

Mesa Redonda
**Visualidades. Problemas de una hermenéutica de la noción de “Pueblo”
como imagen del pensamiento**

Expositores: Lic. Lucrecia Piattelli, Lic. Ariel Pennisi, Lic. Nicolás Fernández Muriano, Lic. Florencia Carbajal (UBA, UNLP, UNDAV). Coordinador: Dr. Adrián Cangí (UBA, UNLP, UNDAV).

Resumen

Nos inquieta corroborar como aún vigente aquel enunciado de la *Teología política* de Carl Schmitt de 1922 “la imagen metafísica que una edad se hace del mundo tiene la misma estructura que su organización política”. En este enunciado se juega la imagen del pensamiento metafísica que orienta como práctica política el sentido de las cualidades sensibles en tanto cantidad empírica (el Pueblo de los “muchos”) y en tanto lógica trascendente (el Pueblo de los “sacrificios” nacionales o militantes). Una estructura teológico-política atraviesa la lógica de la verdad de una comunidad cada vez que descubrimos tras las causas la cantidad de los “muchos” destinada al “sacrificio” como fin. Verdad que sabe de antemano cuál es la parte que debe eliminarse del “ser-conjunto”.

La pesada memoria del siglo de los totalitarismos –aquella que cargamos sobre nuestras espaldas del sentido– no nos permite abordar sin reservas estético-políticas la noción de “Pueblo”, como sustancia orgánica, identitaria y empírica ligada a las lógicas de la cantidad y del sacrificio común. Del siglo que pasó hemos heredado bajo el nombre de “Pueblo” dos sentidos dominantes: o bien, la verdad es vida de la comunidad como ardor del Pueblo; o bien, la verdad es la Humanidad creándose como humanidad venidera. En una y otra percibimos la confusión entre mito e historia, como configuración del lazo social del “ser-conjunto”, sin la plena diferencia de sus relatos como construcciones del sentido.

Nos preguntamos, cómo resulta posible que el *cogito* que estructura y divide la representación sólo indique, bajo el nombre de “Pueblo”, un modo del “ser-conjunto” en el que siempre se excluye a los “pueblos” como multitudes autónomas, menesterosas, e incluso, no enumerables, que alcanzan la presencia como “la parte maldita” o “el resto” igualmente configurante del lazo social de cualquier conjunto.

Creemos imprescindible llevar hasta su límite el cuestionamiento crítico de la esencia y de la existencia metafísica como imagen del pensamiento y como orientación del sentido en nuestra localidad. Nos interesa, antes que la verdad y la causa que se cierra sobre sí en los organismos como voluntad y representación, lo aún por anudar de las cualidades sensibles liberadas y lo aún por venir de las presencias que escapan a la representación en el reparto de lo sensible estético y político.

**Presentación de los problemas de una hermenéutica de la noción de “Pueblo”
como imagen del pensamiento**

Adrián Cangí (UBA-UNLP-UNDAV)

A modo de presentación diré que abordamos nuestro proyecto de investigación sobre la noción de “Pueblo” en el documental político argentino con dos estrategias. Una arqueológica-estética que indaga en los procedimientos de expresión de los regímenes de visibilidad y decibilidad. Otra, genealógica-política que analiza la imagen del pensamiento, las lógicas y estructuras del “en-común” en cuanto tal.

Percibimos con alerta, a la luz de la memoria del siglo de los totalitarismos, que la noción de Pueblo sea aún entendida en la expresión del documental político como sustancia orgánica, identitaria y empírica ligada a las lógicas de la cantidad y del sacrificio común por algún valor político considerado trascendente. Creemos necesario realizar la crítica y deconstrucción del doble sentido de la noción de Pueblo que conduce, o bien a pensar la vida orgánica y sustantiva de la comunidad como ardor del Pueblo; o bien a pensar la verdad de la humanidad trascendente y teleológica creándose

a sí misma como humanidad venidera. Se trata de dos modos en los que el siglo XX experimentó la confusión entre fábula e historia en la configuración del "ser-conjunto". Bajo los modos sustantivo y orgánico, trascendente y teleológico el Pueblo –en las prácticas políticas de las lenguas occidentales modernas– excluye a los pueblos como multitudes autónomas, menesterosas o suplementarias invisibles e inaudibles, aunque por igual configurantes del lazo social o de la lógica en sí del "ser-en-común".

Las líneas de investigación del proyecto consideran que la lógica arqueológica-estética es el dominio político del acto de encuadrar, donde cada elección de la forma y procedimientos de expresión recuperan su relación con el acontecimiento y la historia que abren en lo visible y decible un reparto de lo sensible. A su vez, consideran que la lógica genealógica-política es el lugar del "en-común" en cuanto tal donde se juegan las disputas por la imagen del pensamiento y las prácticas políticas del "ser-conjunto". Entendemos el "ser-conjunto" desde la noción lógica de transitividad de la sensación y del sentido y no como sustancialidad o formalidad. Es decir, como el lugar del lazo social o la lógica en sí del ser-en-común.

Estos senderos de investigación nos han llevado a problematizar en el nivel arqueológico-estético cualquier idea de una dogmática filosófica que anticipe el encuentro con las obras capaces de producir sus propias categorías estéticas y en el nivel genealógico político cualquier idea de un trascendental que separe lo político de las prácticas políticas o lo político puro de la política, como política de las políticas, que abre el sentido en la historia. Por ello creemos que la relación entre una imagen del pensamiento y la organización política se define por una estructura donde el ser-en-común es el lugar del litigio en la comunidad.

Finalmente, la línea arqueológica-estética de esta investigación realiza la crítica a la noción de representación para desmontar las causas y verdades que se cierran sobre los organismos sociales con el objetivo de liberar cualidades y potencias sensibles actuales y por venir que den cuenta de los pueblos invisibles e inaudibles en nuestro contexto local y latinoamericano. La línea genealógico-política de esta investigación realiza la crítica y deconstrucción del "ser-común" en sus tradiciones lógicas, metafísicas y políticas, entre lo universal y lo local, para comprender el anudamiento entre imagen del pensamiento y organización política.

Expondrán estas líneas Lucrecia Piattelli y Nicolás Fernández Muriano en el dominio arqueológico-estético y Florencia Carbajal y Ariel Pennisi en el dominio genealógico-político.

**Estar en el mundo como estar-con otros:
reflexiones sobre la imagen de un pueblo orgánico**
Florencia Carbajal (UNDAV, USAL)

El interrogante "¿Qué es un pueblo?" despliega ya el significado político de su pregunta y descubre al interior del término una doble designación paradójica: tanto al sujeto político constitutivo (Pueblo) como a la parte que queda excluida de la política (pueblo). Lo político categorial no se identifica con las prácticas políticas. O dicho de otro modo, hay políticas porque hay creación de modos de vida.

Nos cuestionamos entonces sobre el problema derivado que la representación del pueblo supone para una tradición filosófica que no cesa de hacer el movimiento entre las tensiones irreductibles que toda lógica de conjuntos supone: pensar la política en

términos de exclusión-inclusión, identidad-multiplicidades, autonomía-representación. Es decir, el problema que surge al comprender la política en su sentido de no-pertenencia. Cada vez que intentamos hablar de pueblo se inicia un derrotero de múltiples ramificaciones en torno a lo que podemos llamar "reflexión sobre una la realidad nacional".

A nivel local las reflexiones de *Metafísica de la pampa y Tierra y Figura*, del pensador **Carlos Astrada**, se ubican dentro de ese contexto y en su mayor parte están fechadas sobre fines de los cuarenta, es decir, y no de manera poco significativa, de cara al peronismo histórico.

Que se haya señalado el fin de la década del cuarenta como fecha a retener tampoco es inocente en el sentido de que en 1949 se desarrolló en la Argentina el Primer Congreso Nacional de Filosofía, que tuvo la importancia de ser el primer acontecimiento en el ámbito de la reflexión filosófica que se llevó adelante después de concluida la Segunda Guerra Mundial, y marcó el triunfo de la vertiente existencialista pura, o laica, sobre aquellas de inspiración religiosa o trascendentalista. Es entonces cuando la figura de Martín Heidegger empieza a cobrar en Occidente un peso definitivo.

¿Puede existir una filosofía argentina autónoma? Ésta es la pregunta que hace eco de fondo en los pasillos del Congreso. Crear una filosofía nacional no significa, para Astrada, desligarla de las grandes corrientes del pensamiento metafísico moderno occidental, si no, por el contrario, encontrar una manera y un acento específicos de reconducir la consideración de las particularidades de estas tierras y estos hombres hacia las preocupaciones universales que la filosofía europea ha sabido constituir e interrogar.

El problema que plantea Astrada es que la vastedad de la pampa casi obliga a postular la ahistoricidad de su naturaleza apenas tocada por el hombre y por lo tanto dificulta percibir la encrucijada existencial de sus habitantes. En palabras de Horacio González, Astrada, partidario de una noción de destino para entender el ensayo, "piensa la pampa como fuerza interior, como íntima revelación de energía", en un intento de alianza con un poder de Estado.

Pero, ¿por qué en este momento histórico (y no otro anterior) aparece el reclamo de pensar la identidad ligada al pueblo y a la representación del estado? Existen dos factores que no podemos pasar por alto: no es el momento del pueblo de la resonancia católica sino el pueblo reclamado laico al que se refiere la pregunta y evidentemente las actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía son un llamado o una demanda a postular esa respuesta.

Nos preguntaremos ¿Qué relaciones se traman entonces al interior del pensamiento de Astrada cuando postula a M. Heidegger como el "genial filósofo para pensar la identidad nacional" y la noción de pueblo que este desarrolla en sus obras?

En la primer parte de *Ser y Tiempo* (cap IV, par. 25, 26 y 27) Heidegger se ocupa del estar en el mundo como coestar en su sentido ontológico; y en la segunda (Cap. V par.74 y 75) ese estar en el mundo con los otros es comprendido en su historicidad.

Al pensar la coexistencia, Heidegger recae en algo llamado "ocupación común" e introduce dos formas de la solicitud fuertemente diferenciadas en función de la "actitud" a tomar respecto de eso común: por un lado habría algo así como un convivir que deriva de hacer las mismas cosas, y que a la vez se reviste al modo de la distancia y la reserva. Ese sería el modo de convivir de los que sólo se nutren de la desconfianza. Y

a esa forma de convivir cotidiano de la solicitud impropia, Heidegger la va a llamar “**sustantivo-dominante**”. Sin embargo y por otro lado, esa misma solicitud también puede tomar la forma propia de un compromiso en común con una misma causa que se decide desde la existencia [*Dasein*] expresamente asumida. Para Heidegger esa *auténtica* solidaridad hace posible dejar al otro en libertad para ser él mismo. Y por ese motivo a tal modo de la solicitud la va a llamar “**anticipativo-liberadora**”.

Heidegger se ocupa de desarrollar la primera mientras que, y esto es para nosotros un lugar clave de lectura, relega la segunda debido a que “cae fuera de los límites de su investigación”. Y justamente esa solicitud que Heidegger no desarrolla, ese fuera de campo de su pensamiento, es aquel que nos interesa. Nuestra lectura es la siguiente: tenemos la leve intuición de que la solicitud propiamente dicha (la anticipativo-liberadora) inaugura un modo del ser con los otros que es liberador, en sentido de: liberador de rasgos expresivos. Dicho en otros términos, de-sustancializa al ser-ahí y lo concibe fundamentalmente como poder-ser, en este caso en la relación de uno con otro, como una preocupación por liberar el ser del otro. Es decir y a su vez, permite una liberación auténtica de modos insólitos de relación. En efecto, esta preocupación anticipativo-liberadora supone *un dejar-ser* al otro, lo cual es únicamente posible en la medida en que, el CON del estar, pueda ocupar el lugar de una condición estilística, en sentido estricto, de un modo de creación-relación que a su vez emancipa y libera.

En la segunda parte del texto, como dijimos, ese estar con los otros es comprendido en la condición fundamental de su historicidad, y por lo tanto Heidegger introduce nuevos conceptos de análisis tales como legado, tradición, patrimonio y destino¹, que colaborarán en una relectura del mismo. Dirá que el *Dasein* ya no se identifica simplemente con el *Mitsein*, sino con su existir destinalmente. El destino común no es el resultado de la suma de los destinos individuales, así como el convivir tampoco puede ser concebido como un estar-juntos de varios sujetos. “*Conviviendo en el mismo mundo y resueltos a determinadas posibilidades, los destinos individuales ya han sido guiados de antemano. Sólo en el compartir y en la lucha queda libre el poder del destino común*”.

Ahora bien, ¿qué es para Ser y Tiempo “hacer el movimiento” entre la ontología y la historia? ¿El pueblo para Heidegger es expresión de una mismidad sin diferencia, sabiendo ya que cuando hay destino, no hay voluntad ni decisión? Concretamente, ¿Hay identidad de pueblo en el *Mitsein* de Heidegger? ¿O en qué medida lo común se revela como organicidad?

Creemos que el concepto de MITSEIN de Heidegger resulta limitado para leer allí una noción acabada de pueblo que piense lo común ya que describe más bien el modo de relación entre dos individuos. Por eso creemos interesante complementar estas reflexiones con otras como las del Seminario de Lógica donde el autor desarrolla su idea de pueblo.

Establecemos una clara solución de continuidad entre el discurso para acceder al Rectorado de Friburgo y este curso de Verano de 1934. Nuestra postura es que el curso

¹ **destino** [Schicksal]. Con esta palabra designa el acontecer originario del *Dasein*: “*acontecer en el que el Dasein, libre para la muerte, hace entrega de sí mismo a sí mismo en una posibilidad que ha heredado, pero que también ha elegido.*” (M.Heidegger, *Ser y Tiempo*, 1972, p.400)

de 1934 se centra en el concepto de "decisión" y vemos que no hay decisión de la nada sino, al contrario, la decisión política es también, la decisión de un alguien determinado para algo concreto, un alguien que es un ser histórico que tiene una tradición y se interpreta por ella. Creemos entonces que este curso puede ser leído como una reflexión sobre la "lógica del Movimiento" y que sus dos cuestiones centrales son: el examen del concepto «pueblo» y su relación con el trabajo; y la pregunta sobre la identidad colectiva.

La estructura del curso plantea una incógnita, pues no es evidente la relación de continuidad que Heidegger establece entre la lógica, el lenguaje, la pregunta por el sí-mismo, la pregunta por el ser de un pueblo y la pregunta por la temporalidad. El núcleo de su exposición se dirige a la cuestión del sí-mismo, para pasar desde allí a la pregunta por el ser de un pueblo. Su respuesta a la pregunta que guía su reflexión, *¿quiénes somos nosotros mismos?*, es: nosotros somos el pueblo².

Sostiene que la afirmación "*nosotros somos el pueblo*" sólo es posible gracias a la **DECISIÓN**. Nuestra pertenencia al pueblo es inmediata, nuestro propio ser es el pueblo. No podemos describirla, sólo atestiguarla. Y la pertenencia al pueblo es la pertenencia a la tradición, la posibilidad de la consonancia con la comunidad. Ello implica la imposibilidad de que la decisión permita pertenecer a *otro* pueblo³. Toda vez que nos preguntamos por nosotros mismos, nos encontramos ya existiendo en un pueblo. La decisión que hace posible este "nosotros" que es el pueblo, es, en última instancia, un *reconocimiento*, una decisión de todo el pueblo acerca de su propio ser sí-mismo. Reconocernos mismos como aquellos que somos. De este modo, Heidegger transforma la pertenencia a un pueblo en una cuestión ontológica. Sólo pertenezco a una comunidad en la medida en que los otros miembros de la comunidad me reconocen como tal. Y cuando no se da este reconocimiento mutuo, no soy miembro, por más que pueda argumentar que mi origen es el mismo que el del resto de la comunidad.

Ahora bien, a partir del análisis de estas nociones de Heidegger y como conclusión general señalaremos que las nociones de cualquier lógica que encuentra su basamento en un lenguaje de origen, destino, tradición e historicidad compone la imagen de un Pueblo unificado, orgánico e identitario que exceptúa en su modo de estar-con los otros, a los "pueblos" como multitudes autónomas, marginadas, exiliadas, excluidas, que resisten como "resto" de cualquier conjunto en vías de realizarse. Dicho de otro modo, y tal como describimos en este caso, cada vez que hablamos de "subjetividad del Pueblo" o "imagen del Pueblo", en tanto realidad histórica dotada de identidad afirmamos que el "Pueblo actúa" y entonces, "que hay un Pueblo". Esa

² "(...)nosotros queremos la voluntad de un Estado que por sí mismo no quiere ser más que la voluntad de dominio y la forma de dominio de un pueblo sobre sí mismo. Nosotros como ser-ahí nos comprendemos de manera propia en la pertenencia al pueblo, estamos en el ser del pueblo, somos este mismo pueblo [...] nuestro ser-símismo es el pueblo" (M.Heidegger, *Lógica*, 2004, p.57)

³ "(...)Dijimos que el «nosotros» es un «nosotros» que tiene el carácter de la decisión (*entscheidungsmäßiges*). Ahora bien, en nuestra voluntad de ningún modo está emplazada la posibilidad de que nosotros no pertenezcamos al pueblo; en absoluto ello puede ser decidido por nuestra resolución (*Beschlussfassung*). Pues ello está siempre ya decidido, más allá de nuestra voluntad, a causa de nuestro origen (*Abstammung*), sobre el cual nosotros mismos no hemos decidido. Quizás se pueda decidir la pertenencia a un Estado, pero la pertenencia a un pueblo nunca" (M.Heidegger, *Lógica*, 2004)

imagen dogmática del pensamiento asegura que hay un Pueblo unificado, orgánico y soberano en la representación, portador de una identidad capaz de integrar-excluir los excedentes que se expresan bajo el nombre de "multitudes" o "pueblos".

Nos cabe entonces la pregunta: ¿cuándo Astrada se vale de Heidegger para pensar de cara al peronismo histórico la identidad nacional, es ese el pueblo que le interesa pensar, el pueblo destinado? ¿Hay al interior del peronismo y en especial en la "Comunidad Organizada" entendida como el discurso que "fija la doctrina peronista a nivel filosófico" una co-escritura resonando de lejos a ciertas escuchas heideggerianas?

Si hay para nosotros un Heidegger en Astrada que nos estimula, es aquel que deja entrever una relación de preocupación que emancipa y libera, es decir, que habilita la aparición de rasgos expresivos. No el pueblo de las limitaciones que describe, sino el pueblo de las invenciones que cae por fuera de los márgenes. ¿Pero por qué bajo la propuesta de pensar al pueblo, estamos planteando la posibilidad de liberar rasgos expresivos? Porque creemos que la opción ya dada es la organicidad, el pueblo entendido como existiendo, y en tal sentido, como posible de ser representado.

Nos interesa sin embargo ese pueblo que es siempre menor, mezcla, irreductible ilusión, multitud que no puede unificarse sino a costas de aburguesarse y fijarse en una identidad, ese es el pueblo nos convoca. Ese pueblo es para nosotros una materia a discutir y su representación no puede asegurarse de antemano, sino mínimamente reclamarse como dudosa, fortuita o incierta.

Referencias

- Astrada Carlos, (1950) *El existencialismo, filosofía de nuestro tiempo*, Mendoza: Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, UNC, tomo I
- Astrada Carlos, (1950) *Metafísica de la infinitud como resultado de la ilusión trascendental; Relación del ser con la ec-sistencia*, Mendoza: Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, UNC, tomo II
- Astrada Carlos, (2007) *Tierra y figura y otros escritos*, Buenos Aires, Las cuarenta.
- González Horacio (1999), *Restos pampeanos*, Buenos Aires, Colihue
- Heidegger, Martin, (1996), *El origen de la obra de arte*, en *Caminos de bosque*, trad. al español de A. Leyte y H. Cortés Madrid, Alianza
- Heidegger, Martin, (1998), *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M.
- Heidegger, Martin, (1991), *Lógica, Lecciones de M. Heidegger (semestre verano 1934) en el legado de Helene Weiss*, publicado y trad. al español de Víctor Farías, Ministerio de Educación y Cultura, Madrid, Anthropos.
- Heidegger, Martin, (2006), *Ser y Tiempo*, trad. al español de J.E.Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria

El campo popular como encrucijada

Ariel Pennisi

Nos preguntamos qué consecuencias conllevan posibles interpretaciones del peronismo en relación a la conformación de una imagen del pueblo en nuestro país.

Las discusiones en torno a la movilización popular del 17 de octubre de 1945 giran, o bien en torno a su relativa espontaneidad o completa determinación sindical y político partidaria, o bien en torno a las causas políticas y económicas que mantenían a importantes sectores de la población en condiciones de marginalidad o sometimiento laboral. Ni buena parte de las anécdotas relatadas por protagonistas directos (literalidad), ni los informes oficiales, ni los análisis de los medios (ambos muy tomados por intereses propios) dan cuenta de la producción de sentido propia del 17 de octubre y su posible relación con otras irrupciones populares en nuestro país.

No nos interesa, entonces, una supuesta objetividad de lo ocurrido, ni el punto de vista como opinión –siempre desmarcada a priori del carácter irreductible de lo que ocurre–, nos preguntamos ¿por qué leer de determinada manera esa jornada perpleja? El punto de partida no es un punto suficiente, sino una apuesta. Así, las dos lecturas actuales que incorporamos inicialmente, la de León Rozitchner y la de Horacio González, se internan en el drama singular del peronismo y, por tratarse de lecturas que hacen el esfuerzo de pensar desde el corazón mismo de un problema, es desde la apuesta que nos siguen interpelando.

1.

Horacio González escribe varios libros en uno, reflejos desparejos de una imagen inabordable: Perón. La incongruencia entre supuestas causas y efectos es frecuente y fecunda, casi una clave de lectura del peronismo y del libro mismo.

Para González, Perón había intuido la necesidad de sustituir el mando militar por la persuasión representativa, ya que el duelo individual imaginario cuya amplificación era para Clausewitz la batalla, debía dejar su lugar en política a su sucedáneo “en conceptos como lealtad y renunciamento”. El peronismo como tratado de las pasiones en movimiento, se nutre del “enigma principal de cómo dominar las pasiones, cómo someterlas a una realidad organizacional.” La política no es el arte delo posible, como podría indicarnos un realismo chato, sino artesanías –más frágiles y menos duraderas que una obra artística– con lo impensable. Y es, justamente, de la sudorosa esfera pulsional que emergen los caldos de cultivo de lo impensable. Cuerpos que se movilizan sin un saber exhaustivo sobre su propio motor, cuya suerte se dirime entre el mantenimiento tenso de esa inventiva cuota de no saber, y su completamiento por una doctrina incrustada, líder “natural” mediante. El primer sendero de la encrucijada podría habilitar instancias de experimentación colectiva (desde los laboristas hasta los Putos peronistas, se prestan a enumeración unos cuantos ejemplos), mientras que el segundo y predominante –ya que sólo es si es predominante– tiende a configurar un cómodo y reformista principio de realidad política.

¿Es Perón una invención popular? ¿Es el peronismo invención y reacción en un mismo movimiento? González apuesta al mito, no como insumo principal de una demagogia lineal e impúdica, sino como *dynamis* de las orientaciones populares en

tanto reencarnaciones de una "historia de los vencidos".⁴ Así, el campo popular, en su relación con el mito político, no deja de moverse entre una domesticación inevitable y una vitalidad innegable. ¿Pero "moverse" equivale a hacer el movimiento? Horacio González comparte con Christian Ferrer el legado de Martínez Estrada –claro que con ideas y tonos diferentes, aunque no necesariamente contrapuestas. Ferrer señala en una entrevista que Martínez Estrada no hacía victimología, es decir, no buscaba víctimas a las que representar, y que el cambio se daba ante todo en "el cosmos de vida de la población", ya que el pueblo mismo se debe transformaciones en el seno de sus prácticas y recorridos existenciales. Sin embargo, más allá de la segura simpatía de González para con esta definición, el gesto ético de Martínez Estrada vuelto un moralista antiguo, correría el riesgo de desvitalizar la experiencia popular en el acto mismo de su desmitificación. El "movimiento" parece comprender de manera compleja y dramática tanto el jolgorio inesperado del 17 de octubre como la potencia de un nombre que, entre la identificación plena y la catarsis, se vuelve garantía de conquistas parciales y mito de logros venideros. Un nombre, Perón, que alberga una biografía, pero también un cúmulo de tensiones entre conquistas otorgadas, autonomías negadas y promesas abiertas.

Los dilemas del pueblo atraviesan todos los estados, desde la mansedumbre en la explotación, hasta la incertidumbre callejera autoconvocada; pueblo es tanto un molde conveniente al Príncipe y una figura del Leviatán, como una forma de descollar... y descogotar. Vale dejar abierto un debate que, según Paolo Virno, retorna con vientos del siglo XVII: las idas y vueltas entre pueblo y multitud. Imaginando una historia brutal, postulando la historia argentina como permanente pasamanos de una movilización a otra, como si por un instante no hubiera diferencias entre las patas sucias en la fuente y las manos rotas contra un cajero automático, evocamos 2001. El propio Horacio González se detiene en medio de su anecdotario del 19 y 20 en una publicación militante y lanza: "multitud y pueblo pueden ser pensados para sacarle al pueblo las capas de fijeza que tenía, y no para contraponer la multitud a un espacio de inmediatez antiestatal. Multitud sería entonces un modo de pensar una acción colectiva en presente y que reactiva lo popular..." (González, 2002, 44-45)

2.

En *Perón: entre la sangre y el tiempo*, considerado por Horacio González como una "pieza mayor de la filosofía argentina", León Rozitchner piensa la potencia popular y su alienación en la mediación del líder. Pero, al mismo tiempo, remite esa tensión a una suerte de batalla ancestral de los cuerpos contra todo límite trascendente, y a una lucha intestina del niño contra la Ley del padre. Es a través la teoría de la guerra de Clausewitz que vuelve a colocar las fuerzas populares en la escena. Rebeldía ontológica como sordera corporal, por un lado; cuerpos deseantes en conflicto al interior de los dispositivos modernos, por otro. Así, su desconfianza ante las masas no tiene nada que ver con el menosprecio típico de la moralina argentina, ligado a las miradas y los intereses de las clases acomodadas o, en el otro extremo, a las izquierdas autómatas. Rozitchner se detiene en la incomodidad misma de la democracia popular, digamos, presidencialista o personalista. "Esta es la paradoja", dice, "la masa, en su presencia

⁴ En un texto más reciente Horacio González dice que la teoría política siempre es una "encubierta teología-política". (González, 2011)

múltiple, puede ser solo una fuerza y un poder al servicio de lo individual. Y mediante este otro, como modelo, seguir usufructuando el poder colectivo contra sí mismo." Y continúa más adelante ya refiriéndose de manera directa al peronismo: "Doble movimiento donde por una parte se creaban estructuras colectivas amplias, multitudinarias, pero por el otro se las volvía a encerrar en la dependencia unilateral con el modelo organizador: el conductor." (Rozitchner, 1998, 72-74) Es que la organización social puede tender a prolongar la sujeción edípica o "actualizar la resistencia contra el padre amenazador".

La versión peronista edipizada merece, para Rozitchner, ser desmantelada en favor de una mirada politizada del complejo de Edipo, ya no como una estructura con sus posiciones vacías y sus pasajes simbólicos, sino como un principio de relaciones corporales donde lo que se trata de recuperar es el carácter excedentario del cuerpo individual deseante y su prolongación en el "cuerpo común". Su apuesta pasa por reencontrar la potencia inventiva en medio de la maraña subjetiva vuelta míticamente gesta masiva mediante una política orgánica como continuación de una guerra imaginaria. Le preocupa la dislocación de los cuerpos de sus propias potencias, operada por el cálculo mercantil y de gobierno. El pueblo puede ser punto de partida del pensamiento de Rozitchner, porque no puede serlo el Hombre, producto de la "realidad" como fábrica subjetiva que borra la conflictividad compleja de la vida colectiva. El sujeto como verdad única de la realidad es ya una forma trascendente calcada del empirismo más chato, cuya densidad –también única o unidimensional– proviene de una racionalidad que actúa como su punto ciego. De modo que en Rozitchner no se trata del valor mítico de un sujeto-pueblo, con sus héroes y sus batallas guiadas, sino de "la forma humana", el cuerpo irreductible, "como el lugar histórico de un poder de verificación". Pero, ¿qué es lo que se verifica? Por un lado, la cooperación como anudamiento ontológico (dimensión productiva), por otro, la sociedad como forma histórica contradictoria (dimensión política). No se trata, entonces, de impugnar al peronismo o de vivarlo desde el juicio o la apología, sino de elaborarlo de otro modo, y de disputar la noción de pueblo. Rozitchner expone el desafío del pueblo como colectivo pulsional con su saber irreductible de una resistencia iniciática, ontológicamente anterior a un individuo imaginario –aunque con efectos reales– fabricado desde la organicidad. Quiere arrebatárle a las interpretaciones realistas –aquellas que toman como punto de partida el poder de mando– la relación inmediata de un Pueblo-niño con su líder-padre, para devolver las fuerzas populares al terreno del deseo que "prolonga el propio cuerpo en el cuerpo común que reencuentra el cuerpo deseante de los demás, y se hace guerra objetiva (...) extendiendo un saber y un poder sumergido en el surgimiento primero individual." Es la guerra pensada desde una "estrategia de los pobres", ya no la guerra despolitizada como medio de la política, ni la política sin guerra como Estado armonioso de clases felizmente reguladas. Clausewitz le permitió pensar una imagen de la guerra fundada en la "experiencia de los hombres", hombres del pueblo. Si el pueblo no es el lugar de revitalización de una ontológica capacidad de resistir, corre el riesgo de volverse "cariátide"⁵ del dominio social de la apariencia.

En un sentido el pueblo aparece en Clausewitz como un impulso ciego, en su relación con el jefe militar y el gobierno (entes razonables y capaces del cálculo), pero

⁵ Martínez Estrada en *¿Qué es esto?* juega con la imagen del pueblo como soporte, cansado de la pesada civilización... de la "cariátide" a la columna... agregamos "columna vertebral" para completar las metáforas que inmovilizan lo colectivo en el acto mismo en que pretenden encauzarlo.

Rozitchner rápidamente traduce pueblo en favor de su apuesta como "las fuerzas colectivas del poder popular". Disuelve la necesidad de la apariencia entre guerra y política, cuya diferencia se volvería cualitativa al no estar separada la potencia del cuerpo popular. El cuerpo común, es una inteligencia afectiva que se inventa la orientación de sus pulsiones. En este punto Rozitchner no negocia con ningún modelo de comando, con ninguna matriz que naturalice la ceguera popular como ingenuidad política en contraposición al estratega militar o al conductor político. El líder aparece como una pura decisión sin cuerpo sobre un pueblo tratado como cuerpo sin decisión. Es el límite teórico que Rozitchner señala en Clausewitz y critica encarnizadamente en Perón como límite en la praxis.

El 17 de octubre los organizados y los no organizados, el trabajador medio y el plebeyo marcharon y cantaron, no necesariamente en términos de lucha, sino de manifestación. Dijeron algo y lo que dijeron hizo algo. Eso que hizo lo dicho fue nada menos que instalar en la contienda de los protagonismos políticos a una clase trabajadora un tanto renegada, antes que a un sujeto seguro de su condición de proletariado. El cántico más provocador y reconocible rezaba: "Mañana es San Perón, que trabaje el patrón". Sin embargo, Perón no era un santo, ni estrictamente un trabajador, era, hasta entonces, un militar y, según Rozitchner, un equívoco lector de Clausewitz. Como tal, ofreció retóricamente a la temporalidad viva de esos cuerpos inquietos la temporalidad estática e inmutable del cuartel (tal como sostienen Verón y Sigal a partir de un minucioso análisis de los discursos del '44 al '46). Saldó la realidad histórica con una realidad paralela, mezcla de concesiones concretas a los reclamos populares y guerra imaginaria a modo de duelo entre su gobierno y la oligarquía. El resultado: pueblo peronista.

De las incertezas que sobrevivían debajo del reclamo por la libertad de Perón al anudamiento certero entre campo popular y líder. ¿Quién iba a dar las órdenes si no lo hacían completamente las patronales? El "primer trabajador" no es un trabajador en cuyo cuerpo se elaboran los índices de la contradicción irreductible del capitalismo, fuerza colectiva vuelta contra cada trabajador, es, más bien, la encarnación de un trabajador individual y abstracto, reformador de la explotación colectiva y concreta. El pueblo es así tan protagonista en términos de derechos (provenientes de la tradición europea del derecho social), como ajeno a la posibilidad de gobernar sus propias condiciones de existencia. Rozitchner también se mantuvo atento a las intensas jornadas de 2001 y en una entrevista en la que se conversaba sobre un posible impasse de los movimientos sociales ante cierto restablecimiento de la gobernabilidad, dijo: "si el pueblo no se mueve, la filosofía no piensa".

Apéndice

En un texto de 1959, Alberto Belloni parece delinear el horizonte de sentido de la izquierda nacional. *Del anarquismo al peronismo* oscila entre una valoración épica de las luchas populares, más cercana a una novela rústica –con sus héroes y villanos– que a un pensamiento de la historia, y el reconocimiento de las dificultades irreductibles de la burocracia estatal a la hora de las transformaciones. De a momentos cede ante la imagen de un pueblo víctima encauzado en la senda triunfal de un liderazgo cuyo mérito más importante es la identificación de un claro enemigo. La "verdad de los explotados" aparece como pilar fundamental de una estrategia que imagina momentánea, como es la del poder centralizado encarnado tanto en la figura del Estado, como en la unidad de los trabajadores. Así, la "liberación nacional" prioriza a los villanos externos y a sus aliados

internos más explícitos, mientras descuida los modos de vida y las relaciones de producción que están en la base de toda instancia de explotación en condiciones capitalistas. La química marxismo-peronismo se produce en la izquierda nacional gracias a la afinidad entre una noción de pueblo entendido como bloque intencional, y las categorías de clase adecuadas al contexto latinoamericano. El anhelo y la construcción teórica y política del triunfo de las mayorías se cristalizó primero como triunfo de lo mayoritario como lógica de funcionamiento y criterio de legitimidad política.

La victoria parcial de los trabajadores en 1945 configuró la victoria más duradera aun de un esquema de cooptación de los sindicatos por parte del aparato de Estado. De ese modo, con los sectores populares convertidos en una suerte de bloque homogéneo, más o menos controlado, podían tomarse medidas que incluso generaban la sensación de ganarle de mano a las demandas de la población –siempre y cuando, claro está, los números macroeconómicos lo permitieran. Belloni plantea que durante el peronismo “Todo el pueblo vivía la euforia del progreso que parecía ilimitado. Las masas trabajadoras habían dado su apoyo a la Revolución Nacional, pero la estructura económica y la propiedad no había sido modificada. (...) Parecía que la renta nacional daba para todos y para siempre. Y cierra la frase en referencia a su coyuntura: “Así es como los trabajadores se encuentran hoy planteándose los problemas que tuvieron oportunidad de solucionar en la década del 40.” (Belloni, 2011, 101) ¿Pero era posible bajo las condiciones del modelo de mando peronista “solucionar” los problemas estructurales que atravesaban a los sectores populares? El propio Belloni, como hombre del 17 de octubre, como reflexivo sindicalista fiel a las bases sentencia en el capítulo titulado “El peronismo en el poder”: “Todo se realizará sobre la marcha y se construirá desde arriba. Partido, doctrina, programa, planificación. Peligrosa senda que impide la participación de los trabajadores en las determinaciones y resoluciones de la conducción. (...) Se vuelve todopoderosa una burocracia sindical y política que ya demostrará lo que vale en 1955.” (Belloni, 2011, 99) Mas a pesar de esa marcación, Belloni no abandona la utopía de un frente nacional que incluya al peronismo como movimiento, incluso más allá de la meritocracia de la lealtad (“Aquellos que esperan el avión negro o la última carta de Perón para saber cómo orientarse en la política nacional...”). En cambio, se despacha contra anarquistas y socialistas por la intransigencia a sus ojos poco eficaz de los primeros y por las alianzas traicioneras de los segundos. Es decir, que cuando se trata de minorías políticas o concepciones que no ofrecieran promesas frentistas, Belloni responde con el típico realismo aleccionador ya inscripto en el sentido común. Es la maraña de concesiones, alianzas y negociaciones que formaban parte de una necesaria evolución de la racionalidad revolucionaria en clave nacional.

Ahora bien, ¿cuál es el punto ciego más puntiagudo de ese esbozo de izquierda nacional? León Rozitchner, una vez más, descarga su artillería pesada: “La materialidad peronista era la misma materialidad abstracta del materialismo individualista burgués” (Rozitchner, 1996, 68) Para Rozitchner “la pobreza puede ser el lugar germinal de una riqueza diferente” cuando la imagen de lo que significa hacer una experiencia reúne lo íntimo y lo colectivo en la decisión de dejar de servir. Sólo la condición de pobre mortal, mucho antes que la víctima ideologizada vuelta personaje político de gran escala, puede resultar un sustrato material de transformaciones capaces de sostenerse como actos concretos de emancipación. Es que la “liberación”, cuando responde a una razón ideológica que la imagina definitiva y la identifica con un modelo político y un liderazgo, corre el riesgo de la sumisión interna, es decir, de la construcción de un tipo

de subjetividad más afín a los lugares asignados por el capitalismo coyuntural, que a la posibilidad de pueblos venideros. El "pueblo que viene" es una imagen constitutivamente inacabada y está hecho de pueblos, antes que de individuos, supone tramas irreductibles de afecto e inteligencia colectivos, antes que sentimientos individuales homologables a fórmulas de masa.

Lo que en Belloni parece ser un doloroso punto de llegada, es decir, el reconocimiento de los límites de la burocratización sindical y peronista por parte de un activo militante del 17 de octubre y defensor "estratégico" del peronismo; en Rozitchner es, como mínimo, un punto de partida. Rozitchner es un férreo oponente del realismo político que excluye en su lógica la transformación de los modos de vida de las clases populares por sus propios medios. En ese sentido, no cree en el favor de personajes míticos ni en el oportunismo como momentos de un camino triunfal; más bien los considera pasos en falso, trampas que las multitudes se tienden a sí mismas. Su polémica con la izquierda nacionalista lo lleva a sustituir la rigidez de las nociones clasistas por un pensamiento de la singularidad, llamada por él, modelo humano. "El problema de la diferencia entre un modelo revolucionario y un modelo burgués está en lo que se solicita de los hombres, en la imagen que se les devuelve de sí mismos a través de los modelos de hombre que los conducen." (Rozitchner, 1996, 71) La radicalidad de Rozitchner no se parece a la pureza criticada por Belloni en los anarquistas y algunos comunistas. Su forma de estar en el pueblo, de pensar desde la condición de pobre mortal, al mismo tiempo que de rechazar esa "fuerza de la derecha" que tiene Perón y le falta a la izquierda, reclama una imagen del pueblo que debe ser creada. ¿Pero puede emanciparse el trabajador si piensa como un burgués y descansa todo su anhelo de cambio en las aspiraciones que otros le prepararon? ¿Qué experiencia de pueblo es posible si el triunfo prometido baja como una orden que al mismo tiempo exige mansedumbre? Al cinismo peronista y al humanismo utópico de la izquierda nacional Rozitchner propone otra matriz sensible, el cuerpo abierto a los otros desde un fracaso constitutivo, para asociarse por ensayo y error (curiosamente subtítulo su libro *Las desventuras del sujeto político* "Ensayos y errores") en la creación de modos de vida capaces de afirmarse autónomamente. Aceptar el fracaso del sujeto no significa resignarse al éxito de la mano y los rostros invisibles, sino correrse del triunfo racional como modelo humano y pensar desde la falla como lugar material de la invención real de pueblos por venir. "Este esfuerzo de creación no puede sernos ahorrado", dice, y si pensamos en una salida, "esa salida está por ser creada entre nosotros. ¿Seremos capaces de aceptar nuestro destino, de animar la densidad de la historia con la fugacidad de una vida?" (Rozitchner, 1996, 75)

Referencias

- Belloni, Alberto: 2011. *Del anarquismo al peronismo*. Buenos Aires, Punto de Encuentro.
- González, Horacio : 2008. *Perón. Reflejos de una vida*. Buenos Aires, Colihue.
- : 2011. *Kirchnerismo: una controversia cultural*. Buenos Aires, Colihue.
- Rozitchner, León: 2012. *Simón Rodríguez. El triunfo de un fracaso ejemplar*. Buenos Aires, Biblioteca Nacional.
- : 2011. *Acerca de la derrota y de los vencidos*. Buenos Aires, Quadrata – Biblioteca Nacional.
- : 1996. "La izquierda sin sujeto" en *Las desventuras del sujeto político*. Buenos Aires, El Cielo por Asalto.
- Verón Eliseo y Sigal Silvia: 1986. *Perón o muerte*. Buenos Aires, Legasa.

Lógica de los procedimientos y devenir visual. Lucrecia Piattelli (Universidad Nacional de Avellaneda)

“Cuando la síntesis llegue a reconfigurar esos gestos suspendidos, la desfiguración primera no será abolida sino únicamente reprimida”.

Comolli

En el marco del documental político argentino, en el segmento de un corpus que comprende la producción que va entre 1956 y 2006 hemos seleccionado para un análisis de los procedimientos cinematográficos una secuencia del film *“Me matan si no trabajo y si trabajo me matan”* de Raymundo Gleyzer (1974) como un caso singular en el documental político argentino. La película testimonia el conflicto presentado en la huelga obrera de la fábrica INSUD que presenta la dramática situación que viven los trabajadores enfermos de saturnismo: enfermedad que padecen por el contenido de plomo en la sangre. Esta enfermedad no sólo mata a los trabajadores sino también a sus familias intoxicándolas a través de su ropa contaminada. Los obreros se organizan para reclamar mejoras en las condiciones laborales en gestos y actos de resistencia. Son los duros años de Isabel Martínez de Perón y López Rega. En marzo de 1974 los trabajadores marchan al Congreso exigiendo mejoras. Los acompaña el militante y diputado nacional Dr. Rodolfo Ortega Peña que será asesinado por la organización paramilitar La Triple A en agosto del mismo año.

Un militante de base, obrero de base, toma protagonismo a través de un discurso en la calle. Se abisma en un balbuceo al intentar poner en palabras el justo reclamo, interpelando la cámara en una serie de movimientos corporales que desmontan el eje que busca centrarlo.

El análisis se coloca en el gesto y su particular naturaleza cristalina que por su nivel de condensación se abre en dos niveles que reflejan un régimen de lo visible y un régimen de lo decible. En este sentido nos interesa analizar *“el gesto como el elemento central del relato cinematográfico (imágenes movimiento) y no la imagen”* en sí. La característica de este gesto –en palabras de Agamben– es que por medio de él no se produce ni se actúa, sino que se asume y soporta abriendo la esfera del *ethos* como esfera propia de lo humano. (Agamben, 2010, 52) Como forma de vida⁶ que expresa la condensación de un emergente que no puede contenerse en una expresión discursiva sino que se abre y mutila en la liberación de rasgos expresivos.

Con voz fuera de sincro vemos en plano medio entrando de espaldas en acción, a un hombre de INSUD, con una voz que desde el comienzo parece dislocada. Una subjetividad torturada en una retórica de movimientos y gestos, hombros y brazos contornean la figura, las palabras no llegan a tiempo porque la fuerza de gritar y movilizarse es primera (como si la situación discursiva planteada por la cámara

⁶ Tomamos de Agamben fundamentalmente su conceptualización del gesto como todo aquello que permanece inexpressado en todo acto de expresión. Sobre los materiales de Foucault sobre *La vida de los hombres infames* Agamben realiza una precisa observación que consideramos puede abrir una nueva consideración sobre el análisis de la secuencia seleccionada: *“La vida infame no parece pertenecer integralmente ni a unos ni a otros, ni a los nominativos anagráficos que deberían, al final, responderle, ni a los funcionarios del poder que acaso, al final, decidirán con respecto a ella. Esa vida está solamente jugada, jamás representada, jamás dicha: por eso, ella es el lugar posible, pero vacío, de una ética, de una forma-de-vida.”* (La marcación del texto es nuestra) Pág. 88-89.

necesitara dejarlo quieto). Su malestar se abre y trae desde afuera, sin embargo el movimiento parece ciego como de gran inmovilidad: a tirones, con movimientos convulsivos, como en un resorte fijo.

De profusa gestualidad e inabarcable expresión vital sin demora, no hay puesta en escena, la singularidad de sus movimientos expone un resto de aquello que autodenomina pueblo. Pero esa voz se quiebra, se desmorona. Balbucea un grito de furia que se deshace en tropiezos y en la sensación de lo inútil como potencia genuina de lucha. Una intensidad que se abre por su cuenta: (Deleuze-Guattari, 2005, 34) la conciencia de no servir para trabajar encarna un otro *ser* que está imposibilitado de adherir a un *cuerpo común*.

La voz del militante enuncia:

“Porque nosotros, el trabajador, ahí, no lo atajan paredes, ni ametralladoras, ni tanques, porque nosotros estamos para defender, como argentinos y como argentinos vamos a hacer todo lo que esté a nuestro alcance, compañeros... y por lo tanto, es que vamos a seguir adelante, la barrera... no hay barrera para el trabajador, no hay barrera para pedir lo que a nosotros no hace falta... nosotros estamos enfermo, no podemos trabajar, prácticamente como hombres inútiles, hombres inútiles por qué?, porque la empresa, los monopolios lo único que le interesa es hacerse más rico, más rico cada vez a costa de nuestra vida... y nuestra vida vamos a dar, sí, vamos a dar nuestra vida pero reclamando lo que tenemos que reclamar, haciendo justicia y la justicia cómo la vamos a hacer, movilizándolo y ir a golpeando la puerta y hacer todo lo que tengo que hacer, y nada más, gracias...”



La centralidad de la cámara se descentra –vibra hacia fuera- y con ello lo que emerge es la desconfiguración del estatuto identitario para sostenerse en un encuadre. La puesta con cámara en mano, acomoda y busca una imagen contrapicada, pero el cuerpo se contornea, no responde a la verticalidad sugerida por el director-camarógrafo. Como atado y en tensión sus gestos lo transforman en un nudo de vitalidad aunque conciente de que no es visiblemente posible mostrar los cuerpos muertos que ya son parte actuante en la figura.

Entonces deviene visual pero como potencia de una irritada intensidad⁷: de un fondo inaprensible donado a la figura.

Imágenes como jirones que actualizan lo que difiere de una realidad no totalizante, no organizada, no identitaria. ¿Qué es este cuerpo parlante que toma la escena sino un resto virtual de multiplicidades? Multiplicidades variables y espectrales. Se trata por fin de una figura donada a un ritmo de gestos y movimientos de un fondo desenfocado. El pueblo que se hace pueblos excedentes no puede ajustarse ni comprimirse a un encuadre en la medida en la que un pueblo no es... pero eso que no es puede dar lugar a un visible como gesto corrido, y aun decible balbuceante que compone en una constelación el gesto como acto político.

La explotación se evidencia en los cuerpos y en la sensación de inutilidad pero hay potencia porque hay cuerpos que no se “regimientan” (Comolli) que desfiguran lo previsible deviniendo visibles, cuerpos que exceden las áreas de veda. Hay cuerpos, como este, que abren los límites del cuadro porque lo fuerzan hacia el fuera de campo, demandan una amplitud que cuestiona los bordes de lo visible, y de lo que está sin ser visto, que fuerza salirse. Rezuma inquietante el dolor de los ausentes. Actualiza ese virtual en potencia (fuera de campo) en la medida que niega una centralidad, un eje vertical, no hay un ojo sino muchos y están descentrados circundando esta locura... el mismo se halla descentrado como expresión de vitalidad; relaciones de miradas que se sostienen en los bordes del cuadro. De adentro hacia fuera. No se manifiesta un desdoblamiento de la cámara sino una apertura hacia lo abierto en la figura. Ojos que exhortan que ver es ver más, y “ver más es ver todo lo que se mantiene al margen de la posibilidad de ver” (Comolli, 2010, 127)

Ya no se trata de aquel enunciado de pueblo y antipueblo, aquí no hay esa otra cara en la antinomia de la organicidad. Intentamos al interior de la reflexión sobre la actualización de una memoria, abrir un intervalo como bloque de movimiento-duración desde el cual pensar la visualidad de otros pueblos, de otras expresiones que fisuran la integridad del conjunto, porque son excluidos, difíciles de encuadrar, porque no se trata de cuadros políticos, ni masas sojuzgadas, se trata de los pueblos que no están, que prometen un porvenir y que fuerzan espectralmente un darse a la visualidad, una promesa de visualidad, “un llamado a un pueblo que no existe todavía” (Deleuze, 2007,

⁷ Retomamos ampliando el sentido la idea de Bacon en Deleuze, “ *muy a menudo las marcas involuntarias son mucho más profundamente sugerentes que las otras, y es en ese momento cuando sientes que cualquier cosa puede ocurrir. (...) si piensas por ejemplo, en un retrato, has puesto tal vez en cierto momento la boca en alguna parte, pero ves de repente a través de ese diagrama que la boca podría ir de un extremo a otro del rostro. Y en cierta manera te gustaría en un retrato poder hacer de la apariencia un Sahara, hacerlo tan semejante que parezca que contiene las distancias del Sahara...* Pág. 102.

281-291) y de un pueblo excedente que está siendo perseguido y exterminado. Son ambos que en la expresión vital de ver (de querer ver) parecen andar como si tuvieran visiones⁸ -como expresión y síntoma de repudio- fatigándose en un andar involuntario que no encuentra un medio pregnante a un modo de vivir sino la tensión por restituir una hospitalidad que no puede ser considerada. Es impensada, por ello, asumida por una subjetividad que se subsume aterrada en las ruinas de (toda) representación política. Entonces el gesto se propone como "la exhibición de una medianidad, el hacer visible un medio como tal. Hacer aparecer el-ser-en-un-medio del hombre y, de esta forma, le abre la dimensión ética" (Agamben, 2010, 54) en el no poder decir lo indecible y devenir visual de esa imposibilidad final en acto: y en cada gesto el estilo se hace política como invención de relaciones porque hay una exterioridad actual que fuerza una emergencia. "Las intensidades exceden la representación, los significados y los significantes: son inscripciones móviles sobre un cuerpo". (Cangi, 2011, 175-178)

Para una conclusión dejamos planteadas una serie de preguntas centrales a nuestra investigación, entorno al gesto y al concepto:

- ¿De qué manera la expresión cinematográfica latinoamericana y argentina, en particular, enfrenta la relación de Pueblo y pueblos?
- ¿De qué manera los procedimientos cinematográficos dan cuenta en la percepción de una división que es consustancial a la composición de lo político?

Referencias

- Agamben, Giorgio: 2005. *Profanaciones*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
-----: 2010. *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia, Pretextos.
- Cangi, Adrián: 2011. *Deleuze. Una filosofía de lo ilimitado en la naturaleza singular*. Buenos Aires, Quadrata-Biblioteca Nacional.
- Comolli, Jean-Louis: 2010. *Cine contra espectáculo* seguido de *Técnica e ideología*. Buenos Aires, Manantial.
- Deleuze, Guattari: 2005. *Rizoma. Introducción*. Pre-textos, Valencia.
- Deleuze, Gilles: 2007. *Dos regímenes de locos*. Valencia, Pretextos.
- : 2009. *Crítica y clínica*. Barcelona, Anagrama.
- : 2009. *Francis Bacon. Lógica de la sensación*. Barcelona, Arena.
- Eisner, Lotte: 1955. *La pantalla diabólica. Panorama del cine alemán*. Buenos Aires, Losange.
- Rozitchner, León: 2011. *Acerca de la derrota y de los vencidos*. Buenos Aires, Quadrata-Biblioteca Nacional.
- Sartora, Josefina, Rival, Silvina Ed.: 2007. *Imágenes de lo real. La representación de lo político en el documental argentino*. Buenos Aires, Librería.

⁸ Retomamos el sentido en que Lotte Eisner en *La pantalla diabólica* describe el expresionismo a partir de un pueblo que no ve sino que tiene "visiones". Pág. 10.

Problemas de subjetivación en el documental político argentino.

Nicolás Fernández Muriano (UBA-UNDAV)

En el manifiesto *Estética del sueño* (1971) Glauber Rocha opone las estrategias narrativas de Borges y Fernando Solanas para pensar la situación problemática del cine político latinoamericano en el umbral de una nueva década. Un enunciado polémico extrema su distanciamiento del cineasta: "el pueblo es el mito de la burguesía". Su objeción a *La hora de los hornos* (1968) puede resumirse así: tanto el registro documental de las luchas populares como el montaje de su devenir histórico, reproducen las formas clásicas de la representación política "herederas de la razón revolucionaria burguesa europea", poniendo en escena la abstracción de un sujeto colectivo (Rocha, 2004: 250). Según Ranciére: *el pueblo es, antes que nada, un encuadre*. La expresión es ambigua. Un encuadre es tanto un contenido determinado, como un acto de determinación. Si el pueblo viene a la imagen como sujeto, como dice Eisenstein, es porque el cine político es concebido como la reflexión del pueblo sobre el pueblo, de una conciencia-cámara (cuyo punto de vista es colectivo) sobre sus propios contenidos (cuya materia es común). Rocha discute la forma de la historia, es decir, la forma del tiempo entendida como la mediación que sostiene la identidad de los dos sujetos bajo la forma de un *hay*: hay pueblo, que es el presupuesto empírico, o realista, de la subjetivación cinematográfica. Borges, mientras tanto, "superando esta realidad", libera nuestro tiempo por la irrealidad: "*su* estética es la del sueño. Para mí es una iluminación espiritual que contribuye a dilatar mi sensibilidad afro-india en la dirección de los mitos originales de mi raza." Porque esta raza "pobre y aparentemente sin destino", en la misma medida en que carece de identidad histórica o nacional y no se ha constituido como sujeto político, se libera por el sueño, es decir, "elabora en la mística su momento de libertad" (p. 251). Pero ese "momento de libertad" no es histórico o, en otras palabras, la historia no es la forma unívoca del tiempo. Hay en Borges una matriz expresiva barroca capaz de articular, por lo menos, dos series temporales simultáneas (mito/historia, sueño/vigilia, etc.) como reserva de acontecimientos por venir y como memoria de lo irrealizado.

La polémica no era formulada en términos de verdad o falsedad, en el sentido de una adecuación de la imagen del pueblo y "el pueblo", sino de fabulación: "el pueblo es lo que falta: lo que interesa, en el cine de Glauber, es la posibilidad de una fabulación común al pueblo y al arte" (Bentes, 1997: 32). En este terreno la "iluminación espiritual" de Borges se consolida críticamente. Porque su obra no sólo es una máquina incomparable de inventar pueblos que faltan o de elaborar paradójicamente las formas del tiempo, sino porque el problema de partida borgeano era, precisamente, el de *crear un estilo nacional fabulando al mismo tiempo un ser nacional*. Si la pregunta de Borges era *¿cómo escribir literatura en una nación sin tradición literaria ni una gran historia?*, la de Rocha será *¿cómo crear un cine nacional en una nación sin una industria cinematográfica y sin historia?* Condición latinoamericana que autoriza una "apropiación sin compromisos" de todas las tradiciones culturales disponibles, en provecho de una fabulación simultánea del estilo, del ser nacional y del tiempo como forma de la exterioridad recíproca (del pueblo y del cine) según una inclinación nominalista. En este sentido cabría releer la famosa consigna que abre el ciclo del *Cinema Novo*: "una cámara en la mano y una idea en la cabeza". No por la síntesis de una cámara-conciencia a la manera de Eisenstein, ni de un cine-ojo según proponía Vertov. La inadecuación *del ojo y el espíritu*, de lo visto y de lo pensado, de la imagen del pueblo y de la conciencia-cámara, deviene rasgo constructivo, como en el final de

Deus e o diabo na terra do sol (Rocha, 1964), cuando la cámara abandona la carrera del personaje y alcanza el mar por su cuenta, como una bifurcación crítica entre el punto de vista teleológico de la cámara y la carrera del personaje, en suma, dos puntos de vista que no admiten ninguna síntesis espacio-temporal ni mucho menos el "paternalismo" de una cámara que *ilumine* al pueblo el camino hacia su propia liberación. La imagen del pueblo en un país latinoamericano debe ser un *jardín de senderos que bifurcan*:

¿Qué lenguaje original usar, una vez rechazado el lenguaje de la imitación?... El cine, inserto en el proceso cultural, deberá ser en última instancia el lenguaje de una 'civilización'. Pero ¿qué civilización? Tierra en trance, Brasil es un país indianista/ufano, romántico/abolicionista, simbólico/naturalista, realista/parnasiano, republicano/positivista, anarco/antropofágico, nacional/popular/reformista, concretista/subdesarrollado, revolucionario/conformista, tropical/estructuralista, etc... etc... La información de las oscilaciones fecundas de nuestra cultura de superestructura (porque hablamos de un arte producido por elites, muy diferentes del "arte popular producido por el pueblo") tampoco basta para saber quiénes somos. ¿Quiénes somos? ¿Qué cine es el nuestro? (Rocha, 2004: 131)

El ser nacional se dice así en muchos sentidos, pero esa multivocidad no remite a un "esto" que la organice categorialmente. La organicidad, si la hay, es puramente nominal. Abstracta. Ocurre como si Rocha reclamara para el cine latinoamericano una revolución copernicana. El objeto cinematográfico no remite a un pueblo sino a las formas de conciencia que lo determinan: "Si la película, por ser *nacional*, no es americana, decepciona. El espectador condicionado le impone a la película nacional una dictadura artística *a priori*". Hollywood es una suerte de *a priori* cinematográfico en tanto constituye la forma de ver, de sentir y de imaginar "que absorbe el drama nacional a través de la forma *americana*". Por eso, "cualquier conversación sobre cine fuera de Hollywood comienza por Hollywood"; porque no hay un "afuera de Hollywood". Y si es posible un punto de vista latinoamericano sobre lo latinoamericano, una *estética del sueño* discute que sea por la *epojé* de una conciencia *more soviético iluminada* que se podrá "descolonizar" el "inconsciente de la cultura nacional que *informa* al colonizado sobre su propia condición" (p. 128). Hollywood es "la máquina de los sueños" y es en el nivel de los sueños, de la elaboración de los mitos, de la organización de lo visible y del sentido del tiempo, donde se la debe desmontar. Así una revisión in extenso de su filmografía deja la impresión de que en ella no pasa otra cosa: *el pueblo está por nacer*. Llega demasiado pronto o demasiado tarde para actualizar el mito de su propio nacimiento, que será objeto de un tratamiento antropofágico. Ya en sus primeros largos esta tendencia se anunciaba de manera esquemática. Así entre *Barravento* (Rocha, 1962) y *Deus e o diabo na terra do sol* (1964), los procedimientos del *western* (mito del nacimiento americano) y de la "escuela soviética" (mito del nacimiento revolucionario), libran al interior de la puesta en escena una especie de "guerra fría" que produce un *suspense* bárbaro de la *épica nac and pop*. Pero la *barbarie* de la imagen no es lo otro de la forma civilizada. Ocupa el intersticio entre dos movimientos civilizatorios discordantes, entre dos puntos de vista imposibles, que coinciden con la colonización óptica de las imágenes disponibles del pueblo, cuya colisión compositiva

permite una aproximación a lo que Rocha llamará una "puesta en trance" de la conciencia narrativa. Un trance de la cámara a través de los puntos de vista que es todo lo contrario de una síntesis histórica o estilística: "cada secuencia es un bloque aislado, narrado en estilos lo más diversos posibles, y cada secuencia procura analizar un aspecto de este tema complejo" (Rocha, 1997: 274). *Estilo y aspecto* (punto de vista y objeto) son indiscernibles, varían conjuntamente secuencia a secuencia, como un *jardín de senderos que bifurcan* que es un nominalismo radicalizado, en tanto re-inventa su objeto y lo desdobra con cada variación del punto de vista. Consecuentemente el *tema*, en lugar de desenvolverse a lo largo del tiempo, se envuelve en su comienzo, recomienza, estilo por estilo, aspecto por aspecto. Es un cine de rasgos expresivos liberados y un manifiesto sobre la función política del cine: liberar rasgos expresivos de los *a priori* que organizan la representación. Sólo entonces se formula la interrogación: ¿bajo qué condiciones es posible un punto de vista latinoamericano sobre el pueblo latinoamericano? De aquí la pregunta que orientará nuestra indagación: ¿existen rasgos liberados en el cine político argentino, o bien, existen rasgos orgánicos bajo la forma de un *hay* que es el velo dogmático de una retina colonizada?

Referencias

- Bentes, Ivana (1997), "O devorador de mitos", en ROCHA, G., *Cartas ao mundo*, ver infra.
- Borges, Jorge Luis (1989), *Obras completas I*, Barcelona: Emecé.
- Deleuze, Gilles (2005), *La imagen-movimiento. Estudios de cine 1*, Buenos Aires: Paidós.
- (2005), *La imagen-tiempo. Estudios de cine 2*, Buenos Aires: Paidós.
- Eisenstein, Sergei (2002), *Teoría y técnica cinematográficas*, Madrid: Rialp.
- - Rancière, Jaques (1991), *Breves viajes al país del pueblo*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rocha, Glauber (1997), *Cartas ao mundo*, São Paulo: Companhia das letras.
- (2006) *O século do cinema*, São Paulo: Cosac Naify.
- (2004) *Revolução do Cinema Novo*, São Paulo: Cosac Naify.