convienen siempre las estructuras

jerárquicas de poder, díganse éstas democráticas, mediáticas u oligopólicas. Hay que sostener entonces, también intelectualmente, esta vía que indaga el nudo complejo y solidario del poder, más acá de las bobas cuestiones de ser o no ser tal predicado, o bien de fingir asepsia y neutralidad valorativas. Antes que el juego continente/contenido de quién está adentro y quién afuera, se trata de sostener el complejo y riguroso juego de la gramática pulsional que una democracia radical implica: afectar, ser afectado, dejarse afectar por los acontecimientos políticos. Pasemos ahora a considerar un último ejemplo.

El concepto de Nación

En su artículo “El pueblo, la nación y las islas. Soberanías”, María Pía López comentaba una serie de entrecruzamientos discursivos en los que la presidenta CFK se había pronunciado alternativamente sobre la minería, las Malvinas y los recursos energéticos, surcados también por la violencia⁸. Desplegaba a continuación una serie de ideas sobre cómo articular un concepto material de nación: ni como pura identificación a la tierra, ni a una comunidad lingüística, ni a las fuerzas disciplinarias y homegeneizadoras de un Estado brutal, ni tampoco como el mero enfervorizamiento patriótico de lo colectivo *per se*⁹.

A este artículo en realidad valdría la pena citarlo completo, pues no tiene desperdicio en cuanto a los conceptos que articula, pero nos contentamos aquí con citar el párrafo con que concluye: “Desplazar la idea de soberanía territorial hacia el problema de la capacidad de un pueblo de ejercer la soberanía nacional: tomar decisiones, someter a la discusión democrática, hacer visibles las heterogeneidades necesarias. Es bien posible hacer esto en Argentina: se hizo en los largos foros de conversación y confrontación que constituyeron el contenido de la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual; se hizo, de otro modo, en el reconocimiento de la diferencia que resultó en la ley de matrimonio igualitario; puede llevarse adelante respecto de estos temas que tratan los fundamentos mismos de la nación.” (López, 2012: s/n°).

Por supuesto, acordamos con la perspectiva filosófico-política aquí esbozada. Nuestro aporte a esta serie de debates en curso, a esta abigarrada *composición de lo heterogéneo*, sería pensar la idea de nación como un nudo solidario de al menos tres

⁸ “Pruebas de fuego para los gobiernos populares, que deben refundar su legitimidad permanentemente en el ejercicio de una vasta conversación que se hace de conflictos, tensiones, discusiones y acuerdos. Nunca –salvo propicios y escasos momentos– de consensos unánimes. Por eso, las destrezas no deberían dedicarse tanto a la búsqueda de estas efímeras unanimidades –que conocimos en días de fiesta o de combate contra un enemigo exterior– como a la *composición democrática de lo heterogéneo*” (López, 2012: s/n°, cursivas nuestras).

⁹ “Desde una noción material de la nación –insisto, la que involucra los cuerpos y las tierras, las palabras y las riquezas– es tan denunciante la ocupación colonial de las Malvinas como la expropiación mercantil de las reservas petroleras y la desidia con la que algunas empresas tratan la explotación de un territorio al que ven sólo como superficie extractiva. Petroleras y mineras tienen mucho sobre lo que dar cuenta ante una discusión efectivamente soberana, porque soberanía no puede ser algo que se omite ante relativas regalías.” (López, 2012: s/n°).

dimensiones, también heterogéneas e irreductibles entre sí: 1) los recursos naturales (tierras, agua, montañas, bosques, etc.), 2) los recursos institucionales y organizacionales (estado, empresas, ong's, asambleas ciudadanas, etc.), 3) los recursos subjetivos ideológicos y proyectivos (modelo, proyecto, formas de vida, etc.). Como dice María Pía López, el diálogo democrático consiste en articular esa composición heterogénea. Agregaríamos además, por nuestra parte: no de cualquier forma, sino de alguna que no permita que *una instancia* prime sobre las otras totalmente, sino sólo en puntos locales, desplazables e invertibles. Probar aquellas combinaciones que no reduzcan el nudo complejo de lo político a una sola lógica (ecológica, productivista, ancestral, etc.) ni tampoco a una rígida compartimentación sectorial. Encontrar los sitios de enlace solidarios que abran a la potencia del ser-en-común: esa es la apuesta que entraña, para nosotros, un concepto renovado de nación.

Bibliografía

- Agamben, G. (2007) *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Badiou, A. (2007). *Manifiesto por la filosofía*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Badiou, A. (1999) *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial.
- Badiou, A. (2002) *Breve tratado de ontología transitoria*, Barcelona, Gedisa.
- Badiou, A. (2002) *Condiciones*, México-Buenos Aires, Siglo XXI.
- Bruschtein, L. (2012), "Tilingadas", *Página 12*. [En línea]. Buenos Aires, <http://www.pagina12.com.ar/diario/contratapa/13-190779-2012-03-30.html>. Viernes 30 de marzo.
- Calvino, Italo (1983) *Colección de arena*, Madrid, Siruela.
- Espósito, R. "Vida humana y persona", Lección Magistral, traducción de la Cátedra de Filosofía Política, Facultad de Filosofía y Letras, USal. [En línea]. Buenos Aires. <http://fyl.usal.edu.ar/fyl/leccion-magistral-roberto-esposito>. 25 de marzo de 2009.
- Groppo, A. (2011) "Una victoria con múltiples causas". *La Voz del Interior*. [En línea]. Córdoba. <http://www.lavoz.com.ar/noticias/politica/victoria-con-multiples-causas>. 24 de octubre de 2011.
- Lacan, J. (2001) *El seminario, Libro 20, Aun, 1972-1973*, Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, J. (2007) "Lo simbólico, lo imaginario y lo real". En: *De los Nombres del Padre*. Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, J. (1988 [1973-1974]). *El seminario. Libro 21. Les non dupes errent*. Versión crítica. Buenos Aires, Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- Lacan, J. (2006 [1975-1976]). *El seminario. Libro 23. El sinthome*. Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, J. (1988 [1976-1977]). *El seminario. Libro 24. L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*. Versión crítica. Buenos Aires, Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- López, Ma. P. (2012) "El pueblo, la nación y las islas. Soberanías." *Página 12*. [En línea] Buenos Aires. <http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-187947-2012-02-20.html>. Lunes 20 de febrero de 2012.
- Milner, J.-C. (1999). *Los nombres indistintos*. Buenos Aires, Manantial.

- Nancy, J.-L. (1993): *Le sens du monde*, Paris, Editions Galilée. [trad. Jorge Manuel Casas para La marca editora]
- Rancière, J. (1996) *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires, Nueva visión.
- Zaiat, A. (2012) "Burguesía fallida", *Página 12*. [En línea]. Buenos Aires. <http://www.pagina12.com.ar/diario/economia/2-190910-2012-04-01.html>. Domingo 1 de abril de 2012.



El radicalismo yrigoyenista y el proceso de nacionalización del espacio político. Una interpretación a través de los usos del concepto de hegemonía¹

Gerardo Aboy Carlés²

Resumen

El presente trabajo aborda la transformación en las figuras del sujeto de la representación en la Argentina de comienzos del siglo XX. La emergencia del yrigoyenismo supone la introducción de un componente democrático que modifica tanto los postulados originales de la UCR como los principios de la reforma política de Sáenz Peña. El resultado de este proceso será la creciente homogeneización del espacio político nacional.

Palabras clave:

yrigoyenismo - populismo - democratización - Argentina - sujeto de la representación

Yrigoyenista Radicalism and the process of nationalization of the political space

Abstract

This article analyses the transformation of the figures of the subject of representation in Argentina in the early twentieth century. The emergence of *Yrigoyenismo* implied the introduction of a democratic component that modified both the original tenets of the UCR and the principles of Sáenz Peña's electoral reform. The result of this process was the increasing homogenization of the national political space.

Keywords:

Yrigoyenism - populism - democratization - Argentina - subject of representation

¹ Este trabajo se desarrolló en el marco del proyecto PICT Redes 285 "Identidades políticas e integración social. La construcción y fragmentación del espacio político en la Argentina del siglo XX", financiado por el FONCyT. Una primera versión de este artículo fue presentada como ponencia en las XII Jornadas Interescuelas Departamentos de Historia, organizadas por la Universidad Nacional del Comahue y desarrolladas en San Carlos de Bariloche del 28 al 31 de octubre de 2009.

² CONICET-IDAES/UNSAM gacarles@unsam.edu.ar

El navío constitucional no ha sido construido para permanecer siempre en el astillero, ¿pero es indispensable acaso lanzarlo al mar en medio de la tempestad? Eso quisieran los tiranos y sus lacayos que se opusieron a su construcción, pero el pueblo francés ha ordenado esperar la calma. Su vocerío unánime, cubriendo el clamor de la aristocracia y del federalismo, os impone librarlo de enemigos. Los templos no están hechos para albergar a los sacrílegos que los han profanado, ni la Constitución para proteger conjuras de tiranos que quieren destruirla.

Robespierre, Caracteres y legitimidad de un gobierno revolucionario

La Reforma Política de Sáenz Peña

El 23 de marzo de 1916, ante los conflictos que enfrentaban al gobierno situacionista de San Luis, integrante del Partido Demócrata Progresista, con la oposición provincial de la Unión Popular, el presidente Victorino de la Plaza remitió un telegrama al gobernador Juan Daract en el que puede leerse

Respetuoso de las autonomías provinciales que constituyen la base de nuestra organización gubernativa, confío en que ha de bastar esta exhortación dirigida al patriotismo de V.E. para imposibilitar cualquier atentado o cualquier abuso contra la libertad del sufragio. Pero si tal esperanza no resultara confirmada, el gobierno nacional no vacilará en adoptar las disposiciones que estime necesarias para asegurar al electorado de San Luis las garantías que la constitución y las leyes le confieren.³

La poco velada amenaza de de la Plaza al titular del ejecutivo puntano no hacía sino confirmar la supeditación de las autonomías provinciales al cumplimiento de la reforma política y electoral conforme a los lineamientos trazados por su antecesor, Roque Sáenz Peña, en su mensaje al Congreso del 12 de mayo de 1911 y en el Manifiesto al Pueblo lanzado en ocasión de sancionarse la Ley electoral⁴.

En términos generales, la advertencia de de la Plaza podría encuadrarse en las múltiples estrategias a través de las cuales el gobierno federal intentó afianzar sus competencias desde la misma organización nacional. Sin embargo, si consideramos la velada amenaza del Presidente nada más que como una forma de afianzar el poder

³ *La Nación*, 24 de marzo de 1916.

⁴ La reforma política de 1911-1912 coronó, ya en la presidencia de Sáenz Peña, los intentos de transformación del sistema político incoados durante el mandato de su antecesor, José Figueroa Alcorta. La misma está conformada en realidad por tres leyes: la Ley 8129 de julio de 1911, que dispuso el enrolamiento general; la 8130 del mismo mes, que establecía por primera vez el padrón permanente y la Ley 8171 de febrero de 1912, concerniente al sistema electoral en sentido estricto, que estableció la lista incompleta por distrito con representación de la minoría. En los hechos supuso la puesta en funcionamiento del sufragio universal masculino.

de la Nación al estilo de la abolición de las milicias provinciales de 1880, no podríamos advertir el giro radical que se estaba operando en el proceso de redefinición de la comunidad política. Las intervenciones federales a las provincias tienen una larga historia que antecede y excede a las palabras de de la Plaza. No es nuestro objetivo detallar su devenir ni las polémicas surgidas a partir de las interpretaciones del artículo 6º de la Constitución Nacional⁵. Lo cierto es que la intervención de la Nación en las provincias tomará a partir del siglo XX principalmente el fundamento de garantizar la forma republicana de gobierno y ello es inescindible de la ampliación de derechos que la reforma política trae aparejada y que deviene en una mutación de las bases de legitimidad del poder político. La democratización trae consigo como elemento indisoluble un proceso de homogeneización y desestabilización de la antigua estructura federal del Estado que a nuestro juicio ha sido subestimado por la historiografía.

Cierto es que todo avance del poder federal sobre las competencias provinciales creaba una suerte de equivalencia negativa entre las provincias afectadas. Las resistencias generadas por el recurrente envío de comisionados federales a las provincias como veedores del Presidente para garantizar la limpieza de los comicios en la fase de expansión de la reforma política, entre 1912 y 1916, es una muestra de ello. Pero la reforma en sí misma trae aparejada, a través de la instauración del sufragio universal masculino, secreto y obligatorio, otro tipo de equivalencia que es el que aquí nos interesa. El sufragio universal masculino no fue el norte de la reforma, como bien lo señaló al defender su propuesta en la Cámara de Diputados el Ministro del Interior del presidente Sáenz Peña, el salteño Indalecio Gómez⁶. Masificando el sufragio se pretendía acabar con los efectos de prácticas venales que habían caracterizado a los comicios cuando imperaba el sufragio voluntario y padrones no permanentes. En definitiva, el sufragio universal y obligatorio aparece como un medio para alcanzar el fin buscado, esto es, el sufragio libre (sin fraudes ni coerciones).

Sobre el molde liberal del sufragio sin fraudes ni coerciones se crea entonces un espacio homogéneo de derechos políticos que comprende a las catorce provincias argentinas, al tiempo que el poder federal toma el lugar de garante en el respeto de esos derechos por encima mismo de las jurisdicciones provinciales. Advertimos aquí como se produce un desplazamiento desde la inicial conjunción entre liberalismo y

⁵ Sobre el particular, ver el sugerente trabajo de Juan Vicente Sola (1982).

⁶ Dijo el ministro Gómez en la Cámara de Diputados de la Nación el 10 de noviembre de 1911: "En nuestras elecciones los votos que se han presentado han sido entre ciento cincuenta mil y ciento ochenta mil. Nada más. Dada esa pequeña masa de votantes, la corrupción de unos pocos miles de votos es eficaz; pero si el cuerpo electoral fuese de seiscientos mil, si fuese de quinientos mil electores, ya un porcentaje reducido de votos malos, de mala calidad, tendría muy poca influencia en el resultado final. Y éste es uno de los medios indirectos con que se depurarían nuestros hábitos electorales: la ineficacia. Estando obligados esos quinientos mil electores a votar, su número, inutilizando la influencia de los votos falsos o venales, acabaría también por hacer inútiles los fraudes y la venalidad, y el Poder Ejecutivo no cree hacerse ilusiones al pensar que los resultados serán ampliamente satisfactorios." (DSHCD 10/11/1911).

federalismo hacia un liberalismo centralizador primero⁷ y más tarde, ya en el siglo pasado, hacia la expansión de una institución como el sufragio universal que borra los clivajes provinciales y que, a expensas de los poderes locales en virtud de la garantía del gobierno nacional, conlleva un principio de homogeneización y desterritorialización del espacio político. En otros términos, la antigua conjunción entre liberalismo y federalismo⁸ se resquebraja para que el liberalismo finalmente incorpore, a expensas de la antigua libertad gótica, elementos democráticos.

Es preciso remarcar como en esta primera fase expansiva de la reforma política es el derecho individual al sufragio lo que se pretende tutelar con sus más y sus menos desde el poder federal. La lógica equivalencial propia de la democracia anida justamente en la universalización de ese derecho al sufragio que iguala los distintos contextos provinciales sometidos ahora al papel de gendarme que el gobierno federal, y básicamente el Poder Ejecutivo, se reserva para garantizar la vigencia de tales derechos.

El yrigoyenismo o la metamorfosis de la representación

Pocas veces se ha puesto de relieve hasta qué punto la particular reformulación de la noción gramsciana de hegemonía realizada por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (Laclau y Mouffe, 1987) deriva, a través de la distinción de dos lógicas como son las de la diferencia y la equivalencia⁹, en una pura formalización sin contenido preciso, emancipándose de concepciones como la de *organicidad* que en el teórico sardo vinculaban la dirección intelectual y moral a actores de clase concretos. Por equivalencia Laclau y Mouffe entienden el proceso de generalización identitaria o universalización que subvierte a cualquier particular en el marco de una relación antagónica. La famosa nota ocho del Libro Segundo del *Contrato Social* de Rousseau es en este punto iluminadora:

Cada interés, dice el marqués d'Argenson, tiene principios diferentes. 'El acuerdo entre dos intereses particulares se forma por oposición al de un tercero' Hubiera podido agregar que el

⁷ Nos referimos a los gobiernos de Mitre, Sarmiento y Avellaneda que afianzarían el control del Estado Nacional dando lugar a lo que Natalio Botana llamó un "federalismo hegemónico" (Botana, 1993: 236).

⁸ Expresión clave de un liberalismo federalista fue el fundador del Radicalismo, Leandro Alem. En Alem, el poder de los estados provinciales aparece justamente como un contrapeso que evita el despotismo del gobierno nacional. Así sostenía en una intervención en que cita expresamente a Laboulaye: "Esa tendencia centralizadora que se armoniza con ese tutelaje sobre las provincias, tiene que conducirnos paulatinamente al unitarismo y acaso al despotismo más tarde, quebrando insensiblemente todos los resortes de nuestro sistema." (Cámara de Diputados de la Provincia de Buenos Aires, Sesión del 15 de Setiembre de 1879).

⁹ Laclau y Mouffe desagregan analíticamente la noción de hegemonía en dos lógicas que actúan en forma simultánea. Concibiendo al antagonismo como límite de toda objetividad denominan como *diferencial* a un espacio identitario no antagónico caracterizado por la comunión en la exclusión de un Otro antagónico. Es precisamente esa exclusión común la que da cuenta del desarrollo de una *lógica equivalencial* que supone la desparticularización de los elementos intervinientes en la conformación de una identidad política (Laclau y Mouffe, 1987: 150 y 151) y (Laclau, 2005: 97-110).

acuerdo de todos los intereses se realiza por oposición al interés de cada uno. Si no hubiera intereses diferentes, apenas si se comprendería el interés común, que no encontraría jamás obstáculos; y la política dejaría de ser un arte. (Rousseau, 1982: 16).

Rousseau está aquí intentando desarrollar su compleja noción de *voluntad general* como virtuosa negación del propio interés particular. Si para el teórico ginebrino la voluntad general es precisamente lo que hay de común a distintos particulares y que constituye el vínculo social desestabilizando precisamente su antigua existencia singular, eso que hay de común, que en otros términos equivale a los distintos intereses, no es sino la comunidad en una exclusión, exclusión que en el caso de Rousseau coincide con el rechazo a seguir el propio interés particular. La lógica de la diferencia denota en cambio el reverso mismo de la agregación equivalencial: decimos que hay un ordenamiento diferencial cuando la relación entre particulares es no antagónica, esto es, cuando esos particulares –como en la voluntad general rousseauiana– entran en un proceso de hibridación compartiendo un mismo campo identitario. Es precisamente esta potencialidad para explicar la conformación de las solidaridades políticas a través de estas dos lógicas formales la que lleva a Laclau a concebir a la hegemonía como sinónimo de la política.

En un derrotero que va de Rousseau a Carl Schmitt¹⁰, la especificidad de la democracia aparece íntimamente vinculada al principio político formal de la identidad. Como en la voluntad general de Rousseau, la democracia supone un cierto nivel de homogeneidad del cuerpo político, una identidad que debe producirse en alguna dimensión sobre la base de una exclusión (para el caso, el propio interés particular y egoísta como el Otro de la voluntad general)¹¹. Es precisamente por ello que decimos que la tradición democrática se construye sobre el eje equivalencial de la política. La actual confusión terminológica entre democracia y liberalismo es un producto tanto de los cambios nominales como de la tenue hibridación incoada entre

¹⁰ Recordemos que en su monumental *Teoría de la Constitución* Carl Schmitt distingue dos principios políticos formales: identidad y representación. Mientras que el primero hace referencia a una unidad política espontánea de un pueblo que puede estar dada por diversos factores, el principio de representación supone el artificio de la construcción de esa existencia unitaria. Democracia en sentido estricto es para Schmitt la forma política basada en el principio de la identidad, pero el autor alemán advierte que no existen formas políticas puras basadas en un solo principio por lo que en definitiva cualquier forma política será el producto de diversos niveles de combinación de ambos principios políticos formales. Sobre el particular ver los capítulos 16 a 21 de esta obra.

¹¹ Si consideramos a Rousseau un pensador democrático ello no es en virtud de su preferencia por esta forma de gobierno. Recordemos que el ginebrino escribió “Si hubiera un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres” (Rousseau, 1982: 36). Si bien Rousseau oscila en sus obras a la hora de decantarse por una forma de gobierno que vincula a las particulares condiciones (principalmente tamaño y riqueza) del medio y reparte elogios hacia la aristocracia electiva en el *Contrato* o hacia la democracia en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, el elemento eminentemente democrático de su pensamiento radica en la noción de voluntad general como ejercicio de la soberanía y base de cualquier gobierno legítimo o República.

principios liberales y democráticos durante el siglo XIX¹², pero ello no debe ser óbice para distinguir que mientras que una idea de libertad negativa es el principio rector de la tradición liberal, la igualdad ocupa ese lugar en la tradición democrática. Es precisamente por ello que agudos pensadores liberales como Jacob Talmon e Isaiah Berlin estaban en lo cierto cuando a mediados del siglo pasado encontraban un potencial totalitario en la idea de voluntad general: el totalitarismo aparecería en esta concepción como una saturación de la homogeneización producida por la lógica equivalencial.

La reforma política en el proceso de su expansión bajo los últimos gobiernos del llamado “orden conservador” tiene por tanto un doble carácter: por un lado se redimensionan los límites de la comunidad política al extender la obligación del sufragio a todos los ciudadanos, por otro, ese sufragio garantido contra probables fraudes o coacciones genera una equivalencia de derechos, pero una equivalencia en la que el sujeto es todavía el ciudadano individual y su capacidad de decidir. El liberalismo individualista se ha enlazado así, a través de la figura del sufragio universal, a un principio democrático. Dicho de otra forma: la equivalencia de derechos que redefine el cuerpo político concibe a éste como un conjunto de individuos autónomos y cuya libertad de opción debe ser garantizada por el poder federal. Sólo si estos requisitos se cumplían sería posible en opinión de los reformadores que surgieran partidos políticos populares, fuerzas políticas de ideas de nuevo tipo, pues era precisamente en el comicio libre donde éstas debían conformarse y si hasta entonces ello no se había producido era justamente por la ausencia de libertad y garantías para los ciudadanos que había caracterizado los actos eleccionarios.¹³ En términos de Sáenz Peña, el poder federal debía velar “para que todos los ciudadanos se sientan garantizados y ninguna bandera deserte de la lucha, atribuyéndose posición desventajosa”.¹⁴

La augurada emergencia de partidos populares estuvo muy lejos de satisfacer las expectativas que la fracción reformista del régimen había depositado en los cambios institucionales. El Partido Demócrata Progresista nunca llegó a ocupar cabalmente ese lugar y lo que quedó en claro desde las primeras elecciones garantidas que se llevaron a cabo en la provincia de Santa Fe en 1912 fue que la Unión Cívica Radical aparecía como el beneficiario por excelencia de los cambios operados.

Pero si precisamente el radicalismo termina de expandirse como una fuerza nacional en el marco del proceso reformista hasta hacerse con el gobierno federal en 1916 ¿por qué decimos que las expectativas de los reformadores fracasan? Como veremos, dar una respuesta a esta pregunta es algo bastante más complejo que

¹² Sobre la distinción entre liberalismo y democracia resultan especialmente ilustrativas las siguientes obras: Carl Schmitt, *Sobre el parlamentarismo*; Giovanni Sartori, *¿Qué es la Democracia?* y Bernard Manin, *Los principios del gobierno representativo*.

¹³ Sobre la reforma y la aspiración a la conformación de partidos populares ver las intervenciones del ministro Indalecio Gómez en la Cámara de Diputados (Botana y Gallo, 1997: 689).

¹⁴ Roque Sáenz Peña, Manifiesto del 28 de febrero de 1912 en ocasión de las primeras elecciones conforme a la nueva legislación (Halperín Donghi, 2000: 300).

atribuir dicho fracaso al hecho de que los reformistas no pudieran garantizarse, en virtud de su prescindencia, algún tipo de continuidad en el poder del Estado.

La Unión Cívica Radical emerge en 1891 como una fuerza política que brega por la instauración del sufragio libre. Pese a las reconstrucciones épicas del pasado inherentes a la memoria de toda fuerza política, entre sus iniciales postulados nunca estuvo la instauración del sufragio universal. La postura del radicalismo sobre la materia durante los años 90 bien podría resumirse en las palabras de quien fuera el Presidente de la Convención Nacional del partido, el cordobés Juan M. Garro: "Lo que principalmente importa es que el voto sea sagrado, y que los que lo tengan por ley, muchos o pocos, puedan emitirlo libremente en las urnas."¹⁵

El radicalismo dirigido por Alem es una fuerza profundamente liberal y federal, que reclama por la vigencia plena de la Constitución Nacional y que aspira a un Estado mínimo. En esto Alem era fiel a su propia trayectoria, ya que había expresado en noviembre de 1880 en ocasión de oponerse a la federalización de la ciudad de Buenos Aires en la Legislatura de la provincia:

Gobernad lo menos posible, porque cuanto menos gobierno extraño tenga el hombre, más avanza la libertad, más gobierno propio tiene y más fortalece su iniciativa y se desenvuelve su actividad. (Botana y Gallo, 1997: 132).

Hasta tal punto había calado ese liberalismo político y económico en las filas del joven radicalismo que aún en 1909, cuando se produce la célebre polémica entre Hipólito Yrigoyen y el antiguo Presidente del Comité Nacional de la UCR, Pedro C. Molina, encontramos que el conflicto que acabaría con la renuncia del destacado dirigente cordobés se había originado en su férreo rechazo a la instauración de aranceles proteccionistas a los vinos procedentes de Chile que era promovida por distintos medios partidarios.

Ocurre que el radicalismo experimenta una profunda transmutación entre el suicidio de Alem, en julio de 1896, y la progresiva construcción del liderazgo nacional de su sobrino Yrigoyen desde el distrito bonaerense. El prolongado encono que el círculo de Alem guardó durante décadas hacia Yrigoyen no es más que la consecuencia del cambio de orientación aludido.

Debemos recordar que tras la muerte de Alem, el radicalismo queda bajo la conducción nacional de Bernardo de Irigoyen, mientras que Hipólito Yrigoyen controla al radicalismo de la provincia de Buenos Aires. Es precisamente en 1897 cuando para impedir la confluencia del sector mayoritario del radicalismo con el mitrismo de la UCN, Yrigoyen quema las naves. Minoritario en el partido, dispone la disolución del radicalismo bonaerense, quitando toda posibilidad al acuerdo de una fórmula presidencial encabezada por de Irigoyen con respaldo mitrista que tenía como condición el acuerdo del radicalismo de la provincia para dejar la gobernación bonaerense en manos de las huestes del ex Presidente. Luego de eso, pacta en las

¹⁵ El texto de Garro fue publicado por la Revista de Derecho, Historia y Letras (Botana y Gallo, 1997: 62).

sombras con Pellegrini, garantizando el respaldo del oficialismo nacional a la candidatura de de Irigoyen a la gobernación, y, de allí en más, mantendrá a las huestes radicales de la provincia alejadas de la contienda electoral a través de la abstención. En tanto, el referente de los sectores coalicionistas, Bernardo de Irigoyen, languidecería en la gobernación platense preso de las alianzas con los antiguos autonomistas.

Iniciado el nuevo siglo y abocado a la organización de un vasto aparato territorial en la provincia de Buenos Aires que demostraría su potencial en la intentona revolucionaria de 1905, el radicalismo yrigoyenista comienza un socavamiento sistemático de las autoridades nacionales a través de la denominada abstención revolucionaria, mostrando al régimen como una mera excrecencia irrepresentativa, al tiempo que el peso efectivo de un radicalismo que eludía el camino del comicio, denunciado como fraudulento, era imposible de mensurar.

Es precisamente en este contexto, con los radicales yrigoyenistas fortalecidos en el camino elegido de cerrar la vía comicial y con la consecuente deslegitimación de los gobiernos vigentes que, sobre la base de los amplios y generales postulados que dieron origen a la UCR, Yrigoyen realiza una torsión inédita sobre los principios de su fuerza política. Cuando Yrigoyen en su reunión con el presidente Figueroa Alcorta del año 1908 le indica “no he conocido ningún gobierno de origen constitucional en la República”, esa transformación ha llegado a su fin¹⁶. La UCR no será en la concepción de Yrigoyen una fuerza política más, junto a otras, sino la representante de un verdadero país expoliado en sus derechos por un régimen corrupto e irrepresentativo. La identidad entre la UCR y la idea de Nación, característica del yrigoyenismo, se había consumado. En términos del propio Yrigoyen: “La U.C. Radical es -lo reitero finalmente-, la patria misma. Movimiento de opinión nacional que enraíza en los orígenes de Mayo.”¹⁷

Es en virtud de esta identidad movimientista entre la UCR y la idea de Nación que Yrigoyen le indica a Molina, en la polémica que mantienen hacia 1909, que en la UCR caben todos los pensamientos y que el partido no tiene otra doctrina que la Constitución.

Más que buscar el sufragio universal, la UCR se encuentra con esta poderosa herramienta con la que los reformadores habían intentado garantizar el sufragio libre. De allí que, pese a las reuniones de Yrigoyen con Figueroa Alcorta primero, y con Sáenz Peña luego, vastos sectores del partido, en especial en los contextos provinciales, guardaran una sugerente indiferencia hacia la reforma.

¹⁶ Nótese la diferencia con el Manifiesto Revolucionario de 1905, producto de la pluma del propio Yrigoyen, en el que se databa el origen de los males argentinos en el año 1880, con la llegada de Julio Argentino Roca a la Presidencia, en tanto pervivía allí la vieja añoranza radical por el período de competencia entre élites que había seguido a la organización nacional.

¹⁷ Si bien Yrigoyen escribió estas palabras en 1923 y las mismas han sido recopiladas con los textos incluidos en el libro *Mi vida y mi doctrina* organizado por los radicales en 1957 (la cita es de la página 138), la misma concepción puede encontrarse en el intercambio epistolar con Pedro C. Molina, que tiene lugar en el año 1909. No nos extendemos en citas de las cartas de Yrigoyen, que sólo reafirmarían la identidad entre la UCR y la idea de Nación en su pensamiento, por motivos de extensión. La polémica con Molina ha sido recogida en el ya citado trabajo de Botana y Gallo (1997: 668 a 679).

Si hemos dicho que el triunfo de la UCR fue un fracaso para los reformadores de 1912 es precisamente porque la fuerza que se impuso en esos comicios no se concebía a sí misma como un partido político más sino como la representación unitaria de una voluntad nacional popular hasta entonces ocluida de la representación. Y ello más allá de la supervivencia de importantes sectores formados en la matriz liberal del radicalismo que en buena medida serán la semilla de la oposición interna a Yrigoyen. Será, no obstante, el radicalismo yrigoyenista el que marcará a fuego con su impronta hegemónica la política argentina del siglo XX. El *pueblo* que emerge con el yrigoyenismo tiene una fisonomía muy distinta de aquel previsto por los reformadores, compuesto éste último por ciudadanos individuales que se deberían expresar a partir de distintas agrupaciones políticas en competencia. En términos de Botana y Gallo:

En el entronque entre nación y partido descansaba una nueva idea de la representación política que, si bien valoraba el encuadre jurídico de la Constitución Nacional, hacía hincapié en el carácter monista de la voluntad nacional y rechazaba (o aceptaba con resignación) una pluralidad de fuerzas sociales y políticas cada vez más diferenciada. (Botana y Gallo, 1997: 119).

El radicalismo yrigoyenista apenas puede reconocerse en los postulados iniciales de la fuerza conducida por Alem: el federalismo irrestricto del primero, dejará paso a la más agresiva política de intervenciones federales hasta entonces desarrollada (diecinueve intervenciones durante la primera Presidencia de Yrigoyen, entre 1916 y 1922), el liberalismo económico original mudó en la condena a Pedro C. Molina, y, el laicismo que radicales como Barroetaveña sostuvieron en el debate en torno al divorcio vincular hacia 1902, devino en la condena del divorcio y en la presión sobre el gobernador santafesino para que vetara una Constitución provincial que establecía la separación de la Iglesia y el Estado. Frente a un régimen anterior caracterizado como “falaz y descreído”, el yrigoyenismo supuso un nuevo acercamiento entre el poder político y la Iglesia.

Los fundamentos de la intervención federal a la provincia de Buenos Aires de abril de 1917 son una clara muestra de esta transformación:

el pueblo de la república, al plebiscitar su actual gobierno legítimo, ha puesto la sanción soberana de su voluntad a todas las situaciones de hecho y a todos los poderes ilegales. Que en tal virtud, el poder ejecutivo no debe apartarse del concepto fundamental que ha informado la razón de su representación pública, sino antes bien, realizar, como el primero y más decisivo de sus postulados, la obra de reparación política que alcanzada en el orden nacional debe imponerse en los estados federales, desde que el ejercicio de la soberanía es indivisible dentro de la unidad nacional, y desde que todos los ciudadanos de la república tienen los mismos derechos y prerrogativas.

Nada más justamente señalado, entonces, que el ejercicio de las facultades constitucionales del poder ejecutivo de la nación, para asegurar el cumplimiento en los estados de la misma solución, en unidad armónica y solidaridad absoluta.”¹⁸

Frente al postulado inicial de una “soberanía de los pueblos”, presente en el mismo decreto, se afirma ahora la existencia de una “soberanía indivisible dentro de la unidad nacional” cuya expresión real y efectiva es el Poder Ejecutivo encarnado por Yrigoyen, depositario de un supuesto mandato plebiscitario del pueblo. La concepción de una voluntad unitaria del pueblo, encarnada por el líder, no reconoce clivajes particulares y es la base de esa dimensión inherentemente democrática de los populismos que supone un proceso de homogeneización y desterritorialización de la comunidad política. En este marco, es de comprender que cualquier revés electoral de esa expresión concebida como mandato unitario del pueblo, abriera las puertas a la acusación de venalidad comicial y dejara libre el camino a la intervención del poder federal. Sin embargo, un análisis más pormenorizado de las intervenciones federales durante los gobiernos de Yrigoyen, para el que no tenemos aquí el tiempo suficiente, nos revela un proceso bastante más complejo que la simple extensión del poder de la Casa Rosada en los territorios provinciales. Cada intervención es en sí misma una arena de conflicto, con actores locales que demandan contra otros la inmediata intervención del poder federal. Es por ello que lejos de tratarse de un proceso de centralización ejercido desde la Capital, lo que se advierte es un proceso policéntrico de nacionalización y homogeneización del espacio comunitario inescindible del fortalecimiento de la propia identidad radical yrigoyenista.

Es precisamente este proceso de nacionalización el que muchas veces aparece soslayado en los estudios que, abocados al ciclo yrigoyenista, hacen hincapié en la fragmentación del partido¹⁹. De igual forma, ha sido un patrón común el subestimar la transformación que el yrigoyenismo supone en la relación entre contextos locales y marco político nacional partiendo de la relativa continuidad de los elencos gubernativos en algunas provincias con posterioridad a 1916²⁰. Lo que aquí se olvida es que, precisamente, para poder triunfar en una elección competitiva diversos dirigentes, provenientes del régimen previo, debieron incorporarse a las filas de un radicalismo conducido por Yrigoyen, marcando hasta qué punto el contexto nacional sobredeterminaba muchas veces las contiendas locales. Para el caso salteño, Güemes

¹⁸ Decreto Presidencial del 24 de abril de 1917 firmado por Yrigoyen y los ministros Gómez, Salaberry, Salinas, González, Toledo, Torello y Pueyrredón. Diario de Sesiones de la Honorable Cámara de Senadores de la Nación, 1ª Sesión Ordinaria del 22 de Mayo de 1917, págs. 14 a 16.

¹⁹ Un excelente trabajo que comparte esa premisa es *El Partido Radical. Gobierno y oposición, 1916-1943* de Ana Virginia Persello.

²⁰ Un caso paradigmático es el de la provincia de Salta y ello no sólo por la vinculación del gobernador Güemes con las fuerzas conservadoras. El candidato elegido en 1928, Julio Cornejo, cuya prosapia radical fue celebrada por la Convención provincial del partido que lo ungió, había sido ministro de Patrón Costas en 1912, diputado por la Unión Provincial en 1916 y repetidas veces legislador provincial conservador (Rosenberg, 2008).

y Cornejo ya no eran simplemente Güemes y Cornejo, sino los candidatos de Yrigoyen²¹.

Los fundamentos de la doctrina intervencionista de Yrigoyen aparecen con toda claridad cuando por decreto del Poder Ejecutivo del 26 de febrero de 1919 se aprobaron las elecciones realizadas bajo la intervención federal en la provincia de La Rioja:

La renovación que se lleva a cabo en todos los poderes de gobierno de los Estados de la República, obedece a un mandato supremo sancionado por el pueblo argentino y definitivamente consagrado en su historia; el poder federal cumple la fe jurada de dar a los Estados sus gobiernos verdaderos. Una vez legítimamente constituidos ellos quedan incorporados dentro de los preceptos de la Constitución y sus leyes correlativas y sólo podrán ser intervenidas cuando concurren las circunstancias que la carta fundamental menciona y que deberán ser interpretadas y aplicadas restrictivamente por los poderes federales.

Aquellos gobiernos -los del pasado- en su prolongada existencia, originariamente viciosa, no hicieron sino fraguar la legislación adecuada para perpetuarse en el poder (...) Por consiguiente, era inconcebible que la reparación pudiera llevarse a cabo y realizarse por medio de los mismos instrumentos del delito.

En cuanto a las autoridades provinciales ellas son atributos de los pueblos y no de sus gobiernos y menos de los que detentaron la representación pública y su derecho soberano; en tales casos deben ser sometidas al análisis de la verdad institucional. No se puede, pues, argumentar, moral ni jurídicamente con la autonomía de los Estados para sostener la

²¹ En numerosos pasajes de su obra, Ernesto Laclau identifica a la operación hegemónica con la figura retórica de la sinécdoque. Recordemos que la sinécdoque se define como aquel tropo que consiste en extender, restringir o alterar de algún modo la significación de las palabras, para designar un todo con el nombre de una de sus partes, o viceversa; un género con el de una especie, o al contrario; una cosa con el de la materia de que está formada. La inconmensurabilidad que juega en la sinécdoque es tanto la de una parte que nomina a un todo que la trasciende como la de un todo que nomina a la parte que subsume. Por lo general Laclau alude a la primera forma del tropo (una parte que nomina a un todo que la trasciende) a través de la figura de un "significante vacío". Ahora bien, la segunda forma del tropo (la de un todo que nomina a la parte que subsume) nos arroja de plano a los efectos de la "sobredeterminación", que no es más que el reverso de la operación hegemónica implícita en el vaciamiento del significante: así como un significante se vacía (para el caso el significante Yrigoyen), los distintos elementos articulados por la cadena equivalencial se desparticularizan hasta ser nominados por el mismo todo. Es precisamente por este hecho que las propias historias de connivencia con el antiguo régimen de muchos candidatos provinciales quedan en suspenso al suscitarse las coyunturas electorales: ellos ya no significan su propia historia, sino que son "los candidatos de Yrigoyen" (Aboy Carlés y Melo, 2009).

aplicación actual de las leyes de su pasado. La autonomía es lo que recién ahora se ha de consagrar; y cuando ello se consiga habrá llegado el momento de amparar a sus gobiernos y respetar sus leyes; pero no se la puede invocar en nombre de lo que fue su negación y su inexistencia. (Sola, 1982: 151).

Si nos permitimos citar un texto tan extenso es porque el decreto deja a las claras lo que será un principio rector de la administración Yrigoyen: se postula que la autonomía está supeditada al ejercicio de la soberanía popular, desconociéndose la legitimidad de todo gobierno que fuera fruto de una legislación anterior a la reforma progresivamente instaurada en el orden provincial. Se afirma también un compromiso que el radicalismo no cumpliría: el que señalaba que la autonomía era lo que de entonces en más comenzaba. La supuesta existencia de un mandato plebiscitario del pueblo que imponía la reparación institucional en todo el territorio pondría un halo de sospecha sobre la legitimidad cualquier gobierno no afín al Ejecutivo Federal, aun cuando fuera una administración del propio partido.²²

El ímpetu nacionalizador de la gestión yrigoyenista buscó aun extender los derechos políticos a habitantes de los distintos territorios nacionales quienes se veían privados de representación en el ámbito político nacional desde sus lugares de residencia. Recordemos que el conjunto de las autoridades nacionales eran elegidas exclusivamente por los ciudadanos residentes en las catorce provincias y la Capital Federal, que tenían representación institucional en el Parlamento y concurrían a la elección indirecta del Presidente, el Vicepresidente y los Senadores Nacionales. Pocos días después de la elección que le daría el mayor número de electores, Yrigoyen recibió el siguiente telegrama firmado por un conjunto de habitantes de Trelew y fechado el 16 de abril de 1916:

Numerosos ciudadanos radicados en este territorio festejan con verdadero entusiasmo el grandioso triunfo del partido radical y felicitan al eminente ciudadano que alcanzó con el prestigio de su nombre el mayor número de sufragios que haya obtenido hasta ahora ningún presidente argentino.

Confiados en que los futuros nuevos mandatarios no consentirán en que los ciudadanos que poblamos diez extensos territorios nacionales sigamos privados de los derechos cívicos que nos acuerda la constitución y desempeñando el triste papel de parias dentro de nuestra patria no podemos menos que recibir con la más grande admiración el advenimiento al poder de un partido que en la lucha de un cuarto de siglo ha perseverado en un honrado credo político. Cábele al esclarecido

²² Para citar sólo un caso, Joaquín Castellanos asumió en Salta la gobernación en 1919, tras las elecciones llevadas a cabo por la intervención federal a la provincia. Los fraccionamientos del radicalismo salteño y las muestras de independencia del gobernador respecto de Yrigoyen acabaron con una nueva intervención federal dos años después.

gefe (sic) del partido la mayor gloria de la jornada y a sus correligionarios y admiradores el honor de haberse mantenido siempre adictos a los prestigios de la alta personalidad que en breve presidirá los destinos de la república en su nueva gloriosa era de civilización y progreso.²³

Ni los proyectos remitidos por el Ejecutivo para provincializar los territorios de La Pampa y Chaco, ni para reprovincializar Misiones, serían tratados por el Parlamento. La misma suerte corrieron diversos proyectos de distintos diputados radicales referidos a esos territorios y también, en 1928, la iniciativa de Eduardo Giuffra para provincializar Río Negro.²⁴

Palabras finales

Desde hace algún tiempo venimos trabajando sobre la ambigüedad que el concepto de lógica equivalencial de Laclau y Mouffe encierra. Esta lógica dinámica de la política y que contiene a la diferencia como su propio reverso puede implicar claramente dos sentidos radicalmente diferentes. De una parte, podemos distinguir una idea claramente extensional de la equivalencia: por ejemplo, para abordar un proceso aquí tratado, el derecho al sufragio libre se extiende, por obra de los reformadores y en el plano de la elección nacional de autoridades, a todos los varones adultos argentinos, haciéndoselo secreto y obligatorio. Como toda política que extiende un derecho homogéneamente en un territorio dado, ese sufragio universal comporta una dimensión eminentemente democrática. Ahora bien, ese nivel de homogeneización que incorpora tantos elementos a una cadena como ciudadanos hay, es compatible con un liberalismo de matriz individualista que supone la existencia de ciudadanos autónomos que organizarán sus preferencias a través de un conjunto plural de partidos. En suma, hablamos de *extensión* de una equivalencia cuando nos referimos al número de elementos que una cadena incorpora como momentos. Ahora bien, la emergencia de un pueblo, que en el discurso yrigoyenista toma el carácter antropomórfico de una voluntad unitaria hasta entonces silenciada, de un verdadero país sumergido que no había alcanzado la luz de la representación pública en virtud de la usurpación llevada a cabo por el Régimen, nos habla de una equivalencia de otro tipo. La identidad entre la UCR y la idea de Nación en el discurso radical yrigoyenista desborda la idea de extensión de una cadena equivalencial hasta poner de relieve lo que llamaremos “dimensión intensiva de la equivalencia” o sobredeterminación: esto es, hasta qué punto los elementos articulados pierden su particularidad sectorial o territorial para ser antes yrigoyenistas que bonaerenses, salteños o tucumanos, progresistas o conservadores.

²³ Firman: E. Conessa, E.J. Roberts, Carlos Vicca, Juan Martino, Francisco A. San Martín, Francisco Orlando, Juan Fiosinoni, Humberto Vicca, J. Berretta, Francisco Díaz Moreno, Alfredo Bianchi, A. Matias, Manuel Costa, Américo Costa, Javier Marrazzo (siguen las firmas). Fondo Yrigoyen, Tomo 2, pág. 326, Archivo General de la Nación.

²⁴ Sobre el fracaso de los intentos de provincialización durante el yrigoyenismo y su posterior concreción bajo el peronismo, ver Julián Melo, *Fronteras populistas*.

La radical dimensión democrática del yrigoyenismo consistió precisamente en esta fuerza con que la cadena subsumía y desparticularizaba a los distintos elementos incorporados fundiéndolos en una solidaridad popular que se concebía uniforme. Claro está, que esa democratización beligerante llevada a cabo por el yrigoyenismo entraría en una contradicción aún más violenta con el ordenamiento federal del Estado (que después de todo no es sino un principio de pluralidad territorial del poder) y erosionaría tanto el pluralismo partidario como la base liberal individualista del modelo reformador. Desde la Revolución Francesa en adelante ha quedado claro que entre la democracia y los principios federales, liberales y republicanos hay un juego de suma cero y la democratización del sistema político argentino no ha sido a ese respecto una excepción.

La tradición nacional popular iniciada por el yrigoyenismo habría de marcar con sus virtudes y defectos la política argentina a lo largo del siglo.

Bibliografía

- Aboy Carlés, G. (2001), *Las dos fronteras de la democracia argentina. La redefinición de las identidades políticas de Alfonsín a Menem*, Rosario, Homo Sapiens.
- Aboy Carlés, G. y Julián Melo (2013), "La comunidad en juego", en Ingerflom, C. (comp.), *Heterotopías estatales. América Latina, China y Rusia*, San Martín, UNSAM Edita (en prensa).
- Aboy Carlés, G. y J. Melo (2009), "Equivalence, Overdetermination, Politics". Ponencia presentada al International Workshop "Psychoanalysis, Rhetoric and Politics", organizado por la UNSAM, Buenos Aires.
- Alem, L. (1954), *Autonomismo y centralismo*, Buenos Aires, Raigal.
- Barros, S. (2006), "Espectralidad e inestabilidad institucional. Acerca de la ruptura populista", *Estudios Sociales (Revista Universitaria Semestral)*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, Año XVI N° 30, Primer semestre, 145-162.
- Berlin, I. (2004), *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*, México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Botana, N. (1993), "El federalismo liberal en Argentina: 1952-1930", en Carmagnani, M. (coord.), *Federalismos latinoamericanos: México/Brasil/Argentina*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 224-259.
- Botana, N. y E. Gallo (1997), *De la República posible a la República verdadera (1880-1910)*, Buenos Aires, Ariel.
- Delamata, G. y G. Aboy Carlés (2001), "El yrigoyenismo: inicio de una tradición", *Sociedad*, Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, N° 17-18, 131-166
- Ferrari, M. (2008), *Los políticos en la República radical. Prácticas políticas y construcción de poder*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno.
- García Delgado, D. (1989), *Raíces cuestionadas: la tradición popular y la democracia/1*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Gramsci, A. (1984), *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Buenos Aires, Editorial Nueva Visión.

- Halperín Donghi, T. (2000), *Vida y muerte de la República verdadera (1910-1930)*, Buenos Aires, Ariel.
- Laclau, E. y C. Mouffe (1987), *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo Veintiuno.
- Laclau, E. (1996), "¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?", en Laclau, E., *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 69-86.
- Laclau, E. (2005), *La razón populista*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Leoni de Rosciani, María Silvia (2001), "Los Territorios Nacionales", en *Nueva Historia de la Nación Argentina, Academia Nacional de la Historia*, Tomo 8, Buenos Aires, Planeta, 43-76.
- López, M. J. (h) (comp.), (2005), *De la República oligárquica a la República democrática. Estudio sobre la reforma política de Roque Sáenz Peña*, Buenos Aires, Lumiere.
- Manin, B. (1998), *Los principios del gobierno representativo*, Madrid, Alianza.
- Melo, J. (2009), *Fronteras populistas. Populismo, peronismo y federalismo entre 1943 y 1955*, Tesis de Doctorado, Facultad de Ciencias Sociales de la UBA.
- Padoan, M. (2002), *Jesús, el templo y los viles mercaderes. Un examen de la discursividad yrigoyenista*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.
- Persello, A.V. (2004), *El Partido Radical. Gobierno y oposición, 1916-1943*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno.
- Rousseau, J.J. [1762] (1982), *El Contrato Social o Principios de Derecho Político*, México D.F., Porrúa.
- Rosenberg, S. (2008). "El ciclo yrigoyenista en Salta" (mimeo).
- Sáenz Peña, R. (1952). *La Reforma Electoral y temas de política internacional americana*, Buenos Aires, Raigal.
- Sartori, G. (1997), *¿Qué es la democracia?*, México D.F., Nueva Imagen.
- Schmitt, C. [1923] (1990), *Sobre el parlamentarismo* (segunda edición), Madrid, Tecnos.
- Schmitt, C. [1928] (1992), *Teoría de la Constitución*, Madrid, Alianza.
- Sola, J. V. (1982), *Intervención federal en las provincias*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot.
- Yrigoyen, Hipólito (1981) [1923], *Mi vida y mi doctrina*, Buenos Aires, Leviatán.



Municipio, identidad cultural y comunidades indígenas. El caso huarpe en el noreste de Mendoza

Leticia Saldi¹

Resumen

En el presente artículo analizamos cómo funcionarios de la Municipalidad de Lavalle representan e interpelan a las comunidades indígenas huarpe situadas en el área no irrigada del noreste de Mendoza, área situada en el departamento de Lavalle. Éste se encuentra dividido socio-territorialmente en dos espacios. Uno irrigado, caracterizado como área de progreso, de producción agrícola y de herencia europea y el otro no irrigado, representado como área de atraso, de producción ganadera y de herencia precolonial. A partir de un análisis etnográfico, analizamos cómo el municipio gestiona local y cotidianamente la diversidad étnica, cultural, económica y política. Concluimos que las formas con que los funcionarios interpelan a las comunidades indígenas y a sus integrantes son en base a un doble movimiento, uno de reconocimiento explícito y el otro de individualización, invisibilización y deslegitimación hacia las mismas. Al invisibilizar a las comunidades como sujetos colectivos, funcionarios municipales intentan dar una identidad común que incorpore a los espacios irrigados y no irrigados y a sus poblaciones como pertenecientes a un mismo territorio, el departamental, a la vez que mantenga la jerarquización entre ambos. Al realizar este movimiento, el municipio se erige como el unificador y contenedor de ambos espacios y de los distintos grupos socio-étnicos que los integran.

Palabras clave:

Municipio - comunidades indígenas - identidad comunal - interpelaciones

Abstract

In this article we analyze how officials of the City of Lavalle represent and interpellate to huarpe indigenous communities located in the non-irrigated north-east area from Mendoza. Area located in the department of Lavalle, which is divided into two socio-territorial spaces. One irrigated, characterized as area of progress, agricultural production and European heritage and the other one, non-irrigated, depicted as backward area, livestock production and pre-colonial heritage. Based on an ethnographic analysis, we analyze how the city routinely and locally manages the ethnic, cultural, economic and political diversity. We conclude that the ways in which officials interpellate to indigenous communities and their members are based on two movements, one of explicit recognition and other of invisibility and deslegitimization them. Invisibilizing communities like collective subjects, city officials try to give a common identity that incorporate the irrigated and non-irrigated areas and their populations as being of the same territory, the department, as well as keep the hierarchy between them. In making this move, the town stands as the unifying container of both spaces and the different socio-ethnic groups that comprise them.

Keywords:

Town hall - indigenous communities - communal identity - interpellations

¹ Este artículo forma parte de mi Tesis Doctoral "*Procesos identitarios, naturaleza y políticas estatales en el noreste de Mendoza (Argentina)*", dirigida por Diego Escolar y financiada por el CONICET. La misma fue presentada en el Doctorado de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo en marzo de 2012. IANIGLA-CONICET, leti_sal@yahoo.com.ar

Introducción

En Argentina, durante la década de 1990, y en un contexto de políticas neoliberales, diversas instituciones estatales atravesaron un proceso de descentralización. Ello implicó la modificación, entre otros aspectos, de los modos de gestión de las políticas y servicios estatales otorgando mayor autonomía política y de recaudación impositiva a los gobiernos locales así como la devolución de responsabilidades para el suministro de servicios. Junto y acorde con esta medida, se llevó a cabo una desregulación y un proceso de privatización con el objeto de disminuir los costos del Estado, a la vez de aumentar la participación bajo discursos que resaltan la comunidad y el ejercicio de la ciudadanía (Corragio, 1997; Assies, 1999). A partir de estos criterios, en la reforma constitucional de 1994 se tendió a la descentralización, por ejemplo, en el artículo 123 se anunciaba la autonomía de los gobiernos locales, es decir de los municipios.

En la misma reforma constitucional de 1994 se inscribió también el reconocimiento de los pueblos indígenas en Argentina² dándole rango constitucional a lo que había sido promulgado ya en 1985 con la Ley Nacional 23.302 de reconocimiento de comunidades indígenas y sus derechos de autonomía en un contexto donde grupos locales comenzaron a manifestarse bajo categorías identitarias relacionadas con nociones de aboriginalidad³, incluso en provincias consideradas como libres de población indígena.

A casi 20 años de estas reformas constitucionales, ¿cómo ha sido la relación entre comunidades indígenas y el gobierno local, es decir, el municipio?, ¿qué implica para un municipio el reconocimiento de comunidades indígenas y de sus territorios? y, finalmente, ¿cómo el municipio gestiona la diversidad cultural?

Para desarrollar estas preguntas hemos considerado el caso de las comunidades huarpes situadas en el área no irrigada del Departamento de Lavalle, provincia de Mendoza. Este departamento se caracteriza por estar diferenciado en

² El Art. 75 inciso 17 de la nueva Constitución Nacional dio rango constitucional a lo que había sido promulgado ya en 1985 con la Ley Nacional 23.302 de "Política indígena y apoyo a las comunidades aborígenes". Rachel Sieder (2004) analiza las implicancias de las políticas del multiculturalismo en conjunción con las políticas de descentralización y desjudicialización en contexto de globalización en América Latina desde la década de 1980. En este análisis la autora deduce, entre otras que cosas, que a pesar del surgimiento de políticas de reconocimientos de derechos indígenas y de mayor participación de los gobiernos locales para la autogestión y el fortalecimiento organizativo, no se han solucionado problemáticas claves como la marginalización y la pobreza de las poblaciones históricamente subordinadas. Además, la descentralización, para las poblaciones indígenas ha sido por lo general reducida al municipio y a sus lógicas estatales coherentes con las políticas neoliberales por lo que no se ha efectuado un reconocimiento efectivo de sus derechos adquiridos como tampoco se ha disminuido la desigualdad y la discriminación hacia estas poblaciones.

³ Beckett (1988) definió para el caso australiano a la *aboriginalidad*, como el proceso identitario donde grupos indígenas conciben su ocupación en territorio desde épocas pre-coloniales, a la vez que se perciben a sí mismos como continuidad biológica o cultural con aquellas poblaciones que precedieron al advenimiento europeo en los territorios colonizados y los estados nación que emergieron con posterioridad. Bajo esta concepción, el concepto de aboriginalidad está relacionado con la lucha por los recursos, los medios para adquirirlos y los procesos identitarios implicados, pero también con las representaciones sobre el sistema político en su conjunto, particularmente el Estado (Briones, 1998).

dos espacios significativos: uno irrigado u “oasis” y el otro no irrigado, denominado comúnmente “desierto” o “secano”. El primero, se caracteriza por su producción agrícola, sobre todo vitivinícola, ordenado según propiedades privadas con derechos de riego cuyos propietarios se reconocen a sí mismos o son reconocidos como hijos de inmigrantes europeos llegados a la provincia a principios del siglo XX.⁴ Desde los discursos estatales esta área ha sido considerada como zona de progreso, de trabajo, de orden y prosperidad (Saldi, 2010).

El segundo espacio se particulariza por tener una formación lacustre de la cual deviene su nombre “Lagunas de Guanacache”. Aunque desde mediados del siglo XX este sistema lacustre se encuentra casi extinto ya que sus tierras quedaron fuera del sistema de riego. Su población está organizada en unidades domésticas dispersas, denominadas “puestos”, en más de un millón de hectáreas (casi la totalidad del departamento). Su principal economía es el pastoreo de ganado menor, en algunos casos mayor, complementado por otras actividades (como la venta de junquillo y guano, la confección y venta de artesanías realizadas en cuero, telar y junquillo, trabajos temporarios en las áreas irrigadas en los periodos de cosecha) y por cobro de pensiones, jubilaciones y planes sociales otorgados por el Estado nacional. Esta área ha sido considerada como la antítesis del oasis, es decir como zona de atraso, de pobreza, de vagancia y de desorden.

Hacia la década de 1990, en Lagunas de Guanacache emergieron identidades huarpes (indígenas considerados extintos desde la época colonial) cuyos portadores reclamaban no sólo por el reconocimiento étnico sino también por el acceso a la tierra y al agua. Este movimiento fue fuertemente acompañado por distintos actores externos, entre los que se destacaron el municipio de Lavalle, sectores eclesiásticos que trabajaban en el área y docentes de una de las escuelas secundarias albergues.

Ante las amenazas de desalojo, la institucionalización de las comunidades pasó a considerarse, por los actores externos, una necesidad para luego reclamar por la tenencia comunitaria de la tierra. Situación que llevó a la institucionalización de las comunidades, es decir, un proceso burocrático para que el Estado Nacional, mediado por el Instituto nacional de Asuntos indígenas, aceptara y aprobara la conformación de un grupo étnico, en este caso huarpe, y con ello posibilitara su incorporación en las políticas estatales destinadas a los grupos indígenas en Argentina.

Bajo la influencia eclesiástica, de docentes y funcionarios municipales, se conformaron, en 1998, once comunidades conocidas como “comunidades huarpe Milcallac” distribuidas básicamente según el criterio de localidades menores al interior de Guanacache. Aquí, estos actores externos como el cura y docentes se proclamaron como asesores vitalicios en cada comunidad. Paralelamente, la alianza

⁴ En Mendoza, el agua de deshielo es administrada por el Departamento General de Irrigación según la Ley General de Aguas dictada en 1884. Uno de los principios básicos de esta legislación es que la dotación de agua es según el tamaño de la propiedad de la tierra y que el derecho de agua se da a una determinada propiedad y no a sus propietarios. Los derechos de riego (definitivos y eventuales) se otorgaron hasta mediados del siglo XX a las propiedades circundantes a la ciudad de Mendoza y destinadas a la producción vitivinícola desestimando otras áreas y producciones. A partir de esta ley, la provincia de Mendoza quedó diferenciada en dos zonas, la irrigada, ocupando el 3 % de la superficie provincial, y la no irrigada abarcando el 97% restante.

entre la iglesia, el municipio y las comunidades ayudaron a que en a finales de la década de 1990 los conflictos por la tenencia de la tierra de las poblaciones huarpes aparecieran en los medios de comunicación locales y a que sus pedidos de tenencia de la tierra fueran aceptados por buena parte de la opinión pública, lo cual colaboró a que diputados y senadores provinciales aprobaran la Ley provincial 6920 en 2001 en la cual el Estado provincial reconocía la presencia de dichas comunidades y se comprometía a expropiar un terreno de unas 700.000 hectáreas situadas en el Departamento de Lavalle para otorgarlo a las comunidades huarpes allí presentes.

En este proceso, el municipio tuvo un rol central a la hora de llevar a cabo políticas nacionales o provinciales relativas a las comunidades indígenas, por lo que sus funcionarios se convirtieron en actores influyentes y necesarios a la hora de gestionar la tenencia de la tierra comunal, o de realizar cualquier actividad, sea festiva, educativa, sanitaria hacia las poblaciones de Guanacache.

A partir de este caso, analizamos los modos con que los funcionarios municipales interpelan a los integrantes de las comunidades huarpes, sus definiciones de comunidad, sus representaciones sobre la tenencia comunitaria de la tierra y sobre cómo construyen una identidad departamental que contemple los espacios irrigados y no irrigados, así como a sus poblaciones. Por lo tanto, en el presente artículo expondremos las representaciones que tienen los funcionarios municipales sobre la cuestión étnica y sobre la conformación de territorios comunitarios. Estas representaciones dan forma y fundamentación a los diversos proyectos económicos, socio-culturales y educativos que desde el municipio se gestionan para ser trabajados por y aplicados a los pobladores que habitan en el departamento de Lavalle.

La metodología utilizada para el análisis de esta problemática fue la etnográfica⁵, realizando entrevistas semiestructuradas y en profundidad a distintos funcionarios de la Municipalidad de Lavalle, observaciones participantes y no participantes en asambleas organizadas por los funcionarios municipales para llevar a cabo sus proyectos y en fiestas tradicionales, como la de la Vendimia, en donde el municipio ha sido el principal organizador. Esta investigación etnográfica, realizada

⁵ Esto implicó realizar una *inmersión metódica* en una cultura (Laplantine, 2008), buscando comprender los distintos fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros (Guber, 2001), en este caso la de los funcionarios del municipio de Lavalle. Nuestro estudio socio-antropológico se inclinó hacia la *descripción densa* (Geertz, 1987) que implicó elaborar una representación coherente de qué decían y pensaban los funcionarios, considerando que el producto final fue una conclusión interpretativa proveniente de la articulación entre la teoría del investigador y su contacto con los nativos (Guber, 2001), en este caso, los funcionarios. En esta articulación la metodología fue flexible, dándonos la capacidad de enlazar datos heterogéneos, de combinar distintas formas de recolección de datos articulando, además de las entrevistas y observaciones, distintas fuentes de información como artículos periodísticos, textos legales y folletos institucionales. Todo ello para dar cuenta de cómo se entrelazaban los distintos discursos en un contexto de agudización de lógicas mercantiles y de reconocimientos étnicos.

En el entramado de todas estas fuentes, el proceso de escritura fue fundamental como ejercicio intelectual de reflexión, ayudándonos a pensar y analizar nuestro trabajo de investigación (Ghasarian, 2008: 20). En este sentido, la escritura se transformó en el ejercicio primordial de flexibilidad (Guber, 2001).

desde el 2007 hasta finales del 2011, fue complementada con búsqueda y análisis de leyes nacionales y provinciales, así como con artículos periodísticos de los últimos diez años.⁶ Todo este material fue articulado con conceptos clave como el *identificaciones*, concebidas como articulaciones entre categorías sociales y culturales, construidas para designar a los distintos grupos sociales marcando un sentido de pertenencia y a la vez de alteridad (Hall, 1996). Estas identificaciones constituyen *interpelaciones*, puntos de vistas socialmente construidos y fijados por grupos con desigual poder, donde el Estado intercede para marcar jerarquías sociales y culturales (De la Cadena, 2004). Otro de los conceptos importantes es el de *formaciones provinciales de alteridad* para hacer referencia a la “producción de categorías de identificación/clasificación y pertenencia” (Briones 2005:20) que regulan la existencia de diferentes tipos de otros internos, en este caso las poblaciones huarpes, que si bien son incluidos por el Estado en la historia de la provincia y de la nación, son igualmente considerados desde su subordinación. Asimismo, la noción de *Estado idea* y *estado sistema* planteados por Abrams (1988) y Taussig (1995) en donde el Estado como una unidad coherente es más bien una representación, una máscara que oculta el dominio de un grupo socio-económico y cultural sobre otros. Los planteos de Ferguson y Gupta (2002) y de Corrigan y Sayer (2007) para analizar las prácticas cotidianas que las instituciones estatales llevan a cabo con el fin de ser consideradas legítimas y obtener el control sobre un determinado territorio y sus poblaciones también serán analizados en el presente artículo.

La Municipalidad de Lavalle y su misión

A nivel nacional, el municipio tendría los mismos elementos que el Estado: territorio, población y poder (Ábalos, 2008). Es decir que su influencia está pautada según límites territoriales, incluyendo a una determinada población y teniendo la capacidad de administrar determinados bienes y recursos. Otra característica de los municipios al interior del país es que la mayoría de ellos serían del tipo “condado” (Bombal, 2008:48) por abarcar tanto a las áreas rurales como urbanas sin que haya alguna porción del territorio fuera de una dependencia estatal (Bombal, 2008). En este sentido, los límites departamentales coinciden con los límites de incumbencia de un municipio.

Actualmente el poder que tienen los municipios se debe a que en la Constitución de 1994, además del reconocimiento de poblaciones indígenas, se dio un cambio relativo a la organización institucional incluyendo a los gobiernos locales. En el artículo 123 se establece que cada provincia formula su propia constitución siempre conforme a asegurar la autonomía municipal regulando su alcance y

⁶ Este trabajo forma parte de la Tesis doctoral en donde efectuamos entrevistas a los distintos pobladores de Lavalle. Dado que en este artículo nos interesa analizar en profundidad la problemática étnica y territorial indígena desde la perspectiva de quienes trabajan en nombre del Estado municipal, las representaciones de pobladores indígenas y no indígenas serán contempladas en la medida que nos ayude a analizar las representaciones de los funcionarios.

contenido en el orden institucional, político, administrativo, económico y financiero, permitiéndole al municipio recibir recursos financieros nacionales o internacionales en forma directa, sin intermediar otra agencia estatal. De esta manera, el municipio aparece como un verdadero gobierno, junto con los Estados nacional y provincial, cada uno en su esfera de competencia (Ábalos 2008:40).

Bajo el espíritu descentralizador de la nueva constitución, en 1996 y en el Marco de la Reforma y Modernización del Estado impulsada por el gobierno provincial mendocino, se firmaron convenios con 18 intendentes municipales, entre ellos el de Lavalle, iniciando el Proceso de Descentralización de servicios sociales. Estos convenios consistían en la creación de Consejos Sociales Departamentales en donde participaban las autoridades municipales, concejales y los representantes de organizaciones sociales con el objeto de crear espacios y canales de planificación social, participación e intervención en los territorios. Otra de las funciones era supervisar la asignación de recursos y avalar las rendiciones de cuentas a la Subsecretaría de Desarrollo Social (Yáñez, et. al. 2007). Los tipos de programas y proyectos impulsados en base al Fondo de Inversión y Desarrollo Social creado en 1997 por medio de la Ley 6462, eran relativos a la generación de empleo, a programas alimentarios, nutricionales y asistenciales, a programas de apoyo técnico a los pequeños emprendimientos empresariales y a proyectos de infraestructura comunitaria promoviendo la participación en la sociedad civil por medio de los Consejos sociales. Aquí, el municipio de Lavalle incrementó sus funciones, comenzando a captar proyectos financiados por convocatorias nacionales e internacionales y logrando formular proyectos propios en función de las demandas locales. Ya sus políticas no se orientaban a “brindar servicios” sino a proponer proyectos de “desarrollo” (Bocco, 2005 en Yáñez et. al 2007: 18). Como consecuencia, en el Departamento de Lavalle hacia finales de 1990 y hasta la actualidad, se llevan a cabo, y en forma superpuesta, diversos programas y proyectos (Yáñez, et. al. 2007)⁷ que el municipio captó gracias a que históricamente el departamento de Lavalle ha sido uno de los más relegados social y económicamente en relación a los demás departamentos que componen el oasis norte (Yáñez, et. al. 2007; Hirschegger, 2009). Ante esta histórica situación, los funcionarios municipales sienten la necesidad de cambiar esta imagen de atraso por medio de la creación y difusión del distrito como zona productiva.

Como surgió en todas las entrevistas realizadas, los diversos funcionarios, provenientes su gran mayoría de las áreas irrigadas, tienen la percepción de que las imágenes difundidas sobre el departamento de Lavalle (en fotos, postales, folletos, etc.) son tan sólo una parte del mismo, ya que sería mucho más que un lugar inhóspito, sin agua, sin urbanización, sin servicios públicos. Como nos dijo un funcionario: “Por ahí todos los que dicen de Lavalle ‘el desierto’... yo me gustaría algún día mostrarle a la gente que no es un desierto”. O como nos dijo una

⁷ Los ejecutados por el INTA a través de su Agencia de Extensión Rural (AER), los programas descentralizados del Programa Social Agropecuario (PSA -hoy Secretaría de Agricultura Familiar-), las acciones del Programa de Arraigo de Puesteros, el Plan Trabajar (ahora Jefes de Familia y Plan Familia), el Plan Manos a la Obra, el Plan de Vivienda Rural.

funcionaria del municipio al ir a la capital de Mendoza y ver una postal del departamento en donde había médanos y una vivienda precaria: “eso no es Lavalle, ¿por qué no vienen y ven que hay casas, que no todo son médanos?”. A partir de esta percepción, entre los funcionarios hay un interés por resaltar el “crecimiento de Lavalle” mostrando las obras de urbanización, de salud y educación realizadas en todo el departamento, sobre todo en el área no irrigada.

Una de las diferencias centrales entre el área irrigada y no irrigada reside en que la primera ya hay una mayor incidencia estatal (sea municipal, provincial o nacional) ya que aquí se encuentran todos los servicios de educación, salud, luz, gas, irrigación. Económicamente esta zona está inserta en el mercado provincial y nacional a partir de las distintas producciones agrícolas. En cambio, en el área no irrigada, todos estos servicios y por ende la incidencia del Estado es más bien irregular, inestable. Como nos dijo una de las empleadas del área de Catastro cuando fuimos a solicitar un mapa de Lavalle: “[en referencia al área irrigada] Acá está todo ordenado, con sus propiedades, en cambio acá [en referencia al espacio no irrigado] es tierra de nadie”. Desde esta representación, los funcionarios municipales consideran tener una gran tarea por delante: la de extender su área de incidencia y control. Cambiar el área no irrigada y extender de alguna manera el área irrigada ganándole al “desierto” se vuelve una tarea imprescindible para el municipio, por lo que los funcionarios deben lograr que lo no irrigado pase a ser un área de progreso, de educación, de urbanización y de orden. Ante esta misión, los funcionarios reconocen que en los últimos años habría una cierta inclinación hacia el área no irrigada, por más de que estas áreas sean menos pobladas en relación al resto del departamento, donde se encuentran las zonas urbanas de Lavalle.

Entonces con este tema del acueducto [en referencia a llevar agua potable a las unidades familiares de Guanacache], hoy hemos sufrido, suponete un revés con el tema de las elecciones.⁸ Y yo estoy seguro que si esos 7 millones de pesos él [en referencia al intendente] lo hubiera puesto en Villa Tulumaya, [centro urbano del departamento] hubiese sido otro el resultado. Pero yo creo que la elección para mí es valedera porque esa gente [en referencia a los pobladores de Guanacache] está esperando de años el tema del agua potable. [...] Porque hay un montón de empresas que tienen, que pueden llegar a colocarse en ese distrito y bueno, tener energía y tener gas, indudablemente que hace a que se sumen empresas importantes que tomen mano de obra. (Funcionario del área de ambiente de la Municipalidad de Lavalle, 2009)

⁸ En referencia a las Elecciones a Concejales, Diputados y Senadores del 2009 en donde la UCR obtuvo en cada instancia la mayoría electoral, mientras que el Partido Justicialista, al cual pertenece el actual intendente desde 2003, logró el segundo lugar en las elecciones. Por ejemplo en lo que respecta a Concejales, la UCR obtuvo el 41,48% de los votos, mientras que el PJ se quedó con el 34,32%.

La referencia a “esa gente” marca la idea del otro distinto de los que viven en las áreas rurales y urbanas irrigadas. Desde esta división de un nosotros/otros se expresa el deseo etnocéntrico de que estos “otros” cambien para volverse a imagen y semejanza de las poblaciones que viven en las áreas irrigadas, incorporándose como trabajadores u obreros. Aquí también está implicado el paisaje mismo de Guanacache, es decir la representación socio-ambiental, en este caso, asociada al atraso, el abandono, lo improductivo. Desde esta imagen, la idea de crear las condiciones necesarias para que el área no irrigada se vuelva productiva y para que el departamento en general se transforme en un distrito llamativo para las inversiones extranjeras hace que la canalización de las energías esté direccionada hacia Guanacache y hacia la creación de puestos laborales dependientes del mercado laboral, cuestión que no sólo modificaría el entramado socio-económico del área sino también cultural afectando a las subjetividades e identidades de sus pobladores (Corrigan y Sayer, 2007). Pero, ¿cómo, desde esta misión, los distintos funcionarios interpelan a los pobladores de Guanacache y a las comunidades huarpe? Pasamos al desarrollo de estas preguntas.

Las comunidades indígenas como uniones vecinales

Formalmente, desde el Estado (provincial y municipal) se interpela a las poblaciones de Guanacache desde dos leyes provinciales. Una, la Ley 6086 de Arraigo al puestero promulgada en 1993 en donde se considera al poblador de Guanacache como puestero o productor ganadero concibiendo la tenencia individual de la tierra. La otra ley es la 6920 de reconocimiento étnico huarpe, promulgada en el 2001, la cual establece la tenencia comunitaria de unas 700.000 hectáreas, exceptuando las propiedades dispuestas por la Ley de Arraigo.

Al salir la primera ley, los funcionarios municipales, en alianza, por aquel entonces, con sectores de la iglesia, comenzaron a registrar todos los puestos y sus integrantes por medio de lo que se denominó Registro Único de Puesteros. Aquí los funcionarios intentaban relevar toda la información concerniente al puesto: los integrantes que vivían en él, las construcciones habitacionales existentes, los corrales y la cantidad de animales, aún sin considerar la emergencia de un movimiento indígena huarpe. Pocos años después, con el proceso de re-emergencia⁹ huarpe y con la descentralización municipal, el municipio podía administrar fondos llegados de la nación de forma directa (Escolar, 2010: 181). En este contexto, el municipio comenzó a mostrar hacia la ciudad de Mendoza y a nivel nacional, una cierta “tradición” lavallina bajo la presencia huarpe, como una buena forma de atraer fondos.

⁹ Sugerimos el término de *re-emergencia étnica* al considerar que la problemática de emergencia huarpe de 1990 deviene de un proceso de invisibilización-visibilización de larga duración relacionado con la historia de dominación estatal hacia las poblaciones subalternas desde por lo menos mediados del siglo XIX hasta la actualidad (Escolar, 2007). Como apunta Escolar (2007), los momentos visibilización étnica guardan una estrecha relación con procesos de etnogénesis, concepto que fue trabajado por Jonathan Hill al dar cuenta que éstos coinciden y se relacionan con momentos cruciales, radicales, de cambio y discontinuidad social, cultural y económica que afectan sobre todo a los grupos más subordinados.

[...] yo he estado muy involucrado desde el principio de toda la ley 6920, que ejercíamos presión para que la ley saliera, nos hemos movilizadonosotros mismos para que saliera, hemos ayudado a que se movilice la gente del secano, me siento parte de este proceso de reconocimiento de la propiedad comunitaria hacia las personas que la habitan esta tierra. (Presidente del Concejo deliberante de la Municipalidad de Lavalle, 2010).

De la entrevista se desprende que los funcionarios municipales acompañaron y hasta incentivaron (participando en eventos donde se promovía la importancia de las comunidades y se establecía cómo éstas debían estar organizadas) a que la ley de reconocimiento étnico y de posesión de la propiedad comunitaria en Guanacache fuera aprobada. Sin embargo, la ley de arraigo continuó vigente presentándose simultáneamente con la de reconocimiento étnico y tenencia comunitaria de la tierra. Esto conllevó a una gran contradicción para los pobladores de Guanacache, ya que los mismos funcionarios que gestionaban la ley de reconocimiento étnico y tenencia comunitaria de la tierra eran los mismos que promocionaron años antes, la de arraigo al puestero, a pesar de que ambas leyes proponían formas de tenencia de la tierra y de interpelación identitaria más bien opuestas. La de reconocimiento étnico contemplaba un único territorio que abarcaba casi toda el área de Guanacache concibiendo a un sujeto colectivo étnico, mientras que la de arraigo establecía una tenencia individual de la tierra y un sujeto también individual, libre de connotaciones étnicas. Según preguntábamos a los funcionarios, ambas leyes se complementaban puesto que el otorgamiento de tierras comunitarias sería más bien para un grupo de puesteros sin que necesariamente pertenezcan a la comunidad, pues en definitiva, para los funcionarios, la comunidad no sería más que “un conjunto de puestos”. Aquí, el municipio o sus funcionarios, realizan un doble movimiento, reconociendo la presencia de las comunidades como actores colectivos organizados, pero al mismo tiempo, restándoles importancia al representar a sus integrantes como una suma de individuos similares a los que se hallan en cualquier otro barrio.

Este reconocimiento étnico y su simultánea limitación sugiere una regulación moral (Corrigan y Sayer, 2007) basado en un proyecto normalizador totalizante en donde se representa a los seres humanos como miembros de una comunidad particular, la departamental, pero también individualizante al definir a estos seres como ciudadanos, contribuyentes, consumidores, propietarios, en nuestro caso “puesteros”. Esto se vio reflejado cuando en el 2008 al municipio llegó una solicitud de la Justicia provincial para dar cuenta de la presencia étnica en Guanacache y de pedidos de posesión de tierras comunales en décadas anteriores (Escolar, en prensa). El intendente anunció que entre los archivos municipales no habían registros de las comunidades huarpes ni de pedidos de posesión comunal de tierra pues según el intendente: “Hay que tener en cuenta que las comunidades huarpes son una figura jurídica; es como una unión vecinal o una cooperativa. Las tierras las poseen los

puesteros, no las comunidades huarpes” (Reportaje al intendente de Lavalle en Diario Los Andes, 19/04/08).

La figura jurídica de “comunidad” es reciente a nivel nacional y provincial por lo que se entiende de que no hayan registros de tenencia de la tierra a nombre de la/s comunidad/es. Sin embargo, la insistencia de que la comunidad es un conjunto de individuos en cierta forma está definiendo la forma apropiada de “comunidad”: una unión vecinal, un conjunto de individuos, en este caso de puesteros, que se juntaron y formaron una agrupación como vecinos del municipio para reclamar o pedir o comunicar problemas que hacen al área no irrigada. Esta idea niega toda identidad colectiva étnica atravesada por procesos de etnogénesis de larga duración, sólo reconociendo a sus integrantes como individuos con necesidades que si son satisfechas, el conjunto se disgregaría.

La idea de comunidad como unión vecinal también surgió en nuestras entrevistas.

Eh... está bueno que la comunidad esté organizada. Es como si vos quisieras hablar en la zona irrigada con un barrio y tenés que ir a hablar con todos, una vez lo podés hacer, dos veces lo podés hacer, pero lo lógico es que ese barrio esté organizado, tenga una unión vecinal y tenga un representante que transmita las inquietudes de todos sus vecinos y hacés una cosa mucho más operativa. [...] Lo que nosotros vemos que acá en Lavalle no ocurre, o que ocurre en realidad en muy pocas comunidades, es que la gente pueda expresarse a través de sus representantes. [...] Pero nosotros como Estado seguimos hablando con toda la gente que podemos y lo vamos a seguir haciendo, obviamente, porque no sentimos que el presidente de las comunidades sea un verdadero interlocutor entre lo que la gente necesita, quiere, sus preocupaciones. (Presidente del Concejo deliberante de la Municipalidad de Lavalle, 2010).

Además de plantear a la zona irrigada como el modelo a seguir por las comunidades (una unión vecinal que tiene su representante y éste es el intermediario entre el barrio y el municipio) de la cita inferimos una cierta aceptación, y hasta un deber ser, por parte de los funcionarios de que haya un presidente visto como un mediador entre el municipio y los vecinos, siendo o pasando a ser un funcionario más. Sin embargo, éste debe ser considerado como “legítimo” y aceptado tanto por “los suyos” como por el otro, en este caso por los funcionarios. Para ello, el funcionario entrevistado se pone en la piel del Estado para representarlo y hasta ser o volverse el Estado bajo la frase “nosotros como Estado seguimos hablando con toda la gente”. Este fuerte posicionamiento marca una jerarquización en cuanto a que son los funcionarios municipales los que se colocan como los marcadores de objetividad, teniendo el poder de fijar quiénes deben ser o no presidentes comunales. Legitimando o desprestigiando determinadas formas de acción y negociación de estos últimos, los funcionarios van definiendo quiénes son finalmente sus

interlocutores válidos y bajo qué criterios, postulándose a sí mismos, bajo la representación singular del “Estado”, como los representantes supremos. De esta manera, el proyecto totalizante e individualizante propuesto desde el Estado “... niega legitimidad a cualquier otro modo alternativo de definir la propia identidad tanto individual como colectiva y a las prácticas sociales, políticas y personales que podría apoyarse en esa definición” (Corrigan y Sayer, 2007: 47).

Ferguson y Gupta (2002), al referirse a las prácticas estatales, hacen mención a que éstas se basan en dos acciones principales, una *vertical* y otra *horizontal* (Ferguson y Gupta, 2002). El primer aspecto hace referencia a que el Estado y sus funcionarios deben presentarse como por encima de la sociedad, separados y a la vez representantes de ella, lo cual se relacionaría con que los funcionarios del municipio se presentan como los verdaderos representantes, los que pueden ser capaces de formular proyectos y políticas públicas a ser aplicadas, bajadas o impuestas a la población que representa. El segundo término se refiere a una acción *abarcadora* (*encompassment*) hacia toda la población y hacia todos los aspectos de la vida humana, como dispositivos que hacen al biopoder, es decir, al poder sobre la vida, administrando, controlando a todos los habitantes como seres vivientes y sus procesos comunes de nacimiento, crecimiento y muerte (Foucault, 2007). En el caso de Lavalle, el municipio se esfuerza por llegar a su población controlando la mayor cantidad de vidas posibles dentro de su territorio, sobre todo en Guanacache, donde el control sobre las vidas y los territorios es aún menos efectivo.¹⁰ A partir de esta consideración, se entiende por qué el Estado municipal debe ir a visitar a cada puestero, participando en asambleas realizadas por las comunidades, promocionando en forma directa distintos proyectos de producción, trabajo, educación, salud y recreación.

Desde los proyectos de cultura de turismo hasta los planes de sequía suponete, así que hay una variación importante (...) El municipio con respecto a eso es bastante grande, tiene bastantes oficinas donde puedes trabajar de alguna forma, con algún proyecto... hay inclusión en todo.... Se trata de dar solución a lo

¹⁰ Decimos que en esta área el control estatal es menos efectivo porque históricamente, y hasta el día de hoy, las poblaciones allí presentes mantuvieron cierta autonomía política y cultural y una gran dispersión por todo el área negándose ante los distintos intentos, primero coloniales y luego estatales, de conformar poblados. En toda la época colonial Guanacache fue área de refugio de las poblaciones indígenas que lograban escapar de las políticas de encomienda que implicaban traslados forzados a otras provinciales y países limítrofes como Chile. En época postcolonial y de contexto de guerras civiles entre unitarios y federales, Guanacache fue área de resistencia montonera. Décadas más tarde, durante la última campaña del desierto culminada en 1884, dicha área fue refugio de indígenas pehuenches y puelches que habiendo sido expulsados de sus tierras por las incursiones militares en el sur provincial, lograban refugiarse y mantener cierta autonomía en Guanacache (Escolar, en prensa). La presencia estatal y la formación de poblados recién medianamente se concreta hacia finales del siglo XX con el establecimiento de escuelas albergues y de distintos servicios estatales como el de salud, registro civil, policía. Igualmente, buena parte de la población continúa dispersa y mantiene cierta autonomía cultural y económica, a pesar de que su población sea receptora de distintas políticas sociales provenientes del Estado nacional, provincial y municipal.

que más se pueda. (Funcionario de la Jefatura de zonas no Irrigadas de la Municipalidad de Lavalle, 2009)

Para abarcar tantos aspectos, desde diversas dependencias municipales se interpela a los destinatarios de sus políticas como gauchos, puesteros, artesanos o huarpes, poniéndose en juego diversas concepciones sobre las poblaciones internas y el manejo de los recursos.

Las fluctuaciones de una categoría a otra discurren entre las diversas áreas del municipio. En el caso del Área de cultura, los funcionarios entrevistados tenían una cierta autorización implícita a hablar de la cuestión huarpe articulándola por momentos a lo gaucho. Era el indígena, personificado en el gaucho, el que conservaría las tradiciones por su estilo de vida en el espacio no irrigado, por tener un gran conocimiento topográfico del lugar, por andar a caballo con un cuchillo en el cinturón viviendo del ganado y respetando a la Virgen.

También está el centro tradicionalista de Lavalle los cuales salen a representar al departamento fuera de la provincia y fuera del país [...] nos llaman, no por nuestro nombre a secas, sino que nos dicen 'los gauchos laguneros'. Para nosotros es una honra, porque poder defender la esencia nuestra que nace de las Lagunas del Rosario¹¹ no nos molesta para nada ¿no? (Entrevista grupal a funcionarios del área de cultura de la Municipalidad de Lavalle, 2009).

El indígena huarpe pasa a invisibilizarse bajo la figura del "gaucho lagunero" transformándose en la esencia de la identidad departamental lavallina. Por lo tanto, una de las formas de inclusión de lo indígena es a través de la denominación de gaucho, lo cual no significa el reconocimiento de un colectivo, de un grupo con capacidad de demandar por la autonomía sino más bien una forma de paralizar los procesos identitarios de sus pobladores, de marcarles un estilo de vida que no debe cambiar ya que ellos serían "los representantes de la tradición". En este sentido, cualquier forma que no respete la imagen "gauchesca" sería una traición a la tradición. Guanacache, y su poblador (el indio-gaucho), y Estado quedan sacralizados a través de este discurso épico (Alonso, 1994), el primero como lugar de preservación de la identidad nacional y el segundo como el encargado de mostrarlo hacia todo el país.

Otra de las interpelaciones a integrantes de comunidades indígenas desde el Área de cultura es bajo categorías relacionadas con la producción económica, como la de artesano.

Y bueno, si tenés la oportunidad de ir a Asunción [uno de los distritos de Guanacache donde también se encuentra una de las 11 comunidades], Asunción es un pueblo bien autóctono y bueno, todos los que están allí, la mayoría son descendientes de

¹¹ Lagunas del Rosario es una de las localidades más emblemáticas de Guanacache.

huarpes. Entonces ahí vas a ver lo que vendría a ser... la cultura. (Entrevista grupal a funcionarios del Área de cultura, 2009).

La artesanía huarpe es construida por los funcionarios a partir de considerar a los poblados de Guanacache y sus integrantes como áreas y personas que se mantuvieron “puras” a través del tiempo, sin haberse alterado por los procesos civilizatorios. La muestra cabal de esta supuesta pureza sería su producción artesanal estereotipada en un conjunto de objetos (prendas y accesorios confeccionados con cuero, junquillo o lana, alimentos a base de algarroba, por ejemplo). Al representar a estos objetos como parte del pasado, la artesanía huarpe podría ser consideradas como un elemento *arcaico* en el sentido que Raymond Williams le otorga para designar a aquello que se le reconoce y se lo incorpora como proveniente plenamente del pasado sin tener una actividad concreta dentro del proceso socio-cultural, político y económico actual (Williams, 1988: 144).

A partir de la simplificación de la producción artesanal, ésta última puede insertarse en mercados provinciales o nacionales como muestras, recuerdos del pasado provincial y lavallino. En este proceso, los funcionarios se autoproclaman impulsores de proyectos de desarrollo local teniendo como principal labor la de juntar individualidades y conformar un grupo de artesanos como si las comunidades no existiesen. Según ellos “están muy desbandados, por cosas de la vida no más. Entonces las intenciones nuestras es primero unificarlos. Unificarlos primero a través de un listado y dándoles la oportunidad de sacarlos del departamento” (Entrevista grupal a funcionarios del Área de cultura, 2009). La municipalidad se presenta nuevamente como la posibilitadora y organizadora de un colectivo que permite a los individuos, aislados, integrarse a los circuitos del mercado de lo tradicional en festivales provinciales y nacionales folklóricos.

Uno de los principales aspectos de la economía de los pobladores de las áreas no irrigadas es la producción, consumo y venta de ganado menor y en algunos casos, mayor. Asimismo, estas actividades devienen de la época colonial y de la economía ganadera provincial hacia mediados y finales del siglo XIX, por lo que en el área no irrigada tienen una amplia trayectoria de auge y de decadencia, pero sin dudas de persistencia. Por lo tanto, otra de las interpelaciones hacia los pobladores de Guanacache, en base a la producción ganadera, es la de “puestero”, aquella persona que vive del ganado trashumante.

Esta interpelación es promocionada por la Jefatura de la zona no irrigada así como por el Área de ganadería del municipio, en donde sus funcionarios tienen la tarea de ser los intermediarios entre los programas o proyectos de producción caprina impulsados desde el Estado provincial o nacional y los productores ganaderos locales.

En el marco de la interpelación como puesteros o productores ganaderos, los funcionarios municipales también impulsan proyectos de compra-venta de ganado para que los productores, mayoritariamente, los de Guanacache, puedan ingresar al mercado provincial. Uno de estos proyectos fue el de crear una asociación de ganaderos que nuclease a los productores del departamento. Al momento de

promocionarlo por todos los poblados que conforman Guanacache, los presidentes e integrantes de las comunidades proponían que hubieran suscripciones comunales, aunque ello si bien no fue rechazado por los funcionarios tampoco fue aceptado con la excusa de que era mejor la forma individual, ya que habían productores ganaderos que no formaban parte de las comunidades por lo que se asociarían individualmente.

En una de las entrevistas a las autoridades de la asociación les preguntamos cómo era la cuestión de las comunidades y nos dijeron que el ingreso era individual, que a ellos no les importaba las pertenencias étnicas, sociales o culturales: “Acá en la Asociación los requisitos que más se les exigen son dos: uno que tengan animales y el otro que esté anotado en el Registro de Productor Agropecuario, nada más. Ahora si es extranjero o es de aquí no se le pregunta, ni de qué partido político” (Entrevista a Asociación de Ganaderos en la Municipalidad de Lavalle, 2008). Con esta última expresión, los funcionarios del área de Ganadería les otorga a las comunidades su carácter político, su posibilidad formar un colectivo con propuestas socio-económicas medianamente concretas. Aunque en el mismo párrafo también se les niega esta posibilidad al justamente decir que esto nos les interesa, manteniendo como funcionarios su supuesto rol, el de ser objetivos, neutrales.

En estas entrevistas, los presidentes comunales eran permanentemente desprestigiados al decir que éstos eran “antioficialistas” y que socavaban el trabajo de la asociación engañando a los puesteros comprando el ganado en negro o por fuera del mercado formal y sin registros de vacunación de los animales. Por lo tanto, la visión hacia los presidentes comunales era más bien peyorativa, deslegitimando nuevamente su rol dentro de las comunidades.

Este desprestigio hacia los presidentes comunales se enmarca en un proceso de disputas entre actores externos, principalmente entre el cura local y el municipio, por establecer cuál de los dos lleva el control sobre las comunidades y su representación hacia el exterior. En este contexto, una de las comunidades, la de Lagunas del Rosario, se separa del cura para aliarse con los funcionarios municipales. Esta nueva alianza llevó a que las autoridades municipales reimpulsen sus esfuerzos para que se formalizara “el territorio indígena huarpe” ante el Estado provincial y nacional dando sus frutos en el 2010 cuando esta comunidad logra la tenencia de la tierra de unas 72.000 hectáreas, lo que formaría su “localidad” dentro de Guanacache.

Para el municipio, la implicancia de la propiedad comunal (primero de 72.000 hectáreas en Lagunas del Rosario, pero pensando en que éstas podrían llegar a unas 700.000 hectáreas) no tendría gran relevancia. Según palabras de los funcionarios municipales de la Jefatura de las zonas no irrigadas, para ellos sería como cualquier propiedad privada y no modificaría en nada la relación entre los pobladores de Guanacache y el municipio: “Es igual a como tiene uno su casa, su terreno, es igual. No hay ningún problema porque el terreno es de todo el municipio, en eso no cambia, es como si vos tuvieras tu casa y bueno, está dentro del municipio” (Funcionario municipal, observación en asamblea en Lagunas del Rosario, 2009). A partir de la desmarcación étnica del espacio y de sus poblaciones, los funcionarios intentan invisibilizar las diferencias internas del departamento y homogenizar en cierto modo los espacios irrigados y no irrigados para el efectivo control y vigilancia

estatal de todo el territorio departamental. De esta manera, el espacio, en este caso departamental, se convierte en propiedad provincial y municipal, donde el Estado es el encargado de mantener la perpetuidad de este orden (Alonso, 1998: 383).

Si vinculamos la última cita con la idea de que las comunidades son uniones vecinales, entendemos que los funcionarios no estén preocupados por ver que gran parte del territorio departamental de Lavalle pueda estar controlado bajo una organización alternativa con poder de decisión sobre un vasto territorio. En este sentido, y en ciertas ocasiones, se vuelve casi indispensable cierta descalificación hacia las comunidades: “parecen uniones vecinales, los que son presidente, secretario, tesorero, parece una unión vecinal, no tiene nada que ver con una comunidad originaria” (Presidente del Concejo deliberante de la Municipalidad de Lavalle, 2010).

Al establecer que las comunidades deben ser uniones vecinales y luego, cuando éstas llegan a conformarse como tales se las acusa de no parecerse a las comunidades originarias, hace que más allá de los conflictos que existan al interior de las mismas, las comunidades indígenas nunca sean como “deben ser” y por lo tanto, nunca se presenten como instituciones legítimas, dignas de ser reconocidas por el municipio o incluso por el Estado nacional.

Las fluctuaciones entre las distintas categorías que se manifiestan en diversos momentos y según los funcionarios implicados, sugieren que el municipio, como Estado local, no es necesariamente homogéneo sino más bien un conjunto de instituciones, con lógicas, prácticas y disciplinas individualizantes particulares (Abrams, 1988; Mitchell, 1991). Pero, a pesar de su diversidad interna, hay una percepción de unidad totalizadora y de una determinada “idea de Estado” sin la cual no sería visto como un aparato legítimo y coherente de autoridad (Abrams, 1988). Por lo tanto es importante indagar sobre cómo se crea una imagen de homogeneidad. Es decir, las formas con que el estado-idea se materializa por medio de signos, símbolos, mitos y ritos (Taussig 1995) y crea un sentimiento de unidad en la diversidad a la vez que legitima al municipio como quien está por encima de las poblaciones internas.

Ritos municipales para la consolidación de una identidad lavallina.

Las fiestas tradicionales se transforman en uno de los momentos claves de construcción de un sentimiento de pertenencia hacia un territorio. Estos eventos forman parte de la *tradición selectiva*, vista ésta no como un conjunto de hechos y evocaciones inocentes para recordar un pasado sino, como apunta Raymond Williams, “un proceso deliberadamente selectivo y conectivo que ofrece una ratificación cultural e histórica de un orden contemporáneo” (Williams, 1988: 138) realizado por un grupo o clase social para mantener su dominación de forma hegemónica. Asimismo, la expresión de estas tradiciones es una forma de actualización de la *comunidad imaginada* (Anderson, 1993) en donde se construye un sentimiento de pertenencia y de fraternidad aunque también y simultáneamente se crea una diferenciación jerárquica (Brow, 1990). Por ejemplo, los tropos de parentesco marcan la unión familiar al mismo tiempo que fundamentan jerarquías y los roles

que se deben cumplir desde cada posición parental (Alonso 1994). Briones sugiere, para el caso argentino, el concepto de *formaciones provinciales de alteridad* en donde las poblaciones subordinadas son incorporadas a la historia de la provincia y de la nación pero manteniendo y perpetuando su subordinación. Se podría sugerir que esta comunidad imaginada, en este caso departamental, se logró recién hacia finales del siglo XX con el apoyo del municipio hacia las incipientes comunidades huarpes y la exaltación de un pasado precolonial como parte de la identidad lavallina (Escolar, 2010).

La identidad departamental no sólo está asociada a las personas que viven en un distrito sino también a los distintos paisajes y espacios que lo componen. En Mendoza, estos espacios naturales, sociales y culturales se refieren a las áreas irrigadas y no irrigadas, ambas asociadas a determinadas poblaciones, formas de vida y cargas valorativas de modelos de sociedad/naturaleza. Por lo tanto, es importante analizar cómo el municipio incorpora a ambos espacios y poblaciones, como integrantes de la identidad departamental, aunque manteniendo y justificando la jerarquización entre ambas.

Para ello, consideramos la Fiesta de la Vendimia, uno de los eventos que componen la tradición selectiva del departamento y de la provincia, al dar cuenta de la identidad que desde los discursos hegemónicos se promociona tanto al interior de la provincia como hacia el exterior nacional e internacional.

Este evento se realiza cada año en los departamentos para luego presenciar el acto central realizado en la ciudad de Mendoza. En los festejos departamentales se debe elegir a la reina que representará a su departamento y competirá con las demás reinas departamentales por el trono central. Pero antes de llegar a esta votación, en todos los casos, se realiza una representación de la historia provincial, es decir una versión del pasado cuyo objetivo es ratificar el orden social presente e indicar las direcciones del futuro (Williams, 1988). De esta manera, año a año se recrea el mito fundador de la Mendoza moderna, la que se integró, gracias al trabajo de los inmigrantes, al mercado nacional por medio de la producción vitivinícola. El guión hegemónicamente oficializado se basa en honrar a la producción vitivinícola, a los inmigrantes europeos asentados a principios del siglo XX por “hacer de Mendoza un vergel” y por llevarla hacia el “progreso”.

Esta fiesta es organizada por los municipios y por el Estado central provincial, por lo que en nuestra área de estudio, el municipio de Lavalle se encarga de organizar el evento, de elegir quiénes realizarán el guión del acto, los grupos de baile folclóricos y los actores que recrearán la historia del departamento.

En Lavalle y al ser uno de los departamentos que se caracteriza por tener la presencia del “desierto” como amenaza permanente de los oasis, el guión está atravesado por las diferencias dicotómicas de oasis-desierto, moderno-atrasado, inmigrante europeo-nativo. A partir de estos opuestos, el guión trata de explicar, por un lado, la división, y por el otro, la unión o el vínculo entre ambos para dar cuenta de la identidad departamental en su conjunto. En este sentido, nuestras observaciones se realizaron en tres años consecutivos (2009, 2010, 2011) y en un contexto donde estaban institucionalizadas las comunidades huarpes y se estaba realizando las mensuras para la entrega de tierra en Guanacache a dichas

comunidades. En las tres fiestas, el guión hacía una mención a este último hecho, por lo que al parecer, el reconocimiento público hacia la presencia indígena actual era casi una obligación.

Durante las tres fiestas de la vendimia de Lavalle, el discurso de los locutores, el guión del acto junto con la presencia de bailarines y actores dieron cuenta de la representación que desde el municipio se promociona, incorporando, como en todo acto hegemónico, las voces de los dominantes, así como las de los subalternos para unirlos en un sentimiento comunal pero también de diferenciación jerárquica.

En la fiesta del 2009, una de las más importantes frases repetidas por la voz en off a lo largo de la fiesta fue: "Lavalle no es un desierto, sino un oasis que le ganó al desierto, gracias al trabajo de todos los lavallinos". Con esta frase, el municipio intenta generalizar un interés socio económico de un grupo o clase social para volverlo común al de todos sus ciudadanos. También, se interesa por modificar el modo histórico con que las poblaciones del oasis central, entre ellas, la capital de Mendoza, se conformó sobre Lavalle bajo la idea de que era un gran desierto. Por lo tanto, para este Estado local resulta importante cambiar esta imagen negativa, no negando la presencia del "desierto" sino convirtiéndola en el enemigo común al cual hay que "ganarle", no sólo paisajísticamente sino también social, cultural, política y económicamente pues sus poblaciones se han caracterizado por mantener una cierta autonomía y por existir comunidades étnicas que potencialmente pueden presentar una forma alternativa de organización e identidad. Ambos espacios socio-culturalmente construidos están representados en la corona que lleva la reina:

Ella [la corona] es muy particular. Tiene Los Altos Limpios y una rama de algarrobo que representa a la gente del desierto por su cultura, el pueblo huarpe, tiene la Capilla del Rosario, en honor a nuestra patrona del departamento. En su parte izquierda, tiene una hoja de vid de la que pende un racimo de uva. Más abajo melones y sandías, productos típicos de Lavalle. (Discurso de la reina saliente en la Fiesta de la Vendimia de Lavalle, 2009)

La sinécdoque tallada en la corona y narrada por la reina es altamente significativa ya que en ella están representados los paisajes característicos de Lavalle, sus habitantes y actividades económicas. La referencia a los Altos Limpios no es casual pues éste es un lugar formado por médanos de grandes extensiones, considerado emblema del paisaje árido y sitio sagrado para sus pobladores, nombrado en la literatura mendocina como lugar de la esencia huarpe, en donde persisten los antepasados indígenas. El algarrobo es el árbol nativo, el que aportó la vida económica del lugar gracias a sus frutos y a su madera, pero también el que sufrió un importante proceso de reducción al ser utilizado como madera para el ferrocarril primero y para la formación de parrales posteriormente. La Capilla del Rosario es ícono de la presencia huarpe, testigo de su continuidad, pero también una de las primeras formas de dominio, primero español y luego estatal. (Ver figura 1)

Del otro lado, a la izquierda, su opuesto: la hoja de la vid es la representación de la Mendoza moderna y progresista, la que permitió a la provincia ingresar al mercado nacional en el siglo XX e internacional luego de la década de 1980. Gracias a ella, los inmigrantes europeos pudieron establecerse en estas tierras. Los melones y las sandías representan la presencia de los pequeños productores rurales de las áreas irrigadas conectados únicamente al mercado provincial.

Las dicotomías están presentes en las representaciones locales sobre la naturaleza y la sociedad y la historia de ambos. En este sentido, Alençar Chaves (2003), analizando las representaciones de oasis-desierto en la región de sertão en Mina Gearis (Brasil), advierte que la permanencia de las representaciones dicotómicas se debe al recurrente empleo de dos conceptos claves en la presentación de la sociedad brasileña, el de modernidad y el de atraso. La coexistencia de ambos conceptos muestra un dilema histórico de los países colonizados y de su conformación identitaria, una paradoja entre lo que somos, nuestra historia y lo que nos falta, “en esta identidad construida entre un ser y un no ser simultáneos, las dicotomías impregnan la historia y se sobreponen al pasaje del tiempo” (Alencar Chavez, 2003: 34, nuestra traducción). De allí se entiende esta dicotomía en la corona de la reina, la cual se actualiza al ser pasada año a año a la nueva reina electa.

El orden espacio- temporal en donde primero se introduce al área no irrigada y luego a la irrigada también fue respetado en el guión del acto de la vendimia:

Dios trajo al hombre que trabaja la materia inerte, junto a la mujer, entienden el porqué de la creación, falta algo para que pueda dar vida a los hijos de la pachamama. Mantienen una relación celestial con el retamo, el pájaro bobo. El viento trae gargantas de arenas. [Salen al escenario bailarines vestidos con plumas y taparrabos llevando arco y flecha, el cacique muere de viejo junto a su esposa. Los bailarines hacen un ritual, levantan el cuerpo del muerto, el viento, representado por hombres con tiras negras asustan a los indios que se marchan], la ciudad desapareció, los médanos taparon todo el testimonio de una sociedad milenaria (Fiesta de la Vendimia de Lavalle 2009).

La desaparición del indio es representada como causada por una gran tormenta de viento, como si la naturaleza y no las relaciones de poder entre humanos hubieran llevado a la decadencia del indígena y su cultura. Posteriormente, el área es poblada a partir de la llegada de los gauchos, representados como los hijos de los españoles y luego reimpulsada por el arribo de inmigrantes europeos. Es recién en este momento cuando hay disputas por la tierra, las cuales son representadas en un juego de naipes, el truco, donde los inmigrantes juegan contra los gauchos. Representación que invisibiliza las demandas y pedidos de tierra que las poblaciones

de Guanacache realizaron durante la conquista y posteriormente, con la presencia del Estado nacional y provincial.¹²

Finalmente se representa la época actual, momento en el cual aparecen distintos personajes como obreros, profesionales, maestros, viñateros y gauchos, de nuevo sin la presencia explícita del indígena o haciendo alusión a éste bajo la vestimenta del gaucho. Todos ellos conformarían la composición de la sociedad actual y la proyección de un futuro. “Somos capaces de sostener para los que vienen. Lavalle se yergue y avista en el convencimiento de que hay un mañana” (Fiesta de la Vendimia de Lavalle 2009). En esta frase justamente está la idea de un presente que aún no es el deseado pero que tiene un horizonte y una misión que cumplir. Aquí, la presencia de los caballos y gauchos en el escenario marcan que también en el futuro serán parte de la tradición departamental, pero sólo en su sentido de arcaico (Willians, 1988), de aquello que está y que hasta se revive pero siempre como parte de un pasado que ya no forma parte del orden social presente.

A nivel local también se construyen y actualizan identidades territoriales que intentan establecer lazos fraternales entre sus pobladores, salvando las diferencias étnicas y de clase allí presentes. Más cuando, el municipio es la única institución con poder estatal que puede tener el control legítimo de sus poblaciones y recursos presentándose como una unidad hacia fuera del distrito, pudiendo recibir recursos sin intervención del Estado provincial. En este sentido, también es posible pensar en una *formación departamental (o local) de alteridad* en donde el gobierno local intenta construir y hacer prevalecer una identidad regional que se conforme como una característica particular frente a las demás localidades y gobiernos locales, creando así legitimidad tanto hacia el interior del distrito, como, y por sobre todo, hacia el exterior.

Al año siguiente (2010), la historia del departamento comenzó con la llegada de los inmigrantes europeos hacia finales del siglo XIX y principios del XX, “[...] aportando su cultura, conjugándose con las nuestras y dando origen al crecimiento cultural, espiritual, comercial e industrial del departamento.” (Voz en off, Fiesta de La Vendimia de Lavalle, 2010)

A través del verbo “conjuguar”, se da cuenta del encuentro entre inmigrantes y nativos, representándolo como si éste hubiera sido armónico, equilibrado, igualitario y hasta natural. A partir de aquí, el discurso identitario puede referirse a los distintos habitantes de Lavalle como hermanos: “que el lazo de la amistad nos abrace en un sentimiento propio, que aflore en nuestra piel, gritemos Lavalle siempre de pie...”. Por medio del encuentro armónico y el igualamiento entre unos y otros, se intenta negar o invisibilizar los conflictos, las desigualdades sociales, culturales y económicas existentes en el departamento tanto en el pasado como en el presente.

¹² Desde principios del siglo XIX existen expedientes donde poblaciones huarpe piden al gobierno estatal la tenencia de tierras en Lavalle. Esto indica que los pedidos de tierras no son sólo un pedido actual sino también histórico (Escolar, en prensa).

Voz en off femenina: “[...] esta Argentina del bicentenario no puede pensarse sin tener en cuenta a todos los actores de nuestra sociedad y en especial a nuestros pueblos originarios. En Lavalle también se está trabajando por eso, integrando con obras al secano con las zonas rurales y urbanas. Otro claro signo de inclusión es que pronto serán entregadas 120.000 hectáreas de Lagunas de Guanacache a los huarpes. Este será sin dudas un antecedente histórico del inicio de un proceso de devolución de bienes a manos de sus auténticos dueños” (Fiesta de la Vendimia de Lavalle, 2010).

Habría una política municipal primero de reconocimiento explícito hacia las comunidades huarpes y segundo, de devolución de tierras a comunidades indígenas. Todo este anuncio en un escenario cubierto por gauchos y “chinas” a caballo llevando banderas argentinas y bailarines también así representados, por lo que se mostraba que la identidad local era parte de una nación, aportando su particularidad en la “pujanza”, en la fusión entre el inmigrante, el gaucho y el indígena huarpe, este último representado sólo discursivamente.

A la siguiente fiesta de la vendimia departamental, la del 2011, la referencia a las comunidades huarpes sólo se hizo al comienzo, haciendo un doble juego de reconocimiento, pero a la vez de cierre, de delimitación. Únicamente se hizo mención a una de las comunidades, la de Lagunas del Rosario, mencionando que se les otorgaron las tierras y que al hacerlo, Lavalle era un departamento pionero en el reconocimiento de los derechos indígenas. Este reconocimiento, al centrarse en una sola comunidad, invisibilizaba la presencia de las otras diez. Situación que no sólo se representó discursivamente sino también en imágenes que eran proyectadas en una pantalla gigante en donde se mostraban los actos de entrega de tierra a esta comunidad, su capilla emblemática y los pobladores e integrantes de este poblado, muchos de los cuales salían al escenario en persona, tomados de la mano y elevando sus puños. De esta manera, la localidad de Lagunas del Rosario se mostraba como el único espacio con población huarpe. Fuera de sus límites, el resto de las localidades de Guanacache pasaban a estar desmarcadas de la cuestión étnica. Reconocimiento de unos y exclusión de otros marcaba hasta qué punto y bajo qué criterios, el municipio estaba dispuesto a incorporar a las poblaciones indígenas re-emergentes.

Conclusiones

El departamento de Lavalle tiene, en relación a los demás departamentos que componen el oasis norte, una posición subordinada desde por lo menos finales del siglo XIX hasta la actualidad. Esta posición, y en un contexto de competencia por captar recursos financieros, lleva a los funcionarios municipales a realizar importantes esfuerzos para mostrar al departamento como el heredero de una larga trayectoria histórica que data desde épocas pre-coloniales. En el deseo de destacar que el departamento puede ser un área de progreso, pero con identidad tradicional, los funcionarios se encuentran ante lo que para ellos es su misión y una paradoja ya

que el primer aspecto se refiere al deber de modificar la imagen negativa del “desierto”, convirtiéndolo en un área ordenada, con una economía inserta en un mercado nacional, con gente trabajadora. En este sentido, los funcionarios realizan y proyectan distintas políticas sociales, culturales y económicas en las zonas irrigadas pero más aún en el área no irrigada, haciendo que en esta área se centren los ojos del Estado local. ¿Pero cómo cambiar conservando lo característico, el patrimonio histórico, la esencia identitaria del departamento?

Esta paradoja lleva, por un lado, a impulsar distintos proyectos sociales, económicos y culturales interpelando a las poblaciones de Guanacache desde distintas posiciones individualizantes bajo las denominaciones de gaucho, puestero, productor ganadero o artesano. Por el otro, y al rescatar la herencia huarpe, la del indígena lagunero, los funcionarios se ven obligados a reconocer la emergencia y formación de comunidades huarpes. Esto último crea una situación contradictoria ya que en un contexto de reconocimiento de identidades étnicas indígenas, los agentes estatales no pueden negar la presencia de comunidades huarpes en Guanacache, pero, tampoco pueden aceptar un sujeto colectivo que pueda actuar independientemente de la esfera estatal municipal. Para resolver, en cierto modo, esta difícil contradicción, las principales autoridades municipales representan e interpelan a las comunidades huarpes como uniones vecinales, similares a las que puede haber en cualquier barrio o ciudad. De esta manera se neutralizan los procesos de etnogénesis, de conformación de una identidad colectiva (basada en una historia de larga duración de relaciones para con el Estado y sus instituciones) y de disputas por el control y la tenencia de la tierra y los recursos naturales, simbólicos y materiales en Guanacache. Al concebir a las comunidades como uniones vecinales también se las desprestigia, se las ubica en un grado de falsedad, donde sus integrantes apuntarían a intereses netamente individuales. Desprestigiando a las comunidades y a sus representantes, el Estado local va figurando y limitando los múltiples modos de organización, de uso de los recursos naturales, de conformación de identidades individuales y colectivas para encauzarlos bajo las formas que promociona el Estado.

En todos los casos, los pobladores son considerados por los funcionarios estatales como individuos en donde la única identidad colectiva posible es la realizada o proyectada desde el municipio. Al legitimarse hacia el interior, pero sobre todo hacia el exterior, los funcionarios, como representantes del municipio, se vuelven los verdaderos administradores de los planes y programas nacionales e internacionales llegados al departamento. Por lo tanto, es bajo la representación municipal que se puede reunir individualidades y formar un sentimiento comunal invisibilizando otros grupos o sujetos colectivos. Aquí vemos entonces los brazos abarcadores del Estado y su proyección como ente o figura superior que se proyecta hacia abajo. En esta formación comunal se vuelve importante, por un lado, consolidar una identidad que pueda vincular el área irrigada con las no irrigadas. Pero como vimos, en todo proceso comunal, también se establecen roles y jerarquías internas que se manifiestan en las fiestas vendimiales donde se reactualiza el mito dicotómico en el cual el área no irrigada y su población, huarpe y/o gaucha, son mostrados como parte del pasado, mientras que el oasis es figurado como presente y

proyección a futuro. Pero en un acto sincrónico, ambos se hermanan para formar una comunidad: tradición y cambio, se vuelven las metáforas del Estado.

Concluimos entonces que las formas con las que se interpela a las comunidades indígenas y a sus integrantes es de reconocimiento y a la vez de cierre o limitación, pues son los funcionarios municipales los que intentan por distintos medios controlar la presencia de las comunidades de múltiples formas: socavando todo proceso colectivo, invisibilizando sus identidades étnicas, individualizando a sus integrantes y a sus territorios, deslegitimando a las autoridades comunales, jerarquizando los distintos espacios, poblaciones e identidades, convirtiendo en arcaico toda presencia indígena y finalmente cerrando poblacional y espacialmente la presencia étnica huarpe en el departamento a una comunidad.

Bibliografía

- Ábalos, M. G. (2008). "La organización territorial de los Municipios en Mendoza. Consideraciones históricas, normativas y constitucionales" en G. E. Molina coordinadora, *Territorio y Gestión Municipal. Pautas de Gestión Territorial Hacia un Municipio Innovador*, Mendoza, CONICET, 21-44.
- Alençar Chavez CH. (2003). "Raíces, a política como contexto" en: Festas da Política. Uma etnografia da modernidade no sertão [Burity-MG]. Río de Janeiro, Coleção Antropologia Rumele-Dumará, 31- 162
- Alonso, A. M. (1994). "The politics of the space, time, and substance: state formation, nationalism, and ethnicity" in *Annual Review of Anthropology*. (EEUU.) 379- 405.
- Anderson, B. ([1983]1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, Colección Popular, Fondo de Cultura Económica.
- Assies W. (1999). "Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina" en: Assies, W; Van der Haar G. y Hoetema A. editores, *El reto de la diversidad*, México, El Colegio de Michoacán, 21- 55.
- Bombal, D. (2008). "Recursos naturales y territorio municipal en Mendoza. Una aproximación a partir del caso de la repartición primaria y secundaria de la renta hidrocarburíferas" en G. E. Molina coord. *Territorio y Gestión Municipal. Pautas de Gestión Territorial hacia un Municipio Innovador*, Mendoza, CONICET, 45-61.
- Briones, C. (2005). "Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales" en *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, Claudia Briones C. (comp.), Buenos Aires, Antropofagia, 11- 43.
- Brow, J. (1990). "Notes on community hegemony, and the uses" in Brow J. and Swedenburg T. guest editors, *Tendentious revisions of the past in the construction of community*. *Anthropological Quarterly*. EEUU, 1-6
- Corrigan, P. y Sayer, D. (2007). "La formación del estado inglés como revolución cultural" en Lagos M. L. y Calla P. (comps.) *Cuaderno de Futuro 23. Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*. La Paz, INDH/PNUD, 39-116.

- Corragio, J.L. (1997). *Descentralización. El día después*. Cuadernos de Postrado. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 42-59.
- De La Cadena M. (2004). *Indígenas Mestizos. Raza y Cultura en el Cusco*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Escolar, D. (en prensa). "Archivos huarpes en el desierto argentino. Demandas indígenas y construcción del Estado en Mendoza, siglo XIX" en *Hispanic American History Review*.
- Escolar, D. (2010). "'Acompañando al pueblo huarpe': luchas de representación y control político en la institucionalización de las Comunidades Huarpe de Guanacache, Mendoza" en Gordillo G. y Hirsch, S. *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*, Buenos Aires, La Crujía, 173- 205.
- Escolar, D. (2007). *Los dones étnicos de la nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Buenos Aires, Prometeo.
- Ferguson J. y A. Gupta (2002). "Spatializing status: toward an ethnography of neoliberal governmentality" in *American Ethnologist* N° 29(4), 981- 1002
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France 1978-1979*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Ghasarian, C. (2008). "Por los caminos de la etnografía reflexiva" en: Ghasarian Ch. (comp.) *De la etnografía a la antropología reflexiva. Nuevos campos, nuevas prácticas y nuevas apuestas*. Buenos Aires, Serie antropológica, ediciones del Sol, 9-42.
- Guber, R. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires, Grupo editorial Norma.
- Hall, S. (1996). "Introducción. Who needs identity?" en Hall, S. y Du Gay, P. (eds.) *Questions of Cultural Identity*, London, Sage Publications, 1-17
- Hirschegger, I. (2009). "El peronismo en los departamentos de la provincia de Mendoza. Diseño y ejecución de políticas públicas (1946-1955)" en CD de la I *Jornadas Interdisciplinarios de Investigaciones Regionales*, Mendoza, INCIHUSA-CONICET.
- Laplantine, F. (2008). "La antropología de género mestizo" en: Ghasarian Ch. (comp.) *De la etnografía a la antropología reflexiva. Nuevos campos, nuevas prácticas y nuevas apuestas*. Buenos Aires, Serie antropológica, ediciones del Sol, 133- 143.
- Pires, A. (2008). "Sobre algumas questões epistemológicas de uma metodologia geral para as ciencias sociais" en Poupard, J. et al., *A Pesquisa Qualitativa. Enfoques Epistemológicos e Metodológicos*, Petrópolis, Ed. Vozes, 43-94
- Saldi, L. (2010). "Construcciones metonímicas opuestas de espacio-identidad-economía y sus entre-medios en el Noreste de Mendoza" en *Kula. Antropólogos del Atlántico Sur. Revista de antropología y Ciencias Sociales* N° 2. Buenos Aires, Kula, 9-23.
- Sieder, R. (2004). "Del indigenismo institucional integracionista a la gestión pluralista de las políticas públicas" en *IV Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica, "Globalización y Pluralismo Jurídico: luchas sociales y legales en la construcción de Estados interculturales*. Quito, Agosto 2004.
- Taussig, M. (1995). "Maleficium: el fetichismo del Estado" en *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. España, Gedisa, 144- 180.

- Williams, R. (1988). Cap. II, Teoría Cultural, en Williams, R. *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, 91-164.
- Yáñez, L.; David, D; Benedetto, A. (2007). *Informe final, Desarrollo rural: prácticas y discursos en el Municipio de Lavalle, Mendoza- Argentina*, Proyecto bianuales (2005-2007), Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNCuyo, Mendoza.



Las patas en la fuente y la comunidad organizada: dislocación comunitaria e identidad en los orígenes del peronismo

Pablo Pizzorno¹

Resumen

El presente trabajo se concentra en el proceso de constitución identitaria del peronismo, retomando el lugar que ocupa la identidad en determinados estudios canónicos sobre los orígenes del peronismo y en clave de respuesta a los límites de las explicaciones basadas en el racionalismo instrumental. A partir de allí, se indaga en la conformación de un nuevo sujeto popular, articulado a partir de la interpelación peronista e identificado en la representación con Perón, cuya emergencia agrietó decisivamente el orden tradicional. Dicho proceso se plasmó en la llamada "crisis de la deferencia", entendida como el fin de la aceptación de un lugar establecido en un orden hegemónico, expresando así un quiebre de los lugares asignados previamente en la comunidad política. Esta dislocación comunitaria de origen marcó constitutivamente al régimen peronista –donde convivieron tensamente tendencias orientadas al orden y a la ruptura– atentando contra los intentos de sutura estatal de aquella ruptura inicial. Esta última reflexión es guiada por el aporte de una serie de teorizaciones sobre el populismo como matriz específica en el marco de las identidades políticas.

Palabras clave

peronismo - identidades políticas - deferencia - populismo

"Las patas en la fuente and la comunidad organizada: community dislocation and identity in the origins of Peronism"

Abstract

This paper focuses on the constitution of Peronist identity. Assessing a series of classical works on the origins of Peronism, we discuss certain explanations based on instrumental rationalism as a theoretical key. Our argument proposes that the constitution of a new popular subject, articulated and represented by the figure of Perón himself, decisively fractured the traditional political order. That process represented the end of the previous social and political accepted positions and it is a mark of the Peronist regime; it is, in other words, what some scholars have called "crisis de la deferencia". The hypothesis we put forward is that the original dislocation was constitutive for Peronism as a significant path of Argentine political history.

Key words

Peronism - political identities - deference - populism

¹ Politólogo (UBA) y maestrando en Ciencia Política (IDAES/UNSAM). Agradezco las lecturas y comentarios de Gerardo Aboy Carlés y Julián Melo, quienes desde luego son ajenos a los errores que pudieran haberse cometido. E-mail: ppizzorno@gmail.com

Digan lo que quieran los moralistas, el entendimiento humano debe mucho a las pasiones que, por un intercambio común, también le deben mucho a aquel; gracias a su actividad se perfecciona nuestra razón; no buscamos el conocer si no es porque deseamos gozar, y no es posible concebir por qué se tomaría el trabajo de razonar quien no tiene deseos ni temores.

Rousseau, Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres

Introducción

El peronismo, como asunto protagónico de la historiografía argentina, propone un abanico interminable de preguntas. Una gran parte de ellas se ha dirigido a la cuestión de sus orígenes, siendo éste un tema central tanto de los estudios clásicos como de los que numerosos se siguen publicando año a año. Tal vez sea, precisamente, en la magnitud de aquellos interrogantes que plantea la emergencia del peronismo como objeto de estudio donde haya que buscar la inagotable fuente de debates al respecto. A esto, desde luego, hay que agregar el fenómeno de la *supervivencia*² del peronismo, que lejos de reservarlo al reducido debate entre historiadores, lo invoca recurrentemente como ineludible presente.

Las preguntas elementales (qué, por qué, cómo) son las que dirigen cualquier interpretación sobre los orígenes de un fenómeno. Volver sobre algunas de ellas, en un caso tan estudiado como el peronismo, permite retomar el hilo argumental de ciertos estudios canónicos y, a la vez, proponer nuevos interrogantes. En ese sentido, volver sobre el porqué del peronismo plantea la cuestión de su especificidad. Se trata, en este caso, de una pregunta eminentemente política, que supone indagar en su constitución como identidad popular. Este tipo de reflexión, a la vez, permite entender al peronismo no como un fenómeno *históricamente necesario* sino como una formación contingente, posible a partir de determinadas condiciones históricas, que politizó de una manera peculiar las relaciones sociales de su época³.

Este trabajo parte de retomar algunas menciones sobre la constitución identitaria del peronismo en determinados estudios canónicos que se han dedicado a analizar sus orígenes. Allí, las referencias a la identidad aparecen como una posible respuesta a los límites de las explicaciones basadas en el racionalismo instrumental para explicar la adhesión de los trabajadores al peronismo. Sin embargo, esta reflexión ocupa en estos estudios un lugar incipiente, poco explorado, que en ocasiones supone una determinada forma de pensar la construcción identitaria que merece ser debatida.

² Por *supervivencia*, Althusser entendía determinada reactivación de elementos antiguos, provenientes del pasado, que operan como realidades concretas del presente: costumbres, ideologías, tradiciones nacionales. En ese sentido, el pasado constituye “una realidad estructurada terriblemente positiva y activa, como para el obrero miserable del que habla Marx, lo es el frío, el hambre y la noche” (Althusser, 1967: 94-95).

³ Debe pensarse este proceso en forma co-constitutiva. En otras palabras, no como el terreno de unas relaciones sociales “objetivas” o “en disponibilidad” donde se despliega el teatro de la política, sino como una dinámica que entrelaza diversas dimensiones.

En base a lo dicho, este trabajo indaga en la conformación de un nuevo sujeto popular, articulado a partir de la interpelación peronista e identificado en la representación con Perón, cuya emergencia agrietó decisivamente el orden hegemónico tradicional. Dicho proceso se plasmó en la llamada “crisis de la deferencia”, entendida como el fin de la aceptación de un lugar establecido en un orden hegemónico, expresando así un quiebre de los lugares asignados previamente en la comunidad política. Esta dislocación comunitaria de origen marcó constitutivamente al régimen peronista –donde convivieron tensamente tendencias orientadas al orden y a la ruptura– atentando contra los intentos de sutura estatal de aquella ruptura inicial. Esta última reflexión es guiada por el aporte de una serie de teorizaciones sobre el populismo como matriz específica en el marco de las identidades políticas.

Acerca de la identidad en los orígenes del peronismo

Existen referencias a la cuestión de la constitución identitaria en diversos estudios canónicos sobre el peronismo. Para empezar, el registro de la identidad está presente en las respuestas de Juan Carlos Torre (1998 [1989] y 2011 [1990]) y Daniel James (1990) al clásico estudio de Miguel Murmis y Juan Carlos Portantiero (2004 [1971]). En ambos casos, ante la pregunta sobre el porqué de la emergencia del peronismo, la referencia a la constitución identitaria aparece como la dimensión, poco explorada, que lleva más allá la explicación de Murmis y Portantiero hecha en clave de racionalidad obrera. Es preciso desarrollar más específicamente estos antecedentes.

El trabajo de Murmis y Portantiero, publicado a inicios de los 70, representó la primera respuesta de envergadura a la caracterización tradicional de los orígenes del peronismo que había realizado Gino Germani en los años 50 y 60. Como es sabido, aquella interpretación de Germani (1977 [1962])⁴ explicaba la emergencia del peronismo a partir de las “masas disponibles” que constituían los trabajadores migrantes, sin experiencia e idiosincrasia obrera, que se desplazaban del interior rural a la ciudad. Estos obreros “nuevos”, a diferencia de los “viejos” que ya estaban adaptados a la vida industrial y habían generado sus propias asociaciones de clase, habrían sido pasibles de manipulación por parte de Perón, entregándose irracionalmente como base de sustentación de un régimen autoritario y demagógico. “La tragedia política argentina”, concluía Germani, “residió en el hecho de que la integración política de las masas se inició bajo el signo del totalitarismo” (1977: 353).

⁴ A fin de ilustrar cronológicamente este debate, hemos incluido las fechas originales de publicación de sus protagonistas. En el caso de Germani, el artículo aquí citado, “La integración de las masas a la vida política y el totalitarismo”, fue su contribución inicial sobre el peronismo publicada en 1956. Aquel texto fue luego recogido en su libro *Política y sociedad en una época de transición* cuya primera edición es de 1962.

En respuesta a dicha interpretación, Murmis y Portantiero desmontan el esquema que dividía entre obreros “nuevos” y “viejos”⁵, al señalar que muchos dirigentes y organizaciones gremiales habían tenido una intensa participación en la génesis del peronismo, “que llegó a ser fundamental a nivel de los sindicatos y de la Confederación General del Trabajo y muy importante en el Partido Laborista”. Más que destacar la división interna de la clase obrera, el punto de partida es el contrario: “la unidad de ésta, como sector social sometido a un proceso de acumulación capitalista sin distribución del ingreso, durante el proceso de industrialización bajo control conservador que tiene lugar en la década del 30” (Murmis y Portantiero, 2004: 132).

El enfoque de Murmis y Portantiero pone de relieve la racionalidad del comportamiento obrero en contraposición al componente “emotivo” e “irracional” que apuntaba Germani. De este modo, la adhesión de la clase obrera al peronismo debía entenderse como la elección más adecuada dentro de las alternativas ofrecidas por la realidad. Se trataba, en definitiva, de la búsqueda de una alternativa política que pudiera servir de salida a un proceso de industrialización llevado a cabo bajo el control de una elite tradicional sin redistribución de los beneficios a los trabajadores⁶.

En su análisis sobre los orígenes del peronismo, Torre (1998) retoma la contribución de Murmis y Portantiero, destacando su aporte respecto a las interpretaciones tradicionales hechas en clave de irracionalidad y demagogia. Sin embargo, advierte que en su afán de enfatizar la racionalidad del comportamiento obrero, los autores descuidan el campo de la política, concerniente al tipo de vínculo entre las masas y Perón. En concreto, dice Torre, dicho enfoque no abarca otra importante dimensión del proceso, referente a la “constitución de nuevas identidades colectivas populares” (1998: 175).

Torre señala que Murmis y Portantiero utilizan un “criterio de racionalidad basado en la maximización de los beneficios” y restringido a la perspectiva del interés de clase. Sin embargo, afirma, en el surgimiento del peronismo “el criterio de racionalidad es otro, el reforzamiento de la cohesión y la solidaridad de las masas obreras”. De este modo, “la acción política deviene, no un medio para aumentar las ventajas materiales de acuerdo con intereses preexistentes, sino un fin en sí mismo, cual es la consolidación de la identidad política colectiva de los sujetos implicados” (Torre, 1998: 176, cursiva original).

Por su parte, James también realiza una crítica al criterio de racionalidad empleado por Murmis y Portantiero. Luego de reconstruir brevemente la respuesta de los “estudios revisionistas” a la mirada tradicional de la sociología encarnada en Germani, señala que en estos trabajos, “la adhesión política ha sido vista, al menos implícitamente, como reductible a un racionalismo social y económico básico”. Al igual que Torre, James critica el racionalismo instrumental, aunque sospechara que contaba con el respaldo del sentido común: el gesto de llevarse la mano al bolsillo,

⁵ Como afirma Camarero (2004), el esquema que dividía obreros nuevos y viejos también había sido reciclado por los relatos “nacional-populistas” que veían en los proletarios noveles –beneficiosamente incontaminados e inmaduros– los cimientos sociales del peronismo emergente.

⁶ La respuesta de Germani a Murmis y Portantiero tuvo lugar en un artículo publicado en 1973. Véase Germani (2010).

dice, era típico de un trabajador peronista para explicar su apoyo a Perón. En ese sentido, afirma: “No hay duda de que el peronismo, desde el punto de vista de los trabajadores, fue en un sentido fundamental una respuesta a las dificultades económicas y la explotación de clase. Sin embargo, era también algo más. Era también un movimiento representativo de un cambio decisivo en la conducta y las lealtades políticas de la clase trabajadora, que adquirió una visión política de la realidad diferente” (James, 1990: 26).

Con distintos matices, los trabajos de Torre y James coinciden en la crítica a la racionalidad instrumental como respuesta a la pregunta por la adhesión popular al peronismo: Torre menciona que dicho interrogante debe plantearse en relación a la constitución de una nueva identidad popular; James, en tanto, indaga en el tipo de vínculo entre Perón y las masas, poniendo el énfasis en las características de la retórica peronista.

Una vez que se han privilegiado determinadas preguntas, es posible ir más allá en la búsqueda de algunos antecedentes, como los mencionados trabajos de Germani, donde también habita la inquietud por la cuestión identitaria. Es en ese sentido que resulta de interés un pasaje de su viejo artículo de 1956 (Germani, 1977: 326-353), donde el italiano polemizaba con “la versión generalmente aceptada” según la cual “el apoyo de las clases populares se debió a la demagogia de la dictadura”. A dicha explicación habitual de la adhesión popular a Perón, Germani la llamaba la teoría del “plato de lentejas”, basada en la imagen de una transacción en la que el pueblo entrega su libertad a cambio de ciertas dádivas materiales otorgadas por el régimen.

El dictador –contestaba Germani– hizo demagogia, es verdad. Mas la parte efectiva de esa demagogia no fueron las ventajas materiales, sino el haber dado al pueblo la experiencia (ficticia o real) de que había logrado ciertos derechos y que los estaba ejerciendo. Los trabajadores que apoyaban la dictadura, lejos de sentirse despojados de la libertad, estaban convencidos de que la habían conquistado. Claro que aquí con la misma palabra libertad nos estamos refiriendo a dos cosas distintas; la libertad que habían perdido era una libertad que nunca habían realmente poseído: la libertad política a ejercer sobre el plano de la alta política, de la política lejana y abstracta. La libertad que creían haber ganado era la libertad concreta, inmediata, de afirmar sus derechos contra capataces y patrones, elegir delegados, ganar pleitos en los tribunales laborales, sentirse más dueños de sí mismos. Todo esto fue sentido por el obrero, por el trabajador general, como una afirmación de la dignidad personal (Germani, 1977: 341).

Hay en la mirada de Germani la genuina percepción de una ruptura, de un cambio de estado, en la identidad de los trabajadores a partir de la experiencia peronista: más importante incluso que los beneficios materiales, el rasgo decisivo de ese apoyo popular fue la sensación de haberlos conquistado y de ejercerlos en su experiencia cotidiana (la imagen es poderosa, puesto que la operación resulta efectiva más allá de si la experiencia es “ficticia o real”). Se percibe la influencia de este pasaje en la obra de James, que vincula el apoyo obrero a Perón a esta suerte de simbólico empoderamiento popular que describe Germani.

El problema que se plantea, siguiendo la línea de las reflexiones citadas, es el carácter que toma la *interpelación* peronista y, en ese sentido, el de la conformación de un nuevo sujeto popular. Una cosa y otra van de la mano: para Althusser (2005), la *interpelación* es precisamente la operación por la cual la ideología “recluta” sujetos entre los individuos⁷. En ese complejo proceso vemos el terreno para indagar en los modos que asumió la constitución identitaria del peronismo y, a la vez, las limitaciones de la explicación racionalista para entender el fenómeno.

Límites de la explicación racionalista

“No buscamos el conocer si no es porque deseamos gozar”, dice el extracto del *Segundo Discurso* que inicia este trabajo (Rousseau, 2002: 133). En aquella obra, Rousseau toma distancia de las premisas antropológicas del racionalismo moderno y critica a los contemporáneos que dibujan en el hombre natural los rasgos de los hombres civiles de su tiempo. “No es preciso hacer del hombre un filósofo antes de hacer de él un hombre”, ironiza (2002: 115). Existe, en este tramo de la obra del ginebrino⁸, la percepción de que la razón no es un atributo a priori sino un componente históricamente adquirido. Así dirá, por ende, que es un error concebir a la acción humana guiada únicamente por el cálculo utilitarista; también juegan un rol las pasiones, dado que “no es posible concebir por qué se tomaría el trabajo de razonar quien no tiene deseos ni temores”. Las pasiones interactúan virtuosamente con la razón: a través de aquellas se desarrolla el conocimiento, que a la vez eleva las ideas que se tiene de las cosas y permite la búsqueda de experiencias más sofisticadas⁹.

⁷ La referencia directa a Althusser, de quien proviene el concepto de *interpelación*, no está exenta de problemas, dado que la categoría puede variar según el sentido que se retome de la noción de ideología. Si se considera la noción preponderante de ideología empleada por Althusser en el artículo referido, que esquemáticamente podría resumirse como “falsa conciencia”, esto es, una relación deforme e imaginaria de los individuos con sus condiciones de existencia, entonces la *interpelación* se entiende como una operación de cohesión social y de legitimación de un orden de explotación. Sin embargo, la obra de Althusser también entrega resquicios por los que se filtra la cuestión de la ideología de la clase dominada y la constitución de un sujeto revolucionario. En ese caso, la *interpelación* sería también un mecanismo que puede tener funciones emancipatorias. Sobre este asunto remitimos a De Ípola (2007).

⁸ Este presunto ímpetu anti-racionalista de Rousseau de ningún modo puede generalizarse al resto de su obra y basta la sola lectura de *El Contrato Social* para ser echado por tierra. Borges Duarte (1989) sugiere que los textos de Rousseau de orientación política subrayan el papel de la razón en la tarea de constitución del Estado y que los de contenido antropológico o pedagógico resaltan el rol del sentimiento y las pasiones. Sin embargo, todos ellos “hablan de una alianza y mutuo control del corazón y de la razón en el desarrollo moral del ser humano.” (1989: 165) Sobre libertad y razón en Rousseau, véase también Berlin (1988).

⁹ “Las pasiones, a su vez, tienen su origen en nuestras necesidades y progresan gracias a nuestros conocimientos, pues no se puede desear ni temer las cosas si no es contando con las ideas que de ellas se tienen o por la mera impulsión de la naturaleza; el hombre salvaje, privado de toda clase de luces, sólo experimenta las pasiones de esta última clase; sus deseos no pasan de necesidades físicas...” (Rousseau, 2002: 134)

Ya en el siglo XX, Gramsci (2008) hace una referencia al rol que ocupan las pasiones orientadas a la política. En su esfuerzo por complejizar las visiones más deterministas y mecánicas del marxismo, el italiano concibió a la política (o, si se quiere, a lo político) como una esfera de cierta autonomía frente al influjo de la base económica. En ese contexto, entendió a la “pasión política” como “un impulso inmediato a la acción”, de nacimiento en el terreno “permanente y orgánico” de la vida económica, pero superándolo, “haciendo entrar en juego sentimientos y aspiraciones en cuya atmósfera incandescente el mismo cálculo de la vida humana individual obedece a leyes diferentes de las que rigen el pequeño interés individual” (Gramsci, 2008: 21).

Los indicios que entregan Rousseau y Gramsci permiten seguir una línea de reflexión sobre los mecanismos de constitución identitaria en los orígenes del peronismo. Esto supone ir más allá de la crítica al enfoque germaniano, que permitió enmarcar la estrategia obrera en un marco de racionalidad, para concentrarse en el proceso de conformación de un sujeto popular y, al mismo tiempo, en la textura del antagonismo emergente en el campo político.

En ese sentido, el individualismo metodológico del racionalismo no está exento de dificultades para indagar en las cuestiones recién mencionadas. La dinámica instrumental y atomizada que propone el modelo de la elección racional generalmente ubica a la relación del individuo con la política en el terreno de lo utilitario¹⁰. En el caso de las identidades populares, la consecuencia de esta perspectiva es su tendencia a situarlas en el marco de lo patológico o de lo arcaico/premoderno. Así, las conductas enmarcadas en estas subjetividades populares suelen ser tratadas como desviaciones o errores de cálculo. En otras palabras, el problema de la naturaleza de las identidades populares y sus modos de constitución exceden los presupuestos de la teoría política racionalista.

Como es sabido, Laclau y Mouffe (2011) han trazado un surco para indagar en este tipo de preocupaciones, desde el llamado posmarxismo y la teoría de la hegemonía. También han incluido algunas referencias al psicoanálisis que podrían ayudar a entender las operaciones de identificación y representación que tienen lugar en el vínculo político, y que exceden los propósitos de este trabajo¹¹. Esta mirada asume otro tipo de relación del individuo con la política, no mediada únicamente por la mera defensa de sus intereses, sino también atravesada por la dimensión afectiva. “Para actuar políticamente”, dice Mouffe, “las personas necesitan ser capaces de identificarse con una identidad colectiva que les brinde una idea de sí mismas que puedan valorizar” (Mouffe, 2009: 32).

¹⁰ Una crítica al modelo de elección racional, que también incorpora la cuestión de la identidad y la búsqueda del reconocimiento, se encuentra en Alessandro Pizzorno (2010).

¹¹ Un trabajo que aborda específicamente la relación del psicoanálisis con los estudios sobre el peronismo puede hallarse en Acha (2012).

Dislocación comunitaria y emergencia de un nuevo sujeto popular

Anteriormente se apuntó que Torre, en su comentario sobre el aporte de Murmis y Portantiero, señalaba las limitaciones del racionalismo instrumental y la necesidad de poner la atención sobre la constitución de nuevas identidades populares. Sin embargo, como indica un trabajo reciente de Sebastián Barros (2011), el esquema de Torre no se despega totalmente del instrumentalismo, que parece filtrarse en su concepción sobre las identidades. Aquí también se dijo que Torre afirma que el criterio de racionalidad que debe emplearse no es el de la “maximización de los beneficios” sino “el de reforzamiento de la cohesión y la solidaridad de las masas obreras”. En esta línea, el autor agrega que la acción política de la clase obrera deviene en “*un fin en sí mismo*, cual es la consolidación de la identidad política colectiva de los sujetos implicados”.

Barros observa que en el tratamiento que Torre da a la cuestión de la identidad subyace una continuidad respecto al esquema instrumentalista que éste señalaba en Murmis y Portantiero. La acción política es presentada por Torre como el medio para ese “fin en sí mismo” que es la identidad. No hay un abordaje a la dimensión relacional de toda identidad ni a los aspectos que escapan a la lógica racional y plenamente consciente de los actores. Esto conduce a que, como dice Barros, Torre desplace su atención “hacia arriba”, argumentando que el centro de gravedad político se traslada a las élites dirigentes estatales, pero sin ocuparse de la forma singular que asume la conformación de un sujeto popular en el peronismo.

Al partir del concepto de identidad, indudablemente se presenta como central la dimensión relacional, es decir, la cuestión de la relación de dicha identidad con otra(s)¹². Es preciso señalar que, aunque no se desarrolle en este trabajo, la estructuración del clivaje peronismo-antiperonismo es un elemento clave, constituido a partir de un intenso antagonismo que signó de origen a la primera experiencia peronista. Dicho antagonismo influyó decisivamente en la conformación de un campo relativamente homogéneo contrario al peronismo, que condujo a importantes transformaciones en los actores políticos no peronistas y que no estuvo exento de conflictos y contramarchas¹³.

La obra de Torre, sin embargo, sí entrega un concepto que hace alusión al proceso de cambios en la identidad de los trabajadores. Se trata de la “crisis de la

¹² Aboy Carlés (2001) establece tres dimensiones analíticas para el estudio de las identidades políticas: la mencionada cuestión de la alteridad, que refiere al vínculo con otra(s) que la antagoniza(n); la dimensión de la representación, relativa a la construcción del propio espacio interno equivalencial que define a la identidad; y, por último, la tradición, concerniente a las continuidades, rupturas y transformaciones operadas en una misma identidad respecto de su presente, pasado y su orientación a futuro.

¹³ La emergencia de una identidad “antiperonista” no resultó gratuita para los actores particulares que la conformaron, dando a un lugar a un proceso de desplazamientos identitarios que también produjo tensiones con sus propias tradiciones de origen o en el ámbito de relaciones entre ellos mismos. Sobre este punto, es significativa la ausencia de estudios en profundidad sobre el antiperonismo, acaso por habérselo considerado un fenómeno relativamente residual y reactivo. Entre ellos, no obstante, puede mencionarse a García Sebastiani (2005) y Spinelli (2005). En tanto, un enfoque crítico puede hallarse en Azzolini (2010).

deferencia”, que se resume como “el fin de la aceptación de un lugar” por parte de la clase obrera. Dice Torre que las transformaciones operadas a partir de la década del 30 se realizan como un proceso de modernización bajo control conservador, reflejando una sociedad que se transforma pero reforzando un orden excluyente. En contraste con la crisis de participación de los 30, el proceso de movilización social y el aumento de expectativas de inicios de los 40 se traducen políticamente en la percepción obrera de un orden socialmente injusto. La consecuencia es “el quiebre de la deferencia tradicional”, esto es, “el fin de la aceptación de un lugar que en un sistema normativo o en un orden hegemónico tienen los actores socialmente involucrados” (Torre, 1998: 179).

No obstante, la crítica de Barros apunta a que la crisis de la deferencia termina relegada en la explicación general de Torre, a raíz del tratamiento que éste da a la constitución identitaria. Para Barros, el quiebre de la deferencia tradicional se entiende a partir de la crisis de distribución de lugares sociales en un orden hegemónico. Retomando a Rancière, el autor plantea que en los orígenes del peronismo “se encuentra un conflicto en una dimensión que es anterior al despliegue de la instrumentalidad. Es un conflicto sobre quiénes pueden ser considerados como *gente* para reclamar la palabra que da forma a la comunidad misma” (Barros, 2011: 23). La crisis de la deferencia, por lo tanto, es un síntoma del tipo de ruptura que provoca la aparición de un nuevo sujeto popular¹⁴.

De este modo, la emergencia y constitución de un nuevo sujeto popular se manifiesta en una dislocación comunitaria, en el quiebre de los lugares asignados previamente en la comunidad. El aspecto determinante en la conformación de este sujeto está mediado por la interpelación peronista, que permitió anudar a diversos actores en la identificación con Perón como punto privilegiado de articulación. Volviendo a la vieja intuición de Germani, el rasgo decisivo del apoyo popular a

¹⁴ El argumento de Barros concluye que Torre termina replicando el esquema instrumental de Murmis y Portantiero, sólo que difiere “en el lugar *desde dónde* la racionalidad instrumental se pone en juego para explicar comportamientos”. Compartiendo la orientación general de Barros, hay un aspecto de su crítica que no hemos percibido de la misma forma. Dice el autor que una de las limitaciones del enfoque de Torre se manifiesta cuando éste intenta dar cuenta del oportunismo de los actores en juego. De este modo, al negociar con Perón, la vieja guardia sindical es presentada como un actor plenamente consciente que elige resignar autonomía en función de un nuevo acuerdo social más beneficioso para los trabajadores. En este punto, Barros sostiene que “dentro de este esquema que presenta Torre es extraño notar que el único sujeto que no obedece a esta lógica oportunista es el grupo dominante. ¿Por qué pueden los sindicatos reconocer que existía la posibilidad de disciplinamiento obrero para aplicar la paz industrial y no pueden reconocer lo mismo las clases propietarias, a quienes instrumentalmente esa paz traería potenciales beneficios?” (2011: 21). A diferencia de Barros, nos parece que, en el marco de su esquema, Torre sí entrega una explicación racional de la negativa de los sectores propietarios a la propuesta de Perón. En primer lugar, ésta tiene que ver con “la falta de sensación de amenaza de un movimiento obrero combativo”, del que Perón se presentaba como un dique de contención (representado simbólicamente en el célebre discurso de la Bolsa de Comercio), distinto a las condiciones que marcaron el apoyo de los sectores patronales al fascismo en Europa. En segundo lugar, Torre señala la constatación de las patronales de que la política social de Perón en la Secretaría de Trabajo y Previsión “en lugar de pacificar, lo que hace es aumentar el estado de movilización del mundo del trabajo, para invitar luego a las clases propietarias a actuar en consecuencia” (Torre, 2011: 123).

Perón, más allá de los beneficios materiales, se afirmaba también en la experiencia de haber adquirido determinados derechos y sentir que se estaban ejerciendo.

James se refiere a este tipo de vínculo cuando menciona el “impacto herético” que produce la retórica peronista. Para el inglés, el impacto del peronismo en la clase obrera debe ser sometido a contraste con la experiencia de sometimiento y humillación que habían atravesado los trabajadores en la década del 30. Hacia 1945, dice James, la crisis del orden tradicional –abierta con el golpe militar del 43– contenía en su propio seno un cuestionamiento a las formas de deferencia y al conjunto de supuestos que atravesaban las relaciones sociales. En ese sentido, agrega, “el poder del peronismo radicó, en definitiva, en su capacidad para dar expresión pública a lo que hasta entonces había sido internalizado, vivido como experiencia privada” (James, 1990: 46).

Un emergente sujeto popular, constituido y cohesionado en la identificación con Perón, es el que está en condiciones de “dejar de aceptar un lugar” determinado en el orden hegemónico tradicional. Es la figura de Perón la que anuda las diversas representaciones, establece una forma específica de articulación política y demarca un *nosotros* claramente delimitado en función de una identidad colectiva. Antes que “masas disponibles” a la espera de una ideología, o que una clase obrera con una identidad ya previamente establecida que delibera racionalmente sus posibles alianzas políticas¹⁵, la operación realizada por el peronismo instituyó una nueva identidad popular que fue capaz de agrietar decisivamente la hegemonía del orden tradicional.

Las patas en la fuente y la comunidad organizada

Hasta ahora se ha privilegiado la dimensión rupturista de la interpelación peronista, remarcando el proceso mediante el cual ésta contribuye a la conformación de un nuevo sujeto popular anudado en la representación de Perón. Bien es sabido, sin embargo, que en dicha interpelación existía también un llamado a la integración subordinada de la clase trabajadora al Estado, presentado en la doctrina peronista como un armonioso espacio neutral de conciliación entre clases sociales. Las numerosas referencias de Perón al peligro de las “masas inorgánicas” y a la amenaza de las ideologías extrañas infiltradas en el gremialismo se resolvían en un nuevo acuerdo estatal que regulara de forma justa el conflicto social y anulara la lucha de

¹⁵ Otra crítica posible al criterio de identidad empleado por Torre es la que realiza Julián Melo, al señalar que el autor argentino mantiene una concepción altamente instrumental de la representación: Perón y la vieja guardia sindical luchan, para Torre, por la apropiación de *algo* que *ya está allí* previamente constituido, como una suerte de masas en disponibilidad del esquema germaniano (Melo, 2009: 84). Ciertamente esta mirada no es muy diferente a la de James, en la medida que dicho autor considera que el peronismo da “expresión pública” a aquello dado previamente como “experiencia privada”. Por el contrario, el enfoque aquí propuesto considera que la representación con Perón, antes que el producto de una voluntad previa ya constituida, es la que organiza el campo peronista a partir de la articulación y cohesión de un sujeto popular que previamente no existía como tal.

clases¹⁶. Esta tensión entre la interpelación rupturista y el férreo llamado al orden atraviesa constitutivamente toda la etapa del primer peronismo.

Por otro lado, es cierto que la discursividad peronista ha sido caracterizada a partir de diferentes registros y momentos que no son sencillos de sistematizar. A modo de ejemplo, De Ípola (1983) propone la siguiente periodización de los discursos de Perón: 1) una etapa de “constitución”, desde fines de 1943 a mediados de 1945, con diferentes vaivenes según los interlocutores de turno; 2) la etapa que De Ípola llama “populista” y que se extiende desde el comienzo de la campaña electoral (fines del 45) hasta el fin de la primera presidencia (1952), con un Perón orientado a la clase obrera como destinatario y aliado privilegiado, incluyendo en sus discursos elementos populares y anti *status quo*, además de una permanente referencia a la oposición entre “oligarcas” y “descamisados”; 3) la etapa correspondiente a su segunda presidencia, en la cual “los elementos propiamente populistas de su discurso van paulatinamente desapareciendo”. Una cuarta y quinta etapa corresponderían a su largo exilio y retorno a la presidencia, respectivamente.

La enumeración de De Ípola es tomada a modo ilustrativo de los contrastes que pueden señalarse en la trayectoria discursiva del primer peronismo. Aquellos matices manifiestan las diversas experiencias que conviven en aquel como proceso político, tanto en la dimensión rupturista que habilita la crisis de la deferencia y la dislocación comunitaria, como en la conservadora, que se muestra como garante a toda costa del orden social.

En ese sentido, aquella periodización de De Ípola supone un momento de abandono de los “elementos propiamente populistas” en la discursividad peronista, que coincide con la finalización de la primera presidencia y, simbólicamente, con la muerte de Eva Perón. Esa transformación dejaría progresivamente de lado las marcas del antagonismo y los componentes más beligerantes del discurso de Perón. Sin embargo, el autor aclara inmediatamente, en una nota al pie, que “en uno de sus últimos discursos previo a su derrocamiento (acaecido en septiembre de 1955) dicho antagonismo reaparece en términos particularmente violentos” (De Ípola, 1983: 154). Se refiere, claro, al famoso discurso del “cinco por uno” del 31 de agosto del 55.

¹⁶ Aún a riesgo de descontextualizar, algunos de los siguientes fragmentos de Perón resultan ilustrativos al respecto: “Los patronos, los obreros y el Estado constituyen las partes de todo problema social. Ellos, y no otros, han de ser quienes lo resuelvan, evitando la inútil y suicida destrucción de valores y energías. La unidad y compenetración de propósitos de esas tres partes deberán ser la base de acción para luchar contra los verdaderos enemigos sociales, representados por la mala política, las ideologías extrañas, sean cuales fueren, los falsos apóstoles que se introducen en el gremialismo para medrar con el engaño y la traición a las masas, y las fuerzas ocultas de perturbación del campo político internacional”. “Se inicia la era de la política social argentina” (2/12/43) (Perón, 2002: 117-122). “Las masas obreras que no han sido organizadas presentan un panorama peligroso, porque la masa más peligrosa, sin duda es la inorgánica (...) Esas masas inorgánicas, abandonadas, sin una cultura general, sin una cultura política, constituían un buen medio de cultivo para tales agitadores profesionales”. “Discurso en la Bolsa de Comercio” (25/8/44) (Perón, 2002: 317-332). Sobre Perón y las “masas inorgánicas”, remitimos a Svampa (2010), 4ta parte. Por último, sobre la anulación de la lucha de clases: “No existe probabilidad de virtud, ni siquiera asomo de dignidad individual, donde se proclama el estado de necesidad de esa lucha, que es por esencia abierta disociación de los elementos naturales de la comunidad”. “Conferencia en la clausura del I Congreso Nacional de Filosofía” (9/4/49) (Perón, 2002: 707-743)

Por su parte, Laclau (2009) también ve un abandono progresivo de los elementos populistas en la retórica peronista y señala que los últimos años del régimen estuvieron signados por “el intento de superar la división dicotómica del espectro político mediante la creación de un espacio diferencial totalmente integrado”. De esta operación darían cuenta las mutaciones del discurso peronista: “la figura del *descamisado* (el equivalente argentino del *sans-culotte*) tendió a desaparecer para ser reemplazado por la imagen de la “comunidad organizada” (Laclau, 2009: 267). Para comprender esta última aseveración es preciso indagar brevemente en la teorización de Laclau sobre el populismo.

Laclau establece que toda identidad social se construye en la tensión de dos lógicas contrapuestas: la lógica de la diferencia, que supone una expansión y complejización del espacio político, y la lógica de la equivalencia, que es una lógica de simplificación del mismo. Si bien ambas aparecen como contradictorias, en tanto una supone la división y la otra la unificación de un espacio político, las dos operan como dimensiones complementarias de toda articulación hegemónica¹⁷. Una y otra, en principio incompatibles, constituyen condiciones necesarias para la construcción de lo social, cuya totalización requiere que un elemento diferencial asuma la representación de una totalidad imposible. Esta última operación, por la cual una particularidad asume una significación universal inconmensurable consigo misma, no es otra cosa para Laclau que la hegemonía.

Según Laclau, la diferencia entre una totalización populista y una institucionalista reside en que mientras la segunda “intenta hacer coincidir los límites de la formación discursiva con los límites de la comunidad”, en la primera ocurre lo opuesto: una frontera de exclusión divide a la sociedad en dos campos. En el populismo, dice el autor, el pueblo “es algo menos que la totalidad de los miembros de la comunidad: es un componente parcial que aspira, sin embargo, a ser concebido como la única totalidad legítima”. Agrega Laclau: “En el caso de un discurso institucionalista, hemos visto que la diferencialidad reclama ser concebida como el único equivalente legítimo: todas las diferencias son consideradas igualmente válidas dentro de una totalidad más amplia. En el caso del populismo, esta simetría se quiebra: hay una parte que se identifica con el todo” (2009: 108).

En el caso del primer peronismo, Laclau afirma que el momento específicamente populista corresponde a la ruptura equivalencial inicial, representada en el predominio del significante *descamisado*, y que luego ésta es progresivamente clausurada por el llamado a un orden puramente diferencial cristalizado en la imagen de la *comunidad organizada*. El recorrido propuesto –una

¹⁷ “Por lo tanto, tenemos dos formas de construcción de lo social: o bien mediante la afirmación de la particularidad –en nuestro caso, un particularismo de las demandas–, cuyos únicos lazos con otras particularidades son de una naturaleza diferencial (como hemos visto: sin términos positivos, sólo diferencias), o bien mediante una claudicación parcial de la particularidad, destacando lo que todas las particularidades tienen, equivalencialmente, en común. La segunda manera de construcción de lo social implica el trazado de una frontera antagónica; la primera, no. A la primera manera de construcción de lo social la hemos denominado *lógica de la diferencia*, y a la segunda, *lógica de la equivalencia*.” (Laclau, 2009: 103). El argumento fue originalmente expuesto en Laclau y Mouffe (2011), cap. 3.

institucionalización progresiva- es similar al trazado por De Ípola. Subyace, detrás de esta hipotética trayectoria del peronismo, un extenso debate asimilable al populismo como matriz política, que en buena medida inspirado por Laclau, se extiende al campo de la sociología de las identidades políticas y la teoría de la hegemonía.

En ese sentido, Aboy Carlés (2005) afirma que el populismo constituye un mecanismo específico de negociación de la tensión entre ruptura e integración, que se expresa en la alternativa inclusión y exclusión del adversario en el propio campo de representación. Si bien, aclara, toda identidad política está sometida a la tensión entre la afirmación de su carácter diferencial específico y la pretensión de ampliar su espacio de representación, la peculiaridad del populismo depende de una cuestión de grado: se basa en un uso extremo de los mecanismos de inclusión y exclusión, y en la constante redefinición del *demos* legítimo. “El mecanismo específico del populismo”, dice Aboy Carlés, “supone una gestión extrema y radical que agudiza esta tensión misma tomando la forma de un inestable borramiento y reinscripción entre el fundacionalismo y el hegemonismo” (2005: 135). Para el autor, el fundacionalismo está dado por la construcción de una frontera radical con un pasado que se considera oprobioso y, en tanto, el hegemonismo remite a la práctica imposible de pretender clausurar cualquier espacio de diferencias al interior de la comunidad.

Por su parte, Barros (2006), polemizando con Aboy Carlés, sostiene que el populismo supone un conflicto previo a la negociación de la tensión exclusión/inclusión del adversario. En ese sentido, afirma que “el populismo es una forma particular de articulación hegemónica en la cual lo que se pone en juego es la inclusión radical de una heterogeneidad social respecto del espacio común de representación que supone toda práctica hegemónica” (2006: 152). Barros considera que existe un conflicto previo al espacio de representación que contiene, en los esquemas de Laclau o Aboy Carlés, a los adversarios o a las demandas como “elementos siempre ya constituidos”: el populismo, a partir de la radical inclusión de *la parte sin parte*, en términos de Rancière, pone en duda el mismo espacio común de representación que da forma a lo social. Retomando la imagen derridiana del espectro, Barros sostiene que la heterogeneidad es la ausencia siempre presente que desajusta toda representación; la espectralidad del pueblo del populismo es una amenaza constante a cualquier posibilidad de institucionalización plena (2006: 154).

La incorporación transformista de la ruptura equivalencial inicial a un orden diferencial que -ilusoriamente- aspirase a clausurar el antagonismo sería el proceso que, para Laclau, transitó el primer peronismo¹⁸. Siguiendo la teorización de Barros,

¹⁸ Laclau advierte: “Aparentemente, podríamos llegar a la conclusión de que una de las precondiciones para el surgimiento del populismo es la expansión de la lógica de la equivalencia a expensas de la lógica de la diferencia. En muchos aspectos, esto es cierto, pero dejar allí el asunto sería ganar el argumento muy fácilmente, ya que presupondría que la equivalencia y la diferencia están en una relación mutua de exclusión. Las cosas son mucho más complejas” (Laclau, 2009: 104). Equivalencia y diferencia habitan mutua y tensamente toda identidad social. El populismo, en definitiva, radicaría en un privilegio de las lógicas equivalenciales por sobre las diferenciales de un modo que nunca puede ser absoluto.

en cambio, la espectralidad del pueblo populista –a partir de la inclusión radical de un elemento que no era considerado una parte– jaquea la estabilización hegemónica y el cierre progresivo del momento disruptivo inicial. En tanto, para Aboy Carlés, la oscilación inestable entre la parte y el todo que gestiona el populismo como matriz política es también, como tal, la marca de la discursividad peronista: una pendulación entre el hegemonismo y la refundación que imposibilita su domesticación total¹⁹. En definitiva, mientras que para Laclau la institucionalización progresiva es uno de los caminos posibles de la ruptura populista –mediante la incorporación de la equivalencia como una diferencia más a un orden institucional–, Aboy Carlés y Barros coinciden, con diferentes matices, en considerar imposible la domesticación del juego político populista.

Finalmente, Julián Melo (2009), quien reconstruye ampliamente el debate anterior, también afirma que el tipo de intervención populista presenta una relación entre equivalencia y diferencia que lo torna un discurso incapaz de domesticarse a sí mismo. “Esto”, señala, “hace que no resulte posible historizar el pasaje desde un populismo (equivalencia) a un institucionalismo (diferencia) porque la domesticación del carácter confrontativo de aquel discurso es imposible” (Melo, 2009: 65). Retomando buena parte del argumento de Aboy Carlés, Melo apunta, sin embargo, que la relación entre ruptura y recomposición en el populismo no puede ser tratada estrictamente como ambivalencia o pendulación; antes bien, la ruptura puede tener el mismo nombre que el orden. En ese sentido, para el autor, dicha relación estaría dada en el populismo por “la inscripción sobredeterminada en la ruptura de una lógica identitaria que homogeneiza y diferencia su campo interno de solidaridad con sostenes significantes en los que, al no primar una lógica en particular, se pone en juego la propia ruptura como forma del orden (o como su punto de partida)” (2009: 65).

En el caso del peronismo, Melo afirma que la *comunidad organizada* no fue un significativo que emergió para clausurar el antagonismo, sino que sus preceptos estaban ya inscriptos en la propia ruptura inicial. La virtud de la organización fue, desde los primeros discursos de Perón, lo que diferenció al pueblo verdadero de las peligrosas masas inorgánicas que eran caldo de cultivo de los agitadores profesionales. El pueblo que confronta con la oligarquía y desafía al poder vigente en el presente, organizado en un nuevo espacio comunitario, es sobre el que se erige una frontera política radical con la turba irracional del pasado. En palabras de Melo:

Comunidad organizada, dicho sin ambages, no es la antítesis de pueblo sino su máxima expresión. Lo cual, como resulta obvio, no significa afirmar que el peronismo implicaba una “eterna misión de paz”; por el contrario, supone que había una subversión política del previo orden al peronismo pero que el nombre de esa subversión llevaba en su propia institución la marca de un orden nuevo, francamente equivalencial, donde pueblo significaba el desafío

¹⁹ Un elemento clave de la teorización de Aboy Carlés, que lo diferencia de Laclau y Barros, es lo que el autor denomina “la especificidad regeneracionista del populismo”, entendida como la capacidad de mantener un canal de reconversión del adversario al campo interno. En ese sentido, el camino del populismo es el de “una regeneración beligerante del espacio comunitario que redefine constantemente los límites entre la *plebs* y el *populus*...” (Aboy Carlés, 2006: 13)

al status quo, la irreverencia y la beligerancia frente a los actores tradicionales y el marco internacional, a la vez que era huella de redención y acomodamiento para quienes pudiesen entender que la comunidad era descarnadamente *nueva* (Melo, 2009: 135, cursiva original)²⁰.

La mirada que advierte una domesticación del discurso peronista a lo largo del período podría ser comparada con las conclusiones de Torre y James respecto al legado del primer peronismo. Torre cierra el proceso abierto por la crisis de la deferencia –que el propio Estado acelera inicialmente al reconocer y ampliar derechos– en la integración heterónoma de la clase obrera al aparato estatal. Lo describe, retomando un concepto de Touraine, como un “proceso de democratización por vía autoritaria” que termina de definirse con el triunfo del liderazgo personal de Perón y la consecuente disolución del Partido Laborista armado por la vieja guardia sindical. A su vez, James sostiene que gran parte de los esfuerzos del Estado peronista entre el 46 y el 55 residieron en “un intento por institucionalizar y controlar el desafío herético que había desencadenado en el período inicial y por absorber esa actitud desafiante en el seno de una nueva ortodoxia patrocinada por el Estado”, por lo cual concluye que el peronismo “fue en cierto sentido, para los trabajadores, un experimento social de desmovilización pasiva” (James, 1990: 51).

De este modo, como se ha visto, una serie de lecturas precedentes describe un proceso relativamente similar: el de un momento de ruptura inicial que es luego suturado en el Estado. Así, el Perón más beligerante y populista, el del 17 de octubre y la campaña electoral del 46, dejaría paso a otro, domesticado y preocupado por el orden del cuerpo social representado en la comunidad organizada. Esto, desde luego, siempre salvando a ese último Perón de unos días antes de su derrocamiento, ese que al calor máximo de una polarización que para entonces ya había habilitado la introducción de prácticas de violencia política, reforzó con toda crudeza la dimensión antagonica de su discurso.

A modo tentativo, y como apuntes provisorios para una investigación mayor, la imagen aquí representada es otra. Antes que la sutura estatal de aquella dislocación comunitaria, ambos registros conviven como tensión constitutiva del peronismo. Se podría objetar que la discursividad peronista no es uniforme a lo largo del período y que expresa las diversas vicisitudes de una década en el gobierno. Pero lo que pudo haber sido la aspiración del propio peronismo de cristalizar un orden puramente diferencial fue incapaz de barrer las huellas de su interpelación originaria. En otras palabras, se podría decir que en el peronismo cohabitan, conflictivamente, las imágenes de *las patas en la fuente* y de la *comunidad organizada*.

Acha y Quiroga (2012) afirman, en ese sentido, que el propio gobierno peronista fue víctima de “la incontinencia del populismo”. “Con el populismo peronista”, dicen “acontece una constitución de identificaciones populares que lo

²⁰ En un orden más general, el trabajo de Melo se propone repensar la relación entre populismo e institucionalismo a partir del caso peronista, estudiando particularmente la provincialización de territorios nacionales, las intervenciones federales y la reforma constitucional de 1949. Su propósito es demostrar que determinados mecanismos de institucionalización del peronismo, en lugar de disolver la fractura inicial, intensificaron la lógica equivalencial populista.

quieren todo. No sólo el amor de y por Perón y Evita, sino también el consumo, ganar todas las elecciones (Perón tiene que ser eterno), mantener a raya a la oligarquía, castigar a los “amorales” o a los comunistas, salvaguardar las comisiones internas de fábrica” (2012: 39). Con la constitución de la identidad peronista se anudan en Perón diversas representaciones que posibilitaron el quiebre de la deferencia tradicional. El derecho a ser considerados como gente fue acompañado de determinada demanda hacia el Estado en términos de derechos. De este modo, como dice Acha, la identificación con Perón también implica una sujeción compleja, ya que “la peronización supuso una colonización subjetiva, pero también la habilitación de una reflexividad que producía problemas para la aspiración de una “comunidad organizada” sin insubordinaciones” (Acha, 2012: 176).

El propio Torre, que describe un proceso de absorción estatal de la crisis de la deferencia, no obstante pareciera dar cuenta de la tensión constitutiva del peronismo a la que aquí se ha hecho referencia. En las últimas líneas de sus conclusiones, sostiene que el protagonismo que terminó teniendo la clase trabajadora en el movimiento peronista obligó a Perón a “una renegociación constante de su hegemonía sobre las masas obreras, y esto lleva al régimen a recrear periódicamente sus condiciones de origen” (Torre, 1998: 195). Paradójicamente, la última imagen que entrega el autor es radicalmente distinta a la idea antes esbozada de una clausura definitiva de la crisis de la deferencia, que se habría cristalizado en el triunfo del peronismo sobre el laborismo, la pérdida de autonomía de la clase obrera en el aparato estatal y el proceso de democratización por vía autoritaria. Antes bien, es aquella presencia desbordante de los trabajadores en el dispositivo peronista la que imprime decisivamente su marca plebeya y boicotea la aspiración del “movimiento de unanimidad nacional”. En palabras ajenas, es aquella “radical inclusión de la parte sin parte” la que mina la estabilización hegemónica del régimen y obliga a recrear permanente la dislocación comunitaria que produjo la ruptura inicial.

La interpelación originaria, aquella que posibilita la emergencia de un sujeto popular que agrieta el orden hegemónico tradicional, deja sus huellas para todo el período en el vínculo entre Perón y su base de sustentación. En lugar de la clausura estatal de un momento populista inicial, el peronismo debió lidiar con aquella marca de origen como tensión constitutiva, donde la inestabilidad entre la parte y el todo podía hacer de Perón tanto el tribuno de la plebe como el líder de la Nueva Argentina.

Referencias bibliográficas

- Aboy Carlés, G. (2001), *Las dos fronteras de la democracia argentina*, Rosario, Homo Sapiens.
- Aboy Carlés, G. (2005), “Populismo y democracia en la Argentina contemporánea. Entre el hegemonismo y la refundación” en *Revista Estudios Sociales* N° 28, Universidad Nacional del Litoral, 125-149.
- Aboy Carlés, G. (2006), “La especificidad regeneracionista del populismo”, Ponencia presentada en el VII Congreso Chileno de Ciencia Política, organizado por la Asociación Chilena de Ciencia Política, Santiago de Chile, noviembre.

- Acha, O. y Quiroga, N. (2012), *El hecho maldito. Conversaciones para otra historia del peronismo*, Rosario, Prohistoria.
- Acha, O. (2012), "El peronismo y los desencuentros del psicoanálisis con la investigación histórica", en Acha, O. y Quiroga, N., *El hecho maldito. Conversaciones para otra historia del peronismo*, Rosario, Prohistoria.
- Althusser, L. (1967), "Contradicción y sobredeterminación" en *La revolución teórica de Marx*, México DF, Siglo XXI.
- Althusser, L. (2005), "Ideología y aparatos ideológicos del estado" en *La filosofía como arma de la revolución*, México DF, Siglo XXI.
- Azzolini, N. (2010), "La antesala de la fiesta. El peronismo en las elecciones presidenciales de 1946", Tesis de Maestría en Ciencia Política, IDAES/UNSAM.
- Barros, S. (2006), "Espectralidad e inestabilidad institucional. Acerca de la ruptura populista" en *Revista Estudios Sociales* N° 30, Universidad Nacional del Litoral, 145-162
- Barros, S. (2011), "La crisis de la deferencia y el estudio de las identidades políticas en los orígenes del peronismo", *Papeles de Trabajo*, Año 5, N° 8, noviembre, 13-34
- Berlin, I. (1988), "Dos conceptos de libertad" en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza.
- Borges Duarte, I. (1989), "Naturaleza y Voluntad en la Filosofía Ético-Política de J.J. Rousseau" en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* N° 7, Universidad Complutense de Madrid, 163-194
- Camarero, H. (2004), "Claves para la relectura de un clásico", en Murmis, M. y Portantiero, J.C, *Estudios sobre los orígenes del peronismo*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- De Ípola, E. (1983), *Ideología y discurso populista*, Buenos Aires, Folios.
- De Ípola, E. (2007), *Althusser, el infinito adiós*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- García Sebastiani, M. (2005), *Los antiperonistas en la Argentina peronista. Radicales y socialistas en la política argentina entre 1943 y 1951*, Buenos Aires, Prometeo.
- Germani, G. (1977), *Política y sociedad en una época de transición*, Buenos Aires, Paidós.
- Germani, G. (2010), "El rol de los obreros y de los migrantes internos" en *La sociedad en cuestión. Antología comentada*, Buenos Aires, CLACSO.
- Gramsci, A. (2008), *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- James, D. (1990), *Resistencia e integración*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (2011), *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, FCE.
- Laclau, E. (2009), *La razón populista*, Buenos Aires, FCE.
- Melo, J. (2009), "Fronteras populistas. Populismo, peronismo y federalismo entre 1943 y 1955", Tesis doctoral, Facultad de Ciencias Sociales de la UBA.
- Mouffe, C. (2009), *En torno a lo político*, Buenos Aires, FCE.
- Murmis, M. y Portantiero, J. C (2004), *Estudios sobre los orígenes del peronismo*, Buenos Aires, Siglo XXI.

- Perón, J. D (2002), *Obras completas*, Docencia editorial, Buenos Aires
- Pizzorno, A. (1989), "Algunas otras clases de otredad: una crítica de las teorías de la "elección racional"" en Foxley, A., McPherson, M. S. et al. (Comps.), *Democracia, desarrollo y el arte de traspasar fronteras: ensayos en homenaje a Albert O. Hirschman*. México, FCE.
- Rousseau, J. J. (2002), "Segundo discurso: Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres" en *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, Madrid, Tecnos
- Spinelli, M. E. (2005), *Los vencedores vencidos. El antiperonismo y la "revolución libertadora"*, Buenos Aires, Biblos.
- Svampa, M. (2010) *El dilema argentino. Civilización o barbarie*, Buenos Aires, Taurus.
- Torre, J. C. (1998), "Interpretando (una vez más) los orígenes del peronismo" en Mackinnon, M. y Petrone, M., *Populismo y neopopulismo en América Latina. El problema de la cenicienta*, Buenos Aires, Eudeba.
- Torre, J. C. (2011), *La vieja guardia sindical y Perón*, Buenos Aires, RyR.



**Migraciones irregulares y poder.
Biopolítica, *nuda vida* y sistema inmunitario:
una aproximación desde Giorgio Agamben y Roberto Esposito**

Cristian Acosta Olaya¹

Resumen

El presente texto se enmarca en el desarrollo teórico de Giorgio Agamben sobre la *nuda vida* y su división entre *zôê* y *bíos*, y el análisis que Roberto Esposito realiza a cerca del poder *de* y *sobre* la vida para la inmunización del cuerpo social. Partiendo de esta base teórica, este escrito intenta dilucidar las problemáticas que presentan hoy las migraciones internacionales, principalmente, aquellas que se dan hacia países del centro económico mundial de manera “irregular” frente a su ordenamiento jurídico migratorio. Desde los aportes de Agamben y Esposito, se busca explorar las lógicas tanto de desprotección política en la actualidad (entendida como producción de *nuda vida*) como del sistema inmunitario del “cuerpo” social y la expulsión de agentes patógenos exteriores, tomando como figura central de análisis el inmigrante “no deseado” y los mecanismos para controlarlo.

Palabras Claves:

Biopolítica - nuda vida - immunitas - migrantes irregulares.

**Irregular migration and Power. Biopolitics, *bare life* and immune system: an approach based on
Giorgio Agamben and Roberto Esposito**

Abstract

The present text is framed into Giorgio Agamben's theoretical development on *bare life* and his division between *zôê* and *bios*, and Roberto Esposito's analysis about power *of* and *on* life in order to immunize the social body. Taking this theoretical basis, the present paper tries to elucidate the problematic nature of current international migration, focusing on those emigrational flows towards the global economic centers that are considered “irregular” in view of the judicial migratory legislation. Starting from the contributions of Agamben and Esposito, the logic both of the current political exposure (as the production of *bare life*) and the immune system of the social “body” as well as the expulsion of external pathogenic agents are explored, placing the “unwanted” migrant and its controlling mechanisms in the center of the analysis.

Keywords:

Biopolitics - bare life - immunitas - irregular migrants.

¹ IDAES-UNSAM. cjacostao@gmail.com. Agradezco la lectura y comentarios de Gonzalo Barciela y de los evaluadores anónimos a una versión preliminar de este trabajo. Las carencias del mismo son de mi absoluta responsabilidad.

Introducción: la denuncia de Agamben

Hace varios años, Giorgio Agamben dijo haber tomado la decisión de no volver jamás a Estados Unidos. La razón, expuesta en una carta abierta y ampliamente divulgada era protestar contra lo que llamó el *tatuaje biopolítico* de los controles migratorios estadounidenses: la exigencia de tomar muestra de las huellas digitales y varias fotografías de cualquier persona que desee entrar a territorio norteamericano. Con esto, asegura Agamben, las autoridades norteamericanas han dado el primer paso para una completa criminalización de los extranjeros: “desde hace algunos años –argumenta– tratan de convencernos de que debemos aceptar, como las dimensiones humanas y normales de nuestra existencia, prácticas de control que habían sido consideradas siempre como excepcionales e inhumanas” (Agamben, 2004: 3).

La aplicación de las técnicas y dispositivos, que en algún momento fueron creados específicamente para el control de las “clases peligrosas” ha transformando al ser humano en “el sospechoso por excelencia”. De esta manera, cualquier sujeto se ha convertido en un peligro potencial para su sociedad. Por tales motivos, y como forma de rechazo a estas reglamentaciones, Agamben canceló varios cursos que planeaba dictar en la Universidad de Nueva York y consideró impensable volver a Estados Unidos².

Este caso pone en evidencia lo problemático que representa hoy día transitar por el mundo y las dificultades que conlleva desplazarse de un territorio a otro, hecho que le sugiere a la academia una reformulación constante de las categorías y cargas, explícitas e implícitas, del fenómeno migratorio. Es en este sentido que surgen múltiples preguntas: ¿de qué manera se configura, específicamente, el sujeto que desea ir de un país al otro dentro de un mundo que parece evocar el control biopolítico foucaultiano?; y, especialmente, ¿qué conlleva ser un inmigrante “irregular”, “indocumentado”, “ilegal”, en los países desarrollados?³

El presente escrito se propone problematizar estas preguntas con base en los aportes teóricos de Giorgio Agamben y de Roberto Esposito, específicamente, en lo que respecta a la relación entre la *vida* y la *política* planteada por estos autores. En este sentido, consideramos pertinente comenzar resaltando algunas de las características más relevantes sobre la *biopolítica* dentro del pensamiento de Michel Foucault para, posteriormente, entrar a explorar los aportes sobre el tema elaborados tanto por Agamben como por Roberto Esposito; por último, y teniendo como base las propuestas de estos autores, buscaremos indagar sobre la problemática de las migraciones internacionales, enfocándonos en el migrante “irregular”.

² Se ignora si cumplió su promesa al pie de la letra.

³ Es, sin duda, evidente la vigencia del debate sobre el uso de la categoría de inmigrante “ilegal”, “sin documentos”, “indeseado”, entre otros. Por ejemplo, de manera reciente, la agencia periodística Associated Press (AP) ha considerado inadecuada la expresión “ilegal” para describir a una persona y resalta que sólo puede ser “ilegal” una acción (sin autor, 2013). Como el título lo sugiere, en este trabajo usaremos principalmente el término de “inmigrante irregular”, el cual definimos en el apartado IV.

¿“Tatuaje biopolítico”? Michel Foucault: poder soberano y poder moderno

Como lo afirmaba Agamben, todos los mecanismos de control sobre la población, utilizados antaño para identificar a los criminales, son hoy de uso cotidiano y legítimo; el paradigma de la *seguridad* los refuerza constantemente. Producto de un proceso histórico que ha permitido esta *normalización*, no sorprende que, actualmente, dentro de la mayoría de Estados modernos, el simple hecho de tramitar un documento de identidad equivalga a dejar la huella dactilar del índice derecho en los archivo de la respectiva administración pública. El proceso histórico de dicha *normalización* es explicado a profundidad por el filósofo francés Michel Foucault, específicamente, en su propuesta teórica sobre la biopolítica.

El análisis foucaultiano, en *Voluntad de saber*, toma como punto de partida la transición del *poder soberano* –propio de la edad pre-moderna, con su formulación “*hacer morir - dejar vivir*” y su simbolismo de la espada y la sangre– hacia el *poder moderno*; éste, a diferencia del primero, se basa en “*hacer vivir - dejar morir*”. Es dentro de esta preocupación del poder por “hacer vivir” que surge la *vida*, no como regalo del soberano, sino como centralidad de la dinámica política moderna: es, para esta autor, el surgimiento del *biopoder* (Foucault, 1997).

Gracias a este tipo de poder, el Estado-Nación se inmiscuye en la vida como *cuerpo* desde dos polos que, según Foucault, se complementan. El primer, se enfoca en la construcción del cuerpo individual como *máquina* de optimización de sus funciones y habilidades, con lo que entran en juego instituciones claves como la escuela, la fábrica, entre otras; este polo es el de la anatomopolítica. El segundo, por su parte, se centra más en lo “plural” que en lo individual de la vida, es decir, en el *cuerpo* como *especie*: el surgimiento y control de la *población*, de sus flujos, su reproducción, sus dinámicas, su circulación; Es decir, la biopolítica (Castro, 2004: 61)⁴.

En este sentido, la *vida* es el foco del poder político que permite la germinación de una sociedad “normalizada” según los estándares que impone el saber-poder de las instituciones biopolíticas. Es el biopoder el que pretende dominar tanto al cuerpo como a la población al invadir sus espacios y enfrentar sus inevitables resistencias. La *biopolítica* controla la vida y, al mismo tiempo, percibe cómo ésta sobrepasa las propias barreras que este poder busca establecer. Es esta dinámica de control siempre “parcial” –fallida– de la vida la que refuerza el poder que se ejerce sobre ella, reestructurándola, actualizada siempre por aquello que se le escapa (Foucault, 2010).

Como fenómeno fundamental para la consolidación del Estado moderno, como forma organizativa de las sociedades occidentales desde los siglos XVIII y XIX y su ineluctable papel en la consolidación del capitalismo, según Foucault, la *biopolítica* fue determinante para la ordenación y distribución de los cuerpos en las sociedades en cuanto reguladora de la vida y de su valor-utilidad dentro de un

⁴ Es importante resaltar que tanto la *biopolítica* como la *anatomopolítica* hacen parte de lo que Foucault denominó el *biopoder*. En efecto, siguiendo la obra de este filósofo francés, el biopoder surge como una forma organizada de poder que desde los siglo XVII y XVIII se proyecta en torno a la *vida* desde dos formas no antitéticas: por una parte, las disciplinas (*anatomopolítica*) y, por otra parte, la *biopolítica* enfocada en la población como “cuerpo-especie”.

territorio. El *biopoder* moderno fue, entonces, pieza clave en la consolidación de los sujetos-carne en instituciones como la fábrica, la escuela, la cárcel y la clínica. Dicho de otra manera, es el control de la *población* donde radica el botín de todo sistema político en la era moderna.

Partiendo de lo anterior, es más fácil comprender lo que Giorgio Agamben quiso dar a entender cuando denominó *tatuaje biopolítico* a las prácticas migratorias norteamericanas: la pretensión de controlar minuciosamente toda la población que circula dentro de su territorio. Más allá de la protesta –poco efectiva, por cierto– contra los controles migratorios de Estados Unidos a los extranjeros, es importante destacar que Agamben ya había venido tratando la cuestión migratoria en su producción teórica, relacionándola con los aportes foucaulteanos sobre la biopolítica y subrayando la inmanencia del *poder soberano* dentro del biopoder.

Agamben, *nuda vida*, poder soberano, biopolítica

En *Homo Sacer: El Poder Soberano y la nuda vida*, Agamben problematiza la inexistente relación entre los aportes de Foucault sobre la *vida* como el centro del poder moderno y la primacía de la *acción política* sobre la vida biológica de Hanna Arendt (1995). Al disertar sobre esta inexistente intercomunicación teórica, Agamben, a grandes rasgos, se hace dos preguntas: *a) ¿Por qué Foucault no se preguntó por los “campos de concentración” y su relación con la biopolítica?, y b) ¿Por qué Arendt no utiliza la categoría analítica de biopolítica en su andamiaje teórico?*

Para hacer conversar ambos aportes teóricos (Arendt y Foucault), el trabajo de Giorgio Agamben recurre a la exégesis de textos fundamentales de la filosofía griega para así rescatar los que son, según él, los dos conceptos claves para el entendimiento de la política: *zôê* y *bíos*. Para el filósofo italiano, *zôê* fue considerado, en la antigüedad, como la vida en el sentido más biológico posible y, en cambio, *bíos* tuvo para los griegos una connotación que aludía a las “formas” o “estilos” de vida. Según lo anterior, y haciendo un salto no poco apresurado, Agamben conecta la construcción de un orden jurídico-soberano de los Estados con la *bíos* de la antigüedad, permitiéndole preguntarse por el papel del *zôê* en la modernidad. Para este pensador, es la misma irrupción de la *zôê* en la *bíos*, como la *vida* dentro de la forma de vida específica de la *polis*, la que constituye el origen de la *biopolítica*, el poder sobre la vida. En este orden de ideas, la centralidad del aporte agambeniano es que sugiere la vigencia de la vida (*zôê*) y sus diversas formas en el Estado-Nación, hecho que permitirá comprender cómo el *poder soberano*, supuestamente sepultado con el fin del *Ancien Régime*, mantiene un vínculo vigente con el *poder moderno* biopolítico (Agamben, 1998).

La división *bíos/ zôê*⁵ es la que le permite a Agamben formular su “pareja categorial fundamental” de la política, la cual busca tomar radical distancia de la

⁵ Es importante mencionar que dicha división, pilar teórico de Agamben, ha recibido fuertes críticas. Una de las más certeras que ha recibido la escisión agambeniana de *zôê* y *bíos* es la efectuada por el filósofo francés Jacques Derrida. Para Derrida, dicha división entre *bíos* y *zôê* es un instrumento poco fiable e ineficaz; esto se debe a que, al retomar los textos clásicos de Aristóteles en su desarrollo sobre el *zôon politikon*, queda en evidencia que en la antigüedad *zôê* no significaba vida “desnuda” sino más

propuesta de *amigo-enemigo* hecha por el jurista alemán Carl Schmitt. Ciertamente, para el pensador italiano, la relación entre *nuda vida* y *existencia política* es la base del andamiaje de lo político en occidente⁶. La *nuda vida*, entonces, es entendida ya no sólo como la vida biológica en sí misma (*zôê*), sino una vida que en la modernidad está “totalmente desprotegida frente al poder del soberano”, una vida “políticamente desprotegida” (Múnnera, 2008). Esta exclusión de la *nuda vida* –que al mismo tiempo es incluida como *ex-ceptio*–, es, para Agamben, la columna sobre la cual se fundan las sociedades humanas en la modernidad en tanto formas políticas; es la “vida desnuda” la que, al ser excluida del ordenamiento jurídico-legal propio de la administración estatal, se incluye como exterioridad y como ajenidad: el *estado de excepción*.

En este estado, la inclusión excluyente de la vida se vuelve regla –la excepción como regla– y hace coincidir el modelo jurídico institucional (norma) y el modelo del biopolítico de poder (aplicación); eso quiere decir que, inevitablemente, se erosiona la distancia entre la formulación de ley y su ejecución. Desde esta lógica analítica, Agamben propone al *campo de concentración* como el *nomos* de lo moderno, ya que este *campo* “encarna en sí mismo” un híbrido indistinguible entre el derecho y el hecho, un espacio de absoluta imposibilidad para delimitar la norma y su aplicación (arbitraria): es el espacio donde se materializa por excelencia el estado de excepción.

Esta exposición de la *nuda vida* al estado de excepción es para Agamben “una situación de bando”:

El que ha sido puesto en bando no queda sencillamente fuera de la ley ni es indiferente a ésta, sino que es abandonado por ella, es decir, queda expuesto y en peligro en el umbral en que vida y derecho, exterior e interior se confunden. De él no puede decirse literalmente si está dentro o fuera del orden jurídico (Agamben, 1998: 43-44)

A manera de ejemplo dentro de su andamiaje teórico, Agamben considera que los *campos de concentración* creados por el nazismo en el contexto de la segunda guerra mundial fueron el lugar específico donde los judíos perdieron su condición política y fueron reducidos a su *nuda vida*, de tal manera que se convirtieron en unos espacios de refinamiento biopolítico jamás vistos: allí, el “poder [no tuvo] frente a él más que la pura vida sin mediación alguna” (Agamben, 1998: 219). En la dinámica entre el orden Jurídico y *nuda vida*, para el autor italiano es esencial destacar que

bien vida cualificada. Derrida insiste en un “silencio” por parte de Agamben acerca de esta exégesis que hubiese restado originalidad al autor de *Homo Sacer*: “no veo ninguna diferencia clara y necesaria, en este caso –dice Derrida–, entre «atributo del ser vivo como tal» y «diferencia específica que determina al género *zôon*»”. Derrida no desconoce la novedad de Agamben (y de paso la de Foucault) en cuanto que considera al Biopoder un fenómeno netamente moderno: “No digo, pues, que no haya «nuevo bio-poder» [...] sugiero que el «biopoder» mismo no es nuevo. Hay novedades inauditas en el bio-poder, pero el bio-poder o el zoo-poder no es nuevo.” (Derrida, 2010: 357-388).

⁶ En palabras de Agamben: “no [es] la simple vida natural sino la vida expuesta a la muerte (la *nuda vida* o vida sagrada) es el elemento político originario” (Agamben, 1998: 114).

estos campos no surgieron *ex nihilo*. En efecto, la existencia de espacios como Auschwitz, Dachau o Stutthof se valieron de un entramado jurídico que más que promoverlos, nunca truncó su creación⁷. Es sorprendente descubrir, afirma nuestro autor, que no existió ninguna orden explícita para la aparición de los campos de concentración: estos aparecieron porque no hubo nada que lo impidiera. Estos hechos dan muestra de que el estado excepción se convirtió en norma de la política nacionalsocialismo, siendo los *campos* mismos una norma-hecho incuestionable; fue la *normalidad* de dicha Excepción la que fundamentó y, por así decirlo, legalizó a los campos gracias a la existencia del *Führer* como “voz viva de la norma”, como ley viviente (Agamben, 1998: 220).

Por último, el autor de *Homo Sacer* equipara controversialmente el proceso histórico del nazismo y del campo de concentración con la lógica política mundial contemporánea. Partiendo de su concepción del *campo de concentración* –como lugar de materialización del estado de excepción donde el orden jurídico se encuentra suspendido convirtiendo a los sujetos en *nuda vida*–, Agamben considera que dichos espacios siguen hoy vigentes bajo otras formas propone, entonces, que las zonas aeroportuarias donde los inmigrantes esperan por el estatus de refugiados (*zone d’attente*), los lugares de detención de inmigrantes clandestinos, entre otros sitios donde la exclusión jurídica es la norma, son formas específicas de campos de concentración en la actualidad.

Sintetizando lo expuesto en este apartado, el entramado teórico agambeniano replantea el análisis elaborado por Foucault en *Voluntad de Saber*, al poner en evidencia la permanencia–inherencia del *poder soberano* (“*hacer morir*”) dentro del *poder biopolítico* (“*hacer vivir*”); esto permite entender la existencia de la *nuda vida* como uno de los pilares insoslayables de la política moderna. Es, para Agamben, en la idea de *campo de concentración*,⁸ donde se puede evidenciar cómo se produce la “inclusión excluyente” de la *nuda vida* y su potenciación en el Racismo de Estado, que en la modernidad *hace vivir y morir* en pro de “diferenciar al interior de una población unos grupos frente a otros”⁹.

Antes de entrar a problematizar sobre el tema de las migraciones internacionales, consideramos acertado exponer algunas ideas de Roberto Esposito que pueden servir tanto para complementar algunos planteamientos de la contribución agambeniana como para consolidar el bloque analítico que permita desarrollar el tema central de presente trabajo.

⁷ Desde la investigación elaborada por Agamben, el andamiaje jurídico alemán que permitió –o dejó ser– el campo de concentración engendrado por nazismo, se remonta a leyes creadas a mediados de siglo XIX; estas aceptaban la excepción jurídica como forma de acción política del soberano. Esto, con los años, fue perfeccionado hasta la llegada al poder de Adolf Hitler, quien sólo refinó una herramienta ya esencial en la forma de hacer política en Alemania (Agamben, 1998: 211-229).

⁸ Que en el caso del nazismo, afirma Agamben, fue el “decantador” de la esencia biopolítica; el *campo de concentración* Nazi logró crear el “residuo” del poder sobre la vida: el muerto viviente, “el musulmán” (Agamben, 2000).

⁹ Según Agamben, retomando el pensamiento de Foucault, “el racismo es justamente lo que va a permitir al biopoder establecer en el *continuum* biológico de la especie humana una serie de cesuras, y volver a establecer de este modo en el sistema de ‘hacer vivir’ el principio de la guerra.” (Agamben, 1998: 87).

Esposito: población, enfermedad y sistema inmunitario

Para Roberto Esposito (2005a), en el contexto de auge y consolidación del Estado-Nación, la metáfora del *cuerpo* fue permeando todos los rincones de la política moderna, como centro y vínculo primordial entre *política* y *vida*. Y, en el corazón mismo de dicha metáfora, se encubó la preocupación –cada vez más notable– por la *enfermedad* como amenaza del organismo político en tanto cuerpo. En efecto, para Esposito, esta relación entre cuerpo (y enfermedad) como configuración de lo social es esencial para entender el surgimiento de la teoría política moderna –el “cuerpo de agregados” de Hobbes o el cuerpo que forma la voluntad general de Rousseau– y la posterior configuración de una política *sobre* la vida.

Retomando los aportes foucaulteanos, mencionados anteriormente, Esposito utiliza la diferencia entre *poder soberano–poder biopolítico*, entendiendo al primero como distribución de la muerte y al segundo como el poder que articula la muerte a modo de exigencia para la reproducción misma de la vida; para este pensador, el poder de la biopolítica es el que ha logrado –finalmente– la *materialización* de la metáfora del *cuerpo* dentro de la política, transformando a los cuerpos individuales en el cuerpo-especie único: la *población*.

Si bien, como lo plantea Foucault, el poder biopolítico ha tenido como principal tarea “hacer vivir/ dejar morir”, esta lucha por la vida del cuerpo es inentendible e incluso absurda sin la existencia de la *enfermedad*. Es ésta, o mejor dicho, contra ésta, que surge el fundamento del poder soberano dentro del Estado moderno: el fundamento de dar muerte para la permanencia, la salvación y la reproducción de la vida que éste pretende desarrollar. En este sentido, Esposito pone en evidencia cómo ha sido posible que el poder que se ha reafirmado a sí mismo como defensor de la *vida* sea el que, a su vez, haya llevado a la población hacia la muerte. Lo expuesto por Esposito recuerda la afirmación de Foucault sobre esta paradójica relación vida/muerte en las sociedades contemporáneas: “nunca hasta entonces los regímenes habían practicado sobre sus propias poblaciones holocaustos semejantes” (Foucault, 1977: 165).

Para explicar dicho proceso, Esposito resalta el espacio de *Inmunización* como lugar central y neurálgico “a través del cual pasa el gobierno de la vida”. En un recorrido investigativo por los distintos tratados biomédicos que surgieron desde los siglos XVIII y XIX, el autor encuentra, como lugar común de la medicina de la época, la utilización de diversas “metáforas bélicas” para describir el sistema inmune humano. Desde dichas perspectivas biologicistas, nos dice este pensador napolitano, el cuerpo lucha contra males exógenos al igual que un ejército nacional lucha contra una invasión, y combate los males endógenos como si fuese una cruenta pero necesaria Guerra Civil.

Dicha analogía establecida entre la lucha armada y la erradicación del enemigo para describir el Sistema Inmunológico o Inmunitario ha permitido su uso inverso: que se piense a la población como un *cuerpo* en constante producción y lucha contra lo patógeno. En esta clave biomédica, afirma Esposito, surgen los primeros trabajos sobre *biopolítica* en la academia anglosajona atribuyéndole –a lo que

denominaron *biopolitics*- “por un lado, la misión de *reconocer* los riesgos orgánicos que amenazan el cuerpo político, y, por el otro, la *de individualizar, y preparar*, los mecanismos de defensa para hacerles frente” (Esposito, 2005b:206)¹⁰.

Es destacable que tanto el análisis de Esposito como el elaborado por Agamben pretendan sobrepasar el efectuado por Foucault sobre la biopolítica. Si bien el poder biopolítico reproduce la vida “*haciendo vivir*” y, a su vez, aniquila la vida que lo excede “*haciendo morir*” -a la vida patógena-, Esposito propone, entonces, una diferenciación entre la política *sobre* la vida y la política *de* la vida; es en esta diferencia que se puede encontrar el *paradigma de inmunización* propuesto por Esposito.

En efecto, considerando a la *communitas*, no como el espacio donde se comparte lo *común* sino como el espacio donde se comparte el *nomos*, donde los cuerpos están unidos por un deber, deuda u obligación, la *Immunitas* es, según Esposito, lo que pretende “proteger la vida haciéndole probar la muerte”, donde es necesaria o casi obligatoria la prueba de la muerte para reproducir la vida. La defensa de la vida se logra entonces por medio de instrumentos negativos, propios de los *sistemas inmunitarios*. La vigencia de estos sistemas es, para Esposito, más que clara:

Lo que cuenta es impedir, prevenir y combatir la difusión del contagio real y simbólico, por cualquier medio y donde sea. Esta preocupación auto-protectora la encontramos en todas las civilizaciones, pero, hoy, el umbral de alarma respecto a un contagio destructivo y, por consiguiente, la magnitud de la respuesta están llegando al ápice. El problema es que la exigencia inmunitaria, necesaria para defender nuestra vida, llevada más allá de un límite, acaba volviéndose en contra. (Esposito citado por Castro, 2005).

Este volverse “en contra” es una relación negativa que Esposito denomina *política “sobre” la vida*, donde la relaciona con la vida sólo se efectúa a través de la muerte, siendo el *sistema inmunitario*, finalmente, el que permita la efectividad del poder soberano en la política moderna occidental. De todo lo anterior se desprende, entonces, que uno de los fundamentos del poder biopolítico es la *inmunidad*, que tendría la función primordial de excluir cierta vida de la comunidad constituida (del *nomos*) que, como dice Esposito, “en el lenguaje jurídico-político alude a la exención temporal o definitiva de un sujeto respecto de determinadas obligaciones o responsabilidades que rigen normalmente para los demás” (Esposito, 2005a: 73)

¹⁰ Es contra la postura anglosajona que surge la lectura de Michel Foucault sobre la *biopolítica*, otorgándole a ésta un análisis con “semántica histórica”. Esposito sostiene que, frente a la postura *naturalista* de los anglosajones, surgió la “histórico genealógica” de Foucault, quebrando así el esquema categorial anglosajón sobre la biopolítica.

En este orden de ideas, la relación entre el pensamiento de Agamben y Esposito se hace evidente. En ambas exposiciones, el poder soberano no sólo permanece en los resquicios del poder moderno sino que además es el control *sobre* la vida y la depuración de la *nuda vida* los factores que permiten la consolidación – siempre incompleta, como todo poder para Foucault– de lo social.

Es momento, entonces, de proponer una relectura de lo que significa las migraciones internacionales actualmente, teniendo como punto de referencia la problemática que plantea el fenómeno migratorio, tan en boga desde hace algunas décadas en los debates elaborado por economistas, estadistas y científicos sociales.

El problema migratorio: Estado y poder frente a lo “irregular”¹¹

Como punto de partida, consideramos interesante analizar, dentro del fenómeno de las migraciones internacionales, el caso específico del “migrante irregular” a la luz de los aportes teóricos de Agamben y Esposito. Para tal tarea, sin duda, es importante definir qué entendemos por inmigrante “irregular”. A diferencia de la connotación peyorativa de “inmigrante ilegal”¹², se considera que un migrante está en condición de irregularidad cuando éste “carece de condición legal en un país anfitrión o de tránsito”; esto se puede deber a varios motivos, entre ellos, el ingreso sin autorización al país receptor, el vencimiento de una autorización temporal de permanencia en dicho país, entre otras (ICHRP, 2010: 2)¹³.

Volviendo a la discusión teórica, en el desarrollo de la organización y control de las poblaciones, es decir, de la biopolítica en el sentido propiamente foucaultiano, los Estados modernos, en el afán de *hacer vivir* y *dejar morir*, se han propuesto proteger la vida invadiéndola completamente. El control de esta *vida* como “población” permitió el surgimiento de lo que Foucault denominó “ciencias de la policía” (*Polizeiwissenschaft*), encargadas fundamentalmente de especializar, moderar, controlar la *circulación* de los cuerpos; esto es, “el conjunto de reglamentos, restricciones, límites, o, por el contrario, facilidades y estímulos que permiten el

¹¹ Nos parece importante adelantar que en este apartado no se desea ubicar el *locus* específico (empírico-histórico) del *campo de concentración* agambeniano; en cambio, lo que acá se propone, siguiendo a Agamben, es caracterizar al mismo Estado-Nación moderno –del primer mundo, específicamente– como el espacio amplio donde las lógicas del *campo* –exclusión/inclusión y producción de *nuda vida*– se desarrollan a cabalidad.

En palabras de Agamben: “todo esto nos conducirá a considerar el campo de concentración no como un simple hecho histórico o una aberración perteneciente al pasado (aunque todavía encontremos, eventualmente, situaciones comparables), sino, en algún modo, como la matriz oculta, el *nomos* del espacio político en el que vivimos todavía” (Agamben, 1998: 212. El subrayado es nuestro). Es por eso que la temática de las migraciones internacionales es uno, y sólo uno, de los espacios donde las problemáticas planteadas por Agamben (y Esposito) pueden ser exploradas.

¹² Ver nota 4.

¹³ No nos parece errado considerar también al “inmigrante irregular” como sinónimo de inmigrante “indocumentado”, como es el caso de los así llamados “sans papiers”, ya que la referencia a (carencia de) una situación jurídica específica es evidente.

tránsito de los hombres y las cosas en el reino y eventualmente allende sus fronteras” (Yuing, 2011). La sujeción de los cuerpos y el control de las poblaciones son propios del *biopoder*.

Como se mencionaba anteriormente, el control de la circulación de los cuerpos por parte del poder político fue esencial para la configuración total del capitalismo; no obstante, dicho poder se propuso controlar una vida que siempre termina excediéndolo y que, a su vez, lo reproduce, es decir, que lo que se le escapa es su motor; en este sentido, si bien la biopolítica fue fundamental para la consolidación de la Revolución Industrial en Europa del siglo XIX, este poder no logró dominar completamente el proceso migratorio del campo a la ciudad, dejando así ciertos cuerpos “errantes” que no tuvieron más opción que escapar de la proletarización que los excluyó movilizándose a países periféricos (Yuing, 2011: 13).

Según Jacques Barou (2001), esta creciente movilización de personas hacia países de economías incipientes se convirtió, a finales del siglo XIX y principios del XX, en prioridad para el poder de varios Estados europeos, concibiendo la “fuga” de cuerpos como fuga de *vida*. La salida de los cuerpos “errantes” que no encontraron su lugar en el proceso industrial orquestado gracias al mismo biopoder, sirvió como elemento a los Estados para resolver tensiones internas y como medida de seguridad para el fortalecimiento de sus propios sistemas productivos. Por ejemplo, el control migratorio español de finales del siglo XIX y principios del XX restringió la salida del país a jóvenes menores de 25 años y así pudo impedir el éxodo de mano de obra productiva y necesaria económicamente¹⁴.

La consolidación del modelo económico capitalista a escala planetaria propio de siglo XX no fue ajena a una evidente división internacional del trabajo; el colonialismo, las guerras mundiales, la concentración económica, entre otros factores, han marcado una diferencia considerable entre oferta y demanda laboral entre los países. En este sentido, cuando las migraciones se transformaron en un hecho global, los Estados no dudaron en calcular la rentabilidad de este proceso y su impacto en la productividad. Por este motivo, entre otros, los Estados impulsaron inevitablemente toda forma de control y observación a la circulación de los cuerpos desde y hacia sus territorios (Yuing, 2011: 17).

Pese a la preeminencia cultural, económica y política que han tenido hasta la actualidad posturas que consideran al Estado como un agente que debe permanecer ajeno al proceso de la economía globalizada –donde la *libre* circulación de mercancías, capitales y personas debería ser la norma–, es en la actualidad el momento en el que los Estados poseen políticas migratorias cada vez más rígidas y vigilantes. Esto evidencia que las migraciones son hoy un gran reto para el sistema global actual. Los programas de restricciones –de expulsión y permanencia– de la población inmigrante, como lo resalta Mármora, han tenido como *leitmotiv* la seguridad (narcotráfico y terrorismo), la saturación del mercado laboral y la oferta de

¹⁴ Contrario al caso español citado, la emigración religiosa de Inglaterra en los siglos XVII y XVIII hacia el “nuevo mundo” ayudó a imponer la homogeneización de culto en todo el territorio inglés. De esto se infiere que el control de la *circulación* de la vida, equivale tanto a la retención como a la expulsión para el bien del orden que se busca establecer.

servicios públicos (en especial, el de la salud); también, las restricciones por razones políticas y étnicas han sido adoptadas desde finales de siglo XIX hasta el presente¹⁵.

Suponiendo, entonces, que las murallas del *poder soberano* han sido abolidas, es indudable que en la actualidad las murallas biopolíticas son cada vez más fuertes y altas. El Estado moderno se ha especializado continuamente en la obtención, concentración y análisis de la información sobre la población que transita desde y hacia su territorio; siendo estos Estados conscientes de que muchas personas – muchos cuerpos, mucha *vida*– logran sobrepasar las fronteras por fuera de su vigilancia, la tarea primordial de los organismos migratorios en embajadas, fronteras y aeropuertos, es la de controlar y segregar a la migración, registrando de esta manera sus flujos.

Si se tiene en cuenta la perspectiva de Agamben y su concepción del poder biopolítico, es claro que éste tiene como función selección lo que se debe y puede excluir e incluir dentro la comunidad; es este poder el que selecciona los aspectos de la vida y los individuos que puedan ser cobijados por el mundo del derecho y, a su vez, también identifica a quienes el orden jurídico les es prohibido. Como resalta Zamora, son estos expulsados los que se convierten en “expresión misma del ejercicio de poder” (Zamora, 2005: 145). Es en esta división entre expulsión/inclusión del orden jurídico que surge de manera inevitable la pregunta: ¿a qué orden jurídico se está haciendo referencia?

La propuesta agambeniana parte del análisis entre la relación entre territorio, nacimiento y Estado como configuradora del orden jurídico. Según Agamben, con el surgimiento de los Derechos Humanos en la “revolución democrática”, se marcó un punto de continuidad entre hombre y ciudadano, entre nacimiento dentro de un territorio y la nacionalidad, desde la cual se fundamenta la soberanía moderna y se despliega la legislación; efectivamente, el orden normativo que surge del Estado-Nación se enfoca de manera específica en la *vida* que considera (o que configura) como sus ciudadanos. En este sentido, serían los “refugiados” –los cuales el pensador italiano no define claramente, por cierto– los que se han venido presentando como elementos inquietantes que cuestionan la lógica de continuidad hombre-ciudadanía. En nuestros términos, los migrantes “irregulares” se presentan como *nuda vida* desprotegida jurídicamente ya que no son reconocidos como parte de la *población* de un país (Agamben, 1998: 167).

Zamora resalta que esta misma imposibilidad de considerar al inmigrante “irregular” como ciudadano, hace a su vez problemática la caracterización de dichos migrantes:

[Existe] un conjunto de categorías (“extracomunitario”, “clandestino”, “irregular”) que [...] estigmatizan negativamente

¹⁵ Para una aproximación histórico-empírica del fenómeno migratorio, el trabajo de Lelio Mármora es un buen punto de partida. Esta autor elabora un interesante recorrido histórico de los programas migratorios más importantes creados en el continente americano y europeo desde la segunda década del siglo XX hasta la década de los noventa; es a partir de dichos programas, asegura Mármora, que surge la caracterización de “inmigrante ilegal” con toda una carga peyorativa (Mármora, 2008: 285-287).

[al inmigrante] como no ciudadano, como no europeo, como no nativo, etc. Los mecanismos sociales, políticos y jurídicos que lo excluyen del reconocimiento de ciudadanía convierten simultáneamente a quien es objeto de esa exclusión en “no-persona”. Por eso los derechos humanos, basados en el reconocimiento de una supuesta universalidad de la persona, no pasan de ser una declaración de principios, porque de hecho ser persona es una variable de la condición social. (Zamora, 2005:147).

De lo anterior se puede sugerir que dicha exclusión en “no-persona”, de esta permanencia de *nuda vida*, no se encuentra solamente en espacios o centros de confinamiento específicos como los *campos de concentración* (pese a la existencia real de centros de detención contra inmigrantes “irregulares”¹⁶), sino que esta vida es establecida en “espacios de marginalidad”, de abandono, que se construyen alrededor de su propia carencia de derechos. Dicho de otra manera, es la misma *sociedad* que busca construir la “irregularidad” la que devendría como *campo* en el sentido agambeniano¹⁷.

Por otra parte, una crítica planteada por Zamora al pensamiento de Agamben es la omisión de este pensador en lo que respecta al mundo del trabajo, es decir, al mercado laboral transnacional. En efecto, en *Homo Sacer* su autor deja por fuera el impacto económico que actualmente tiene la “desprotección” jurídica-política de los inmigrantes y refugiados. Es en este sentido que, para Zamora, la legislación de excepcionalidad, la criminalización y demás medidas de exclusión a los inmigrantes, como no pertenecientes a la comunidad política, permiten a su vez la consolidación de una flexibilidad laboral que no es ajena a la reproducción del sistema capitalista en los países del primer mundo (Zamora, 2005:154).

No cabe duda de que la preocupación por la incidencia que puedan tener los inmigrantes “irregulares” en la economía ha sido una de las excusas más reiteradas para la creación de diversos espacios, hasta hoy vigentes, donde los inmigrantes ilegales son encerrados por no poseer documentación vigente de permanencia, por expiración de visado, o bien a la espera de asilo; éstos lugares¹⁸, como *excepción*, no

¹⁶ Para un mapeo general de los centros de detención de inmigrantes en todo mundo, ver el informe de la Organización No gubernamental suiza Global Detention Project. [En línea], Basilea, <http://www.globaldetentionproject.org>. Consulta: 31 de julio de 2012. Frente a estos centros, Agamben considera que: “[l]a situación de excepción que se crea es que las personas detenidas en esos centros no tienen asignado ningún estatuto jurídico. Es como si su existencia física hubiese sido separada de su estatuto jurídico” (Agamben citado por Zamora: 153).

¹⁷ Sin desconocer que pueda parecer abrupto, apresurado o incluso hiperbólico el considerar una sociedad como un *campo de concentración* –esto debido a toda la carga histórica que tiene dicho concepto–, reiteramos una vez más que la presente exposición no hace hincapié en algún espacio cerrado de confinamiento que evoque de alguna manera el elaborado por el nazismo; al contrario, yendo más allá, se desea insistir en el *campo* de Agamben más como una lógica donde se devela la paradójica relación inclusión/exclusión, propia en la construcción de la vida política moderna y su *nuda vida*.

¹⁸ Ver nota al pie número 18 de este texto.

han surgido por fuera de la ley sino que, al contrario, han sido establecidos por órganos jurídicos. Volviendo entonces a lo propuesto por Agamben, cada uno de estos lugares se reproducen, en esencia, como “espacios de excepción”: lo que por éste se excluye –al inmigrante– es incluido por medio de su propia exclusión: su rechazo lo constituye como parte. Es una “localización dislocante” que, al mismo tiempo, reside y desbordan las normas.

En consecuencia, el fenómeno migratorio actual se ve mediado por visas, pasaportes especiales, puestos migratorios, entre otros, como herramientas propias del biopoder de los Estados, que permiten clasificar y segregar la movilidad humana; se podría afirmar que, en el aspecto laboral –a nivel global–, existe una segregación y separación que va más allá del racismo argumentado por Foucault: la división de los cuerpos para su circulación se basa más en un rompimiento del “*continuum* económico”¹⁹. Esto, sumado a la concentración “del desarrollo” –las desigualdades entre el centro y la periferia, expuestas por la teoría de la dependencia (Cardoso & Faletto, 1998) –, ha provocado, en consecuencia, que las personas deseen salir de cualquier manera de sus países, sumidos en la pobreza, en busca de mejores oportunidades. Agamben, frente a esto no escatima en afirmar que “hoy el proyecto democrático-capitalista de poner fin, por medio del desarrollo, a la existencia de las clases pobres, no sólo reproduce en su propio seno el pueblo de los excluidos, sino que transforma en *nuda vida* a todas las poblaciones del Tercer Mundo” (Agamben, 2000: 228).

La exposición elaborada por el autor de *Homo Sacer* permite agregar algunos cuestionamientos en lo que respecta al tema de la asimilación del inmigrante como *otro*. Si bien es relevante entender la construcción del inmigrante “irregular” como una ajenidad desprotegido frente al poder del soberano, es también fundamental explicar que dicha construcción sólo es posible al mismo tiempo que se busca establecer un *demos* legítimo.

Al respecto, las contribuciones elaboradas por Rancière y su polémica visión sobre la post-democracia pueden ayudarnos a entender cómo los inmigrantes “irregulares” han surgido en un contexto donde la integración de estos se ha hecho por medio de una prohibición a su capacidad para el *litigio*. Proponiendo como ejemplo el racismo anti-inmigrante europeo, que surge en sociedades que se definen “sin clases” y que se reafirman como “simplemente desiguales”, Rancière considera que la caracterización de “el inmigrante” como culpable de los problemas sociales y económicos de la región se fundamenta en la eliminación de medios políticos para su inclusión: “En una tal sociedad, la exclusión no se subjetiva más, no se incluye más”; entonces, el inmigrante “*sans papiers*”, desde su desprotección jurídica y exclusión de la política (su “supresión de litigio”) es asimilado por la comunidad europea como un “problema” inasimilable e indeseado. En palabras de Rancière: “La objetivación post-democrática del ‘problema’ del inmigrante va a la par con la

¹⁹ Rompimiento de la “igualdad” capitalista. Como esto se quiere hacer un símil *económico* del Racismo (según Foucault, citado por Agamben ,2000: 87-88), entendido como el rompimiento del “*continuum* biológico” (quiebre de la “igualdad” natural). Ver nota al pie número 10 del presente texto.

fijación de una alteridad radical, con un objeto de odio absoluto, pre-político". (Rancière, 1995: 38)

El odio hacia el inmigrante, señalado por Rancière, revela la manera en la cual se ha venido constituyendo una perspectiva desde la cual la problemática migratoria no es discutida en términos "políticos" sino que, al contrario, se presenta como pugna obvia entre fuerzas naturales donde el cuerpo de lo social está siempre en riesgo por la intervención de un agente exterior patógeno y amenazante. Esta perspectiva que soslaya lo político para resaltar, en ciertos casos, lo biológico dentro de lo social, permite entablar un diálogo entre algunos planteamientos teóricos de Roberto Esposito y las migraciones internacionales en la actualidad.

El inmigrante "irregular": *nuda vida* como mal exógeno. Los instrumentos de "inmunidad" y lo ajeno

Como se venía diciendo, las dinámicas de exclusión de inmigrantes y la diversa clasificación del *extranjero* se tornan más complejas si se representa al Estado mismo como un *cuerpo* saludable que debe protegerse de la *enfermedad*. Desde el momento de consolidación de un orden planetario donde la plusvalía del régimen capitalista mundial tiene un *locus* específico (su concentración en los países desarrollados), los controles dirigidos a evitar la llegada de los inmigrantes económicamente no aceptables no deseados a estas zonas del mundo, son efectuados desde el *poder "sobre" la vida* esbozado por Esposito.

Claramente, la circulación de inmigración "irregular" se ha considerado un factor amenazante de los sistemas económicos y políticos de diversas sociedades, en donde estas personas han llegado a percibirse como una amenaza a la "salud" social de los países receptores; el inmigrante es, entonces, considerado como una *enfermedad* que "puede atentar contra el cuerpo de una población saludable"²⁰.

Apoyándose en la propuesta teórica de Esposito, Luis Blengino considera que las migraciones contemporáneas pueden ser analizadas desde un sentido "inmunitario" y como una problemática fundamental en la protección del *cuerpo-especie* y de la vida de la comunidad receptora. Partiendo del supuesto de que una construcción discursiva en la cual los países o Estados nacionales se consideran a sí mismo como un espacio cerrado y saludable y que viven bajo la amenaza constante de lo patógeno existe, las instituciones estatales son alentadas a consolidar herramientas que le permitan eliminar la existencia de ciertas fronteras porosas por las cuales "agentes disolutivos" pueden entrar. De esta manera, afirma Blengino, es sólo a través del *poder sobre la vida* que los Estados pueden permitir *exclusivamente* la entrada de "dosis" no letales de la "enfermedad" dentro del cuerpo social y de este modo accionar y reafirmar el sistema inmunitario y la salud de la comunidad. Esta dosificación se logra únicamente con la creación de mecanismos estrictos que

²⁰ La migración puede ser interpretada también desde el *poder "como un bien [y] como una cura a una población enferma"*. El caso de migración como "remedio" de una población "enferma", puede traer a la mente la ideología regeneradora argentina y su fomento de migración europea al país Sarmiento como su ideólogo principal: la cura para las "multitudes apáticas" (Blengino, 2006: 6).

identifiquen el nivel de peligrosidad de los elementos “patógenos”, elementos que son exteriores al cuerpo-comunidad.

El poder “sobre” la vida, reunido en el entramado jurídico-institucional para controlar el problema migratorio, pretende elaborar una clasificación doble: por una parte, fijar las fronteras de la comunidad nacional segregando grupos poblacionales “ajenos”, describiéndolos y generalizando sus características (estereotipo); y, por otra parte, con este ejercicio consolida, a su vez, el cuerpo-población “propio” y deseado, siempre en constante constitución (Blengino, 2006: 5). Contrario a lo que Esposito consideraba, el poder “de” la vida –donde ésta se impone su propia normatividad, legitimándola–, el control migratorio vigente, actualmente, se propone el control “sobre” el movimiento mismo de la vida, sobre su circulación, gobernándola y configurando poblaciones útiles, dóciles y homogéneas, imponiendo –no sin resistencias, que a su vez alimentan los mismos dispositivos de control– los métodos de “inmunización” y “curación” de la sociedad, en un cíclico ir y venir entre la “degeneración” y la “regeneración”.

Según Espósito, es en una sociedad como la europea, parte del “centro” económico-cultural-político dominante del mundo occidental, donde la inmigración “irregular” se presenta no sólo como “riesgo al orden público”, sino también “como potencial riesgo biológico en relación con el país hospedante según el modelo de *patologización* del extranjero con raíces trágicamente profundas en el imaginario europeo del siglo recién transcurrido” (Esposito, 2005b: 24). Dicho imaginario es fundamental en la construcción (y combate) del sujeto como “inmigrante ilegal” –en toda su connotación peyorativa–, en cuanto es primordial para el sistema inmunitario *identificar* contra lo que está luchando. Esta forma del sistema inmunitario desarrolla patrones económicos, regionales, raciales, entre otros, que se traducen en lógicas específicas de instituciones de todo tipo, especialmente dentro de los países que han comenzado a considerar a la inmigración como algo “no deseada” y “expoliadora” del bienestar nacional²¹.

Por la configuración de patrones de identificación del inmigrante “no deseado”, de esta anticipación o prevención, es que emerge de la figura del *Kathékon* sugerida por Esposito, la cual es “el principio de defensa contra el mal mediante su englobamiento preliminar”. Sin la construcción de una forma de identificar al *Otro* es imposible segregarlo. Acorde a esto, el miedo a no poder abarcarlo todo, propio del derecho (según W. Benjamin), hace que se generen, desde lo jurídico, los parámetros donde se presupone la existencia específica del “mal”. Como Jean Luc Nancy resalta en *El intruso*, “la ajenidad no debía llegar desde afuera más que por el hecho de haber surgido anteriormente desde adentro” (Nancy, 2006)²².

²¹ No sobra señalar si bien el presente trabajo se ha enfocado en exploración teóricamente la problemática migratoria, reconoce la importancia de un análisis histórico-empírico de la manera como el “sistema inmunitario” funciona a través de los diversos organismos estatales que buscan controlar los flujos migratorios. Esto podría ser materia de posteriores análisis.

²² Ajeno, pues, al cuerpo-población que lo recibe, el *extranjero* es tal en tanto parezca un intruso cuya “llegada no cesa”: se construye su llegada incluso antes de cruzar la frontera.

Comentarios finales

El inmigrante “irregular” es una figura central hoy en día para la configuración del orden mundial; no solo desde lo económico, desde donde suele enmarcársele, sino también desde su rol frente al poder biopolítico de los Estados y su intercomunicación global, finalmente constituida desde el fin de la Guerra Fría. Como se ha insistido a lo largo de este escrito, hoy en día los controles y restricciones para atravesar una frontera van en un irreversible aumento. La ensoñación de sentirse ciudadano de un mundo lleno de libertades, de redes y de conexiones, se ve interrumpido, por ejemplo, al conocer por medio de la prensa y de informes de Organizaciones No Gubernamentales las vejaciones que ocurren en lugares como los Centro de Internamiento de Extranjeros, Guantánamo, Centros de Identificación y Expulsión y otros lugares que no son, de manera gratuita, asimilados como nuevas formas de control social.

No obstante, yendo más allá de un *locus* específico de lo que Agamben caracteriza como *campos de concentración* en la actualidad, son las mismas sociedades que segregan que consolidan cierta preeminencia a la lógica primordial de dichos campos, a saber, la creación de una *nuda vida* desprotegida frente a una autoridad ajena y abandonada por la ley y que, finalmente, reposa sobre el nivel de civilidad y compasión del soberano, es decir, de sus potenciales carceleros. Esta desprotección no es reforzada *por fuera* de la ley; como insiste Agamben, es un abandono frente a la misma, excepciones *creadas* por el entramado jurídico mismo que desprotege la vida de aquellos que son categorizados, segregados o están en espera de ser expulsados. Desde lo jurídico, el inmigrante no cobijado por la normatividad jurídica es criminalizado y segregado: una especie *non grata*, un no-ciudadano.

Dicho inmigrante está “sin derecho y sin familiaridad, sin acostumbramiento”, como el Intruso de Nancy; es el *súmmum* de lo ajeno, de la enfermedad, de la vida que ha excedido la norma y que solo a través de su persecución exhaustiva por parte de los organismos de control (como anticuerpos del cuerpo social, siguiendo a Esposito) puede ser erradicada. Todo esto tiene como funcionalidad reforzar una identidad –en su mayoría “nacional”– que se constituye con la inmunidad: una es el anverso de la otra.

Bibliografía

- Agamben, G. (2004), “No al tatuaje político”, *Le Monde*. [En línea]. <http://www.unsam.edu.ar/mundoscontemporaneos/pdf/AgambenNoaltatuajebiopolitico.pdf>. Consulta: 1 de junio de 2012.
- Agamben, G. (1998), *Homo Sacer I. El poder Soberano y la Nuda Vida*. Valencia, Editorial pre-textos.
- Agamben, G. (2000), *Homo Sacer III. Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo*. Valencia, Pre-textos.
- Arendt, H. (1995), “Labor, trabajo, acción. Una conferencia”, en: *De la Historia a la Acción*. Barcelona, Paidós.

- Barou, J. (2001), *Europe, terre d'immigration*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble.
- Blengino, L. (2006), "Estado Gubernamental, Biopolítica y Migraciones". Exposición en el marco de Derechos humanos, migración y participación organizada por la Universidad de la Matanza el 22 de noviembre de 2006. [En línea]. http://www.ddhnmigraciones.com.ar/eventos/jornada22-11-06/expositores/LUIS_BLENGINO%5B1%5D.pdf. Consulta: 1 de junio de 2012
- Castro, E. (2004), *El Vocabulario de Michel Foucault: un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Buenos Aires, Prometeo.
- Castro, E. (2005), "'Toda filosofía es en sí política': Entrevista a Roberto Esposito", *El Clarín*, 12 de marzo. [En línea]. Buenos Aires, <http://edant.clarin.com/suplementos/cultura/2005/03/12/u-936812.htm>. Consulta: 1 de junio de 2012.
- Cardoso F., Faletto, E. (1998), *Dependencia y Desarrollo en América Latina: ensayo de interpretación sociológica*, México D.F., Siglo XXI.
- Derrida, J. (2010), *Seminario La Bestia y El Soberano: volumen I 2001-2002*, Buenos Aires, Manantial.
- Esposito, R. (2005a) *Immunitas*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Esposito, R. (2005b), *Bíos*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Foucault, M. (1977), "Derecho de Muerte y Poder sobre la Vida" en *Historia de la Sexualidad I: la Voluntad de Saber*, México, Editorial Siglo XXI.
- Foucault, M. (2010), *Sujeto y Poder*, Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. [En línea]. Santiago, <http://www.philosophia.cl/biblioteca/Foucault/El%20sujeto%20y%20el%20poder.pdf>. Consulta: 1 de junio de 2012.
- ICHRP [International Council on Human Rights Policy] (2010), *Migración Irregular, Tráfico Ilícito de Migrantes y Derechos Humanos: Hacia la Coherencia*, ICHRP publicaciones, Ginebra.
- Mármora, L. (2004), *Las Políticas de Migraciones Internacionales*, Buenos Aires, Paidós.
- Múnera, L. (2008), *Normalidad y Excepcionalidad en la política*, Bogotá, Ediciones Universidad Nacional de Colombia.
- Nancy, J. (2006), *El Intruso*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Rancière, J. (1995), "Democracia y post-democracia" en *Ideas y Valores*, Bogotá, Ediciones Universidad Nacional de Colombia.
- Yuing, T. (2011), "Migraciones y administración de la vida en el mundo global" en *Psicoperspectivas*, 10, 6-20. [En línea]. Santiago, <http://www.psicoperspectivas.equipu.cl/index.php/psicoperspectivas/articloe/viewFile/136/122>. Consulta: 30 de mayo de 2012.
- Sin autor (2013), "Agencia AP dejará de usar el término 'inmigrante ilegal'", *Univisión Noticias* [En línea]. Miami, <http://noticias.univision.com/inmigracion/noticias/article/2013-04-02/agencia-ap-dejara-de-usar-termino-inmigrante-ilegal#axzz2Ta3J46ra>. Consulta: 13 de mayo de 2013.

Zamora, J. (2005), "Ciudadanía e inmigración: las fronteras de la democracia" en: Pedraño, A.; Hernández, M. (Coord.) *La Condición Inmigrante. Exploraciones desde la Región de Murcia*, Murcia, Universidad de Murcia.



Nietzsche: metáfora, fábula, ficción III

Romeo César

Como anuncié al final del primer artículo, me concentraré en este en el análisis de dos cuestiones que considero de decisiva importancia en el tema que nos ocupa en estas charlas: 1. ¿qué presupuso Nietzsche al hablar de la *verdad* (y la mentira)? y 2. ¿qué presupuso en su manera de concebir la *ficción*? Luego expondré específicamente mi opinión sobre la ficción filosófica, según también anticipé al inicio, yendo por caminos poco explorados.

1. Comenzaré con la *verdad*, e iré directamente al grano. Presupone una concepción de ella entendida como *adecuación* entre las designaciones y las cosas, entre un enunciado - expresado lingüísticamente - y la realidad de *la cosa tal como es en sí misma*. Nietzsche se pregunta en *De verdad y mentira*: ¿Es el lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades? (*Ist die Sprache der adäquate Ausdruck aller Realitäten?*), ¿coinciden las designaciones y las cosas? (*Denken sich die Bezeichnungen und die Dingen?*). Hoy por hoy, es un lugar común hacer el comentario, tras las huellas de Heidegger, que esta manera de concebir la verdad pertenece a la época de la vigencia hegemónica del pensamiento metafísico que diera origen el platonismo.

Ahora, dado que tal adecuación o coincidencia con una cosa tal-como-es-en-sí (ésta sería la verdad pura y sin consecuencias) es para Nietzsche imposible - incluso para el formador la lengua (*Das »Ding an sich« (das würde eben die reine folgenlose Wahrheit sein) ist auch dem Sprach-bildner ganz unfaßlich*) - niega que la metáfora pueda ser palabra de verdad, porque nunca se adecua a las entidades originarias de la que habla (*die den ursprünglichen Wesenheiten ganz und gar nicht entsprechen*). El enunciado "La piedra es dura" - siempre según él - no habla de algo de la piedra sino de una excitación nerviosa que en nosotros (por tanto, en una afectación subjetiva, *subjektive Reizung*) produce lo que llamamos piedra, excitación que primero traducimos en una imagen y después en un sonido articulado: el enunciado lingüístico. Por ende, tenemos que concluir, nos arrincona con lógica implacable, que las llamadas verdades son sólo ilusiones (*Illusionen, Verstellungen*), meras metáforas que nos hemos olvidado que son tales.

Esta concepción de la verdad pone a Nietzsche es la incómoda situación de ser acusado de caer en contradicciones pragmáticas: no cree engañarse ni engañarnos cuando sostiene con palabras que las palabras son inevitablemente engañosas...¹ Ay.

¹ Así lo puso P. RICOEUR (1996, XXIV-XXV): "Es en *Verdad y mentira en el sentido extra-moral* (verano de 1873) donde la paradoja de un lenguaje completamente figurativo, y por ello reputado de mentiroso, es llevada al extremo. Paradoja, en un doble sentido: en primer lugar, en cuanto que, desde las primeras líneas, la vida, tomada aparentemente en un sentido referencial y no figurativo, aparece como la fuente de las fábulas por las que ella se mantiene; luego, en cuanto el propio discurso de Nietzsche sobre la verdad como mentira debería ser arrastrado al abismo de la paradoja del mentiroso

Esta incomodidad teórica de contradecirse entre lo que dice y hace, quizás pueda subsanarse, siendo benevolentes y aplicando a su pensar el “principio de caridad”.² Nietzsche podría defenderse con el argumento de que él *dice* “la verdad” de lo que *hace*: “No tengo empacho en decir que *fabulo*. No ando por ahí negándolo”.

Lo curioso es que pretende con su fabulación mostrarnos algo que nos acontece. ¿Qué “verdad” es esa? Nuestro “engaño”: damos por verdades, creyendo saber algo de las cosas mismas, lo que en realidad no son sino meras metáforas, ilusiones que no corresponden a las entidades originarias. Lo que nos lleva a la conclusión de que una fábula, una metáfora, una alegoría, una no-verdad (en cierto sentido) – las de Nietzsche – pueden ser palabra de verdad (en cierto sentido). Por tanto, la discusión, pareciera, no es “fábula sí, fábula no; metáfora sí, metáfora no”, etc., sino “qué fábula sí, qué fábula no, qué metáfora sí, qué metáfora no, quién(es) lo determina(n) con qué criterios... ¿de verdad!” ... ¿el de Nietzsche? Algunos creen que sí.³

Pero, su planteo también presupone que *fabular es inevitable*. “Hablar”, en consonancia con su etimología, es “fablar”, “fabular”.⁴ Con lo que volvemos a plantearnos un dilema similar al anterior: *qué hablar sí sería valedero* (y hemos de prestarle atención a su versión de las cosas, admitiendo que en su puesta en palabras se muestra con algún tipo de correspondencia con ellas) y *qué hablar no lo sería*. No pasemos por alto, según expuse, que si ningún fabular fuera verdadero, la página fabulada por Nietzsche sobre “la historia de un error” tampoco lo sería. Y, *contrario sensu*, si un fabular habla con verdad como lo hemos supuesto a partir de esa historia, entonces la fabulación filosófica, la de Platón o cualquier otra – incluida la de él – puede darnos al menos algún aspecto de un mundo verdadero; y puede también

[...] no es seguro que, al colocarse él mismo bajo la paradoja del engañador, Nietzsche haya logrado sustraer su propia filosofía del efecto de ‘deconstrucción’ desencadenado por su interpretación retórica de toda filosofía [...] el lenguaje del mentiroso tampoco tiene como referencia un lenguaje no engañoso...”.

² El “principio de caridad” consiste en admitir que existe un sistema de creencias universalmente compartido. Entre esas creencias está la creencia en reglas universales de racionalidad. Además, como el error sólo puede ser comprendido en el contexto de la verdad general, la mayor parte de las creencias compartidas son verdaderas. Así lo puso D. Davidson (1990, 162): “La tarea de dar un sentido a las emisiones y conducta de los otros, aun a su conducta más aberrante, nos exige encontrar una gran dosis de razón y de verdad en ellos”. Nos guste o no, si queremos comprender a los demás, debemos dar por sentado de que, en la mayor parte de los asuntos, pueden hablar con algún tipo de correspondencia (habrá que precisar qué tipo). Así, cuando otro afirma “no tengo ni idea” puede ser también una forma de correspondencia ajustada de hablar con verdad acerca de un asunto.

³ G. Vattimo (1990, 32) ve al *fabular* del nihilismo activo, acabado, el llamado a vivir una experiencia de la realidad como única posibilidad de la libertad.

⁴ “Fábula” (derivado del verbo **for, fari, fatus sum*) significó en latín conversación familiar, privada o también rumor, habladuría, cosas que se conversan en la calle o en el foro. Es una puesta en palabras: la versión verbal, “lingüística”, de una acción, de una información o dato, de una leyenda cualquiera. De allí que significara también pieza de teatro (como *mythos* en griego), pues es la trasposición a palabras (o sea una metáfora o transferencia), la versión en palabras de una acción. Por último terminó designando lo que no es más que palabras, lo que no tiene realidad. Sobre esto, BENVENISTE (1983, 319-20).

señalarnos en él alguna apariencia engañosa, inadmisiblemente epistemológicamente hablando.

Esta suerte de idas y vueltas de la teoría es típica de las afirmaciones que dieron fama a Epiménides, el cretense, con su “paradoja del mentiroso” (a ello aludía Ricoeur en nota n° 1), porque sostuvo palabras más palabras menos, según cuenta la leyenda, que los cretenses mienten siempre. Con lo que si mentía, hacía verdadera su proposición y si decía la verdad, la contradecía en los hechos y la hacía falsa. En fin, hay que ser siempre cautos con afirmaciones del tipo: “no hay verdades”, “todo es relativo” u otras por el estilo. Sigamos.

El mundo verdadero fabulado no es exclusivo de la filosofía (no importa aquí si se trata de la platónica o de otra). También podemos encontrarlo en la dramaturgia (Nietzsche no podría negar que Dionisos es la verdad), en la poesía (o cualquier narración mito-poética), en la historia, en la educación, en la cinematografía, en el ritual festivo de una celebración... Y por supuesto todo el discurso de las ciencias, comenzando por las ciencias sociales que tanto desdeñan o atacan a la filosofía. No es, pues, el modo de la fábula lo que determina si un discurso o puesta en palabras es verdad o mentira en un sentido extra-moral, aun concibiendo la verdad como adecuación o correspondencia (como es sabido, hay otras formas de entenderla).⁵ Veamos, entonces, algunas cuestiones en torno a esto.

2. Por una vieja costumbre del pensamiento occidental, se suele plantear el problema de la verdad con ejemplos del “mundo natural” o, por el contrario, con palabras muy cargadas culturalmente, sin un correlato empírico de inmediata percepción. Lo vemos en Nietzsche: ejemplifica con una piedra, con árboles, colores, nieve y flores o con la honradez. Y sabemos perfectamente que, para juzgar acerca de la verdad de un enunciado, la correspondencia de algo con lo mentado por las palabras es muy diferente si se afirma “La piedra es dura”, que si digo “Hablo” o “Te lo prometo”. Los ejemplos pueden multiplicarse.

No es lo mismo decir “una palabra es la reproducción sonora de una excitación nerviosa” que sostener que “Nietzsche dice en *Sobre verdad y mentira* que la palabra es la reproducción sonora de una excitación nerviosa” o que “hoy apareció en los diarios la noticia de un accidente en el Cañadón Ferrays” (todas las citas bibliográficas que pueblan y pululan en textos universitarios podrían cobijarse debajo del paraguas de esta forma de “correspondencia”). Tampoco es lo mismo – con respecto siempre a la posible verdad del enunciado – decir tarskianamente “la

⁵ De la misma manera el “realismo” (ontológico o metafísico) de la palabra no se funda sólo en la palabra (o en el llamado “realismo semántico”). Debe ser también justificado independientemente de la teoría propuesta para la interpretación del lenguaje. Por otro lado, hay que tener en cuenta que el realismo es perfectamente compatible con la existencia de más de un sistema verdadero de creencias. Cada sistema podría asociar las entidades reales de una manera distinta y peculiar. En otras palabras, sistemas alternativos bien podrían reconocer distintos tipos de entidades, de acuerdo con distintos intereses. El realismo no se compromete con la elección de un tipo especial sino con la independencia de cualesquiera sean elegidos. Sobre esto, ver el artículo de la profesora de la UBA, E. ORLANDO, “Sobre la estrategia de la semántica realista”, [http://www. Acción filosofica.com /misc 1114145575 art.htm](http://www.AcciónFilosofica.com/misc/1114145575art.htm).

nieve es blanca” que decir “Don Quijote luchó contra molinos de viento” o “¡Cuidado! Viene un coche!”; ni lo es afirmar “la palabra Sócrates tienen ocho letras en su grafía” que “el Big Bang ocurrió hace 13.700 millones de años. Igualmente, es muy distinto afirmar “me duele una muela” que contar a otro que “esta mañana el coche se me ‘ahogó’ al arrancarlo”; o que “esta es una fotografía del cerro Chenque en Comodoro Rivadavia”, o “esta ruta te lleva a Caleta Olivia”. Y es fácil captar la diferencia entre un “estoy escuchando la Quinta Sinfonía de Beethoven y un “todos los pueblos de la Tierra tienen algún tipo de celebraciones rituales”; etc. ,etc. ¿Para qué seguir?

En cada caso nos encontramos con distintas clases de “referentes”, distintas clases de correspondencia, distintas clases de criterios para juzgar sobre la aceptabilidad de una u otra correspondencia. Que sean construidos o no esos referentes y criterios de correspondencia, no cambia nuestra relación de verdad con ellos ni decide si ésta es o no verídica. Si no tenemos en cuenta estas complejidades (y otras que aquí no señalo para no cansarlos), nuestro tratamiento será demasiado simplista, demasiado defectuoso, y bordeará siempre el peligro de caer en contradicciones pragmáticas. El planteo de Nietzsche en este asunto de la verdad es simplista. Al menos simplifica demasiado las cosas. Heidegger no dudó en acusarlo de pertenecer también él al horizonte de la metafísica, donde a su juicio impera la verdad como adecuación, según comenté. Y en tal sentido todavía se movía en el campo en que enseñoreaba la concepción platónica de la verdad. Invertir al platonismo es una forma de quedar preso en sus redes, sentenció Heidegger.

3. Nietzsche en su obra machaca con singular insistencia – tan típica de él – el carácter de “fingimiento” y mentira , de *Verstellung*, que necesita la pulsión de verdad para ser útil a la supervivencia. Hemos de suponer que no finge. Pero no basta con reconocer que nos es permitido soñar si sabemos que soñamos, y asentar, en ese reconocimiento del sueño del fabular, la verdad de lo que no engaña (“Somos veraces cuando no fabulamos que no fabulamos”). Por la sencilla razón de que no todo fingimiento, no toda fabulación, no toda mentira o ilusión favorece la supervivencia. Hay fingimientos, ficciones, mentiras o ilusiones... ¡que pueden ser *letales!* Hay errores que pueden costarnos la vida. Y una vez más – ahora machaco yo con insistencia – el dilema no es *Verstellung* sí, *Verstellung* no, sino cuál de ellas sí, cuál de ellas no y qué criterios emplearemos para dilucidarlo acotando el margen de error y de ilusión a fin de que alguna de las *Verstellungen* admitidas no se nos convierta en una trampa mortal.⁶

⁶ En *Más allá del bien y del mal* (publicado en 1885, después de Zarathustra pero compuesto con anotaciones durante la génesis de éste) afirma, después de Darwin, con un tono típico de filósofo europeo que habla de “el hombre” (I, 4): “La cuestión está en saber hasta qué punto ese juicio [el falso] favorece la vida, conserva la vida, conserva la especie, quizás incluso selecciona la especie; [...] Admitir la no-verdad es condición de la vida”. La no-verdad, lo sabemos bien, es igualmente una posible condición para la muerte, de sí y de otros. Y en términos políticos, la no-verdad (sea la de la fábula platónica, o kantiana, o nietzscheana, o nacionalsocialista o la que fuere) puede justificar invasiones, guerras, conquistas, genocidios, holocaustos. Hay que estar, pues, alertas con el nihilismo europeo y sus excesos retóricos: siempre lo asiste una verdad a medias y... peligrosa.

Es cierto: la metáfora o la fábula en su “inadecuación”, en su no-verdad, esto es en su momento, digamos, del *no*, puede revelarnos una verdad (su momento del *sí*). Especialmente revelarnos una “verdad pragmática”: una verdad para la acción exitosa en los avatares de la supervivencia y en el anhelo de bienestar (aunque esa “verdad” no resulte ser necesariamente grata al oído ni fácil de digerir). En tal sentido, la verdad de la metáfora o la fábula no está en la adecuación del contenido de su enunciado verbal sino en la adecuación con la *función* que cumple para el vivir humano, con anhelos entrañables de una comunidad, y, bajo este ángulo, se la sostiene como tal. Las palabras son realidades a las que les sucede acontecer llenando una función.⁷ “Funcionan”, como funcionan motores, o decretos de funcionarios, o relatos historiográficos, escritos doctrinarios e instancias de formación disciplinarias (que buscan instaurar identificaciones étnicas, o nacionales, o familiares, o de clase, o partidarias, o sindicales, o de militancia, o profesionales, etc.), aunque en cada caso la metáfora del “funcionamiento” se despliegue en distintas maneras de hacerse efectiva para que a su vez ella funcione verdaderamente con éxito. En este caso (no en otros, claro está) será el cumplimiento de su función *en los hechos* lo que haga a una metáfora verdadera o le niegue tal condición.

Ese cumplimiento exitoso se juega fundamentalmente para Nietzsche en su papel para la supervivencia y en la voluntad de poder, cuyo sentido sería según Heidegger, y tras él Deleuze, “querer poder *más*”. Pero, prescindiendo ahora de establecer un criterio para juzgar cuándo un cumplimiento es exitoso en tales términos, no queda duda, sin embargo, de que no puede ser declarado verdadero *cualquier* tipo de funcionamiento. Ha de estar el cumplimiento “en función” de algo que lo haga aceptable, valedero, útil, bueno: la supervivencia, la voluntad de poder, la libertad, la igualdad, la unión de la vida en común, la patria, la fe en un Dios, o cualquier otro valor que se proclame como supremo e innegociable... Si es así, esto se inscribe en la más rancia tradición filosófica de la metafísica (lo que no quiere decir, en modo alguno, que se acepte en ella la solución platónica al problema, pero sí las condiciones onto-epistemológicas de su solución): una conformidad con lo que funda la función correcta, acertada de la *buena* fábula o metáfora (o de la buena máscara como lo categoriza Vattimo, en *El sujeto y la máscara*)⁸.

4. Pasemos ahora a lo que Nietzsche presupuso respecto de la ficción de la metáfora y de la fábula. Aquí no cabe duda de que está preso en las convenciones de la lengua y

⁷ En opinión de Vattimo (2002, 100-107), el escrito *Sobre Verdad y mentira* concierne a las producciones espirituales del hombre – no serían sino metáforas – algunas de las cuales se consideran como ‘la realidad’ porque un determinado grupo social las ha elegido como base de su vida en común. Bajo ese ángulo, el carácter interpretativo de toda metáfora no es la adecuación completa, perfecta a un ‘dato’, obviamente, sino una respuesta viva a un hecho de la vida. Agregaría yo, empero, que esa respuesta a un hecho de la vida ha de ser acertada y duradera, demostrar su “funcionalidad” pragmáticamente exitosa, para ser elegida como base de una vida en común.

⁸ La cuestión de si Nietzsche pertenece o no a la época de la metafísica es un asunto abierto. De todos modos es fácil demostrar que en Nietzsche se dan al menos varios rasgos que configuran la fisonomía intelectual de esa época, y en otros está fuera de ella, o quiere estar fuera y la cuestiona. En mi opinión, sin embargo, se trata de un asunto menor, secundario, que sólo interesa a académicos en sus luchas internas en el campo de la filosofía.

de su época. Presupone que “ficción” es una construcción imaginaria, falsa, irreal, referida a una realidad inexistente, un juego de palabras, pero en su caso admite que pese a eso es funcional a la vida. Tal concepción de la ficción es discutible: en alguna medida sesgada, simplista, ignorante y en cierto sentido preciso... ¡falsa! ¿En qué sentido? En el que se desprende de su etimología indoeuropea.

La raíz *fig-* de *fictio* en latín (que dio *Fiktion* en alemán), deriva de una radical indoeuropeo reconstruido como **dheigh-*. Este radical habría significado *amasar, modelar, dar forma con las manos*, materiales usualmente blandos (aunque no siempre), materiales tales como la arcilla, la masa de harina o de lácteos, a fin de producir medios, utensilios y alimentos necesarios para sostener y proteger la vida: ladrillos, muros, vasijas, estatuillas, máscaras, pan, galletas, queso, manteca. Ese radical dio en griego: *teijos*, muralla de la ciudad; *toijos*, pared o muro de una casa (normalmente de adobe); *thiggano*, tocar con las manos. En latín dio: *ingere*, moldear, hacer un modelo en arcilla, *figura* con todos sus derivados, *effigies*, efigie (*ingere*, “fingir” es bastante tardío). En inglés aparece como *dough*, la masa de harina, *dairy*, productos lácteos. En alemán, *teig*, masa, pasta. En castellano, además de las derivadas de las latinas que mencioné (figura, efigie, fingir, ficción) dio palabras como *figón*, todavía utilizada en Castilla, para indicar un lugar de poca categoría donde se amasan, hornean, cocinan y venden cosas para comer. *Figaza* (o *fugaza*, derivado de un italiano dialectal) es un argentinismo para un pan pequeño, chato de poca miga.⁹

Esta rápida ojeada a la etimología debiera haber forzado a evitar que, cuando habláramos de ficción, la adscribiéramos a la irrealidad, a lo meramente imaginario, a algo inexistente o falso. Lo llamativo es que incluso lo hace el diccionario de la Real Academia. Allí podrán ver que se define *ficción* como “acción y efecto de fingir”; “invención, cosa fingida”. Y *fingir* es: “dar a entender lo que no es cierto; dar existencia ideal a lo que realmente no tiene; simular, aparentar”, junto a una mención de la ficción legal. Vale la pena entonces preguntarnos qué pudo haber pasado para que en nuestra historia lingüística se haya producido semejante cambio o peripecia en el significado corriente de una palabra, al punto tal que el más antiguo no sólo ha desaparecido por completo – y solo lo rastrean y detectan filólogos o estudiosos de la lengua – sino que para colmo su reemplazo tiene un significado opuesto. Nadie diría que la pared que nos protege o la hogaza de pan que nos alimentan son ficciones. Y, sin embargo, lo son... si nos atenemos a lo que nos dice la etimología, claro, y creemos en ella. Adscribirle, pues, al término “ficción” la nota de irrealidad, de inexistencia, de creación imaginaria, de falsedad o algo por el estilo, es una desviación semántica históricamente lamentable, que los filósofos han contribuido a fomentar y todavía lo hacen. Se trata, por pura ignorancia, de un prejuicio dañino que se sigue sosteniendo sin crítica alguna.

Si nos atenemos a su raíz indoeuropea, nada más real, concreto y tangible para los antiguos, y atado por ende a necesidades humanas básicas, como lo son la ficción

⁹ Una curiosidad lingüístico-conceptual es el verbo griego *thiggano*, tocar. Aristóteles lo usa para caracterizar el conocimiento más perfecto e intuitivo del intelecto (*Metafísica*, 1072 b 21), o sea para el conocimiento infalible (ib., 1051 b 24), en el que no cabe error ni engaño alguno. El conocimiento *realísimo* para él. Aquel conocimiento que se consigue por un “con-tacto” directo e inmediato con la cosa misma.

del trabajo manual, la ficción de los muros de ladrillos y de las paredes de adobe, la ficción de las vasijas y cerámicas, la ficción del pan amasado o la del queso y la manteca, la ficción de las efigies, las estatuas de terracota, o la de las máscaras rituales de la divinidad.¹⁰ Si el pan o el queso pertenecen al campo de las ficciones, ya no tiene ningún sentido oponer si más *ficción* a *realidad*, ni, claro está, a *verdad*. Sin duda, habrá ficciones “falsas”, mal hechas o engañosas, ficciones destinadas al fingimiento y la mentira. Pero de ninguna manera eso implica que *toda* ficción busca tal propósito consciente o inconscientemente, ni se reduce en última instancia a eso.

La concepción simplista, sesgada, desconocedora de la riqueza de la historia semántica de ficción – concepción de la que participa Nietzsche en los textos comentados – es la que trae consigo un sinfín de vaivenes y contradicciones incómodas: por ejemplo, hablar de la ficción en un sentido peyorativo... con ficciones. Y acarrea una pronunciada ceguera para fenómenos de primera magnitud y esplendor de la cultura. Ceguera que se extiende al inevitable uso de ficciones de propia factura, ensalzadas a veces hasta la zoncera, con el objeto de combatir las ajenas, denigrándolas por supinos desconocimientos, de manera tan abusiva y parcial como inmerecida e injustificada.

Si hemos de filosofar a martillazos y transformarnos en león para darnos libertad en la creación de nuestro mundo, rompiendo los prejuicios, las distorsiones o los olvidos dañinos para las obras de la cultura, uno de los lugares por el que hemos de empezar es por la crítica al maltrato lingüístico-filosófico que ha recibido la palabra “ficción” en la historia del pensamiento occidental.

5. Queda como último tema que prometí tratar: el de *la filosofía entendida como ficción*. Voy a repetir ideas que desarrollé en otra parte (2009 y 2010), pero tomando como contexto lo que he venido exponiendo a raíz de los fragmentos de la obra de Nietzsche que he venido comentando.

Parto de la convicción – si se quiere, del presupuesto teórico – de que “*la*” filosofía como tal *no existe*. Sí existe – en lo que se ha dado en llamar vaga y quizás inadecuadamente “la cultura occidental” – *un hacer con palabras* que nombramos *filosofar*. Se pone su comienzo histórico en Grecia entre los siglos VIII y VI a. C., aunque se debate acerca del lugar y momento precisos en que apareció y quién fue el iniciador de tan peculiar hacer, uno de los pilares que originó y sostiene la llamada “Europa”. A lo largo de los siglos, ese hacer ha mostrado muy distintas maneras de ser hecho. Casi opuestas. Bien, aun corriendo el peligro de bordear el ridículo, colocándome ante un posible abismo teórico y “hacer un papelón” ante algunos filósofos de renombre, sostengo muy convencido que ese hacer con palabras en que el filosofar consiste es *un hacer ficciones con palabras*.

¹⁰ Es interesante articular el radical indoeuropeo **dheigh-* de “ficción” con el radical también indoeuropeo **uer-* de “verdad” (y de *heorté*, “fiesta”, “celebración ritual” en griego). Este último habría significado “estar confiados y alegres, protegidos y salvaguardados en un lugar cercado y resguardado de peligros y amenazas”. Esa alegría, esa confianza de la comunidad en la protección y salvaguarda está basada en el recinto amurallado del lugar de la celebración, en la comida compartida en común del festín, en las efigies y máscaras rituales de la divinidad. La ficción también daba vida al ritual y su festejo.

Admito que mi afirmación puede sonar para muchos escandalosa, a pesar de que no está dicha con ánimo de escandalizar ni con empaques vanguardistas algo frívolos, *pour épater les bourgeois*, de épocas pasadas. Entraña sin duda peligros teóricos, al menos entre gente dada al discurso filosófico, por la tradición milenaria que arrastra la mala fama de la palabreja. Fama, como lo señalé antes, un poco maltrecha por valoraciones contradictorias, y a pesar de que toda obra cultural entre los pueblos de la Tierra está engendradora, modelada, amasada, protegida, por algunas de las innumerables formas de la ficción. Paradojalmente, esa piedra del escándalo, rechazada y vituperada por algunos, habita y anima los pliegues más íntimos, libres y creativos de las culturas humanas.

6. Sostener que filosofar es un hacer ficciones con palabras no significa hablar como lo hacen las novelas, los cuentos de hadas, o los relatos de ciencia ficción, que pueden sin mengua de su sentido y de su fama (al contrario) hablar de cosas imaginarias, inexistentes, irreales. O incluso para peor, falsas. *Los relatos de la literatura son unas de las formas de ficción entre otras*. Lamentablemente han acaparado ese vocablo para sí con exclusividad en su sentido más positivo y venerado, dejando para las demás formas de ficción su significado peyorativo: el que se opone a "realidad". Significado este que choca con la pretensión de hablar "de veras" de lo que verdaderamente existe, o mejor de lo que verdaderamente "hay" y hacerlo de la forma más ajustada posible para no falsear cosas y acontecimientos, ateniéndonos a lo que de ellos se nos muestra o nos afecta.

Quienes se ponen a filosofar por lo general reivindican para sí que no sólo hablan de lo que realmente hay y se da en la realidad y no es "ficción" (en su sentido literario convencional "a-crítico"). También reclaman la necesidad de discernir entre lo falso y lo ajustado en nuestra valoración de las cosas; entre lo acertado y el dislate en nuestro discurso acerca de lo que nos concierne; entre sensatez y delirio en lo que verdaderamente somos (incluyendo en eso que somos nuestros propios autoengaños sobre eso que somos). Por ende, reclaman saber discernir entre lo efectivamente real y nuestras construcciones simbólicas de lo real, o entre el ser y la nada... Así, que se tache de "ficción" una propuesta filosófica o científica, normalmente ofende el pundonor intelectual de quienes la proponen. Nada más lejos de mi propósito aquí.

7. Sin embargo, insisto, hay un hecho incontrastable: muchísimas ficciones nos atrapan y nos encantan. *La Ilíada* o *la Odisea*, *Edipo Rey* o *Antígona*, *La Divina Comedia* o *el Quijote*, *Romeo y Julieta* o *Crimen y castigo*, *Madame Bovary* o *Ana Karenina*, *La isla del tesoro* o *el Aleph*, *La metamorfosis* o *Cien años de soledad*, *el Martín Fierro* o *Adán Buenosayres*, nos conmueven y entretienen justamente por ser ficciones. En algunos casos, nos capturan porque hablan de nosotros, de la intimidad de nuestros corazones. En otros, nos hechizan y cautivan por ser simplemente una pura fantasía que nos hace viajar a mundos diferentes o nos revela el poder ilimitado de nuestra imaginación para crear. Las ficciones generalmente nos "poseen" porque logran que sus creaciones, ensueños y delirios sean un gozo estético. Un deleite de la belleza rarísimo, muy extraño: nos fascinan con pesadillas intolerables, con lo aterrador o lo

siniestro; o con relatos de amores que se retuercen en la tragedia o en perversiones crueles y, en apariencia, inverosímiles.

Por medio de ficciones los seres humanos nos recompensamos de todo lo que nos hace sufrir o nos desmoraliza, cantamos nuestras dichas y dolores, celebramos los amores que nos atormentan, tratamos de poner nuestra vida a la altura de nuestros sueños y deseos... Y por medio de la belleza – ella también una ficción creada por nosotros – nos sostenemos ante el posible vacío que amenaza nuestra existencia; nos enfrentamos a espantos y terrores que podemos hacer sólo de esa manera todavía soportables. O encontramos un sentido que nos marcará de por vida donde creíamos que no lo había. ¿Por qué pues negarle al filosofar, en cualquiera de sus múltiples maneras, la condición de ficción? No parece justo, ni inteligente, ni acertado, creo.

8. Si unimos, entonces, la etimología de “ficción” a las creaciones más apreciadas, entrañables y predilectas de la cultura, tenemos que no sólo la ficción modela, como material suyo, algo real, tangible, señalable: masas, pastas, arcillas, ladrillos. También usa el plástico y maleable material de las figuras de la imaginación, o la fantasía, o palabras, frases, razonamientos, sueños, recuerdos, inspiraciones inconscientes, fotografías, actuaciones escénicas, etc., para crear con ellos cosas reales que pueblan el mundo y lo enriquecen. Con ficciones se originan nuevas cosas con sus campos y significados con efectos reales en nuestras vidas. La ficción es un modo con que se modela la realidad. Con ella algo real adviene al mundo, algo real se da en el acontecimiento de su figuración. Hombre mediante, claro: su acontecimiento depende en parte de la con-figuración que alguien le dé. Hay pues que evitar reducirla al contenido ficticio, imaginado, de una creación literaria sin referente en el mundo, a veces para colmo... ¡desfigurándolo! De hecho, con ella se crean nuevos referentes mundanos, reales, existentes fuera de la creación lingüística que la originó, creación que le dio literalmente su entidad (o ser).

Por supuesto, también tenemos que evitar reducir el significado de “lo real” o de “realidad” al significado que le otorgamos al modo de ser de los árboles, colores, nieve, flores, para usar los ejemplos de Nietzsche (podríamos agregar: gatos, casas, coches...). Ficción, antes que contenido o resultado, es primero un hacer: la acción de modelar que crea cosas, objetos, realidades, con los que se abren mundos o campos de acción y de sentido posibles. Mundos o campos en que recibimos perspectivas, puntos de vista, que nos hacen manifiestos aspectos, dimensiones, posibilidades, ausencias, imposibilidades, etc., en toda cosa que aconteciera, y su acontecimiento nos tocara de alguna manera. Ahora bien, tan real y sustancioso es el pan con manteca, como es real el ordenamiento constituido por un cuerpo de leyes para la vida en común, o la figura entrañable y reveladora de Don Quijote o de Antígona, o el angustioso horror del cerco posible de la nada o el vacío, o como es real la imposibilidad de asistir corporalmente al Big Bang...

9. Sacaré algunas consecuencias, unas pocas, ocasionales y mínimas. Para hacerlo distinguiré entre *modo*, *forma* y *manera*. El *modo* es el más general. Destaca genéricamente al *modelado* de la ficción como algo de que el hombre se sirve para

crear y traer al mundo muy diversos tipos de realidades. Ese modo genérico de producir cosas se da de múltiples *formas*, algunas de las cuales pervivieron en las lenguas indoeuropeas: las formas del mundo de la *arquitectura* (recordemos los ladrillos y los muros); las formas del mundo de la *cerámica* (vasijas, figurillas); las formas del mundo de los *alimentos* (pan, lácteos); las formas del *ritual sagrado* (máscaras, efigies). Pero, de acuerdo con la extensión semántica que hice, las formas no se agotan con estas. Son formas tuyas también las configuraciones perceptivas, gestuales, lingüísticas, jurídico-políticas, artísticas, coreográficas, tecnológicas, científicas, etc.. En todos estos campos, y esto no puede sorprendernos, se usan con frecuencia palabras como *modelo* o *figura*. Y en cada forma podemos precisar distintas *maneras* de hacerlas. Así, por ejemplo, hay muchas maneras de hacer quesos, hay muchas maneras de configurar un ordenamiento legal, muchas maneras de construir una obra arquitectónica, un modelo teórico, o una actuación teatral, etcétera.

Propongo entonces una especie de corolario teórico que podemos deducir de lo anterior: *el modo de la ficción, con sus formas y maneras, permite la apertura y configuración de referentes posibles con sus propios significados. Configuración que puede ser justipreciada mejor o peor, ajustada o distorsiva, deseable o indeseable, iluminador o deleznable...* Configuración de referentes y de significados que se nos pueden mostrar, entonces, como posibles, imposibles, convenientes, inconvenientes, precisos, hipotéticos, ocasionales, contra-fácticos, irreales, estéticos, meramente imaginarios. E incluso, si se quiere, ficticios, ilusorios, engañosos, delirantes. Pero también necesarios, contingentes, liberadores, útiles, sugestivos, encantadores, fascinantes... Creo que con la sugerencia anterior basta.

10. He hablado de configuración de referentes y significados. La realidad de la que habla la ficción filosófica no es algo “en sí”, algo que se da tal cual antes y con independencia de su configuración lingüística por parte de la acción del filosofar y que luego la palabra de éste rescata tal cual. No. Quede esto tajantemente dicho para evitar toda objeción o reproche que proviniera de los abogados del *giro lingüístico*.¹¹ Pero también quede tajantemente dicho que la ficción filosófica no crea su referente y el significado de éste de la nada, sino que los configura con “materiales” que le son dados (como toda construcción o ficción), materiales que le preceden y normalmente son de carácter lingüístico o semiótico (pero no siempre; pueden en ocasiones ser

¹¹ Hay una manera muy difundida, opuesta a la anterior, de entender toda narración como efectora de su objeto y como tal desligada de su referencia extralingüística. Se piensa que Ulises o Don Quijote, por ejemplo, al ser mera construcción lingüística de la imaginación y fantasía narrativa (ninguno de los dos existieron realmente como lo presentan los relatos), se desentienden de un presunto referente. Lo mismo se extrapola a las versiones historiográficas y a las ficciones filosóficas. De esta manera, abandonado el referente – sostienen los defensores de esta postura – no hay que molestarse con la cuestión de la verdad, entiéndase ésta como se entienda. Paradójicamente, este planteo epistemológico que niega el referente, habla de (o se refiere a) otro referente: *los relatos de la narrativa literaria*; relatos estos que se transforman en la metáfora universal de todo hacer con palabras, sean literarios, míticos, históricos, etnográficos, periodísticos, sociológicos, filosóficos, sin tomar en cuenta, pese a todo lo que tienen en común, las diferencias abismales que se dan para la configuración específicas de sus respectivos referentes, diferencias que exigen tratamientos lógico-epistemológicos específicos y particularizados en cada caso.

percepciones, sueños, imaginaciones, o acontecimientos, un “toque” de algo real sin nombre todavía, etc.). Símbolos, imágenes, palabras, frases, discursos dichos en una lengua que el filosofar recibe para realizar a partir de ellos su tarea configuradora. Por lo que habla sólo de lo que surge en la articulación de lo dado y lo configurado.

Como cuando hablamos de una canción sólo hablamos de lo que suena en nuestros oídos y no de algo que está “fuera” de ellos. Pero lo que suena, suena por “algo que *toca*” nuestro oído, que nos toca y nos deja un dejo de sí (pero eso que deja no es ni el sonido ni la música o melodía *en sí*) y por la reacción de nuestro oído a ese toque. De modo que sin eso que nos toca no hay canción ni música ni sonido; como tampoco sin oídos hay canción, ni música ni sonido. Música es lo que se configura en ese encuentro y al sonar nos hace “vibrar” de cuerpo entero. La música es *en sí* lo que es *para nosotros* al sonar en nuestros oídos porque algo extra-auditivo nos toca y nos deja un algo de sí...¹²

11. Esa “com-posición” (que en griego se dice *synthesis*, síntesis) por realizarse su configuración a partir de algo dado (generalmente algo ya previamente, construido o configurado en una lengua dada) es lo que fuerza a *no hacerlo de cualquier manera*. Los materiales con que se hace la ficción, lo dado, podrán ser configurados de muy distintas maneras pero como todo material ofrecen resistencia (incluso opacidad, limitaciones, imposibilidades) y no admiten cualquier tratamiento, cualquier uso, cualquier ficción. La creación literaria, artística, historiográfica, teatral, científica, filosófica, pondrá en funcionamiento la libertad, la imaginación, la fantasía y toda la capacidad de fingimiento que se quiera pero no podrá hacerlo a la *sans façon*, sin ningún tipo de límite semántico o desconociendo reglas sintácticas o descuidando a quién va dirigido, etc.. En toda ficción con palabras, como en toda construcción, hay algo que nos resiste y nos fuerza a no hablar de cualquier manera. Si lo hiciéramos, nuestro discurso no se distinguiría del galimatías, o del delirio psicótico *sensu stricto*.

Algunos afirman, p. ej. Vattimo (2002, 113), que no hay ninguna interpretación “correcta”. ¿No? Innegablemente, un mismo texto puede y suele permitir muchas y muy distintas interpretaciones, a veces discordantes entre sí hasta el punto de la exclusión mutua. Pero puede haber varias lecturas “correctas” que no se excluyen entre sí. Sabemos que puede haber lecturas o interpretaciones mejores y peores, o más específicamente, lecturas ricas, penetrantes, incisivas, lúcidas, claras, y lecturas pobres, simplistas, frívolas, triviales, endebles, confusas. En tales casos, a lo sumo, diríamos que hay interpretaciones más “correctas” que otras (pero aclarando siempre en qué sentido se entiende tal “corrección”). Pero no hay tampoco ninguna duda de

¹² También en el sonar de la música hay una duplicidad, un *no* y un *sí*. La música que oímos (y nos gusta o disgusta, nos conmueve o nos molesta, nos arrebatada o nos deja fríos) *no es* algo que viene de afuera tal cual; *no es* algo, tampoco, que crean nuestros oídos de la nada. *Sí* es algo que viene de afuera pero que nuestro oído configura a su modo de una determinada forma. Y esa configuración no es sólo hecha por la *mera* percepción auditiva de un órgano de nuestro cuerpo. En la cultura (con su historia y tradición) en que se nos cría y cultiva, “en la que somos y vivimos”, “se nos forma el oído”. Es ese oído biológica y culturalmente *configurado* donde suena la música que oímos. *Nuestro oído, por suerte, también es un producto de la ficción*. Nos ha tocado en suerte que algo extra-auditivo toque nuestro oído, y eso que nos deja de sí se convierta en música ‘ficta’...

que hay interpretaciones *incorrectas* y, en tal sentido, inaceptables. Las lecturas que se excluyen mutuamente lo testimonian. Por esta razón, en el campo intelectual se viven evaluando, aceptando y descartando las interpretaciones de textos, acontecimientos, teorías, estados de cosas, etc..

Y en el campo filosófico trasgredir ciertos límites implicaría caer falsedades flagrantes y en casos extremos en total ridículo. Por ejemplo, no puedo sin peligro de descrédito, decir ante filósofos que Descartes fue un griego presocrático, espía de la CIA, que escribió el *Poema* que se adjudica a un tal Parménides después de un encuentro con extraterrestres al que fue invitado por Plotino... Como tampoco puedo decir que el fragmento 45 de Heráclito nos enseña a cebar mate, o disparates por el estilo. Siempre hay fronteras semánticas que está prohibido cruzar y de hacerlo uno se presta al escarnio de los intelectuales (que en esas cosas y en otras es muy puntilloso y cruel). Pero sin llegar en el campo de los discursos filosóficos a tal extremo caricaturesco, tan ridículo como poco probable, si alguien dijera: "Nietzsche sostiene que..." no sólo se exige la presentación de los textos en que él sostiene tal o cual cosa (casi imprescindible que estén en alemán). Normalmente se va a exigir también una interpretación precisa, aguda, ajustada, *akribés*, de los pasajes mentados y, tratándose de ese autor, con toda probabilidad, ahora sí, se pedirá comparar con otros pasajes de su obra, pues no sería nada raro que en alguno sostuviera lo contrario...

12. Este último ejemplo, tan de la rutina de la investigación y del diálogo filosófico, nos indica que entre los materiales que utiliza una ficción filosófica y que no puede tratar de cualquier manera en función de sus propios propósitos, se encuentran otras ficciones filosóficas hechas con material lingüístico: discursos, obras (que a veces llamamos monumentos), pasajes, fragmentos de otros pensadores, de ayer y de hoy. Estos materiales lingüísticos previos (que nunca son puramente lingüísticos), son en cierto sentido, "extra-discursivos", o mejor, *extra-poiéticos* pues son anteriores al discurso o *poiēsis* que configura con ellos el referente ocasional del propio decir pero no los crea. Por eso, resisten cualquier tratamiento caprichoso y el discurso que los usa para su ficción no los puede tratar a su antojo absuelto de cualquier condición que lo limite. En esto se basa la exigencia de los filósofos con las interpretaciones y propuestas de otros. Y por eso el filosofar no tiene, por desgracia, toda la libertad creadora de la literatura y del arte en general.

Toda construcción pues remite a algo que es anterior y le es dado desde fuera de ella para que efectivamente su decir cumpla con lo que se propone, configure su objeto y referencia y cause así su efecto de sentido a otros. De modo que en la conversión de la "cosa existente", realmente acontecida, a su "significación" (a algo que *no es*, podría decirnos Gorgias¹³), queda de tal cosa el *encuentro* con ella (en que se nos revela su anterioridad real) y la *imposición* que nos fuerza a no poder manejarla

¹³ No siempre sucede esa conversión de una cosa a su significación. A veces la cosa que pasa al decir es una significación dicha, por lo tanto se pasa de un dicho a otro. A veces es una cita textual, de manera que en la conversión no se pierde nada del modo de significación original: es el mismo (y no una traducción).

a nuestro absoluto antojo en los hechos y en el decir (o sea, “absuelto”, como recién he dicho, de toda condición constructiva).

13. Ni siquiera Homero pudo construir su Ulises de cualquier manera, ni Cervantes su Quijote, ni nosotros podemos decir lo que se nos ocurra de ambos personajes (ni sobre lo que dijo Platón o Nietzsche o el filósofo que sea). La construcción homérica de Ulises supone una serie de materiales que el aedo encontraba en su cultura, tanto de la que tenía experiencia directa como de la tradición que había llegado a sus oídos en mitos, leyendas, epopeyas, y relatos de gestas. En su mundo, pues, había guerreros y armas reales, botines de guerra y esclavos, naves (“bien entabladas y de roja proa”) y remeros que navegaban los peligros del Mediterráneo (aunque en Homero ese mar presente una geografía fantástica, irreconocible para nosotros hoy). Había boyeros y porquerizos, comerciantes y piratas, cuevas y campos de pastoreo, playas y mujeres seductoras dadas a la brujería, bueyes y vacas que se sacrificaban a los dioses cuya carne se repartía luego entre los hombres; y, claro está, había dioses y *daimones*. Todos esos componentes de la vida real, no eran puro efecto del decir o invención imaginativa del poeta. Eran cosas efectivamente “existentes”, exteriores a su *epos*. Su decir se nutría de ellos y los presentaba justamente como real. Homero no los creaba de la nada.¹⁴

Cuando Polifemo pregunta en el Canto IX de la *Odisea* a Ulises y sus compañeros si son comerciantes o piratas, la pregunta de ese ser irreal (aunque es descrito como pastor de corderos y cabritos y productor de quesos, tareas estas no inventadas por la imaginación del aedo) no era despectiva o insultante. Era una pregunta “normal” sobre una actividad “normal”: la piratería era parte de la vida de Grecia como lo era el comercio. Es obvio que no hubo piratería porque lo cantaba Homero, sino que éste lo hacía porque había piratería y él había recibido en su cultura la realidad de tal actividad humana muy anterior a su actividad de aedo de tiempos idos.¹⁵ Sin duda, esa actividad que Homero encuentra estaba “dicha”. Pero, insisto, ese decir que le da significado y sentido se apoya en acontecimientos, acciones físicas, sonidos, materiales, experiencias, enseñanzas, símbolos, etc., que

¹⁴ Es cierto que no hay 5ª *Sinfonía de Beethoven* antes que se la nombre como tal pero sí hay tal música con anterioridad y que luego será llamada de esa manera. Por otra parte, la Quinta (o cualquier otra pieza musical) es intraducible a palabras: hacerlo es hacer que deje de sonar, “que no sea”. Para que haya música no es necesario ningún nombre previo ni descripción de ella. Basta con tocarla o escucharla o ambas cosas a la vez. Lo mismo con el hacer (perteneciente al campo de la ficción de acuerdo con la etimología de ésta) que produce algo que llamamos “queso”. Para que ese hacer tenga sentido no es necesario que se lo nombre ni se lo describa con palabras. El producto de tal ficción – que se puede comer – da sentido a la acción y no un nombre para ella ni para su producto que vienen *a posteriori* y reciben su significación de ese hacer anterior.

¹⁵ En la *Odisea* aparecen especialistas en comercio: los fenicios y también los “tafios”, habitantes de un lugar ignoto. No eran gente de prestigio. Respecto de la piratería, Tucídides (Lib. I, cap. 1) sostiene que los griegos antiguos se daban a la piratería, asaltaban ciudades no amuralladas, pasando así la mayor parte de la vida, sin tenerlo por vergonzoso, antes bien lo consideraban digno de honra y honor.

componen asimismo la significación de lo que construye el hacer *poiético* del aedo para él y para su auditorio.¹⁶

14. Es importante, en mi opinión como ya lo adelanté, no restringir la ficción al modelo de la *poiësis* literaria. Porque el material modelable pueden ser hoy sonidos, gestos, cuerpos, luz, bits, además de palabras, imágenes, símbolos, significantes, conceptos. Estos últimos son también fenómenos de ficción. El término se extiende entonces a la música, a las artes plásticas, a las dramáticas (incluyendo entre éstas al teatro de títeres), a la fotografía, a la cinematografía, a la informática digital, a la danza, a la matemática, a las funciones fisicoquímicas, a las teorías, a los abrazos, a los rezos... Cada uno de estos campos es un terreno de la ficción donde se producen cosas: tan “cosas” como los son un pedazo de pan o un conjunto de ladrillos ordenadamente colocados. Cosas ellas algunas queridas, íntimas, que tocan el corazón tibio de la vida. Cosas ellas algunas que necesitamos los humanos porque son lujosas, pura imaginación arrebatada. Cosas ellas algunas colosales nacidas del narcisismo ingobernable del poder. Cosas ellas algunas que cuidan del conato tenaz de los vivientes y de su muerte. Cosas ellas algunas también devastadoras, letales, pavorosas.

Sin la modelación de figuras sonoras, lumínicas, pictóricas, lingüísticas, corporales, dramáticas, simbólicas – junto con las ya expuestas relativas a la comida, a la protección de cuerpos, bienes y alimentos, y a los rituales sagrados –, en una palabra, sin ficciones desaparecería gran parte de la cultura. Y los seres humanos nos veríamos privados de realidades que en ellas, *y sólo en ellas*, vienen a la existencia y hacen del mundo un mundo nuestro. El dilema no es, pues, *ficción o realidad* como se plantea de costumbre.¹⁷ El dilema es poder discernir entre buenas y malas ficciones, entre mejores y peores, entre ejemplares excelentes y mediocres o desechables, pues no hay dudas que en los distintos campos señalados este dilema está siempre

¹⁶ Otro tanto podemos decir de Don Quijote. Como personaje inexistente antes de que Cervantes le diera vida en su novela, presupone innumerables “cosas” reales, existentes, en la época en que era imaginado y puesto por escrito, cosas que fueron factores determinantes en la composición cervantina del Caballero de la Triste Figura. A título de sugerencia citaré: una región habitada que llamaban La Mancha, varones y mujeres de distintas clases sociales (hidalgos, sobrinas, amas de casa, mozos de campo, curas, barberos, venteras), comidas con tocino y huevos (“duelos y quebrantos”), vestimentas y calzas de velludo para las fiestas, libros entre ellos los de caballería, venas, molinos de viento... Con materiales de su vida y cultura, de su imaginación y experiencia, del medio geográfico y laboral que conocía y no inventaba, Cervantes creó la figura entrañable, febril, ridícula sublime de don Quijote. Al constituir la “realidad” y la significación de su personaje con estos elementos existentes en la vida real, su ficción tenía que atenerse a ellos dentro de ciertos límites para que su creación produjera el efecto buscado por su decir a sus coetáneos: para que su ficción entretuviera y reflejara aspectos reales del alma humana. Simultáneamente estaba configurando una realidad nueva que acompañaría para siempre la literatura castellana y daría muchos que hablar y escribir. *Todo* el texto del Quijote es ficción literaria pero *no totalmente*.

¹⁷ Innegablemente, hay ficciones que sí pueden oponerse a realidad pero la mayoría no lo hace, ni esa oposición es la primera y fundamental. Todo lo contrario, aun cuando haya llegado a ser la prevalente en nuestra cultura. Por otra parte, tampoco es importante que haya intentos fallidos de ficción. El hecho de que un jarrón se resquebraje por defectos de hechura, no invalida toda la producción de jarrones.

presente y se está distinguiendo y evaluando continuamente una de otra. Lo hacen cada día los artistas, los científicos, los arquitectos, los ingenieros, los analistas de sistemas, los maestros, los contadores, los directores de teatro, de cine, de orquestas, los curadores de museos y galerías de arte, o los jurados en concursos literarios. Para qué seguir...

En buena medida, la educación consiste en aprender a sopesar los criterios que hacen posible esa evaluación, con un grado aceptable de fiabilidad en juicios certeros. De modo que la técnica y factura de las ficciones genera por su parte toda una red de significaciones, de valores estéticos, de diferenciación con productos similares hechos por otros grupos o etnias. O toda una red de significados relativos a ritos sagrados, o al intercambio económico o lo que fuere. Por lo que *hechura, calidad, estética, comercio, don*, etc., se constituyen a su vez en otras tantas realidades surgidas de las diferentes formas de la ficción que pueblan las culturas de los grupos humanos.

15. Bien, pasemos ahora a la ficción filosófica, o sea al filosofar visto como *un hacer ficciones con palabras*, y mostrando en qué se diferencia de otras ficciones que también se hacen con palabras para modelar con su versión lingüística “algo que se da en el mundo” y configurar así un posible sentido para eso.

Es relativamente fácil mostrar las diferencias entre la ficción de Ulises o Don Quijote y la ficción de H₂O, ficción ésta modelada, configurada y dotada de sentido por la actividad de la ciencia química. Para la gestación de esa fórmula, también algo existente anterior, previo a la formulación, compuso el proceso de creación y significación de los símbolos. Pero no hay dudas, permídeseme la trivialidad, que ese proceso de configuración fue muy diferente al de una creación literaria. La fórmula, ejemplar de lo que suele tenerse por lenguaje artificial (opuesto a la lengua natural de las epopeyas, novelas, cuentos, poesías, diálogos dramáticos) de hecho, estrictamente hablando no es un fenómeno lingüístico ni sonoro es su presentación más escueta de mera fórmula. Es un fenómeno semiótico, sólo perceptible visualmente. Por otra parte su configuración fue hecha sujetándola a lo que resultaba de ciertos experimentos con aparatos (*electrólisis*), inscribiéndola dentro del modelo teórico atómico-molecular de la materia, sometiéndola a la aprobación de los miembros del campo de la ciencia físico-química, a los que hubo que convencer de su cientificidad, ventajas simbólicas y funcionalidad para integrar ecuaciones químicas que permitieran calcular resultados y predecir la formación de otras sustancias, etc.. Como cosa real de nuestro mundo, la fórmula tiene una condición óptica muy distinta a la de Ulises, la de don Quijote o la de Funes el memorioso, sin importar si todos ellos tienen en común el ser efectos de un decir (literario o científico). Lo decisivo es la diferencia. Por lo que importa distinguir en cada caso de ficción cómo se los modela, a partir de qué, según qué procedimientos y con qué propósitos dentro de la vida de hombres y mujeres dentro de una comunidad cultural dada.

Lo mismo vale para las creaciones más específicas del filosofar en Occidentes, entre ellas *el ser* y todo lo que gira en torno a él (lo real, la realidad, la verdad, el ente, etc.). Sin embargo, después del giro lingüístico - uno de cuyos “fundadores” fue Nietzsche justamente - se ha vuelto muy difícil distinguir el ser de una mera ficción literaria. Entre Ulises y el Ser no habría diferencia, dicen: uno y otro sólo existen en el

decir. Lo sostiene literalmente B. Cassin (2008, 19, 42, 45), tras los pasos de Gorgias, el sofista del siglo V, a propósito del Ser de Parménides: “El ser no es lo develado por la palabra sino lo creado por el discurso, efecto del poema, así como el héroe ‘Ulises’ es un efecto de la Odisea... [E]l ser mismo como Ulises por obra del poema homérico, es producido *de facto* como un efecto del lenguaje, y del lenguaje que está en acción en el poema: el ser de la ontología nunca es otra cosa que un efecto del decir”.

En consecuencia, continúa la filósofa francesa, si la filosofía quiere reducir la sofística al silencio, es sin duda porque, a la inversa, la sofística denuncia a la filosofía como un hecho de lenguaje. La ontología es un puro discurso. Por lo que propone llamarla, tomando un término de Novalis, *logología*.

Sin embargo, podemos decir, tomando el ejemplo la *Ilíada* de Homero que esa epopeya es *toda* ella obra del decir pero *no totalmente*, como la *Pietá* de Miguel Ángel es toda de mármol pero no totalmente, toda obra del cincel pero no totalmente, toda obra generada por la fe cristiana pero no totalmente. Esto significa que el manido “efecto del decir” se apoya en componentes preexistentes – de muy diverso tipo, algunos lingüísticos, otros que no lo son.¹⁸

16. No hay duda de que *el ser* es una palabra y en tal sentido efecto de un decir. Comporta, pues, dimensiones comunes con Ulises. Pero su entraña lingüística está configurada de manera diferente a la de la ficción literaria y con exigencias teórico-metodológicas que no se le piden a las creaciones literarias. Por eso, no se confunde ni se asimila sin más al personaje homérico: *el filosofar desde los griegos está forzado a atenerse a lo que hay* (el famoso “ser” está entre lo que hay) y encararlo desde el punto de vista más amplio y abarcador posible, tratando de no dejar nada afuera. Y sin embargo, pese a su amplitud *imposible de abarcar*, decir una palabra no sólo sensata y atinada sino simultáneamente ajustada y verídica acorde a su perspectiva, una palabra que reclama el reconocimiento de su precisión con la experiencia compartida, o con la resistencia del acontecimiento a no ser tratado de cualquier manera, o con una lectura posible de sucesos o textos que acota los márgenes de sus deseos e intereses. En tal sentido, al hacer de las ficciones con palabras los filósofos están forzados a *ajustar* su libertad creadora, su imaginación y su fantasía, forzados a contornear lo más ceñidamente posible eso que se le da en lo que hay y que le resiste a ser configurado lingüísticamente sin cautelas teóricas, sin devaneos o imprecisiones lingüísticas, forzados a corregir sus errores y distorsiones, forzados a mejorar el carácter necesariamente rudimentario y fragmentario de sus discursos. Esa resistencia de lo que hay – base de sus ficciones – que obliga a la fidelidad del filosofar, Aristóteles lo tenía por *la verdad*. Lo dice en un pasaje medio perdido de la *Metafísica* (984 b 10) en la que enfáticamente sostiene que los filósofos, en sus análisis

¹⁸ Realidades preexistentes que se imponen físicamente, con toda su alteridad pre- y extra-poiética, y con toda la fuerza de imposición que posee algo real para no ser tratado de cualquier manera. Por supuesto, lo que el poeta encuentra no se restringe a cosas físicas ni a actividades del trabajo humano, o de la guerra. Encuentra un arte del canto épico, creencias, mitos, formas de culto, festines, costumbres, ideas, valores, leyes, instituciones, jerarquías, gente a las que le gusta oír historias heroicas, etc..

acerca de las primeras causas, reparan sus insuficiencias teóricas “forzados por la misma verdad” (*hup’ autês tês aletheías anagkazómenoi*).

Lo que esa frase subraya es la fuerza que nos fuerza a no hablar de cualquier manera, aun cuando por experiencia propia sabemos que podemos hacerlo de manera ajustada y certera de muchas y muy distintas (algo que Aristóteles no se cansaba de repetir una y otra vez en los más variados contextos).

Ahora bien, el “haber” de lo que “hay” es el círculo más amplio que cabe trazar para hablar de algo, o si se prefiere, el punto de vista que nos da la perspectiva que puede abarcar todo. Es, pues, bajo este enfoque eminentemente filosófico. No sólo evoca el “existir” efectivo y real (con sus distintas modalidades). Evoca también lo que “puede” existir pero no existe en realidad; lo que es mero fruto de la imaginación o la fantasía siendo inexistente e irreal. Incluso, lo que es imposible que exista. Pues, no hay duda que en nuestro mundo *hay* la posibilidad de acontecimientos futuros que no existen todavía, *hay* unicornios, hadas, brujas y marcianos, seres imaginarios que no existen, *hay* círculos cuadrados que es imposible lógicamente que existan, etc.. Y los *hay* simplemente porque hablamos de ellos con sentido y siendo nosotros capaces de darnos cuenta de su “estatuto” ontológico de inexistentes, posibles, imaginarios, fantásticos, deseables, imposibles y así declaramos lingüísticamente esa condición *extralingüística*... En el *hay* del existir efectivo de nuestro habla - pues también ésta es algo que hay - se inserta ahora el “*hay*” de todos estos inexistentes que llenan nuestro mundo real.

Esa *anterioridad* irreductible, que nos fuerza y resiste, que nos abre la posibilidad de hablar de lo inexistente e irreal, no nos deja hablar, insisto, ni tampoco hacer, actuar, juzgar, desear, gozar, *de cualquier manera*. Pero, la fuerza indoblegable del “*hay*”, que nos impone su verdad no es primariamente algo que se recoge en la palabra y desde allí nos habla. Antes que eso es “algo que nos *toca*” y nos afecta. Y al tocarnos lo tocamos. Por ese “toque” lo recogemos en la palabra y hablamos así de lo que nos toca y de lo que tocamos.¹⁹

Hemos de tomar en cuenta que el “toque que nos toca” no se reduce a ser un mero hecho de percepción sensible (una distorsión grosera del empirismo) ni un mero roce o golpe que recibimos corporalmente, sea él letal o no. Antes que nada es aquello que, de lo que hay, nos *toca en suerte*. Es decir, lo que toca a uno o a muchos (aisladamente o unidos por algún tipo de relación) al ser partícipe de lo que hay; y, por esa participación en el “haber”, se recibe entonces, una parte o lote en él. En realidad, un *destino*. El toque de la percepción sensible es, así, sólo una “parte”, entre muchas otras, que a los seres humanos nos ha tocado en suerte en el haber de lo que hay. Con la percepción sensible y otras “dotes” recibidas - el cuerpo y la palabra, claro está, son dos de ellas - tenemos que “habérmolas” con eso que hay. Y si “el ser” nos toca y nos afecta o importa, es porque lo hay...²⁰

¹⁹ Dejo por el momento de lado la cuestión del hacer cosas con palabras de la que nos ha puesto en aviso Austin.

²⁰ En la mitología griega, la “parte” que a cada uno le toca en suerte como “hado” o “destino” aparecía bajo la figura de la(s) Moira(s). Justamente, “moira”, en griego, significa parte, porción o lote. En el *Poema* de Parménides, tan comentado por Heidegger (DK, B8, 30-37), *Anagké* la poderosa (la indoblegable que nos fuerza de manera inexorable, de la misma etimología que el verbo

¿Qué queda consignado de ese *toque* en la versión que de él se hace al ser vertido y puesto en palabras, al ser, pues, configurado por el hacer de la ficción de la lengua filosófica? Ya he señalado dos aspectos: su *anterioridad* a la palabra y la *resistencia* a ser vertido de cualquier manera a ella, obligándonos así, con pertinacia inflexible, a cuidar nuestras palabras y nuestras acciones. Pero además su toque nos deja otros “dejos” de sí. Señalo en particular ahora: su *exterioridad* y su *interioridad* lingüísticas.

Cuando hablamos, el acontecimiento lingüístico por excelencia, damos por sentado que algo “extra-lingüístico”, “extra-discursivo”, externo a nuestra habla de ese momento, comanda (parcialmente) la significación de nuestras frases y palabras. Lo que decimos no es un puro invento de nuestra parte, un crear algo de la nada. Por supuesto, eso externo a nuestra habla – que se nos impone y fuerza en parte nuestras diversas formas de significación puede, a su vez, haber sido modelado lingüísticamente con anterioridad. Tenemos el ejemplo de Parménides. El “ser”, en infinitivo (*eînai*) o en participio presente (*tò ón*) no es una palabra que él creó. La encontró en la lengua griega de todos los días.

Cuando alguien grita “¡Fuego!” en un teatro cerrado repleto de gente, nadie que entienda la lengua castellana duda de la “exterioridad” del hecho a que se apunta, como no duda del peligro que encierra esa exterioridad y cuyo “dejo” de amenaza mortal se revela en el grito que arranca el fuego real (no construido por la palabra). El fuego y su peligro – acontecimientos extralingüísticos – quedan consignados e inscritos en el interior del habla y se los exterioriza para que otros lo sepan y actúen en consecuencia. Porque hay algo letal que ha sido destacado e identificado en la lengua castellana por el vocablo *fuego* (anterior y exterior al lenguaje) hay grito “¡Fuego!” (interiorización de aquel algo letal y su versión lingüística) y hay alarma en otros de peligro mortal (exteriorización del grito y del peligro que se dirige a quienes están con uno, igualmente amenazados, con el propósito de alertarlos).

17. Innegablemente, el “lo que hay”, “el ser”, “la realidad”, “lo real”, etc., son “hechos de lengua”. Los encontramos en palabras de una lengua dada. En nuestro caso en castellano, pero sus acepciones más decisivas nos han llegado del griego por intermedio del latín. Fue Parménides quien inscribió al “ser” en el corazón del filosofar, dejándolo allí, indeleblemente, hasta hoy. Él no inventó la palabra, no creó un neologismo. Encontró la palabra en el griego ordinario que se hablaba junto al fuego de los hogares, en los lugares de trabajo, en el ágora, en los tribunales de justicia. Pero le dio – he allí su ficción – un significado especial, transformándola en “jerga” de su filosofar y de todo el filosofar posterior que continuó su trabajo de ficción teórica, cambiándola a tal punto que sería irreconocible para el mismo Parménides y deviniendo para bien o para mal, objeto de ásperos debates en su favor o en su contra. Nietzsche, en esa lid, es uno de los adalides de los que están en contra (con ironía acepta que el ser es un vapor...). Heidegger es uno de los que está a favor

anagkazómenoi, que estamos comentando) y *Moirai* son dos nombres de la misma potencia divina con una misma función: amarrar y sujetar al ente para que permanezca fijo e inmóvil.

sosteniendo la bandera de Parménides, pero llevándose por delante a todos lo que hablaron después del filósofo de Elea (desde los Sofistas y Platón hasta los filósofos de sus días²¹) con una interpretación que pocos entienden y muchos filósofos y filólogos descartan despectivamente, y otros veneran.

Encontramos pues *lo que hay* en un decir, vertido y transfigurado en palabras. El lenguaje es su morada. Allí está cobijado, guardado, custodiado, dicen, por algunos que cultivan la palabra.²² Ser es algo que se da, que acontece, anterior a la palabra que así lo declara y manifiesta. Algo que al ser puesto en un discurso, al ser modelado lingüísticamente, vuelve a darse y a acontecer, pero con un modo del haber y del estar distinto; modo este que lo pone a resguardo de su aniquilamiento en la nada y, con la escritura, lo retiene y lo cobija cuanto puede contra su evanescencia en el tiempo.

18. ¿Cómo lo encontramos en su versión, en su ficción o *mímesis* lingüística? ¿Qué indicamos, qué queremos decir con él? Con el “hay” señalamos algo *anterior* a nosotros y a nuestro decir (de hecho nos abarca a uno y otro: “hay nosotros” y “hay habla”). Y como algo anterior nos impone el carácter de su *alteridad*. El “hay” es algo otro que el decir nuestro cobija en su condición de otro. Un algo otro que nos ha tocado y por ese toque ya no es ignoto: ha dejado en nosotros un *dejo* de sí que vertimos al habla. Pero ese dejo se nos muestra no sólo anterior y otro, o sea en toda su alteridad indefinida y en penumbras. En eso mismo, como dije, revela su exterioridad y su interioridad. Externo al habla, al recogerlo ésta en su seno lingüístico, lo “interna”, y *queda* consignado como un hecho de lengua. En su nuevo estado, convertido en palabras por la ficción del habla, el dejo del toque de lo que hay se queda “*quedo*”, semi-oculto.

Resumiéndolo en una expresión apretada, quizás demasiado dura, el filosofar, en su habla, nos revela que el hay se nos muestra simplemente como algo cuya anterioridad, alteridad, exterioridad, y capacidad de ser internalizado por la palabra, *se nos impone*, en ocasiones con fuerza inflexible, indoblegable. Digo “en ocasiones” porque una misma alteridad puede imponerse y afectarnos de forma muy varia (imposición que nada tiene que ver con la fuerza de la intensidad con que nos toca).

²¹ No hay dudas de que, en la fijación histórica del ser en la lengua filosófica, mucho tuvo que ver Platón, Aristóteles, el Neoplatonismo y el filosofar escolástico del Medioevo.

²² Heidegger al comienzo de *Carta sobre el Humanismo* dice en una frase célebre, muy citada: “El habla – el lenguaje – es la casa del Ser. En su morada habita el hombre. Los pensantes y los poetas son los custodios de esa morada. Su vigilar es consumir la revelación del ser, en cuanto ellos, en su decir, la hacen hablar y la conservan en el habla”. *Die Sprache is das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch. Die Denkenden und Dichtenden sind die Wächter dieser Behausung. Ihr Wachen ist das Vollbringen der Offenbarkeit des Seins, insofern sie diese durch ihr Sagen zur Sprache bringen und in der Sprache aufbewahren.* Por eso dice más adelante que el hombre es el pastor del ser. A raíz de una frase de *Ser y Tiempo* (“Sólo mientras es el *Dasein* hay ser”; *Nur solange Dasein ist, gibt es Sein*), Heidegger aclara expresamente en esa *Carta*, que “esa frase no dice que el Ser sea producto del hombre” (*Der Satz sagt nicht, das Sein sei ein Produkt des Menschen*). Para él, el ser no es mero efecto del decir. Lo que aquí expongo es que el *hay* es “anterior” al ser y lo contiene. El ser se da en un destino de época porque es “algo que hay”.

Algo pues cuyo toque nos ha dejado algo de sí: un dejo tan indefinido como quedo, que la lengua filosófica testimonia.

La anterioridad y exterioridad de lo que hay aparece consignada entonces en enunciados filosóficos a que nos tiene acostumbrado el pensar occidental después de Heidegger tales como “Hay Ente” (incluso lo hay imaginario, irreal, imposible, como ya sugerí), “Hay Ser”, “Hay Diferencia ontológica”, “Hay olvido del Ser”, “Hay Ocultación”, “Hay Realidad”, “Hay lo Real”, “Hay Verdad”, “Hay Huella (y su borradura)”, “Hay resto”... Todo se nos da dentro de lo que hay: también el Habla. Ella está inserta en el haber de lo que hay... Por tanto, el “Hay” es una palabra, y la Palabra es algo que hay. Éste, sin embargo, es primero, previo y anterior y por eso apoya y resiste nuestros caprichos cognitivos, nuestros antojos volitivos, nuestros decisiones erradas, nuestros acciones descabelladas, nuestras racionalizaciones sensatas, nuestros hábitos ordinarios, nuestras construcciones más seguras, nuestros ordenamientos más perfectos, nuestras creencias más íntimas, nuestras filosofías más críticas y bien fundadas, nuestras charlas versadas...

Para Aristóteles, esta resistencia de lo que hay es muestra de la fuerza de su verdad, fuerza que fuerza nuestro decir, nuestro hacer, nuestro pensar. Por eso se nos impone contra nuestros deseos o modos de habérmolas con aquello que construimos como nuestro referente. En ella se hacen patente tanto la mentira o falsedad como lo que es auténtico y veraz (usualmente encubierto o desfigurado por mera semejanza con las falsedades). Esa patencia en que se nos manifiestan verdaderamente las cosas auténticas y las cosas falsas, reclama pues un atenerse al trasfondo semi-oculto en que se muestran y obliga a no hablar de cualquier manera. Ese trasfondo se nos da. Y es semi-oculto - i. e., en parte manifiesto, en parte oculto - porque está vertido en palabras, convertido en una ficción lingüística y, como tal, tiene la duplicidad estructural que ya hemos encontrado en la metáfora, en la alegoría, en el *mythos*: *sí pero no*. Y desde su trasfondo indoblegable nos ofrece una resistencia inflexible, pertinaz, intransigente. Escapa a nuestra pretensión de tenerlo bajo sujeción. Un trasfondo semi-oculto, un dejo quedo, pues, que nos toca y nos deja apenas balbuciendo... Ay.

Bibliografía

- Benveniste, É., (1983) *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*, Madrid, Taurus.
- Cassin, B., (2008) *El efecto sofístico*, Bs. As., FCE.
- César, R., (2009) *Filosofar haciendo ficciones, I y II*, C. Rivadavia, UNPSJB.
- César, R., (2010) *Ulises y el Ser. Sofística y filosofía*, C. Rivadavia, UNPSJB.
- Davidson, D., (1990) *De la verdad y de la interpretación*, Barcelona, Gedisa.
- Heidegger, M., *Carta sobre el Humanismo*.
- Orlando, E., “Sobre la estrategia de la semántica realista”, <http://www.Accionfilosofica.com/misc/1114145575 art.htm>.
- Ricoeur, P., (1996) *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI.
- Vattimo, G., (1989) *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*, Barcelona, Península.

Vattimo, G., (1990) *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, Gedisa.

Vattimo, G., (2002) *Diálogo con Nietzsche*, Bs. As., Paidós.



Reseña de *Entre generaciones. Exploraciones sobre educación, cultura e instituciones*, de Myriam Southwell (comp.), (2012), Rosario, Homo Sapiens Ediciones, 304 pp.

El libro *Entre generaciones. Exploraciones sobre educación, cultura e instituciones* es una interesante contribución a los estudios que analizan el vínculo entre las generaciones en el área educativa. Supone una compilación por parte de Myriam Southwell de una serie de trabajos presentados en el Seminario Internacional "Entre Generaciones", organizado por el Área de Educación de FLACSO en Argentina durante el año 2009.

En la presentación del libro Southwell comienza señalando que "el vínculo entre las generaciones es una constante de nuestras culturas desde que el tiempo es tiempo, donde se juegan aspectos relevantes de la democratización de las relaciones, de la renovación cultural y de la adecuación de las instituciones, entre otras cuestiones" (pág. 7). En el área de la educación dicho vínculo se vuelve un aspecto central, pues el acto educativo supone siempre un "encuentro" difícil y contingente entre las generaciones en el transcurrir del tiempo. Esta es la idea que da inicio y articula al conjunto de los trabajos que componen el libro, siendo desarrollada en profundidad por el autor del primero de los trabajos, Fernando Bárcena. En su contribución titulada "Entre generaciones. Notas sobre la educación en la filiación del tiempo", Bárcena destaca y afirma que toda experiencia educativa supone siempre un "pacto generacional" en el seno de un encuentro instalado en la discontinuidad de las generaciones. Ahora bien, este pacto supone, no obstante, una promesa pedagógica que aspira a la permanencia y a la durabilidad. La educación es concebida así, como la introducción de una relación con el mundo, un "hacer de nuevo lo que ya ha sido" en palabras del autor. Se desprende de esta idea que al educar todo maestro transmite un legado pedagógico, una herencia que nunca podrá dar tal como él mismo la recibió en tanto se destaca su condición de "mediador del tiempo". La reflexión acerca de la educación como una cuestión generacional, es decir, un conjunto de operaciones prácticas que consisten en transmitir y transformar la cultura, es el propósito de los primeros trabajos que conforman el libro. Y es en tal sentido que Estanislao Antelo en su texto "De generaciones educativas", señala que toda educación conlleva siempre una dosis de conservadurismo e innovación.

En el libro, la complejidad que supone la relación educativa entre las generaciones es analizada desde diferentes perspectivas, aunque las distintas miradas comparten el hecho de concebir a la educación como un encuentro entre dos modalidades de experiencia del tiempo: un tiempo adulto y un tiempo joven. Pero como nos recuerda Southwell, este vínculo no debe ser pensado únicamente en términos de diferentes edades, sino también entre distintas posiciones que se ocupan. En otras palabras, remite a una diferencia que se significa en las responsabilidades y trayectorias.

Ahora bien, una de las principales inquietudes compartida por los distintos trabajos hace referencia al interés actual acerca del "desencuentro" entre las generaciones. Esta brecha ha crecido en los escenarios educativos, afectando de distintas maneras a la relación pedagógica. En esta línea, Bárcena señala que cuando la relación y la transmisión entre las generaciones se interrumpe se torna difícil la experiencia de una transmisión entre los tiempos (tiempo del joven y del adulto). Plantea al respecto la hipótesis de la inversión de la jerarquía de las generaciones en el terreno educativo que destruye, al mismo tiempo, la singularidad de sus diferencias, organizando su plena confusión. Sostiene así, que al considerar mayor al joven y desresponsabilizar al adulto, se invierten los términos y se produce un estado de no diferenciación entre las generaciones. Su planteo, junto al de otros autores que conforman dicha obra, supone entonces la inversión del tiempo en la relación intergeneracional y sus consecuencias en el ámbito educativo.

El desencuentro que estaría definiendo en la actualidad a la relación generacional suele ser presentado como una "ruptura" que dificulta los caminos de la enseñanza. Dicha ruptura se reflejaría en impugnaciones mutuas, en el no reconocimiento de las trayectorias y los saberes, en el espacio asignado a las distintas formas de diálogo, o en los lugares comunes que articulaban códigos y lenguajes y que actualmente se encuentran en entredicho. Aunque la relación entre las generaciones siempre ha sido una instancia de disputas, oposición y diferenciación, los distintos análisis ofrecidos en el libro prestan atención a esta problemática bajo el propósito de intervenir en las consecuencias que esta brecha va dejando. Por tal motivo el interés del libro no radica tanto en la novedad de sus temas, sino más bien en el análisis que de los mismos se efectúa de manera de lograr cierta intervención sobre una problemática preexistente.

La obra está organizada en tres grandes secciones. La primera titulada "Entre generaciones: posiciones en temporalidad", está conformada por una serie de trabajos cuyo propósito es deliberar acerca de la forma en que las generaciones viven una posición en el tiempo y se ubican en una experiencia de esas temporalidades. Estos trabajos reflexionan acerca del vínculo generacional y su relación con la cuestión pedagógica. Se discute así, con la noción de "crisis", las posiciones de "melancolía generacional" y los modos en que dialogan "lo viejo y lo nuevo" para darle lugar a las nuevas generaciones. Los trabajos que componen dicha sección son los de Fernando Bárcena, Myriam Southwell, Estanislao Antelo, Carlos Skliar y Patricia Redondo.

Es interesante al respecto el trabajo de Southwell, titulado "Formas de lo político en la escuela", cuyo propósito es problematizar la consideración que lo político asume en el ámbito educativo y las posiciones que favorecen su construcción. Su contribución se distingue también por explorar las relaciones que se traman entre las generaciones a partir de las diferentes maneras de considerar las formas de lo político y sus expresiones. Al respecto, Southwell advierte acerca del "desdibujamiento" de los modos clásicos de pensar la política en la escuela, dando cuenta del surgimiento de nuevas formas de lo político que irrumpen en el escenario escolar poniendo en evidencia modos no previstos e inciertos de expresión política entre los jóvenes. Por su parte, Redondo en su trabajo titulado "Entre generaciones: infancia, tiempo y política", reflexiona acerca de la infancia como una problemática

que en términos generacionales manifiesta el vínculo entre "lo nuevo y lo viejo" enmarcado en una relación entre el tiempo. Una de las principales inquietudes que motivan sus reflexiones es la urgencia por comprender de qué formas las modificaciones que atraviesan a la infancia plantean en la actualidad un conjunto de nuevos problemas que no sólo jaquean su propia existencia, sino que requieren ser situados en su justa dimensión de manera de propiciar ciudadanías infantiles de pleno derecho. Es interesante su planteo acerca de que la infancia devendrá infancia sólo en la medida en que su presencia se anude en un relato de tiempo que inscriba la experiencia infantil en dicha sucesión, en un entrelazamiento temporal y espacial inter/entre generacional. Redondo señala que la infancia representa un tiempo de espera, como también un espacio de posibilidad para que surja aquello que no ha sido nombrado aún. En este sentido, sostiene que hacer confluír las políticas supone fortalecer el papel indelegable del Estado, acortando la distancia entre los hechos y el derecho.

La segunda sección del libro, "Las instituciones como encrucijadas para las generaciones", está conformada por una serie de trabajos donde el análisis acerca del vínculo generacional remite a la revisión del lugar que ocupan las instituciones educativas. Estas contribuciones se caracterizan por analizar las distintas maneras en que las escuelas pueden modificarse para darle lugar a las nuevas formas que adquiere en la actualidad el "pacto intergeneracional". En su conjunto, los trabajos presentados en esta sección identifican y expresan las tensiones que se manifiestan en las instituciones escolares como resultado de las modificaciones que la vida contemporánea y las transformaciones institucionales van produciendo. Asimismo, ponen en evidencia la persistencia en las escuelas de relaciones generacionales que no estarían resultando eficaces para albergar la diversidad. Destacan al respecto los análisis de Alejandro Papadopulos, Silvia Duschatzky y Elina Aguirre, así como los trabajos de Andrea Brito, Inés Dussel, Perla Zelmanovich, y Nancy Montes y Sandra Ziegler.

Es interesante el trabajo de Papadopulos, Duschatzky y Aguirre, quienes señalan que hay escuela cuando se activa una percepción que en vez de observar y dar cuenta de obstáculos o imposibilidades de actuar, ve las condiciones mismas que hacen posible su existencia. ¿Dónde está la escuela? es el interrogante que se plantean los autores, respondiendo al respecto que ese más allá de la escuela pasa a ser la condición para su existencia. Como queda expresado en el trabajo, la paradoja de la escuela es que se va haciendo más allá de sí misma. Por otra parte, Andrea Brito quien presta atención al lugar de los profesores en la relación pedagógica, señala que en el conjunto de nuevas reglas y exigencias que componen el mapa del trabajo de los docentes, hay una cuestión clave que resulta un desafío cotidiano: el vínculo con los alumnos. Destaca así, cómo los profesores se convierten en el escenario del "desencuentro" entre aquello que éstos tienen para ofrecer y la falta de interés de los estudiantes para recibirlo. Sostenidos en uno de los rasgos constitutivos de su identidad, la posesión del saber, los docentes de la escuela secundaria sostienen no encontrar reciprocidad en sus alumnos a la hora de enseñar. En tal sentido, Brito advierte que la confrontación entre adultos y jóvenes se aloja en la histórica forma a través de la cual se fue estructurando y fortaleciendo la educación media. Respecto a

la lógica de funcionamiento de la escuela secundaria, cabe hacer algunos comentarios acerca del trabajo de Montes y Ziegler quienes discuten acerca de las problemáticas que caracterizan a la escolarización media en nuestro país, y reflexionan acerca de la diferencia que advierten los estudiantes en términos del vínculo entablado entre los jóvenes y los adultos en las escuelas. Comienzan su trabajo señalando que la obligatoriedad planteada en el plano normativo lejos aún está de concretarse, pues existen aún serias dificultades en las escuelas secundarias para efectivizar la escolarización, sobre todo de quienes se encuentran transitando condiciones de vulnerabilidad. Entre las principales dificultades señalan la baja retención de la escuela media, el agotamiento del "formato" escolar moderno (del funcionamiento de la mayoría de las instituciones bajo el principio de selección por exclusión), y la falta de relevancia cultural de los aprendizajes y de las propuestas formativas. A partir de la identificación de estas variables, sostienen la brecha existente entre aquello que la escuela secundaria se propone hacer y lo que efectivamente logra. Pero, este trabajo no remite exclusivamente a la identificación de los factores que estarían entorpeciendo la obligatoriedad escolar, sino que extiende su análisis a la presentación de ciertas experiencias educativas propiciadoras de otros "formatos" escolares. Entre estas experiencias, denominadas "acciones con signo positivo", sobresale el caso de las Escuelas de Reingreso que ponen de manifiesto la necesidad de incluir y retener a la población históricamente excluida del sistema. En tal sentido, y retomando las reflexiones finales del trabajo, Montes y Ziegler señalan que la demanda por la inclusión y la obligatoriedad tensionan lo conocido y llevan a la necesidad de experimentar otras formas de enseñanza y de entrar en diálogo con los jóvenes, sobre todo con los más vulnerables.

Finalmente, la tercer sección del libro denominada "La producción de saberes como diálogo intergeneracional", busca poner de manifiesto cómo a través del despliegue del conocimiento se llevan a cabo alteraciones, intervenciones, diálogos y herencias, en términos de Southwell, que estarían propiciando nuevas formas de mirar y problematizar la complejidad que supone la transmisión intergeneracional. Los trabajos que componen esta sección corresponden a Daniel Pinkasz, Nelly Richard, y Guillermina Tiramonti y Sebastián Fuentes. Al respecto, el trabajo de Daniel Pinkasz discute la noción de "distancia entre generaciones". Es decir, cómo esta noción en tanto diferencia cultural radical aparece como la base de las explicaciones sobre las complejidades que se enfrentan en la actualidad en las escuelas. Sin negar que esta noción alude a una serie de tendencia que están en juego en la cultura actual, el autor indaga y discute acerca de sus principales supuestos: la noción de diferencia cultural sobre la que se sustenta, el acuerdo implícito sobre la idea de que la escuela es víctima de cambios culturales, y la idea de brechas entre universos culturales juveniles y adultos desconectados entre sí. Estas desconexiones serían las que explicarían varias de las principales problemáticas escolares. Por otra parte, en esta última sección se hace referencia a cómo el campo académico de la educación ha ido incorporando nuevas perspectivas vinculadas con la temática. Al respecto, vale mencionar el trabajo de Tiramonti y Fuentes, quienes identifican las principales líneas de investigación socio-educativa sobre el nivel medio que a su criterio han logrado definir el contenido de la discusión en materia de educación

secundaria. El análisis de la temporalidad y de la filiación en el ámbito de las disciplinas es también introducido en esta tercer sección del libro, destacándose desde esta perspectiva los conflictos entre éstas y el desarrollo transdisciplinario.

En definitiva, analizar la complejidad que supone el vínculo entre las generaciones es el propósito principal del libro. Para la educación tal cuestión es estructural, en tanto que es en torno a dicha relación que la misma se constituye. El tema entonces es pensar la diferencia entre las generaciones y pensar la educación entre las generaciones en la filiación del tiempo. Examinar, deconstruir los supuestos que articulan los discursos, e interrogar dicho vínculo, así como los puntos de desencuentro que el mismo supone, es sin duda el principal aporte del libro. Pero la obra no se queda sólo en este plano, sino que también pone en evidencia aquello que las instituciones, en este caso educativas, dificultan o posibilitan de manera de potenciar esa relación "entre" generaciones.

Lucrecia Rodrigo - UNPA



Reseña de *Andares negros, caminos blancos. Afroporteños, Estado y Nación Argentina a fines del siglo XIX*, de Lea Geler, Prohistoria Ediciones, Rosario, 2010, 408 pp.

El presente libro es el resultado de los estudios doctorales realizados por la autora. "Andares negros, caminos blancos" significa un gran aporte a los estudios dedicados a la temática de los sujetos "afrodescendientes" en la historiografía argentina. El análisis se centra en la "comunidad afroporteña" durante el último cuarto del siglo XIX, y su particular situación en la sociedad, en un momento en que se estaba consolidando el aparato estatal argentino y junto con él se estaba proyectando un imaginario particular de nación.

El estudio muestra cómo, mientras desde las esferas del poder se construía un discurso que afirmaba la desaparición de estos descendientes de esclavos del territorio nacional y en este caso estudiado, de la ciudad de Buenos Aires, existía al mismo tiempo una comunidad que se afirmaba y reconocía a partir de ese legado. Asimismo, teniendo en cuenta las ideas de la época, acerca de "razas" que no serían compatibles por características innatas, para llevar a cabo la construcción del ideal de nación que desde el poder gubernamental se buscaba, la autora explora la manera en que los sujetos de la comunidad recepcionaban ese discurso disciplinador y discriminador.

Para llevar a cabo esta tarea, la autora realiza un análisis detallado de los periódicos creados, redactados y dirigidos por y hacia afroporteños. De esta manera, el estudio obtiene una versión de primera mano acerca de las vivencias, disputas y cotidianeidad de los miembros de esta comunidad en la ciudad. Esto sin embargo, no significa que el análisis tome lo plasmado por estos periódicos como la "voz" de los afroporteños, sin mediaciones a tener en cuenta. Contrariamente a esto, el estudio toma estas "voces" entendiéndolos como testimonios irremediabilmente atravesados por intenciones, poderes y disputas por objetivos dentro y fuera de la comunidad, que deben ser entendidos a partir de su análisis contextualizado.

Dos conceptos resultan sumamente interesantes y novedosos en este estudio. El primero de ellos es el concepto de "contra-esferas públicas subalternas". El periodismo se había conformado en aquel período como un elemento fundamental en lo que respecta a los espacios de discusión de la sociedad, ya que se ubicaba como el elemento mediador entre la sociedad civil y el Estado, sustentando una "opinión pública". A través del concepto "contra-esferas públicas subalternas", puede entenderse los contra discursos de los grupos subalternos, y el lugar de producción de discursos desde estos espacios subordinados.

El segundo concepto mencionado es el denominado por la autora como "intelectual subalterno", para referirse a la figura de los redactores y directores de las publicaciones afroporteñas. Lo interesante del concepto es que la autora analiza la manera en que, si bien el lugar de producción de estos intelectuales era desde los márgenes de la arena pública, no por ello producirán un discurso necesariamente

contra hegemónico. Al contrario de ello, encuentra en estos actores una conflictiva función de agentes de disciplinamiento hacia la comunidad afrodescendiente, según los cánones del ideal de nación de aquel periodo.

Dividido en tres partes, el libro recorre diferentes aspectos de la problemática especificada. En la primera parte, a través de los datos y la información obtenida por los periódicos, realiza una descripción de la comunidad afroporteña. También analiza la forma en que estos periódicos se producen y circulan, para entender la manera en que los "intelectuales subalternos" se vuelven un factor importante de opinión en la comunidad.

La segunda parte, está referida a la acción disciplinante de los periódicos y los "intelectuales subalternos" hacia la comunidad, para direccionarla en su inserción hacia el mundo popular emergente. Deteniendo su análisis en algunos momentos claves para analizar este fenómeno, se centra en acontecimientos tales como las fiestas de carnaval, o prácticas festivas propias tales como el candombe, frente a consumos culturales populares emergentes en ese periodo.

Por último, la parte final del libro aborda la conflictiva situación de la comunidad, en cuanto a que su participación en el mundo popular en formación, al mismo tiempo decreta su propia desaparición como comunidad. Centrando el análisis en las discusiones intracomunitarias en torno a este hecho, como así también los conflictos que irían surgiendo con las demás comunidades que estaban arribando y conviviendo en la ciudad, fruto de las migraciones europeas, da una clara descripción del momento y los cambios que el país estaba experimentando durante el último cuarto del siglo XIX.

El trabajo realizado por Lea Geler en este libro es de suma importancia para comprender de forma más precisa y al mismo tiempo más compleja, un momento clave de la historiografía argentina, aquel en el que el aparato estatal de la nación estaba siendo consolidado. Un análisis como el que la autora aporta, centrado en un grupo muchas veces no tenido lo suficientemente en cuenta en la historiografía argentina, como es el caso de los afrodescendientes, invita a seguir repensando los procesos históricos desde perspectivas complementarias y generadoras de nuevos interrogantes.

Guillermo Fernández - UNPSJB