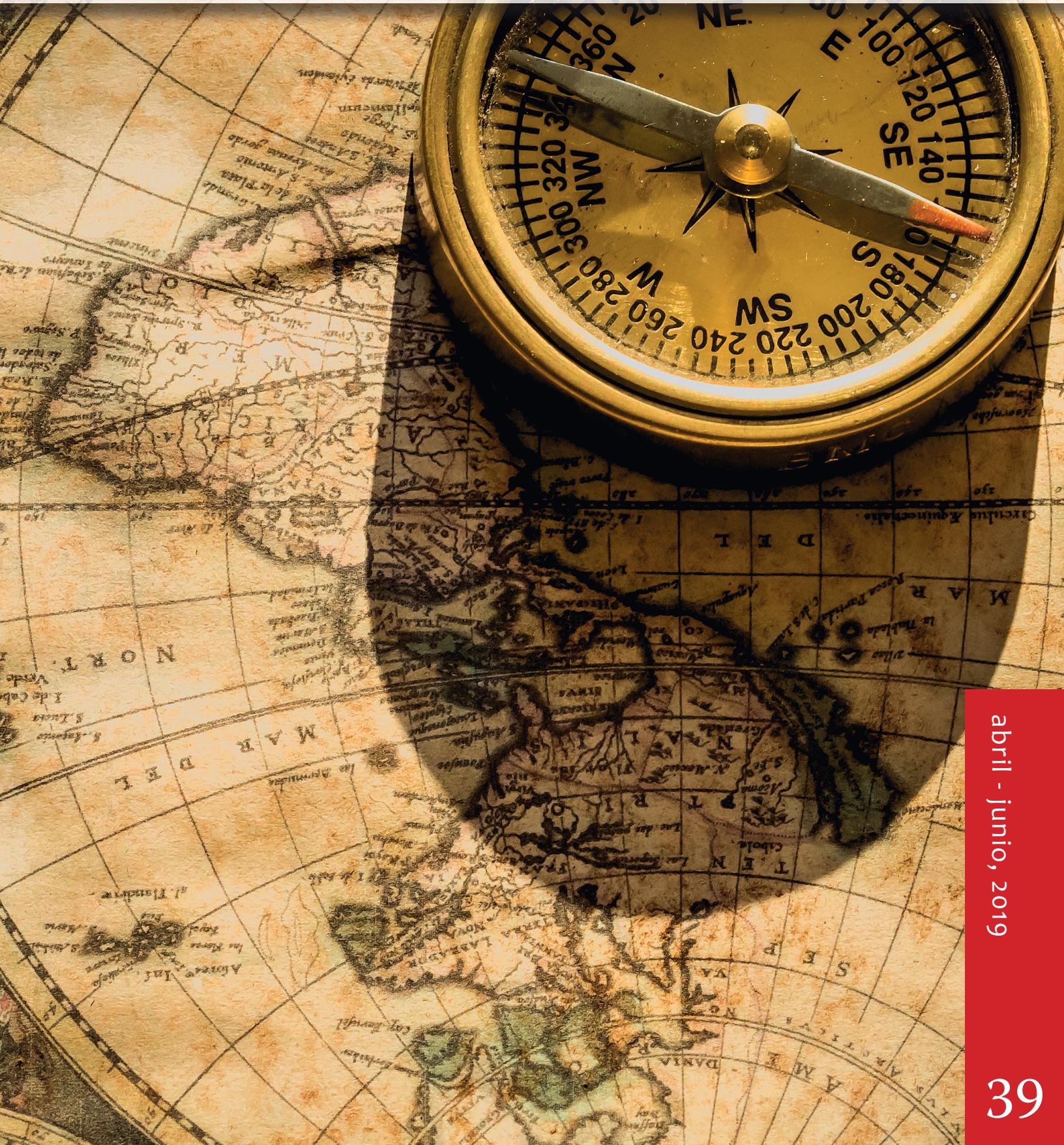


Pacarina del Sur

Revista de Pensamiento Crítico Latinoamericano



abril - junio, 2019



Pacarina del Sur

Revista de Pensamiento Crítico Latinoamericano

Editor

Ricardo Melgar Bao

Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

Director

Alberto Villagómez Páucar

Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Perú)

Subdirector

Luis Sánchez García (México)

Diagramación de número

Perla Jaimes Navarro (México)

Traducción de resúmenes

Inglés: Elena Hernández Jiménez (México)

Portugués: Eliana Novoa Ramírez (Perú)

Redes sociales

Xóchitl Zambrano Bernal (México)

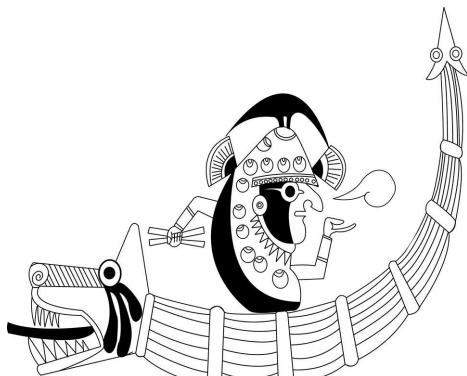
Pacarina del Sur, año 10, núm. 39, abril-junio 2019, es una revista de publicación trimestral. Cuenta con el aval académico y apoyo financiero de la Asociación Cultural Latinoamericana Pacarina del Sur, organización sin fines de lucro y con personalidad jurídica fundada el 21 de junio de 2014. Registrada en la ciudad de Lima, Perú ante la Superintendencia Nacional de Registros Públicos (SUNARP) con la Partida núm. 13388955.

Director de Aclapades: Alberto Villagómez Páucar. Calle Javier Heraud N° 470. Departamento N° 201. La Molina. Lima, Perú.

Editor fundador de Pacarina del Sur: Tirso Ricardo Melgar Bao. Camino Antiguo a Sn. Pedro Mártir No. 221 edif. B-3 depto. 204, col. Chimalcoyoc, Al. Tlalpan, Ciudad de México, C.P. 14650.

Reserva de derechos al uso exclusivo No. 04-2019-011414315900-203, ISSN: 2007 – 2309, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor (México).

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del Comité Editorial de la publicación.



Con el aval y respaldo académico de la Asociación Cultural Latinoamericana Pacarina del Sur

Aclapades



04-2015-011414315500-203



2007 - 2305

21538

Consejo de Redacción

José Miguel Candia

Universidad Nacional Autónoma de México

Viviana Bravo

Universidad Nacional Autónoma de México

Martha E. Delfín Guillaumin

Escuela Nacional de Antropología e Historia, México

Mario Pavel Díaz Román

Universidad Nacional Autónoma de México

Javier Gámez Chávez

Universidad Nacional Autónoma de México

José Luis González Martínez

Escuela Nacional de Antropología e Historia, México

Paul Hersch

Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

Perla Jaimes Navarro

Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

Daniel Kersfeld

Instituto de Altos Estudios Nacionales, Ecuador

Dahil Melgar Tísoc

Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

Rafael Ojeda

Universidad Nacional de San Marcos, Perú

Rafael Pérez Taylor

Instituto de Investigaciones Antropológicas,
Universidad Nacional Autónoma de México

Hernán Topasso

Universidad de Buenos Aires

Guillermo Torres Carral

Universidad Autónoma Chapingo, México

Arturo Vilchis Cedillo

Universidad Nacional Autónoma de México

info@pacarinadelsur.com

Consejo Consultivo Internacional



Enrique Amayo (Perú)

Universidade Estadual Paulista, Brasil



Hugo Biagini (Argentina)

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y

Universidad Nacional de Lanús, Argentina



Barry Carr (Australia)

La Trobe University, Australia



Gustavo Fernández Colón (Venezuela)

Universidad de Carabobo, Venezuela



Diego Jaramillo Salgado (Colombia)

Universidad del Cauca, Colombia



Víctor Jeifets (Rusia)

Universidad Estatal de San Petersburgo, Rusia



Antonio Melis † (Italia)

Università di Siena, Italia



Márgara Millán (México)

Universidad Nacional Autónoma de México, México



Salvador Morales Pérez † (México)

Universidad de San Nicolás de Hidalgo, México



Mario Oliva (Chile)

Universidad Nacional de Costa Rica (Campus Heredia)



Rodrigo Quesada Monge (Costa Rica)

Universidad Nacional de Costa Rica (Campus Heredia)



Hugo Enrique Sáez Arreceygor (Argentina)

Universidad Autónoma Metropolitana - Xochimilco



Arturo Taracena (Guatemala)

Universidad Nacional Autónoma de México



Claudia Wasserman (Brasil)

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

3
3

Brújula y bitácora

■ Abordajes y contiendas

6 | ¿El imposible sueño americano?
Laura Sofía Maldonado

15 | Temas para una revisión crítica de la intelectualidad latinoamericana contemporánea
Lautaro Rivara

41 | La existencia, un problema ontológico
Yolanda Celi

56 | Entre la edad mítica y el año crítico: el Bicentenario de América Central
Ricardo Melgar Bao

■ Huellas y voces

85 | La India en la Argentina. Imaginarios, capitales intelectuales y debates (1948-1976)
Daniel Omar de Lucia

187 | Memoria de fuego en los Andes: la palabra de Hugo Blanco Galdós
Nelson Manrique Gálvez

■ Indoamérica

205 | La campaña del *desierto* de 1833 en Argentina
Martha Eugenia Delfín Guillaumin

■ Oleajes

224 | Elecciones 2019 ¿El regreso de Cristina Kirchner?
José Miguel Candia

■ Brisas del sur

233

La comedia de “Chicho” Serna. Fútbol, política y narcotráfico
Alejandro C. Fernández

■ Señas y reseñas

242

Democracia al borde del caos: ensayo contra la autoflagelación
José Javier Capera Figueroa

248

Nacidos para emigrar, nacidos para depredar (ensayo breve
y reseña crítica)
Hilario Topete Lara

258

Historia mínima de los derechos humanos en América Latina,
de Luis Roniger

261

Cuando azota el frío. Globalización y afectividad, de Álvaro Vega
Sánchez

263

*Imaginarios políticos. Pensando y repensando la convivencia democrática
desde la perspectiva ciudadana*, de José A. Díaz González (editor)

267

*Explotadores de la esperanza. El declive de la influencia anarquista
en el movimiento social peruano (1919-1933)*, de Oscar Daniel
Llanos Jacinto

270

Estudios Sociales, vol. 55, núm. 2

273

Memoria, núm. 268



¿El imposible sueño americano?

Laura Sofia *Maldonado*^{*}



Resumen: El texto propone un acercamiento histórico a la contradicción que existe entre el sueño americano (la búsqueda por progresar y tener una mejor calidad de vida) y las políticas anti-migratorias de Estados Unidos. ¿Puede un país que le ha cerrado la puerta a los extranjeros ofrecer un sólido y duradero futuro para estos mismos? El texto cubre las políticas migratorias estadounidenses desde 1798 hasta la actualidad mostrando por qué no deberían sorprendernos las decisiones del presidente Donald Trump sobre la frontera y sobre el creciente número de migrante que se aproximan a Estados Unidos.

Palabras clave: *migración, Estados Unidos, historia, fronteras, discriminación.*

The impossible American dream?



Abstract: This text proposes, through a historical retell, the contradiction between the “American dream” (the idea of progress and improvement) and the immigration acts of the United States of America. Can a country that has, historically, closed its doors to foreigners offer, a true, better and solid future? This text explores the migration policies of the United States since 1798 to the present in an attempt to show that Donald Trump’s political decisions on migration should not be as unexpected as they appear.

Keywords: *immigration, United States, history, borders, discrimination.*

O impossível sonho americano?



Resumo: O texto propõe uma abordagem histórica da contradição que existe entre o sonho americano (a busca pelo progresso e uma melhor qualidade de vida) e as políticas anti-migratórias dos Estados Unidos. Pode um país que fechou as portas aos estrangeiros oferecer um futuro sólido e duradouro para eles? O texto sobre as políticas de imigração americanas de 1798 até o presente, mostrando por que as decisões do presidente Donald Trump sobre a fronteira e o crescente número de migrantes que se aproximam dos Estados Unidos não deveriam nos surpreender.

Palavras-chave: *migração, Estados Unidos dá América, história, fronteira, discriminação.*

Estados Unidos es un país asombrosamente joven. Es un país que nace en 1776, es decir, que no lleva edificándose como nación sino por doscientos-cuarenta años, más o menos, y que aun así aparece ante los ojos del mundo como un imperio gigante donde los sueños se hacen realidad, o más específicamente, donde EL sueño se hace realidad: el sueño americano. Estados Unidos aparece como el país de la libertad, el país de las oportunidades, el país de la perpetua promesa del progreso. No hay, sino que leer odas al “sueño americano” como *Of Mice and Men* el libro de Steinbeck, o ver, si se prefieren los ejemplos más reales, la caravana de honduras que cuenta con cerca de 5000 personas que cada día se aproxima más a Estados Unidos. Se cree que Estados Unidos es sinónimo de salvación ¿Y por qué no habría de ser así si es la consigna bajo la cual se ha edificado el país? Recordemos, por ejemplo, aquel poema bajo la estatua de la libertad, *The New Colossus* (Lazarus, 1883).

“From her beacon-hand
Glows world-wide welcome;
(...)
“Give me your tired, your poor,
Your huddled masses yearning to breathe free,
The wretched refuse of your teeming shore.
Send these, the homeless, tempest-tost to me,
I lift my lamp beside the golden door!”



Si bien este no es el poema en su totalidad, esta sí es la totalidad de la “promesa americana”. Estados Unidos es, de acuerdo a este poema, el país que da la bienvenida mundial a todos aquellos que están cansados, aquellos que son pobres, aquellos que anhelan respirar libremente y a todos aquellos que no tienen techo. De hecho, en una definición que hace James Truslow Adams (*The Epic of America*, 1931), el sueño americano es: “that dream of a land in which life should be better and richer and fuller for everyone (...) a dream of social

order in which each man and each woman [can] be recognized by others for what they are, regardless of the fortuitous circumstances of birth or position" (p. 214-215). ¿No es esto acaso a lo que todo el mundo aspira? ¿Una mejor vida con mayor riqueza, en la que cada hombre y cada mujer puede ser visto por quien realmente es sin importar la posición social en la que nació? Efectivamente así es, pero quizás se está buscando en el lugar equivocado.

En 1994 Bill Clinton empezó la construcción de un muro que cubría un tercio de la totalidad de la frontera entre Estados Unidos y México. Barack Obama deportó casi unos 2,6 millones de emigrantes indocumentados a lo largo de sus ocho años de gobierno. Donald Trump anunció que estaba dispuesto a mandar 15,000 tropas a la frontera para detener la caravana de Honduras. Estos gobiernos nos han demostrado que los migrantes que ven en Estados Unidos una solución a sus problemas, no son bienvenidos. ¿Resulta esto sorprendente? En absoluto.

Desde 1798, tan solo veintidós años tras la fundación de Estados Unidos surgen algunas actas respecto a la migración como "An Act Concerning Aliens" y "An Act Respecting Alien Enemies" y no son precisamente amigables con el migrante. La primera de estas actas establece que el presidente de Estados Unidos está en todo el derecho de ordenar a los extranjeros que dejen el territorio de Estados Unidos si el presidente los juzga peligrosos a la paz y seguridad del país o si se tiene algún motivo para desconfiar de traición o sospechar de secretas maquinaciones en contra del gobierno (sección 1). La segunda de estas actas establece que, si Estados Unidos está en guerra con otro país todo residente, hombre, mayor de catorce años no naturalizado originario de ese país, podrá ser capturado, restringido, asegurado o expulsado por ser considerado enemigo extranjero (sección 1). Estas primeras medidas en contra de algunos migrantes resultan hostiles, y dictaminarán el trato por parte de Estados Unidos a la mayoría de los extranjeros por el siguiente siglo y medio. No hay que buscar

mucho para encontrar eco de estas actas en las decisiones del 4 de diciembre de 2017 en las que se le prohibió la entrada a Estados Unidos a ciudadanos de ocho países: Chad, Irán, Libia, Corea del Norte, Somalia, Siria, Venezuela y Yemen.

Continuando nuestro recorrido histórico, en 1870 aparece el “Naturalization Act” que se encarga de establecer los requerimientos para la naturalización o nacionalización de los extranjeros. Estos requerimientos se establecían casi como una “prueba de color” o una prueba de racialidad. Esta acta se arregla posteriormente en 1906 con el “Naturalization Service by the Basic Naturalization Act” en el que se busca una mayor comprensión del concepto de raza, ¿se refería esta al color de piel o a la nación de origen de la persona? Estos dilemas de etnicidad que claramente corresponden a un pensamiento racista encuentran su máxima expresión en la prohibición de la naturalización a los chinos. Cinco años más tarde aparece el “Page Act of 1875” que le prohibía la entrada a prostitutas y a convictos y encontraba sintonía con el “Naturalization Act” al prohibirle la entrada a los chinos, esta prohibición asimismo auguraba el “Chinese Exclusion Act”.

El “Chinese Exclusion Act” de 1882 prohíbe la entrada a todos los chinos trabajadores por diez años. La prohibición podía aplicársele a “skilled and unskilled laborers and Chinese employed in mining” esta prohibición a todo un grupo étnico de trabajadores pretendía proteger los intereses económicos internos de Estados Unidos. No obstante, cabe aclarar, que se permitía la entrada a unos pocos chinos de clase alta. Más tarde el acta es renovada con el “Geary Act” de 1892 y se hace permanente en 1902. Fue revocado en 1943 con el “Magnuson Act” que permitió la entrada a 105 chinos anualmente.

Quizás llegados a este punto vale la pena detener nuestro recuento histórico para comparar el “Chinese Exclusion Act” con las políticas anti migratorias de Donald Trump que siguen un razonamiento de nacionalismo económico. El programa de Trump titulado “Put America First” busca proteger a los trabajadores y a las industrias estadounidenses, podemos ver

así que deshacerse de la competencia extranjera no es nuevo en Estados Unidos. Esta idea que vemos en 1882 y que se repite en el 2017 aparece más explícitamente en el “Foran Act” de 1885 o en el “Alien Contract Labor Law” en el que se prohibía la entrada a extranjeros con contrato o acuerdo de trabajo. Participar, motivar o promover la migración de extranjeros con propósitos laborales también estaba prohibido. ¿Dónde está el sueño americano?

Cabe añadir que en 1882 también se le prohíbe la entrada a criminales, locos y personas incapaces de sostenerse a sí mismos. En 1891 el “Immigration Act” niega la entrada a aquellos que representaran una carga pública o fueran polígamos. En 1903 el “Anarchist Exclusion Act” le prohíbe la entrada a anarquistas, epilépticos, mendigos y prostitutas. En 1907 el “Immigration Act” le niega la entrada a personas discapacitadas o enfermas además de restringir el número de migrantes japoneses y de aumentar el impuesto por migrante de dos dólares a cuatro. En 1917 el “Immigration Act” prohibía la entrada a todos aquellos extranjeros catalogados de “indeseables” idiotas, imbéciles, epilépticos, alcohólicos, pobres, criminales, mendigos, personas que sufrieran ataques de locura, personas con tuberculosis, personas con enfermedades contagiosas, personas iletradas, alcohólicos y homosexuales. En 1918 el “Immigration Act” le prohíbe la entrada a socialistas, comunistas, organizadores laborales y activistas.

Quizás entonces, con un poco de ironía, *The New Colossus* debería decir que Estados Unidos da la bienvenida a todos excepto a... y continuar con esta corta lista que hemos presentado.

En 1917 entra en vigencia una de las actas más importantes el “Barred Zone Act” en el que se prohíbe la entrada a todos los asiáticos con la zona de exclusión asiática. El mapa a continuación es de 1928 y muestra las zonas de exclusión dentro de la inmigración estadounidense. El mapa fue tomado de *The blood of government* (2006, p. 399) que a su vez fue tomado de *The New World* (p.783).

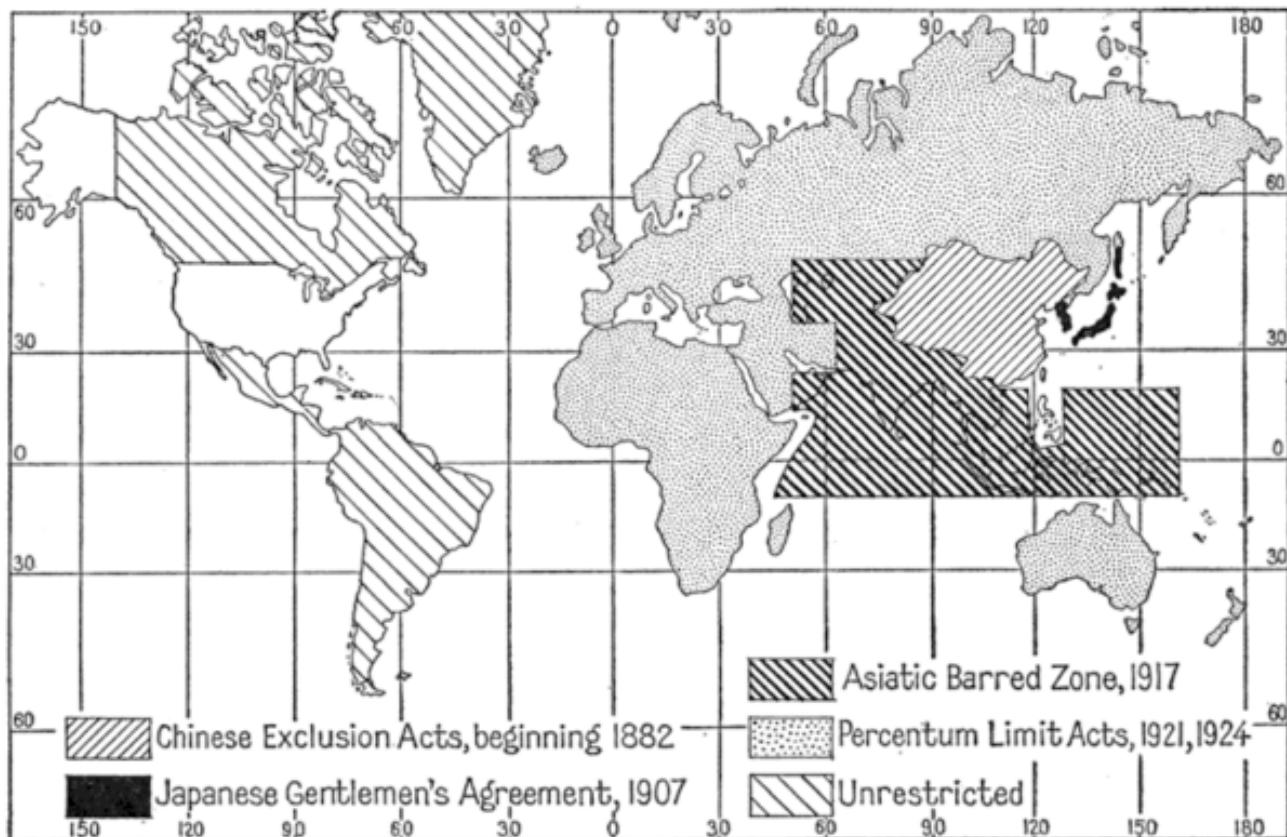


Imagen 1. Kramer, 2006: 399. Tomado de The New World (p. 783).

11

La zona de exclusión asiática, inaugurada en 1917 y aplicada a través del “Johnson-Reed Immigration Act” de 1924, excluía a los inmigrantes asiáticos de entrar a Estados Unidos, pero permitía la entrada a los filipinos por ser colonia estadounidense. A finales de 1920 y principios de 1930 los nativistas promovieron redefinir a los filipinos como asiáticos. En 1934 el “Tydings-McDuffie Act” permitió una cuota de 50 personas filipinas anuales. En 1946 a raíz de la independencia de la República de Filipinas, los nativistas expandieron la zona de exclusión asiática hasta prohibirles la entrada a los que hace poco eran, colonia estadounidense. En cuanto a la zona japonesa del mapa, recordemos que en octubre de 1906 hubo una fuerte segregación de estudiantes japoneses en San Francisco por lo que Roosevelt tuvo que intervenir y negociar lo que se conoce como el “Gentleman’s Agreement” en el que se restringe la entrada de japoneses a las élites.

En 1921 surge el “Emergency Quota Act” que restringe numéricamente la cantidad de inmigrantes admitidos anualmente. En este caso, correspondía al tres por ciento de la cantidad de residentes de aquel específico país en el censo de 1910. El “Immigration Act” de 1924 o el “Johnson-Reed Act” toma medidas parecidas al “Emergency Immigration Act” y permitía el ingreso de extranjeros a Estados Unidos según la cuota de origen nacional, es decir, el dos por ciento del número total de personas de cada nacionalidad registrados en el censo nacional de 1890 podía ingresar en 1924. Estas medidas continuaron hasta 1965 gracias al “National Origins Formula” en 1924. De esta forma, se limitaba el ingreso de extranjeros mientras se daba la oportunidad a las familias, usualmente fragmentadas por la migración, de reencontrarse. Esta acta prevenía además que las migraciones afectaran radicalmente la organización étnica de la población.

El sentimiento anti-migratorio de varios estadounidenses nos permite ver, tanto como las leyes, la rigidez de Estados Unidos a la hora de darle la bienvenida a los extranjeros. La existencia de partidos como el “American Party”, conocidos por un tiempo como los “Know-Nothing” nos permite ver la fuerte resistencia que había hacia los extranjeros, pues se incentivaba la hostilidad hacia estos y hacia los católicos.

Es decir, no son solamente las leyes las que se oponen a los inmigrantes sino también el sentimiento colectivo estadounidense. ¿Resulta extraño, bajo esta perspectiva, la construcción de un muro fronterizo o la detención de inmigrantes indocumentados? ¿Resultan disímiles las políticas anti-migratorias cuando, por tanto tiempo, han sido parte de la historia de Estados Unidos? Hay, y ha habido a lo largo del tiempo, un fuerte sentimiento nacionalista estadounidense que va irremediablemente cogido de la mano de una fuerte exclusión al otro.

No todos los ejemplos de leyes y actas fueron revisados, pero los ejemplos vistos muestran la dificultad que, por siglos,

soportaron los migrantes para ingresar a Estados Unidos. Siempre la preocupación el otro, pero, ¿qué es el otro? ¿qué es el estadounidense? ¿No han sido, acaso, los extranjeros parte de la columna vertebral de Estados Unidos? La página de George W. Bush, *Presidential Center* incluye una sección llamada: “A nation built by immigrants” en la que se declara que “America is strengthened by the contributions made by immigrants for the U.S. economy to flourish to its full potential, outdated immigration policy must be modernized”. Hay, siguiendo esta misma línea, un artículo de opinión (Miller, 2010) que propone que, efectivamente, Estados Unidos fue concebido desde su periodo colonial, como un espacio de nuevas oportunidades para todo tipo de migrante europeo; y continuó, como un espacio de oportunidades para personas provenientes de cualquier parte del mundo.

Estados Unidos es un espacio de oportunidades, pero aquellos que buscan oportunidades no siempre serán bienvenidos.

Después de haber visto la historia legal de las migraciones estadounidenses es difícil entender cómo se ha construido la idea del “sueño americano” en las mentes de tantas personas, cuando aquel sueño se ha visto frustrado una y otra vez por la misma política interior estadounidense. Es casi como si Estados Unidos tuviera un letrero gigante diciendo “no los queremos” y obstinados, lo ignoráramos una y otra vez. Quizás el sueño americano sea solo para los propios estadounidenses. Quizás el país de las oportunidades quiere darle oportunidades solo a sus propios ciudadanos. Regresemos a ese primer ejemplo: la caravana de Honduras. Ésta inicia en San Pedro Sula y llega hasta Tijuana, es decir, recorre 4,350km; ¿cómo sería posible recorrer semejante distancia sin creer profundamente en el sueño americano? El sueño americano, que se encuentra, claro está, en un país que históricamente ha impedido la entrada a miles de migrantes.

Bibliografía:

- GARCÍA, J. (2017). “Al nuevo ‘muro de la vergüenza’ le faltan 2000 kilómetros”. *El País*, 26 de enero. Disponible en: https://elpais.com/internacional/2017/01/25/mexico/1485378993_672715.html, consultado 28-11-2018.
- George W. Bush Presidential Center (2018). “A nation built by immigrants”. Disponible en: <https://www.bushcenter.org/publications/resources-reports/reports/immigration.html>, consultado 28-11-2018.
- KRAMER, P. A. (2006). *The blood of government. Race, empire, the United States and the Philippines*. Carolina del Norte: The University of North Carolina Press.
- LIBRARY OF CONGRESS (2018). “The American Dream”. Disponible en: <http://www.loc.gov/teachers/classroommaterials/lessons/american-dream/students/thedream.html>, consultado 28-11-2018.
- MILLER, L. (2010). “Many forget U. S. Is a nation built by immigrants”. *The Daily Star* Disponible en: https://www.thedailystar.com/opinion/columns/many-forget-u-s-is-a-nation-built-by-immigrants/article_339014e1-f97a-5dbd-8a60-cf2c32677455.html, consultado 28-11-2018.

Temas para una revisión crítica de la intelectualidad latinoamericana contemporánea

Lautaro *Rivara*^{*}



Resumen: El trabajo propone una revisión crítica de los modelos de intelectual expresados por la intelligentsia latinoamericana crítica contemporánea a la luz de la categoría gramsciana de “intelectual orgánico” y de todos sus conceptos anexos. Empezaremos por interpretar tres dimensiones de la concepción de lo intelectual en Gramsci; luego reseñaremos críticamente el rol de la intelectualidad académica de izquierda y las propuestas híbridas o “anfibias”; también analizaremos la actualización del modelo del intelectual orgánico en la figura del Vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia, Álvaro García Linera; por último, dejaremos planteados sucintamente nuevos temas y nuevos desafíos para las nuevas generaciones intelectuales.

Palabras clave: *Antonio Gramsci, intelectual orgánico, América Latina, intelectual anfibio, Álvaro García Linera.*

Subjects for a critical review of contemporary Latin American intellectuality



Abstract: The work proposes a critical review of intellectual models expressed by the contemporary Latin American intelligentsia in the light of the Gramscian category of “organic intellectual” and all its related concepts. We begin by interpreting three dimensions of the conception of the intellectual in Gramsci; then we will critically review the role of the left academic intelligentsia and the hybrid or “amphibious” proposals; we will also analyze the updating of the model of the organic intellectual in the figure of the Vice President of the Plurinational State of Bolivia, Álvaro García Linera; Finally, we will briefly raise new issues and new challenges for the new intellectual generations.

Keywords: *Antonio Gramsci, organic intellectual, Latin American, amphibious intellectual, Álvaro García Linera.*

Temas para uma revisão crítica da intelectualidade contemporânea latino-americana



Resumo: O trabalho propõe uma revisão crítica dos modelos intelectuais expressos pela intelligentsia latino-americana contemporânea à luz da categoria gramsciana de “intelectual orgânico” e de todos os seus conceitos relacionados. Começamos por interpretar três dimensões da concepção do intelectual em Gramsci; então revisaremos criticamente o papel da intelligentsia acadêmica esquerda e as propostas híbridas ou “anfibias”; analisaremos também a atualização do modelo do intelectual orgânico na figura do vice-presidente do Estado Plurinacional da Bolívia, Álvaro García Linera; finalmente, vamos levantar brevemente novas questões e novos desafios para as novas gerações intelectuais.

Palavras-chave: *Antonio Gramsci, intelectual orgânico, América Latina, intelectual anfibio, Álvaro García Linera.*

* Licenciado en Sociología y Doctorando en Historia por la Universidad Nacional de La Plata. Becario doctoral del CONICET, con enfoque en el estudio de los intelectuales indigenistas y los fenómenos de colonialismo interno en Argentina. Miembro del Centro de Estudios para el Cambio Social (CECS) y la Red de Intelectuales y Artistas en Defensa de la Humanidad (REDH). Docente del Seminario “América Profunda: la cuestión social desde el pensamiento crítico latinoamericano” y miembro de la Cátedra de Introducción a la Filosofía, en la Facultad de Trabajo Social de la UNLP. Contacto: lauta.rivara@hotmail.com

Lo que es “política” para la clase productiva se convierte en “racionalidad” para las clases intelectuales. Lo extraño es que haya marxistas que consideran superior a la “racionalidad” a la política.
Antonio Gramsci

Antropológica, política y utópica: la concepción intelectual de Antonio Gramsci

Antonio Gramsci (1891-1937), marxista italiano, oriundo de la isla de Cerdeña para ser más precisos, fue parte de la constelación histórica de la Italia campesina, periférica y meridional de su época. En tanto dirigente político, periodista, intelectual y organizador, se convirtió no solo en un imprescindible teórico clásico para pensar a las categorías intelectuales de su tiempo, sino que su contribución resulta inestimable para reflexionar sobre ellas en lo que va de este vertiginoso siglo latinoamericano y caribeño. En tanto marxista y filósofo de la praxis, Gramsci parte de pensar la vinculación orgánica de estas categorías con las clases productivas, es decir, con las clases fundamentales del sistema capitalista. Para nosotros su concepción resulta matriz. De ella partimos, y ella marca nuestras coordenadas fundamentales, aunque pretendemos actualizar y trascender su propio marco categorial, o al menos ejercer lo que el marxista peruano José Carlos Mariátegui llamaría un ejercicio de “traducción” (Mazzeo, 2013). Ya otros autores, en algunos textos clásicos como los de Aricó (1998) o Portantiero (1983), han reflexionado extensamente sobre la versatilidad y la pertinencia de la filosofía de la praxis para pensar nuestra especificidad nacional y continental, por lo que a ellos nos remitimos.

Partimos de identificar tres concepciones de lo intelectual en Gramsci, que se despliegan orgánica y conflictivamente. La primera de ellas, la más abarcativa, es de tipo antropológica, dado que lo intelectual, entendido como capacidad más que como función, aparece como una característica humana, considerando que “humano” no viene a significar “natural”

ni “biológico”, sino que refiere a una corporalidad pensante, a una biología socializada, a una humanidad siempre indefectiblemente socio-histórica. En este sentido, todo ser humano es un intelectual, sin importar el nivel de bestialización a que sea sometido por las reglas de la producción capitalista, o por sistemas de dominación precedentes o asociados. El tristemente célebre “gorila amaestrado” del que hablaba el organizador “racional” del trabajo Frederick Taylor para referirse al obrero ideal, fuerza bruta, puro músculo despojado de cerebro, es una utopía reaccionaria no muy alejada de las “robinsonadas” de los teóricos clásicos del liberalismo económico. Existente, por tanto, tan sólo en las mentes febres de los teóricos del *status quo*. En palabras de Gramsci:

Cuando se distingue entre intelectuales y no-intelectuales, en realidad se hace referencia sólo a la inmediata función social de la categoría profesional de los intelectuales, vale decir, se tiene en cuenta la dirección en que gravita el peso mayor de la actividad específica profesional, si en la elaboración intelectual o en el esfuerzo muscular-nervioso. Eso significa que, si se puede hablar de intelectuales, no se puede hablar de no-intelectuales, porque no-intelectuales no existen (1981: 29).

La segunda concepción de lo intelectual que encontramos en el filósofo sardo, entendida ésta vez como función y no como cualidad, es eminentemente sociológica y política, tal como queda plasmado en la “primera cuestión” planteada al respecto: “¿son los intelectuales un grupo social autónomo, o bien cada grupo social tiene su propia categoría de intelectuales?” (1981: 49). Las respuestas son dos: 1) Efectivamente, “cada grupo social, al nacer sobre la base original de una función esencial en el mundo de la producción económica, crea al mismo tiempo, orgánicamente, una o más capas de intelectuales” (1981: 49), dando lugar así a los llamados “intelectuales

orgánicos". Pero, a su vez, 2) dado que una sociedad es una entidad en permanente desenvolvimiento, encontramos también categorías intelectuales preexistentes originarias de otros ciclos históricos, que Gramsci llamó "intelectuales tradicionales", entre los que va a destacar como ejemplo más diáfano al grupo de los eclesiásticos. Esta categoría intelectual, como otras remanentes no ligadas productivamente a las clases sociales fundamentales, tenderán a insertarse orgánicamente en los agrupamientos de algunas de ellas, más aún en los momentos de agudización de la lucha de clases, llegando incluso a fracturar solidaridades corporativas preexistentes. Al respecto es interesante seguir la trayectoria del bajo clero de la iglesia católica latinoamericana a lo largo del proceso de radicalización de las décadas del '60 y '70, e incluso de la década del '80 al menos para el caso de América Central y el Caribe.

Cabe mencionar que esta distinción gramsciana entre intelectuales tradicionales y orgánicos resulta ininteligible sin comprender la fractura de la Italia de su época entre el norte industrial y el sur agrario y campesino, zonas de desarrollo desigual y combinado que el filósofo sardo tematizara como la "cuestión meridional" en estudios precursores de lo que diferentes teóricos latinoamericanos como Pablo González Casanova, Rodolfo Stavenhagen, Silvia Rivera Cusicanqui y Walter Mignolo llaman "colonialismo interno". Así, las diferentes categorías intelectuales parten no sólo de una especificidad histórica, sino que se ligan a las asimetrías socio-regionales connaturales al desarrollo de formaciones sociales-nacionales capitalistas o tendencialmente capitalistas.

En toda esta concepción gramsciana se destacan dos cualidades que van a convertirse en sinónimos de lo intelectual: la calidad de organizador y la de educador. Es decir que un intelectual no es sólo un elaborador de símbolos, ideas y otras abstracciones, sino que el intelectual cubre (o debe cubrir) el conjunto del proceso intelectivo, que es siempre teórico y práctico, es decir, *práxico*. En otras palabras, el intelectual

debe generar, deducir, sintetizar o significar ideas y símbolos, pero también debe elaborar sus mediaciones con la realidad concreta. Un intelectual, individual o colectivo, no puede limitarse a ser una formulador, sino que debe dotar a su praxis de un carácter organizador y pedagógico. A contrapelo de quiénes han pretendido ver un Gramsci superestructuralista y culturalista, su filosofía de la praxis se ubica con claridad en el andarivel de las reflexiones clásicas del marxismo, desde los aportes de “La ideología alemana” de Marx y Engels hasta el Mao Tse Tung de las “Cinco tesis filosóficas”: “Una vez dominadas por las masas, las ideas correctas características de la clase avanzada se convertirán en una fuerza material para transformar la sociedad y el mundo” (Tse Tung, 1968). La primacía, por tanto, está puesta en las correlaciones de fuerza, y la organización será siempre una de sus más importantes determinaciones. Como afirmó el filósofo francés Michel Foucault, tantas veces deudor de Gramsci: “Creo que no hay que referirse al gran modelo de la lengua y de los signos, sino al de la guerra y de la batalla. La historicidad que nos anima y nos determina es belicosa; no es habladura. Relación de poder, no relación de sentido” (1992: 180). Por eso es que el objetivo del intelectual orgánico es promover nuevas relaciones de fuerza más favorables a las clases subalternas. Es el sentido el que constituye un episodio de las relaciones de fuerza, y no la fuerza la que constituye un episodio de las relaciones de sentido. Es precisamente esta centralidad de las relaciones de fuerza, este carácter belicoso de la realidad, lo que llevará a Gramsci a optar por el uso de metáforas bélicas para definir las coordenadas de la lucha política en diversos contextos y latitudes: *guerra de movimientos, guerra de posiciones, guerra de asedio, guerra subterránea*, etc. Aunque no dejará de señalar la salvedad de que “la experiencia de guerra sólo puede dar un estímulo, no un modelo” (1981: 134).

Entonces, podemos decir que no alcanza con la capacidad interpretativa del intelectual, dado que la transformación no se dará por el desplazamiento de viejas ideas por nuevas ideas, sino

por la confrontación decisiva entre fuerzas materiales o entre ideas que se han materializado en su irrigación capilar entre las masas. El horizonte, por tanto, es la construcción de hegemonía, o su correlato, la *contrahegemonía*. “Los intelectuales tienen una función en la ‘hegemonía’ que el grupo dominante ejerce en toda la sociedad y en el ‘dominio’ sobre ella que se encarna en el Estado, y esta función es precisamente organizativa o conectiva: los intelectuales tienen la función de organizar la hegemonía social de un grupo y su domino estatal” (1981: 49). Nuevamente debemos sustraer el concepto de hegemonía de su captura culturalista. La hegemonía no es la primacía de ciertas ideas que se imponen en una colisión metafísica por su carácter abstractamente superior. La hegemonía, nuevamente, refiere a la imposición de relaciones de fuerza, que implican simultáneamente elementos coactivos y consensuales, tal como fuera analizado por Gramsci para el caso del momento jacobino de la Revolución Francesa. “El ejercicio ‘normal’ de la hegemonía en el terreno que ya se ha hecho clásico del régimen parlamentario, está caracterizado por una combinación de la fuerza y del consenso que se equilibran” (1981: 48).

Ya distintos autores han señalado con sobradas razones los vínculos históricos y la confluencia espontánea entre el marxismo de Antonio Gramsci y el de José Carlos Mariátegui (por ejemplo, Beigel, 2005). Por eso, pese a que al momento de conocerse ambos filósofos el primero aún no otorgaba a la reflexión sobre el hecho intelectual la importancia que tendría en sus indagaciones ulteriores, no debe sorprendernos hallar una afirmación tan afín a la suya en el Mariátegui de “Aniversario y balance”, tributaria sin dudas de un ambiente intelectual compartido en el período de entreguerras “No vale la idea perfecta, absoluta, abstracta, indiferente a los hechos, a la realidad cambiante y móvil; vale la idea germinal, concreta, dialéctica, operante, rica en potencia y capaz de movimiento” (1928).

Entonces, se trata de que cada clase fundamental se dota de sus propias categorías intelectuales, que vendrán a



Imagen 1. <https://apuntoenlinea.com>

fungir como una mediación que las clases establecen consigo mismas en su proceso de re-flexión y auto-organización. Estos intelectuales, formas de la autoconciencia, orgánicos a su clase, pueden ocupar distintas posiciones específicas: pueden ser periodistas, literatos, dirigentes, militantes, empresarios, sindicalistas, funcionarios, docentes, artistas y un largo etcétera. Claro que hay gradaciones entre estas funciones específicas, algo que Gramsci dejó muy en claro. No tienen la misma densidad intelectual las tareas del capataz que gestiona la fuerza de trabajo de una pequeña unidad productiva, que la de un teórico de la científización de los procesos productivos a gran escala como lo fue el mencionado Taylor.

Precisamente, para Gramsci, una de las características propias del sistema capitalista es la proliferación de las categorías intelectuales: “En el mundo moderno, la categoría de los intelectuales, así entendida, se ha ampliado de forma inaudita. Han sido elaboradas por el sistema social democrático-burocrático masas imponentes, no todas ellas justificadas por las necesidades sociales de la producción, aunque sí justificadas por las necesidades políticas del grupo dominante fundamental” (1981: 1). Queda claro que, así como

Gramsci afirma que “todo empresario es un intelectual”, lo mismo podríamos decir, por ejemplo, de un periodista o de un juez: y no por su vinculación estricta con la producción, sino con las mencionadas necesidades políticas, que no son otras que las de la gestión y la reproducción de un sistema social de desigualdades. Esto se debe a que la relación del intelectual con la producción cuenta con dos mediaciones significativas: la sociedad civil y el Estado. Ningún observador atento al actual escenario latinoamericano y caribeño podrá dudar de la justicia de estas afirmaciones, aún más pertinentes hoy que en la época en que Gramsci reflexionó y actuó.

Pero aún sugerimos una tercera acepción de lo intelectual en Gramsci, que llamaremos utópica. Ésta permite identificar la prospectiva histórica de sus reflexiones. Si la intelectualidad es una cualidad humana inalienable (punto de partida antropológico), y dicha capacidad es constreñida por un sistema de relaciones sociales que escinde violentamente las tareas intelectuales y las manuales (presente histórico), hasta el colmo de producir la doble degradación del olvido del propio cuerpo y de la maquinización y bestialización de lo humano mediante el más completo desestímulo de sus funciones intelectuales y creativas, es posible prefigurar la existencia de otra organización social alternativa, no capitalista, no alienadora de las funciones intelectuales y manuales, en las que la potencia intelectual pueda ser cultivada y libremente desarrollada. Es decir, una sociedad que sea la realización empírica de esa potencia intelectual humana y por lo tanto inalienable. Esta bestialización, esta degradación, no implica sólo la reducción compulsiva del tiempo vital al tiempo trabajo-mercancía o, añadimos nosotros, al tiempo doméstico-reproductivo, sino la propia desintelectualización y descolectivización de un trabajo que podría ser, al decir de Ernesto Guevara, “algo creador, algo nuevo”.

En esa línea, bajo la sociedad de los hombres y las mujeres libres, la organización no alienada del trabajo y su carácter irreductiblemente social, implicarían un recupero

del carácter intelectual, creador, pleno, colectivo e incluso místico del trabajo humano. Un trabajo, en suma, en dónde la intelectualidad en tanto cualidad humana y la intelectualidad en tanto función social específica se religarían en una única y misma colectividad. Queda claro que el carácter “utópico” que asignamos a esta concepción tiene que ver con su carácter futuro y lógicamente plausible, y no con un carácter presuntamente irrazonable o quimérico.

Los académicos de izquierda y la intelectualidad “anfibio”

¿Cuál es el aporte más decisivo de Gramsci y la guía más perdurable para precisar hoy el debate sobre la intelectualidad latinoamericana en este siglo? Pues la idea de que la definición de lo intelectual no puede buscarse en lo específico de la actividad, en su carácter técnico, sino en el sistema de relaciones en el que las categorías intelectuales se inscriben (1981: 49). Desde este ángulo nos proponemos visitar la definición de lo intelectual como categoría autónoma, híbrida o bien *anfibio*, en la definición acuñada por la socióloga argentina Maristella Svampa. Veamos una definición sucinta de dicha concepción:

Desde nuestra perspectiva, creemos que es posible integrar ambos modelos que hoy se viven como opuestos, la del académico y la del militante [sic], sin desnaturalizar uno ni otro. Podemos establecer como hipótesis la posibilidad de conjugar ambos modelos en un solo paradigma, el del intelectual-investigador como anfibio. ¿Por qué utilizamos la metáfora del anfibio? Porque a la manera de esos vertebrados que poseen la capacidad de vivir en ambientes diferentes, sin cambiar por ello su naturaleza, lo propio del investigador-intelectual anfibio consiste en desarrollar esa capacidad de habitar y recorrer varios mundos, generando así vínculos múltiples, solidaridades y cruces entre realidades diferentes. En este sentido, no se trata

de proponer una construcción de tipo camaleónica, a la manera de un híbrido que se adapta a las diferentes situaciones y según el tipo de interlocutor, sino de poner en juego y en discusión los propios saberes y competencias, desarrollando una mayor comprensión y reflexividad sobre las diferentes realidades sociales y sobre sí mismo (Svampa, 2007).

En nuestra opinión, la idea del intelectual anfibio es un intento por resituar al profesional en una definición por función, y no por sistema de relaciones. El intelectual anfibio sería así un intelectual con dos funciones: la función académica y la función política, pero degradada ésta a lo sumo a las tareas de “consultor” o “amigo de los movimientos sociales”, en una reedición del viejo modelo intelectual del “consejero del príncipe”. Nuestra tesis es que el intelectual anfibio es, en toda la regla, un intelectual académico, pero que da ocasionalmente saltos de rana hacia el campo de lo político para hablar a los movimientos o para representarlos en las esferas formales del campo intelectual y/o académico. Algo que podríamos englobar libremente bajo el concepto genérico de *ventriloquización* de la socióloga aymara-boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (2010). Es un intento por volver modélico un fenómeno contingente: la seducción política de segmentos de la joven intelectualidad académica tras la emergencia en la Argentina de los nuevos movimientos sociales surgidos en las últimas décadas del siglo XX y los primeros años del XXI. Sin embargo, estos intelectuales seducidos ya sea por los movimientos piqueteros o por los movimientos de derechos humanos (por citar dos tópicos recurrentes que suscitaron entonces una verdadera avalancha de *papers*), nunca fueron orgánicos en el férreo sentido gramsciano. En cambio, algunos de estos lograron construir y legitimar un reducto en las academias como conocedores privilegiados de dichos movimientos: por tanto, ni la hiperespecialización ni la autoreferencialidad que Svampa cifra como característica del “intelectual experto” dejó de



Imagen 2. <https://media04.meinbezirk.at>

25

permear al acotado universo de los “anfibios”. De hecho, eran las cualidades del persuasor, el pedagogo y el organizador, las que Gramsci oponía al trabajo de especialista, propio de los antiguos intelectuales tradicionales.

Justamente como la organicidad fue débil, contingente, una mera fascinación temática sin compromisos duraderos, el reflujo de algunos de estos movimientos (piénsese por ejemplo en el emblemático movimiento piquetero argentino) implicó la mismísima retracción política de estos intelectuales que pronto soltaron amarras y volvieron a ser cabalmente reabsorbidos por los mecanismos burocráticos de las instituciones académicas (brillantemente analizados por Petruccelli, 2012). Para estos intelectuales la razón pareció estar siempre por encima de la política. Y cuando la política no pareció ya tan razonable, novedosa ni fructífera académicamente, la razón volvió a atrincherarse en los recintos universitarios. El problema, resituado, es entonces el problema de la organicidad.

Y la disyuntiva es de hierro: el intelectual orgánico no es un modelo de intelectual, sino el único posible en sentido estricto, más allá de la especificidad técnica de intelectuales que, como ya mencionamos, lo mismo podrían oficiar de profesores o investigadores, artistas o periodistas. O se cumplen las funciones políticas ideológicas de la reproducción del sistema, o se cumplen las mismas funciones, pero en post de su interrupción. La organicidad no es una posibilidad, es una realidad estructural, salvo que se trate de categorías intelectuales remanentes de otros períodos históricos, de “intelectuales tradicionales” que se encuentren en tránsito a su desaparición o a su reabsorción en alguna de las clases fundamentales. La pregunta es, ¿a qué son o pretenden ser orgánicos los intelectuales anfibios? ¿A la academia en sentido abstracto? Pues resulta que la academia no es un lugar neutro ni muchos menos equidistante en una estructura colonial de desigualdades de clase, raza y sexo-género.

Aún más, desde esta perspectiva se alerta sobre la deriva de los llamados “intelectuales militantes”: “el intelectual militante suele convertirse en un activista a tiempo completo, cuyo nivel de involucramiento dificulta una reflexión crítica y obstaculiza así la producción de un tipo de conocimiento que vaya más allá de la visión de los actores” (Svampa, 2007). El presupuesto para legitimar esta concepción es una sofisticación de argumentos antiquísimos: la falta de distancia, la obturación intelectiva, la neutralidad valorativa, el conflicto presunto entre pasión e inteligencia. Poco más, en suma, que una actualización de los remaños argumentos weberianos de “El político y el científico”: liberalismo filosófico y metodológico. Al respecto, resultan esclarecedoras las palabras de Kalinowski:

Que Weber haya dudado toda su vida entre una carrera política y una carrera científica, que haya sido uno de los universitarios alemanes más dispuestos para exponer sus posiciones políticas en los diarios (con un promedio de seis intervenciones por año entre 1915 y 1920),

que haya participado en la creación de un partido (el Partido Democrático Alemán en noviembre de 1918) y en la génesis de una constitución (la de República de Weimar), y que sus escritos políticos fueran reunidos, desde 1921, en un volumen de 586 páginas no cambia las cosas: para Francia fue un adalid de la “neutralidad” (2005: 1991).

Ésta perspectiva de la neutralidad valorativa, teorizada pero no verificada en la propia praxis de Max Weber, resulta bien contraria al principio nietzscheano retomado por Mariátegui en la “advertencia” a sus “Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana” (2005): “meter toda la sangre en mis ideas”. Uno de nuestros problemas más resonantes sigue siendo entonces el establecimiento de un criterio de verdad útil y verosímil. En eso también Gramsci nos asiste con su vida y con su obra.

El error del intelectual consiste en creer que se puede saber sin comprender y, especialmente, sin sentir y estar apasionado (no sólo por el saber en sí sino también por el objeto del saber), es decir, que el intelectual sólo puede llegar a intelectual (...) si se diferencia y se separa del pueblo-nación, o sea, sin sentir las pasiones elementales del pueblo, comprendiéndolas, explicándolas y justificándolas (...) no se hace política-historia sin esta pasión, es decir, sin esta conexión sentimental entre los intelectuales y el pueblo-nación. Al faltar ese nexo, las relaciones del intelectual con el pueblo-nación son relaciones de orden puramente burocrático. Sólo si la relación entre los intelectuales y el pueblo nación, entre los dirigentes y los dirigidos –entre los gobernantes y los gobernados- viene dada por una adhesión orgánica en la cual el sentimiento-pasión se convierte en comprensión y, por tanto, en saber (no mecánicamente sino de modo vivo), sólo en este caso, decimos, la relación es de repre-

sentación y (...) se realiza la sola vida de conjunto que es fuerza social; se crea el «bloque histórico» (1970: 78).

Pero ataquemos los lugares comunes de las epistemologías “desapasionadas” desde otro ángulo. El sociólogo argentino Roberto Carri, en el sugerente prólogo a su libro “Isidro Velázquez: formas prerrevolucionarias de la violencia”, dice: “El formalismo positivista se basa en los hechos; la resistencia popular, en todas sus etapas desde la más incipiente, los niega. Con esto, siguiendo a Fanon, quiero decir que la certeza es adecuación a los hechos, pero la verdad para el pueblo es aquello que perjudica al enemigo” (2012). Es decir, un criterio de verdad radicalmente diferente al de la neutralidad valorativa, capaz de complementar a la perfección las tesis gramscianas.

Svampa dirá aún más:

No es ninguna novedad afirmar que las últimas décadas registran un notable cambio en cuanto al rol de los intelectuales, visible en el eclipse del compromiso político, típico de otras épocas, así como en la exigencia de la profesionalización y especialización del saber. En realidad, los quiebres político-ideológicos han sido tantos y la inflexión academicista tan creciente, que la tarea de repensar la articulación entre saber académico y compromiso político en el mundo contemporáneo es hoy más compleja que nunca. Para comenzar, hay que reconocer que *la excesiva profesionalización de las ciencias sociales registrada a partir de los 80, fue también una respuesta a la sobreideologización imperante en el campo académico latinoamericano entre los años 60 y 70* (2007, las itálicas son nuestras).

Por nuestra parte, y en sintonía con los desarrollos precedentes, rechazamos de plano dicha tesis, ya que desde una mirada oblicua prescinde de un análisis elemental del devenir histórico continental. Dicha profesionalización (o

más bien destrucción de vínculos orgánicos de las categorías intelectuales) tuvo que ver con la imposición de dictaduras cívico-militares que vinieron a desestructurar la acumulación política, organizativa e intelectual de las clases subalternas, y trajeron consigo la imposición en el campo académico y cultural de las lógicas reproductivas del capitalismo en su fase neoliberal: hiper-especialización, burocratización, despolitización, meritocracia, *paperismo*, etc. La larga sangría de novelistas, poetas, periodistas, artistas plásticos, docentes y dirigentes, entre otros, deberían bastar para ilustrar el proceso. Precisamente los núcleos intelectuales atacados fueron los de los sectores más sólidamente articulados con las clases subalternas. Este proceso, de hecho, es exactamente equivalente al analizado por Petruccelli para la primera mitad del siglo XX, cuando (al menos desde el campo del marxismo):

se alcanzó un máximo de fusión: los grandes intelectuales marxistas eran también destacados dirigentes políticos de partidos y movimientos de masas. Y no sólo eso, todos y cada uno tenían intereses tan amplios como diversos: la ciencia y la política acaparaban su atención, pero el arte no quedaba afuera. Esto vale para Lenin, Trotsky, Mariátegui y Rosa Luxemburgo, no menos que para Hilferding, Bauer, Berstein, Justo o Kautsky. Pero esa primavera de los intelectuales duró poco. Luego de las derrotas de los años veinte se inició un proceso de escisión. En las décadas subsiguientes los intelectuales marxistas más destacados y creativos tendían a producir fuera de las organizaciones políticas partidarias o en medio de tensas relaciones con sus dirigencias. Paralelamente, los cuadros dirigentes políticos eran cada vez menos “intelectuales” (2012: 13).

El modelo del intelectual anfibio supone entonces habitar acríticamente las consecuencias de una derrota y de un largo reflujo histórico, induciendo a una regresión: el tránsito del

intelectual orgánico al “académico de izquierda”, una suerte de intelectual tradicional de nuevo tipo que procura sin éxito posiciones de cierta equidistancia. Por otro lado, creemos que esta propuesta aparece como tributaria de una concepción de lo social típicamente liberal que intuye la coexistencia de esferas autónomas (en este caso las instituciones académicas y las organizaciones de las clases subalternas) entre las que un intelectual puede desplazarse libremente. No hay tal solapamiento de esferas, sino un solo mundo profundamente estratificado. Entre otras cosas, la academia realmente existente prescribe una hiper-especialización despolitizante, justificada tras la presunta complejización y multiplicación de la vida, los saberes y los sentidos. Pero la vida siempre ha sido múltiple, variable, inabarcable, compleja: y más aún cuando las categorías intelectuales han dejado de ejercer una pedagogía de masas capaz de ordenarla y volverla inteligible. Pero esta es una tendencia humana incesante, y precisamente la tarea global del intelectual es forzar nuevos sentidos totalizadores, nuevas síntesis. Es el intelectual orgánico quién debe dotar de organicidad a la propia realidad, de unidad, de coherencia, de inteligibilidad. El especialista, en cambio, es como el aldeano vanidoso del que hablara José Martí: cree que el mundo es su aldea.

Álvaro García Linera: un gramsciano cabal

Álvaro García Linera es un matemático y sociólogo autodidacta, fundador del Ejército Guerrillero Tupak Katari, y también miembro del agrupamiento intelectual Comuna junto a Luis Tapia, Raquel Gutiérrez y Raúl Prada en el período 2000-2006. En la actualidad se desempeña como Vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia y es uno de los intelectuales de referencia del campo progresista y de izquierda en la región. Su trayectoria intelectual parte del intento de forjar una síntesis fecunda entre lo que el mismo caracterizó como dos razones revolucionarias fatalmente desencontradas: el marxismo y el indianismo katarista (García Linera, 2005), aunque su

propia praxis lo aproxime también a posiciones típicamente neodesarrollistas. Dentro de la tradición marxista, García Linera se ha encargado de rescatar y reactualizar permanentemente los aportes organizativos y teórico-políticos de Vladimir Lenin y Antonio Gramsci, y probablemente sea quién mejor encarne la concepción intelectual del marxista sardo. En una importante alocución elaboró la siguiente síntesis:

es mucho más difícil anular el orden neoliberal en el espíritu, en el habla, en la ética, en la forma de organizar cotidianamente la vida. En el sentido común pues (...) Ese es el reto que tenemos los intelectuales. Tenemos que salir de la academia. No abandonar la academia, salir de la academia (...) Hay que irradiar un nuevo sentido común revolucionario, irradiar un nuevo esquema espiritual que nos permita ordenar ética y espiritualmente el mundo (...) Esa es la manera en que el intelectual debe comprometerse. (...) Escribir, pero más allá de escribir, difundir, transformar. Ir absolutamente a todos los medios posibles de la vida cotidiana para llevar lo que sabemos hacer: ideas. Pero esas ideas y esos esquemas tienen que convertirse en sentido común, en hábito, en juicio y prejuicio, en conciencia y en pre-conciencia de la gente, y para eso tenemos que usar todos los medios (...) Somos luchadores de palabras y de símbolos. Esa es nuestra misión (2014).

La alocución citada pone de manifiesto una tendencia estructural en el campo intelectual crítico y de izquierda desde el colapso del eurocomunismo. Se trata de la legitimación creciente de la intelectualidad crítica y de los contenidos de teoría marxista en los medios académicos, pero teniendo como contrapartida la pérdida del carácter *práxico* de quiénes han prescindido a cambio de las funciones pedagógicas y organizativas que Gramsci teorizara y cultivara. Se trata de una regresión a la edad de piedra de la que habló Mariátegui

en términos autobiográficos, en donde los filósofos vuelven a encerrarse en el marasmo meramente interpretativo que denunció Marx en las “Tesis sobre Feurbach” (1845. Al respecto, en el dossier número 13 del Instituto Tricontinental leemos: “La tercera tesis sobre Feurbach de Marx es a menudo ignorada: es esencial educar a quien educa. ¿Cómo educar a quien educa, a lxs intelectuales? Mediante la «práctica revolucionaria», escribió Marx. La idea de «práctica revolucionaria» se refiere tanto a una actitud hacia la sociedad como a la obligación de participar en su transformación (2019: 15).

Este proceso, que evitaremos llamar de “cooptación” dado que este concepto presupone una cierta pasividad en los segmentos presuntamente “cooptados”, se relaciona con una novedad que Gramsci identifica en la clase burguesa, respecto de las clases dominantes precedentes. Esto tiene que ver con es su carácter expansivo y asimilador, en el sentido de que la burguesía tiende a “elaborar un paso orgánico de las otras clases a la suya, esto es, a ampliar su esfera de clase “técnicamente” e ideológicamente (...) La clase burguesa se postula a sí misma como un organismo en continuo movimiento, capaz de absorber a toda la sociedad, asimilándola a su nivel cultural y económico” (1981: 2). Las instituciones académicas tendrán un rol determinante en esta asimilación de las categorías intelectuales, aun cuando estas se desplacen en su imaginada neutralidad.

García Linera reconoce la cantidad y la cualificación de una importante masa intelectual crítica, pero que acantonada en las academias, se esteriliza. Como ya mencionamos, la praxis intelectual requiere de la idea y del símbolo, pero también de todas sus mediaciones. El sistema dominante responde, entonces, permitiendo, habilitando y hasta premiando la generación de ideas críticas que son como las semillas transgénicas elaboradas por la moderna ciencia biotecnológica: nacen muertas, incapaces de reproducirse. García Linera coloca el déficit de las clases populares en este tránsito histórico en su justo punto: en la producción de sentido común, de juicio

y prejuicio, de conciencia y preconciencia. No hay carencia ni de buenos libros ni de buenas ideas, más aún en un país como la Argentina en dónde las izquierdas siempre han tenido una producción académica e intelectual robusta. Es preciso volver a la idea de lo que es el sentido común para Gramsci: un palimpsesto de niveles solapados, entre la producción filosófica hegemónica y las capas últimas, raizales, del sentido común popular. Niveles entre los cuales, sin embargo, no hay jamás una separación cualitativa, sino de grado, en relación a los mayores o menores niveles de coherencia, verosimilitud, articulación orgánica, orientación concreta de la praxis, etc. No alcanza con un puñado de brillantes eruditos: la acumulación de las clases subalternas precisa de una legión de mediadores, educadores y divulgadores. Son por tanto contraproducentes las perspectivas que reclaman una demarcación aún más nítida del campo intelectual respecto del campo político, y que cifran en dicha separación el punto culmine de un desarrollo intelectual nacional típicamente moderno. Esto implica, en otras palabras, la declaración de la superioridad de la racionalidad sobre la política, que Gramsci denuncia en el epígrafe con el que dimos inicio a este trabajo.

Pero García Linera añade aún otra dimensión más a la praxis intelectual: además de las características del organizador, el erudito y el pedagogo, reclama para sí la fría razón del estadista. Y también aquí se desplaza entre las coordenadas generales de la perspectiva gramsciana, quién dejó establecido que “Los grandes proyectistas habladores lo son precisamente porque no saben ver los vínculos de la gran idea lanzada con la realidad concreta, no saben establecer el proceso real de actuación. El estadista de clase intuye simultáneamente la idea y el proceso real de actuación” (1981: 180).

Y más aún: “Todo gran hombre político tiene que ser también un gran administrador, todo gran estratega un gran táctico, todo gran doctrinario un gran organizador” (1981: 180). Ahora bien, la función de estadista reclamada por García Linera abre la perspectiva de una serie de problemas

insoslayables, en relación a las vinculaciones conflictivas entre intelectuales y Estado. Al respecto, Gramsci elaboró el concepto de *estadolatría*:

un período de estadolatría es necesario e incluso oportuno: esta estadolatría no es más que la forma normal de la “vida estatal”, de iniciación, al menos, en la vida estatal autónoma y en la creación de una “sociedad civil” que no fue históricamente posible crear antes del acceso a la vida estatal independiente. Sin embargo, esta “estadolatría” no debe ser abandonada a sí misma, no debe, especialmente, convertirse en fanatismo teórico y ser concebida como “perpetua”: debe ser criticada, precisamente para que se desarrolle y produzcan nuevas formas de vida estatal” (1981: 130).

Interesante salvedad para repasar a contrapelo la propia práctica intelectual propiciada desde el Estado, aún de aquellos estados resultantes de la “voluntad nacional-popular” de clases subalternas que han soldado un bloque histórico, y también la propia praxis intelectual y política de García Linera.

En suma, su función directiva a cargo de la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, su función educativa manifiesta en producciones eruditas y divulgativas y en sus permanentes giras continentales elaborando balances y perspectivas del ciclo político latinoamericano, y su capacidad organizativa demostrada en la articulación de amplias coaliciones como el “Pacto de Unidad” o el propio MAS-IPSP, dan cuenta del carácter integral de este intelectual gramsciano de nuestro siglo.

Nuevos temas, nuevos desafíos, nuevas organicidades

Diremos ahora que ninguna actitud sería tan típicamente anti-gramsciana, tan contraria a los postulados de la filosofía de la praxis y a los requerimientos de una práctica intelectual siempre incesante y renovada, que limitarse a reponer, sin cuestionar,

las elaboraciones clásicas del filósofo sardo. Mencionaremos para terminar algunos temas para pensar desde, contra y más allá de Gramsci, los desafíos intelectuales y políticos de este, nuestro siglo XXI latinoamericano y caribeño.

Gramsci se limitó a pensar la vinculación de las categorías intelectuales con las clases sociales fundamentales. Pero si partimos de considerar que lo intelectual es una condición ontológica de lo humano, podemos pensar que no sólo la estratificación social en clases señala hoy la única condición de la subalternidad. Cabe pensar, desde este tiempo, en otras determinaciones estructurales y estructurantes como la racial o la sexo-genérica. La articulación, en suma, de múltiples opresiones orgánicamente articuladas que el sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel resume en el concepto de “heterarquía” (2007: 17-18). ¿Basta acaso la organicidad, concepto pensado para una perspectiva clasista y nacional, para abordar las ligazones entre el feminismo y sus propias categorías intelectuales, o entre los movimientos de negritud o indígenas y sus propias reflexiones?

Diversos paradigmas teóricos críticos han sucedido a la trayectoria vital de Gramsci: mencionemos, no exhaustivamente, las teorías latinoamericanas de la dependencia, la filosofía y la teología de la liberación, los estudios poscoloniales, el indianismo, los feminismos negros, migrantes, indígenas y comunitarios, las teorías del sistema-mundo, los estudios en torno al buen vivir y el post-desarrollo, las epistemologías del sur, la perspectiva decolonial y un largo etc. Movimientos ricos, diversos, teóricamente avanzados, insoslayables. Pero que, sin embargo, muchas veces han quedado a la zaga de un marxismo que ha demostrado su superioridad *práctica*, en tanto aún luego del colapso del eurocomunismo, alienta, organiza, estimula y conceptualiza la práctica de millares de personas a lo largo del mundo. No se trata, en nuestra opinión, de optar entre la práctica de teorías a veces excesivamente añejas, o entre la novedad intelectual pura de teorías muchas veces circunscriptas a los medios académicos o a pequeñas



Imagen 3. <http://periodismointernacional.org>

36

corrientes de opinión sin tracción de masas. Se trata de reiniciar la dialéctica trunca entre el desarrollo teórico y la praxis política. Y para ello precisamos de teorías de alcance medio, es decir, de una renovada teoría política que responda no sólo a la pregunta “¿qué es lo verdadero?”, sino a una más urgente aún y dialécticamente ligada a la anterior: “¿cómo pueden vencer los sujetos subalternos?”. Al respecto, Gramsci porfió con una prescripción muy interesante, al señalar que todas las ideologías, incluso aquellas adversarias, expresan un momento de verdad en tanto surgen de la misma estructura de contradicciones de la que el marxismo ha emergido, y responden a necesidades y características del momento histórico. El marxismo debe por tanto criticarlas, asumirlas, totalizarlas (1970: 64). La crisis intelectual y moral de nuestro tiempo a escala global, civilizatoria, implica dos fenómenos contrapuestos. Por un lado, la liberación de viejas ataduras y la expansión incesante de todo lo que puede ser pensado. Pero, como contraparte, la inmersión en un tembladeral en lo que

todo puede ser pensado, pero nada parece poder ser afirmado con certeza, con suficiencia, con sustancia. De nuevo debemos historizar este proceso y leerlo como fruto de una derrota que siempre es tentativa, parcial. Dice Gramsci que la separación entre intelectuales y masas es siempre una característica asociada a un estadio primitivo, económico-corporativo, de la lucha de clases (1970: 13) y nosotros acreditamos en ello.

Es tarea de las nuevas generaciones intelectuales recoger los mejores elementos de esta diástole y llegar al momento sistólico, en el que con materiales amplios y diversos se han elaborar nuevos dogmas, nuevas cartografías, nuevos itinerarios. Más amplios, más comprensivos, más democráticos, pero también más firmes y radicales. La especulación metafísica puede nutrirse de materiales volubles, mientras que la praxis política liberadora requiere, necesariamente, de verdades rotundas y raizales. Sólo verdades robustas, compactas y unitarias pueden vencer a un enemigo siempre robusto, compacto y unitario. Y para ello diremos que nada es tan radicalmente nuevo como para no poder ser alumbrado con el inmenso caudal de luchas y reflexiones pretéritas, y nada es tan radicalmente idéntico a sí mismo como para no requerir de nuevos conceptos y categorías. Nada es tan viejo. Nada es tan nuevo. Todo es histórico.

Otro tema (y simultáneo desafío), tiene que ver con la necesidad de recuperar el radical historicismo gramsciano, brillantemente actualizado en la perspectiva de Walter Benjamin. Y partir del conocimiento obsesivo de aquello que Mariátegui llamó lo “tradicional rebelde”, contra los resquemores de perspectivas liberal-coloniales que asocian lo tradicional con lo inmóvil, lo reaccionario, lo añejo, lo insuficiente. Resulta pertinente traer aquí la sentencia benjaminiana de Rodolfo Walsh:

Nuestras clases dominantes han procurado siempre que los trabajadores no tengan historia, no tengan doctrina, no tengan héroes y mártires. Cada lucha debe empezar de

nuevo, separada de las luchas anteriores: la experiencia colectiva se pierde, las lecciones se olvidan. La historia parece así como propiedad privada cuyos dueños son los dueños de todas las otras cosas (2006).

Bien haríamos en estudiar al detalle la praxis vital de Walsh, nítido ejemplo de las contradicciones de las categorías intelectuales emergentes de la pequeña burguesía en su tránsito de radicalización y de reabsorción plena en el conjunto de las clases trabajadoras. Su propio proceso subjetivo es por demás interesante: de aspirante a genio a laborioso pedagogo, con esclarecedoras reflexiones sobre el costado gris, rutinario, prosaico, de la actividad intelectual asumida. Y la práctica intelectual brillantemente definida como “el avance laborioso contra la propia estupidez” (2007).

A este historicismo fundante volverá Gramsci una y otra vez: “todos los grandes políticos activos han sido implícitamente ‘historicistas’ incluso cuando han justificado sus empresas según las ideologías difundidas en su época” (1981: 24). Y eso han sido, sin ir más lejos, Fidel Castro, señalando por ejemplo a José Martí como autor intelectual de la toma del Cuartel Moncada por parte del Movimiento 26 de Julio, o Hugo Chávez pesquisando la historia de cada pequeño poblado venezolano, tal cómo se cuenta en las “Cuentos del arañero”. Pero también figuras como Carlos Fonseca Amador o José Martí lo han sido. Fue justamente el intelectual cubano, escasos años antes del nacimiento del filósofo sardo, quién nos legó esta formidable frase que resume toda la perspectiva gramsciana: “Los convencidos de siempre y los que se vayan convenciendo; los que preparan y los que rematan, los trabajadores del libro y los trabajadores del tabaco; ¡juntos, pues, de una vez, para hoy y para el porvenir, todos los trabajadores!” (1889).

Bibliografía:

- ARICÓ, J. (1998). *La cola del diablo: itinerario de Gramsci en América Latina*, Buenos Aires: Punto Sur.
- BEIGEL, F. (2005). “Una mirada sobre otra: el Gramsci que conoció Mariátegui”. En *Estudios de Sociología*, Araraquara, núm. 18/19, pp. 23-49.
- CARRI, R. (2012). *Isidro Velázquez: formas prerrevolucionarias de la violencia*. Buenos Aires: Colihue.
- FOUCAULT, M. (1992). “Verdad y poder. Entrevista con M. Fontana”. En: *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones la Piqueta.
- GARCÍA LINERA, A. (2005). “Indianismo y marxismo. El desencuentro de dos razones revolucionarias”. En *Revista Donataria*, núm. 2.
- _____. (2014). “Los intelectuales tenemos que salir de la academia”. Conferencia en el Encuentro de la Red de Intelectuales y Artistas en Defensa de la Humanidad. Disponible en la web.
- GRAMSCI, A. (1970). *Introducción a la filosofía de la praxis*. Barcelona: Ediciones Península.
- GRAMSCI, A. (1981). *Cuadernos de la cárcel*, Tomos I a V. México: Ediciones Era.
- GROSFOGUEL, R. y CASTRO-GÓMEZ, S. (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN SOCIAL. (2019). *Tricontinental* (en línea). Dossier: “La nueva intelectualidad”, núm. 13, febrero. Disponible en: https://www.thetricontinental.org/wp-content/uploads/2019/02/190210_Dossier-13_ES_Web2.pdf
- KALINOWSKI, I. (2005), “Leçons wébériennes sur la science et la propagande”. en M. Weber. *La science, profession et vocation*. Marsella: Agone, pp. 61-273.
- MAZZEO, M. (2013). *El socialismo enraizado: José Carlos Mariátegui, vigencia de su concepto de “socialismo práctico”*. Lima: Fondo de Cultura Económica.

- MARIÁTEGUI, J. C. (1928). “Aniversario y balance”. *Amauta*, año III, núm. 17, Lima.
- _____. (2005). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Buenos Aires: Ediciones El Andariego.
- MARTÍ, J. (1889). *Discurso en conmemoración del 10 de octubre de 1868*, en el Harman Hall, Nuevo York.
- _____. (2005). *Nuestra América*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- MIGNOLO, W. (2009). “Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom”. En: *Theory, Culture & Society*, (SAGE, Los Angeles, London, New Delhi, and Singapore), Vol. 26(7–8), pp.1–23.
- PETRUCCELLI, A. (2012). “Esbozos críticos para investigadores militantes”. *Debates Urgentes*, año 1, núm. 1.
- PORTANTIERO, J. C. (1983). *Los usos de Gramsci*. Buenos Aires: Folios Ediciones.
- RIVERA CUSICANQUI, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- SVAMPA, M. (2007). “¿Hacia un nuevo modelo intelectual?” Entrevista concedida a la *Revista Eñe*. Disponible en: <http://maristellasvampa.net/archivos/period23.pdf>
- TSE TUNG, M. (1977). “¿De dónde provienen las ideas correctas? Fragmento de Decisiones del Comité Central del Partido Comunista de China sobre algunos problemas en el actual trabajo rural.” *Textos escogidos de Mao Tse Tung*, Beijing.
- WALSH, R. (2006). *Periódico de la CGT de los Argentinos, colección completa*, Números 1 al 55, mayo de 1968 – febrero de 1970.
- _____. (2007). *Ese hombre y otros papeles personales*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- WEBER, M. (1991). *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial.

La existencia, un problema ontológico

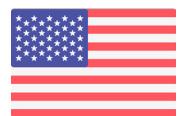
Yolanda *Celi*



Resumen: El presente texto tiene por objeto abrir una discusión en torno a la relatividad de la relación entre existencia y escencia desde varias perspectivas, contextos y filosofos que tienen su propia percepción y análisis. Aristóteles, Platón, Sartre, Heidegger determinan sus posiciones filosóficas de forma particular esgrimiendo sus argumentos y mermando o sumando el de los otros para hacer suyos conceptos únicos que determinan la posibilidad de un debate amplio sobre la temática.

Palabras clave: *existencia, esencia, filosofía, ontológico, marxismo.*

Existence, an ontological problem



Abstract: The present text aims to open a discussion about the relativity of the relationship between existence and essence from various perspectives, contexts and philosophers that have their own perception and analysis. Aristotle, Plato, Sartre, Heidegger determine their philosophical positions in particular by using their arguments and reducing or adding that of others to their own unique concepts that determine the possibility of a broad debate on the subject.

Keywords: *existence, essence, philosophy, ontological, Marxism.*

Existência, um problema ontológico



Resumo: O presente texto tem como objetivo abrir uma discussão sobre a relatividade da relação entre existência e essência a partir de várias perspectivas, contextos e filósofos que possuem sua própria percepção e análise. Aristóteles, Platão, Sartre e Heidegger, em particular, determinam suas posições filosóficas usando seus argumentos e reduzindo ou adicionando os de outros a seus próprios conceitos únicos que minam a possibilidade de um amplo debate sobre o assunto.

Palavras-chave: *existência, essência, filosofia, ontológico, marxismo.*

Con la finalidad de poder establecer una relación entre la esencia y la existencia se esgrimir algunas ligeras acepciones de la *existencia* soslayando momentáneamente su vínculo (al que indesligablemente hacen algunos filósofos) con la esencia.

Los griegos hicieron una distinción entre la existencia verdadera de la apariencia sensible. Utilizar el “*existir*” como el “*haber*” (como sinónimo) parecería lo habitual, de hecho, todo existe: un árbol, una piedra, no obstante existe pero no bajo la premisa que lo liga al *ser* cuyo fundamento pasa, necesariamente, por la capacidad de tener algún grado de conciencia.

Para Aristóteles, la existencia en primera instancia se muestra como algo concreto, viene a ser el hecho de que algo sea. El filósofo considera que no es posible observar la esencia separada de la existencia, la existencia, en sí, se constituye en el acto de la esencia. La existencia mundana, como sustancias primarias y que solo pueden realizar la acción de “sujeto”, más no de “predicado”. Para que algo exista tiene que poseer un haber un carácter formal, propio.

En los seres creados, la existencia no está comprendida en su esencia, son contingentes, existen, pero pueden no existir.

Ya sujeto de sus concepciones metafísicas, Aristóteles le otorga a Dios (como ser necesario) la particularidad de que su existencia le corresponde por definición y forma parte de su esencia. Solo en este caso particular (Dios), la existencia es ilimitada mientras la esencia y el ser se identifican.

La existencia bajo la óptica de Platón resulta algo más confusa y a ratos difícil de digerir filosóficamente. La dualidad de sus concepciones nos conduce a considerar una suerte de dos formas de existencia. La primera, de aquellos objetos que podemos percibir sensorialmente y que son múltiples, temporales y mutables. La segunda y principal, aquella “existencia” que solo existe en lo que el filósofo conoce como “mundo inteligible” o “mundo de las ideas” que deviene en eternas e inmutables.

Estas concepciones obviamente reflejan ese extraño desprecio que tenía Platón de lo material y su sobredimensión de lo abstracto, de la metafísica.

Por el contrario, Hegel en su libro *Filosofía de Derecho*, obra fundamental en la teoría del derecho y la sociedad, se ajusta más a las concepciones racionalistas. La realidad está ahí en la medida que es susceptible para el conocimiento racional, porque “el mismo Universo es racional” (...) “Lo que es razonable es real y lo que es real es racional” (1821). Bajo esa premisa, para Hegel la existencia está ligada al ser y a la reflexión. No puede haber existencia sin ser con racionalidad.

La existencia de las cosas en si (noúmenos) son responsables del conocimiento humano, al mismo tiempo son incognoscibles de sí mismas ya que la causa (teórica) sólo puede comprender las cosas así como se nos muestran (como fenómenos). Otra vez, la causa costumbre facilita por lo menos aproximarnos a las cosas en sí mismas para asegurar su vida y tener alguna información acerca del alma, la independencia y Dios.

Karl Marx analiza la existencia desde otras ópticas. Deja de lado la visión fenomenológica y abstracta. Aborda el tema desde el materialismo; la materialidad de las cosas y de los seres humanos. Los seres humanos como existencia en concreto.

Atiende conceptos como la finitud e infinitud, temporalidad y lo eterno desde el manejo de nociones como la transformación de la materia y que sutilmente también son expuestos en torno a la vida humana por lo que le otorga, a pesar del carácter concreto de la existencia, cierta relatividad al concepto de vida.

Partiendo de las concepciones materialistas históricas, la existencia del individuo ha estado sujeta del proceso de mutación de la materia y que devino en el ser humano, cuya existencialidad física, material, a la vez está condicionada por el rol que cumple en la producción y en la sociedad. La existencia es independiente de la conciencia, es objetiva, tangible.

Jean Paul Sartre, en gran medida sigue el curso marxista. La existencia parte de un hecho concreto: la materialidad. Existe porque está, porque es. La existencia es lo que distingue al ser humano. El hombre existe, no tiene esencia, solo existe. La esencia viene después se incorpora con el tiempo y con lo que hacemos de la vida.

Pero, ¿qué es la esencia?

Durante miles de años, la filosofía afirmó que los seres humanos se caracterizaban por tener ciertos rasgos que los equiparaba como tales. Es decir, el ser humano se identificaba “por su esencia”.

Tradicionalmente, la esencia, se consideraba como aquello que se constituía como respuesta al por qué de lo real; a lo que las cosas son, verdaderamente. Esencia viene del latín *essentia* “creada (probablemente por Cicerón) para traducir *ousía*, significa el «qué es» de una cosa”, una especie de traducción del *eidos* (forma o espacio). Sin embargo, ya en la Edad media, el concepto de esencia termina por contraponerse al de existencia.

La esencia venía a ser una condición otorgada por la deidad y desde la propuesta de Platón tenía una razón de ser predestinada, pre elaborada y con ciertos patrones generales. Claro, para otros era un rasgo o aspecto particular, de cada individuo.

Desde Aristóteles se consideraba que la esencia remite al ser “es decir, no a que una cosa es, sino a “lo que es” esa cosa. En este caso se habla de la esencia como de algo real. La esencia como una cualidad de los entes materiales.

Para Aristóteles, como lo explica Raúl Echauri, el problema de la esencia está ligado a la sustancia: “La esencia podrá pertenecer a un ente real, como un hombre, o a un ente ideal, como un triángulo, y la definición asumirá, por consiguiente, el carácter de lo definitivo” (1975: 119).

Un aspecto cardinal en la acepción de esencia de Aristóteles es que le liga (trata de ligar sus concepciones

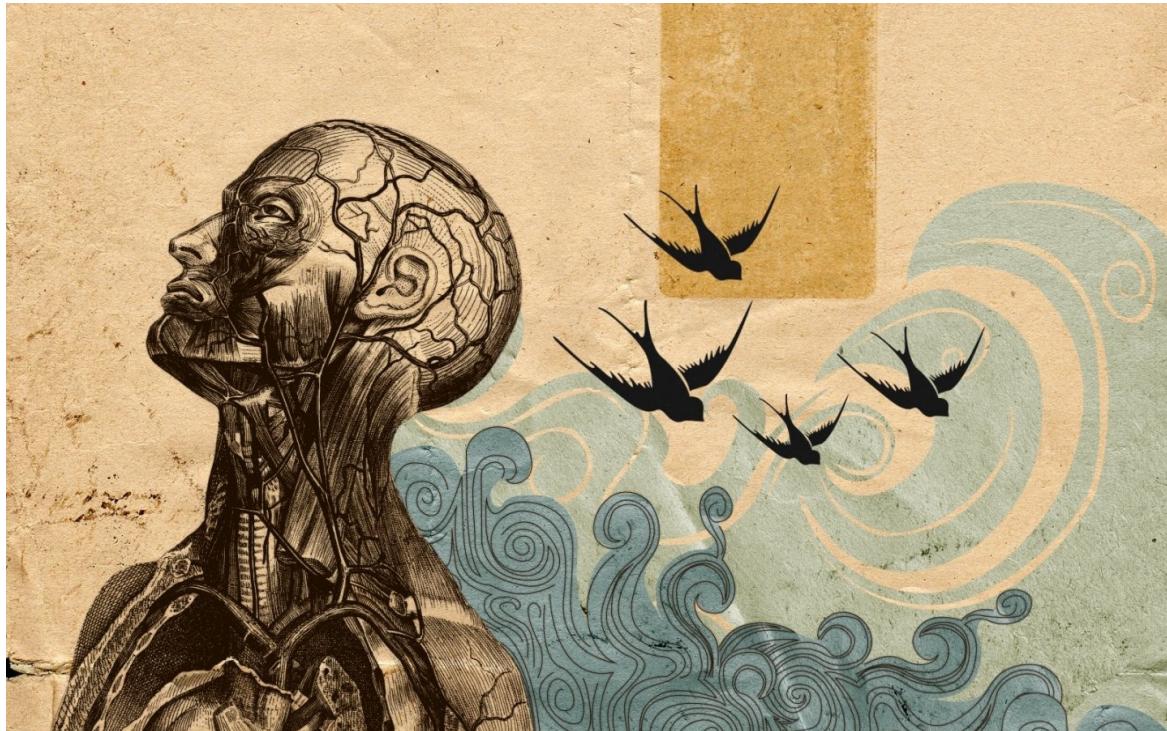


Imagen 1. <http://existentehumana.blogspot.com>

metafísicas a lo “terrenal” cuando identifica la esencia a los que posteriormente Marx le llamaría clase, conciencia de clase desde la perspectiva ideológica) al concepto, una interacción “terrenal” que está sujeta del rol que cumplen los individuos en la producción. Un ejemplo es la teoría de la sociedad

45

...el hombre libre y el esclavo poseían esencias diferentes, siendo estas esencias las que determinaban la posición que ocupa cada uno de ellos en la sociedad. Así, el esclavo tenía una esencia que le impedía valerse por sí mismo, quedando determinado así su dependencia respecto al hombre libre (Marx y Engels, 1974: 75).

A pesar de que Aristóteles fue discípulo de Platón, se muestra contrario al concepto que esgrimía su maestro. Aristóteles, a la esencia, le da vida y vínculo social; pierde ese carácter inmutable, sin movimiento y generalizada.

Platón esgrimía concepciones eminentemente metafísicas. Para él el mundo sensible no tiene ni esencia ni existencia, todo se simplifica a la pura apariencia. Lo único que

existe es lo que se encuentra en el mundo intelígible, las cosas que “habitan” en el mundo de las ideas. Todo no pasa de ser sino ilusiones de los sentidos.

La metafísica tiene a ligar la esencia al ser, de hecho, lo confunde o lo nómima de la misma manera generando en verdad un serio problema ontológico. Y es así como lo llama precisamente Heidegger citado por García Hoz, una diferencia ontológica, la diferencia entre el ser y la esencia. “El ser es, pues, algo distinto de la esencia. La esencia es el ente, pero no es el ser” (1989: 85).

Santo Tomás de Aquino manifiesta que la esencia es lo que es una cosa. Es la sustancia definida; que está compuesto de materia y forma. En el caso de los ángeles, Tomás de Aquino hace la excepción, pues para él éstos solo tienen forma en un ser inmaterial. La esencia, para Tomás Aquino, es lo definible, lo potencialmente metafísico, la posibilidad lógica de una cosa (lo que es).

Hegel aborda el tema de la esencia no solo como una conceptualización de la realidad objetiva, sino como un momento ontológico de la misma, en aquello que pervive atrás de la apariencia, “lo sustancial que subyace a lo dado”. “un aparecer en sí mismo del ser”, dentro de sí, en lo profundo. Pero a la vez, “La esencia, como ser mediado consigo mismo por la negación de sí mismo, es la referencia a sí mismo en cuanto referencia a otro” (Hoz, 1989). Hegel le otorga a la disposición intelectual como el único vehículo capaz de acceder a la esencia de las cosas y hacerla “aprehensible”.

Para Heidegger la expresión “El ser y su estructura” deviene en el ser como la existencia y la estructura como la esencia. Establecer la diferencia entre el ser y el ente es como abordar la distinción entre género y especie, o género y sustancia individual.

Karl Marx va más allá de Aristóteles y barre las ideas metafísicas de Platón y otros cuando le da, a la esencia, un lugar por fuera del individuo, manifiesta que la esencia humana es un conjunto de relaciones sociales. “La esencia humana no es

algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales.

Con esta ponencia Marx lo que dice es que a lo que se llama esencia tiene una condición cambiante, que se empobrece o se enriquece dependiendo de cuál sea el rol del individuo en la producción y en la sociedad.

Sartre deviene de las tesis marxistas. “La existencia precede a la esencia” ¿qué quiere decir esto? El hombre no es solo como se concibe, sino como él se quiere solo después de la existencia. El hombre no es otra cosa sino lo que él se hace así mismo. Éste, principio básico del existencialismo que también lo esgrimió Kierkegaard.

En esta acepción de Sartre la figura de una esencia divina y eterna no existe, sino que está sujeta del mismo hombre –existente- el que define su esencia. Claro, no está demás suponer o decir que esa esencia está sujeta de las distintas relaciones sociales a las que hace referencia Marx.

Albert Camus se expresa al respecto. Por ejemplo, cuando vamos a construir una mesa, libro o cualquier cosa, primero lo diseñamos, luego lo construimos. Es decir, primero la esencia y después la existencia. “En el caso de los seres humanos es diferente, “Cuando un ser humano llega al mundo, todavía no es nada, sólo alguna cosa que existe. La existencia es su única esencia” (Malishev cita a Camus, 2000: 237).

Es decir, para Camus, el problema de la esencia ya es personal. Definirla, delineárla ya es una respuesta apoyada en el libre albedrío.

Relación entre la esencia y la existencia; o, entre la existencia y la esencia

Parecería que el orden en el formulamiento de la relación (existencia-esencia, o, esencia-existencia) sea indiferente, no tenga significado alguno, empero, en la filosofía, ese orden resulta incidental el momento del análisis, ¿por qué?, porque precisamente las ponencias al respecto nos ponen de frente a anteponer la esencia a la existencia ya define abordar el tema

desde la metafísica. Hacerlo de manera inversa, existencia como algo que precede a la esencia nos sugiere por sí mismo apegarnos filosóficamente al materialismo, por lo menos como punto de partida.

Desde la metafísica el problema de la existencia tener un carácter secundario, pues la esencia es lo fundamental. Desde esta visión algo (una persona) puede no necesariamente tener existencia, pero la esencia estará ahí, inmutable, inalterable, de hecho, su carácter es eterno.

Según tal distinción entre la esencia y la existencia, la posición de la metafísica tradicional respecto a la relación Dios/seres humanos podría reducirse a una sencilla explicación del tipo: Dios piensa el ser humano (su esencia) y posteriormente lo crea, es decir, le da existencia a la esencia pensada, del mismo modo que un artesano piensa primero el objeto y luego lo construye según lo pensado. Ahora bien, ¿qué ocurre si suprimimos a Dios de esa relación? ¿Cómo explicamos la existencia de los seres humanos, de la realidad? (Fouce, 2014, §8).

La metafísica tomista de Platón condiciona la existencia de los “seres contingentes” (Seres que un tiempo existen y otro no. Estos seres se suponen puede volver a ser, pero diferente a como fueron antes). Por la voluntad de Dios. Es él quien define su nueva forma de vida, su mutación en la vida terrenal. Todas las ideas están en la mente de Dios, y es él quien determina lo que deviene de la esencia en existencia, lo sostiene de esta manera, Tomás de Aquino: En la medida en que todas las sustancias reciben la presencia de Dios, el ser no les forma parte propiamente sino que lo tienen por analogía con Dios; y lo mismo sucede con las otras perfecciones.

Separar esencia de existencia es la forma más pura como se expresa la metafísica. Oportunamente Aristóteles hacía una crítica a Platón sobre estas consideraciones. A pesar de que Aristóteles consideraba la existencia de seres no sensibles, pensaba que la esencia estaba –necesariamente- ligada a la existencia, fenómeno al que llamaba hilomorfismo, la materia

y la forma, la “substancia”, compuesta de materia y forma, la materia, o lo existente, que viene a ser la base o el sustrato de la sustancia, mientras que la forma deviene en la manera particular de ser, en las características particulares de la substancia.

Todas las cosas o substancias están conformadas de estas dos cosas: materia (hile) y forma (morf). Para Aristóteles la esencia y la existencia conviven, pero la esencia termina por ser el alma, y en ese sentido la hipótesis de Aristóteles sucumbe en la metafísica al igual que Platón y sus seguidores.

Santo Tomás de Aquino al respecto teoriza, obviamente desde lo abstracto. Cuando habla de las tres formas de hallar la esencia, en la segunda define la independencia que puede tener la una de la otra, la esencia de la existencia. La segunda forma de encontrarse la esencia es la que se otorga en las sustancias intelectuales construidas, en las cuales el ser (*esse*) es distinto de su esencia, aunque la esencia existe sin materia. Su ser, por consiguiente, no está separado, sino que es recibido y, por lo mismo, con límite y cerrado a la aptitud de la naturaleza que lo recibe; en cambio, su naturaleza o quididad es absoluta (o separada), no residiendo en alguna materia (Fouce, 2014).

Pero Santo Tomás de Aquino no queda ahí, en su trabajo, *Sobre el ser y la esencia*, Capítulo V, al que hace relación la cita anterior, muestra a Dios como necesario, indispensable, como el ser único en el que la esencia se identifica con la existencia, “es decir el único ser cuya esencia consiste en existir” (Ibíd.). Si Dios es el ser esencial, los restantes seres vienen a ser secundarios.

Santo Tomás se imbuye en la determinación y obviamente en los criterios creacionistas donde le otorga a Dios la facultad de otorgar la existencia con carácter finito que se entiende su fecha de caducidad deviene con la muerte. La esencia ligada al concepto religioso del alma se mantiene inmutable, eterna, siempre ha estado ahí, y siempre estará, es algo que comparte el carácter in finito con la existencia de Dios.

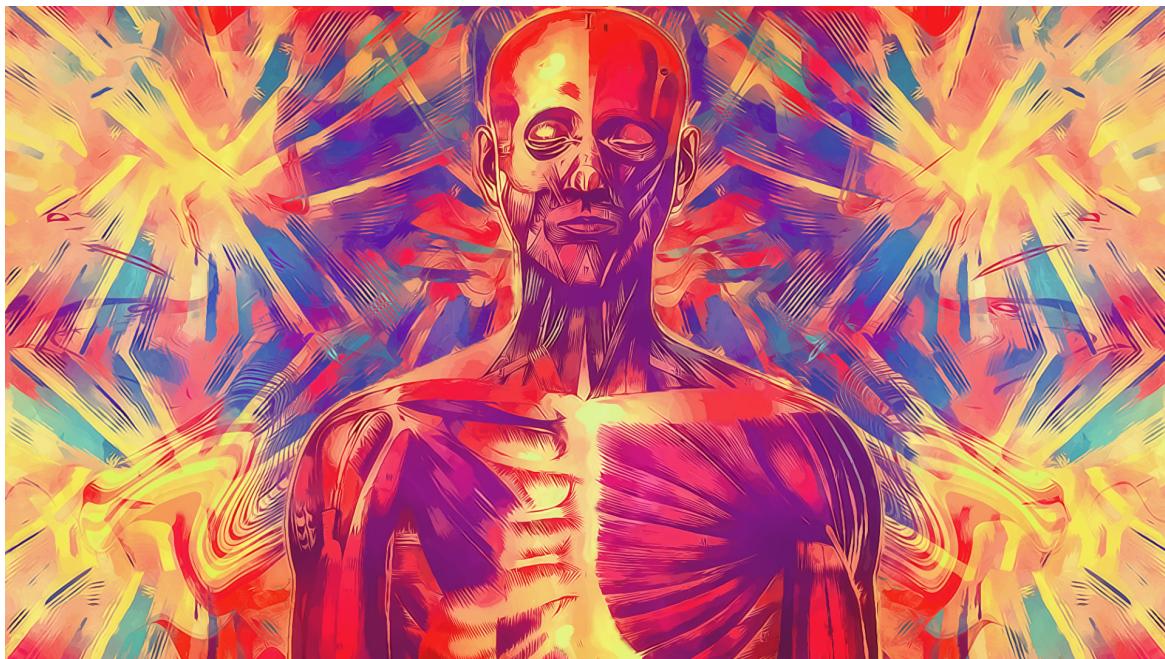


Imagen 2. www.pinterest.com.mx

50

Por fin, hay un tercer modo de encontrarse la esencia, y es el que se otorga en las sustancias compuestas de materia y forma, en las cuales no sólo el ser es recibido y finito, porque además tienen el ser provocado por otro, sino que, además, su naturaleza o quididad es recibida en la materia designada. Por eso son finitas en las dos perspectivas, hacia arriba y hacia abajo; y además, a causa de la división de la materia *signada* son probables varios individuos en solo una clase (Echegoyen, 1995).

La esencia es un componente metafísico, no físico. Lo que es, mientras que la existencia es física, finito, concreto. La existencia está delimitada por la esencia. Se trata de una distinción metafísica y no física, dentro de una cosa.

La esencia y la existencia no son para Tomás de Aquino dos cosas. No hay esencia objetiva sin vida, y no hay vida que no sea la existencia de algo finito y preciso. La existencia se recibe o está limitada por la esencia (al piedelclásico, 2010). Las definiciones de Kant son algo más ambiguas. Del criticismo trascendental da un salto al agnosticismo en teología.

En ese vano afán de racionalizar la idea de Dios y la metafísica descarga su posición respecto de la existencia como

algo concreto. Propio de su intención cognoscible en todos los ámbitos, le otorga a la esencia esa capacidad, de ser cognoscible, que deviene portadora de una serie de elementos sintéticos a priori.

La realidad de los fenómenos (esencia) solo puede ser “captada” por una representación a la que Kant le llama “idea” y que tiene la cualidad de ser trascendente. Marx establece el vínculo de la existencia con esencia ajustado al rol que cumplen las relaciones materiales entre los individuos. Marx, han dicho en este sentido que la existencia del hombre está enajenada de su esencia. La afirmación sartriana de que la existencia precede a la esencia es considerada como la premisa fundamental del existencialismo.

¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por ser nada. Sólo será después, y será tal como se halla hecho. Así pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla (Sartre, 1960).

Sartre deja de lado los conceptos abstractos. Desde su concepción atea los seres humanos “están ahí”, y carecen de esencia pre definida, predeterminada, su esencia será construida por ellos mismos dependiendo de su modo de existir. Contrario a las concepciones metafísica donde existir es la contingencia, para Sartre “*lo esencial es la contingencia*” como lo dice en *La Náusea*:

Quiero decir que, por definición, la existencia no es la necesidad. Existir es estar ahí, simplemente; los existentes aparecen, se dejan encontrar, pero jamás se les puede deducir. Hay quienes, creo, han comprendido esto. Aunque han intentado superar esta contingencia inventando un ser necesario y causa de sí. Ahora bien, ningún ser necesario puede explicar la existencia: la contingencia no es una máscara, una apariencia que

se puede disipar; es lo absoluto y, en consecuencia, la perfecta gratuitad. Todo es gratuito, este jardín, esta ciudad y yo mismo (webdianoia, 2013).

Es decir la esencia es todo ese conjunto de rasgos que necesariamente deben estar en los objetos para que estos sean lo que son. Pero esta definición va bien para el común de las cosas mas no para los seres humanos quienes en primera instancia existen, “hacen presencia efectiva en el mundo”, efectiva, no figurada, concreta, entre las cosas, y solo después se “incorporan” esos rasgos necesarios que le otorgan la esencia. Esa incorporación, a decir de Sartre es una construcción propia, del individuo, una tarea que bajo ningún punto de vista podemos soslayar. Para llegar a la conquista absoluta de nuestro es necesario debemos hacerlo por medio de nuestra existencia (Rueda, 2012).

Sartre distingue dos realidades o entes, “en sí” y “para sí”. Entre estos últimos están los seres humanos en la medida de que sean conscientes de su propio ser, en cuanto existan. Los demás seres solo “·son”. Aquí el grado o nivel de conciencia es el que determina el ser.

Albert Camus no es muy diferente. Comparte la tesis sartriana de que la existencia precede a la esencia. El hombre existe, está ahí, pero él se encarga de hacer su existencia, de elaborarla, de construirla. El individuo hace su existencia existiendo.

La existencia define por sí mismo la esencia. Para Camus la existencia –en el ser humano- y concretamente en el individuo existe en virtud de la capacidad que tenga para generar pensamientos. El pensamiento hace que el hombre sea libre, sin esa libertad no hay existencia. Es esa libertad la que hace al individuo responsable de sus actos y consiguientemente la existencia de una ética de la responsabilidad individual.

En la obra literaria de Camus es evidente la permanente búsqueda del sentido de la existencia. Existe, es, pero lo que cuenta también es en qué condiciones se existe. Camus le da

relevancia a este vínculo. En alguna medida podríamos decir que el entorno histórico que vivió Camus lo puso de frente a la necesidad de dar relevancia a la existencia sumida en medio de altos niveles de conflictividad, violencia, apatía y despropósitos.

La búsqueda por dar sentido a la existencia, al sentido de la existencia Camus le llama “religión de la dicha”, el goce de la vida, la naturaleza, la felicidad., según Camus, choca con la muerte, en ese sentido la vida se vuelve absurda, no deja más salidas sino la posibilidad de que esencialmente transmutemos a otra vida o sencillamente el suicidio, de ahí su propuesta o convocatoria a rebelarse de lo absurdo. Pasa en *Calígula, El Mito de Sísifo, El Extranjero*.

...el absurdo es, sobre todo, un sentimiento que azota al hombre cuando se da cuenta de que la existencia no es más que la repetición maquinal de actos desprovistos de todo sentido. El hombre siente así un cansancio teñido de indignación. La certitud de la muerte esperando al borde del camino no hace más que intensificar, según Camus, el sentimiento de que nuestra existencia es inútil (Malishev, 2000: 230).

Se podría pensar que Camus al igual que Sartre coinciden con Kierkegaard de que hay una supremacía de la existencia sobre la esencia. La decisión última, la que nos coloca de frente a la fatalidad, la desgracia o la muerte es la que le da sentido a la existencia, precisamente eso que llaman esencia.

Parecería que las concepciones más conservadoras (desde la filosofía) y más retrógradas desde la política en general han apuntalado la subsistencia de concepciones metafísicas que esgrimen la supremacía a la esencia sobre la existencia.

Más allá debate filosófico, esta argumentación parecería que busca o propende el sostenimiento de determinadas relaciones sociales que sigan emboscando al común de la gente, con argumentos teístas que justifiquen en alguna medida las difíciles condiciones de vida material, pues los argumentos

literarios expuestos en las guías religiosas se encargan del resto. Esa es precisamente la naturaleza de la alienación, “otorgarle” al individuo su razón de ser en el mundo donde los roles ya está preestablecido.

Por alguna razón impulsiva parecería necesario remitirse a los conflictos que se desatan en la actualidad en Medio Oriente, Afganistán, el Magreb. Hombres y mujeres empujados a vivir conflictos cuyas razones o fundamento son terrenales y que están íntimamente ligados a los antagonismos inter imperialistas pero que pueden ser convocados no desde el discurso clasista, objetivo, que en primera instancia nos dicta la existencia y que son las condiciones de vida material, las relaciones de producción y el rol que cumplimos en la sociedad desde el punto de vista ideológico lo que determina nuestra esencia, sino desde la convocatoria religiosa que da supremacía a la esencia sobre la existencia, pues para el discurso fatuo, la vida antes y después de nuestra condición humana está garantizada por fuerzas sobre naturales, metafísicas que ya se “encargaron” de delinear el destino de una manera fatalista.

En otra oportunidad dibujada los fundamentos del Islam. Trataba de insertarlo dentro de una dinámica lucha económica y política en la que establecía ciertos símiles entre suníes (conservadores, tradicionalistas, metafísicos, monoteístas) y chiíes, (liberales, progresistas y por darles una definición filosófico-literaria, neokantianos y existencialistas). Estos conflictos no han estado ajenos a nuestras realidades últimas, sobre todo en Latinoamérica que devenimos de esas contradicciones expuestas en la actualidad como lucha de clases.

La importancia de señalar este ejemplo se muestra en la trascendencia que tiene no solo para la filosofía o la literatura abordar la discusión sobre la relación entre existencia y esencia, pues el movimiento social, el bregar por dirimir las contradicciones en el mundo nos coloca ante esa necesidad de manera perentoria.

Establecer la esencia antecediendo a la existencia, volcarse sobre los filósofos clásicos de Grecia y que han pervivió en la evolución conceptual sujetos del mismo fundamento nos dota de insumos para entender ese gran movimiento de masas beligerantes que opera en el planeta bajo un “aparente” fanatismo religioso que esconde todo, menos sus verdaderos razones de ser, su esencia, un religiosidad instrumentalizada.

Bibliografía:

- ECHAURI, R. (1975). “Esencia y existencia en Aristóteles”. *Anuario Filosófico* (Madrid), vol. 8, núm. 1, pp. 117-129.
- ECHEGOYEN, J. (1995). *Historia de la filosofía, vol. 1: Filosofía griega*. Madrid: Edinumen.
- FOUCE, J.M. (2014). *La filosofía de Sartre*. Madrid: UNED
- GARCÍA HOZ, V. (Dir.). (1989). *El concepto de persona*. Madrid: Rialp.
- MÁLISHEV KRASNOVA, M. (2000). “Albert Camus: de la conciencia de lo absurdo a la rebelión”. *Ciencia Ergo-Sum*, vol. 7, núm. 3, noviembre, pp. 235-245.
- MARX, K. y ENGELS, F. (1974). *Obras escogidas, 3 vols.* Moscú: Ed. Progreso.
- RUEDA, E. F. (2012). *Esencia y existencia*. Recuperado de: <http://efrueda.com/esencia-y-existencia>

Entre la edad mítica y el año crítico: el Bicentenario de América Central

Ricardo *Melgar Bao*

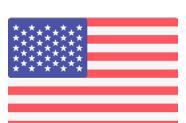


Resumen: América Central, en su unidad y heterogeneidad étnica y política, es pensada desde sus márgenes en vísperas de la conmemoración del Bicentenario de su Independencia. Nuestras reflexiones parten de una reflexión crítica acerca del calendario y de la construcción republicana del ritualismo cívico, para a partir de allí deslizarse a sus espejos históricos: su Independencia y su primer Centenario signado por la reactivación del ideal unionista centroamericano. Cerramos con una caracterización de la coyuntura en que se conmemorará el Bicentenario marcada por los signos ominosos de su crisis, agravada por el injerencismo neocolonial estadounidense, la corrupción reinante en sus gobiernos de turno y la expulsión de miles de pobladores de la región que conforman las caravanas migrantes transfronterizas.

Palabras clave: *calendario, bicentenario, américa central, unionismo centroamericano, crisis.*

56

Between the mythical age and the critical year: the Bicentennial of Central America



Abstract: Central America, in its unity and ethnic and political heterogeneity, is thought from its margins on the eve of the commemoration of the Bicentennial of its Independence. Our reflections start from a critical reflection about the calendar and the republican construction of civic ritualism, and from there to slide into its historical mirrors: its Independence and its first Centennial marked by the reactivation of the Central American Unionist ideal. We close with a characterization of the situation in which the Bicentennial will be marked by the ominous signs of its crisis, aggravated by the US neocolonial interventionism, the corruption prevailing in its current governments and the expulsion of thousands of inhabitants of the region that make up the cross-border migrant caravans.

Keywords: *calendar, bicentennial, central America, Central American unionism, crisis.*

Entre a idade mítica e o ano crítico:
o Bicentenário da América Central



Resumo: A América Central, em sua unidade e heterogeneidade étnica e política, é pensada a partir de suas margens às vésperas da comemoração do Bicentenário de sua Independência. Nossas reflexões baseadas em uma reflexão crítica sobre o calendário e a construção republicana do ritualismo cívica de lá para deslizar para seus espelhos históricos: a sua independência e seu primeiro centenário marcado pelo ressurgimento do ideal sindicalista da América Central. Fechamos com uma caracterização das circunstâncias em que o Bicentenário marcada pelos sinais ameaçadores de crise, agravada pela intromissão neocolonial dos EUA, a corrupção em seu governo no poder e a expulsão de milhares de moradores da região que compõem marcará o caravanas migrantes transfronteiriças.

Palavras-chave: *calendário, bicentenário, América Central, sindicalismo centro-americano, crise.*

Año símbolo, año mítico, año histórico es del Bicentenario republicano centroamericano. En general, toda cronología o fecha conmemorativa, presente en los discursos políticos y académicos según nuestra tradición occidental, conlleva cierta fetichización de los años-símbolo, así como una práctica ritualizada del tiempo circular encapsulada en nuestro calendario lineal. Sin embargo, en América Central, coexisten bajo tensión, el remozado calendario cívico y moderno de factura criolla y el calendario maya. La Independencia es un hito y objeto ritual patriótico para los criollos, no para los pueblos originarios.

El Bicentenario de la Independencia en el imaginario social urbano, se recrea como edad mítica. Al decir de un historiador francés, el estudio de tal edad, «constituye un acercamiento particular, pero privilegiado, a las concepciones del tiempo, de la historia y de las sociedades ideales» (Le Goff, 1991: 11). Edad mítica de un proceso fundacional moderno, que idealizó la República y la soberanía y que a dos siglos de distancia suscita críticas y desencantos; también la recreación del ideal. Recordemos que el tiempo del calendario es «totalmente social», además de «objeto científico» y «objeto cultural» (*ibid.*: 184).

En esta ocasión, los países de América Central están involucrados por tener en sus respectivas agendas la conmemoración del Bicentenario de la Independencia. Sin embargo, debemos abordar una cuestión previa antes de decidir si nos sumamos a su ceremonialización cívica. En tal dirección recuperamos una aguda advertencia enunciada por Martin Heidegger en 1955: «¿Pero es la celebración ya por ello una celebración conmemorativa (*Gedenkfeier*)? Una celebración conmemorativa exige que pensemos (*denken*)» (2002: 1). Es decir que problematizemos, interroguemos y reflexionemos de manera meditada, fundada, diferenciada del pensar instrumental, acumulativo y de circunstancias. El proceso y acto de pensar la cosa pública se complica, cuando aquel está

enrarecido por las lábiles visiones oficiales y las interesadas reinterpretaciones del acontecimiento fundacional de las repúblicas centroamericanas. Una aproximación a las retóricas oficiales y aún a las enunciadas desde los claustros académicos, salvo honrosas excepciones, carecen de sentido crítico y de una perspectiva regional. La explicación de la presencia de tales lastres del pensar, escribir y decir públicamente, tiene mucho que ver con el contexto en que solemos participar en los rituales cívicos que orientan la trama conmemorativa. Le concedemos razón al filósofo existencialista alemán cuando tomando distancia observa el hecho ritual:

No nos hagamos ilusiones. Todos nosotros, incluso aquellos que, por así decirlo, son profesionales del pensar, todos somos, con mucha frecuencia, pobres de pensamiento (*gedanken-arm*); estamos todos con demasiada facilidad faltos de pensamiento (*gedanken-los*). La falta de pensamiento es un huésped inquietante que en el mundo de hoy entra y sale de todas partes. Porque hoy en día se toma noticia de todo por el camino más rápido y económico y se olvida en el mismo instante con la misma rapidez. Así un acto público sigue a otro. Las celebraciones conmemorativas son cada vez más pobres de pensamiento. Celebración conmemorativa (*Gedenfeier*) y falta de pensamiento (*Gedankenlosigkeit*) se encuentra y concuerdan plenamente (ibíd.: 17).

Si la geografía histórica nos subraya la existencia de un territorio cultural mayor al considerado por las cinco repúblicas centroamericanas, la pregunta que emerge es si el ritual conmemorativo, tiene algo de lastre, en la medida en que frena un mayor y más fecundo acercamiento con Panamá y Belice –países que se hallan fuera de la conmemoración cívica–, en el presente y afectan la posibilidad de modelar consensualmente un nuevo proyecto de futuro unionista. Si en el imaginario y en la división político territorial centroamericana, sus fronteras



Imagen 1. www.cultura10.org

están recortadas, en la vida cotidiana, las prácticas y redes transfronterizas van gradualmente avanzando a favor de otra integración, o mejor dicho, de otra unidad social y étnicamente heterogénea erigida sobre bases libertarias, justicieras y democráticas.

El bicentenario de la Independencia de América Central no escapará a ello, según se comienza a percibir a través de los preparativos de sus alicaídas comisiones institucionales y sus balbuceantes retóricas. Frente a este proceso, la intelectualidad regional y la que siendo de fuera está interesada en la cuestión centroamericana -desde nuestras distintas claves generacionales e ideológicas- no podíamos prescindir ni del ritual ni del símbolo, aunque nuestro deseo sea el de proponer una lectura crítica, o como dice el filósofo de Heidelberg, un fundado ejercicio del «pensar meditativo».

En esa dirección realizaremos una especie de diálogo con las ideas de los protagonistas de la Independencia; las formuladas con motivo de su Primer Centenario y los decires de sus actuales gobernantes, responsables de llevar adelante y a su precarizado modo, los fastos del bicentenario. Hechos, ideas, actores, instituciones y agrupaciones inciden en la trama conmemorativa. Memoria, olvido e imaginario tejen sus sentidos e inciden en su realización.

Entre los orígenes republicanos y el primer Centenario

Una de las reformas borbónicas emanadas desde España hacia sus colonias de ultramar consistió en una nueva división político-territorial la cual intentó ser sometida a un control más vertical. En América del Sur se constituyeron los virreinatos de Río de la Plata y de Nueva Granada, los cuales le recortaron territorios, ingresos, fueros y facultades al Virreinato del Perú. En el Virreinato de la Nueva España la creación de un mando militar único de las provincias del Norte poseído de fueros especiales le restó autoridad al poder virreinal con sede en la Ciudad de México. En 1786, la Capitanía General de Guatemala fue dividida en cinco intendencias: Chiapas, Guatemala, San Salvador, Comayagua y León.

En tiempos de la ocupación militar napoleónica del Reino de España y la ulterior creación de las Cortes de Cádiz se creó una atmósfera ideológica favorable a la descolonización tanto en América Central como en las Antillas Mayores y América del Sur. Derivado de ello vino una saga de levantamientos: San Salvador, en noviembre de 1811 y en 1814; Nicaragua, en diciembre de 1811; Honduras, en 1812; Guatemala (Conspiración de Belén), 1813 (Larde, 1953: 8).

Comenzando la siguiente década, vino un proceso de polarización entre los partidarios de la república federal de América Central y los adherentes a su anexión al Imperio mexicano. Uno y otro bando participó de querellas y retóricas encontradas hasta marzo de 1823, mes en que Iturbide abdicó

del poder. Tras las ruinas del efímero Imperio aparecieron las bases contradictorias del republicanismo mexicano entre su vertiente liberal y conservadora.

El Acta de Independencia suscrita por criollos un 15 de septiembre de 1821, El Decreto promulgado por el Congreso unionista del 19 de julio de 1823,¹ y la Constitución aprobada por la Asamblea Nacional Constituyente de Centro América un 22 de noviembre de 1824, se sentaron los primeros fundamentos ideológico-políticos de su corriente unionista bajo molde federal de tanta trascendencia histórica:

Artículo 1o. El pueblo de la República Federal de Centro América es soberano e Independiente. Artículo 2o. Es esencialmente soberano y su primer objeto la conservación de la libertad, igualdad, seguridad y propiedad [...] Artículo 6o. La federación se compone actualmente de cinco estados que son: Costa Rica [sic], Nicaragua, Honduras, el Salvador y Guatemala, La provincia de Chiapas se tendrá por estado de la federación cuando libremente se una.²

1 “Que la Independencia del Gobierno español ha sido y es necesaria en las circunstancias de aquella nación y las de toda la América: que era y es justa en sí misma y esencialmente conforme a los derechos sagrados de la naturaleza: que la demandaban imperiosamente las luces del siglo, las necesidades del Nuevo Mundo y todos los más caros intereses de los pueblos que lo habitan. Que la naturaleza misma resiste la dependencia de esta parte del globo separada por un Océano inmenso de la que fue su metrópoli, y con la cual le es imposible mantener la inmediata y frecuente comunicación, indispensable entre los pueblos que forman un solo Estado. Que la experiencia de más de trescientos años manifestó a la América que su felicidad era del todo incompatible con la nulidad a que la reducía la triste condición de colonia de una pequeña parte de la Europa”. *Decreto de Independencia Absoluta de las Provincias del Centro de América de 19 de julio de 1823*.

2 Constitución de la República Federal de Centroamérica, 22 de noviembre de 1824. Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM. www.juridicas.unam.mx, consultado el 23-09-2018.

El ideal unionista centroamericano resintió los lastres propios de sus regiones escasamente unidas y cuyas economías dependían de su articulación al mercado internacional a través de los capitalistas europeos o estadounidenses. En tal contexto, las oligarquías regionales no podían suscribir el ideal unionista, optando por hostigar o combatir a sus adalides, sea bajo mascaradas liberales o conservadoras. La guerra civil de 1829 signó el primer capítulo de una historia recurrente y parecida. De igual manera, el gobierno y las empresas estadounidenses con intereses en la región, al igual que sus pares europeos, minaron o combatieron a los gobiernos unionistas así como adscritos a dicha filiación aspiraban a llegar al poder.

Las biografías de los dirigentes unionistas muestran de manera descarnada su lucha inconclusa contra la balcanización centroamericana. José Martí, refiriéndose al ideal unionista y a la figura de Francisco Morazán quien fuese mandado aniquilar por sus enemigos sentenció de manera magistral e iluminadora:

La política de las rivalidades venció a la política de la unión; la vanidad de los Estados fue más poderosa que la unión bienhechora. Morazán fue muerto y la unión se deshizo, demostrando una vez más que las ideas, aunque sean buenas, no se imponen ni por la fuerza de las armas, ni por la fuerza del genio. Hay que esperar que hayan penetrado en las muchedumbres (Martí, 1963: 96).

Muchos episodios históricos merecían ser revisitados, pero por sus particularidades y extensión, los dejaremos fuera. Sin embargo, rescataremos una línea de continuidad existente entre la fase unionista auroral de su vida independiente y la conmemoración de su primer Centenario. Se sustenta cómo la voluntad anticolonial frente a España se transfiguró en antiimperialista frente al intervencionismo estadounidense. Manuel Sáenz Cordero en 1917 publicó un artículo en el que subrayó el potencial geopolítico istmeño. Cuatro años más tarde



Imagen 2. <http://artecentroamericaxlej.blogspot.com>

fue reproducido en *Repertorio Americano*, la más importante revista centroamericana. El autor mencionó que tal potencial descansaba en su privilegiada configuración ístmica entre el Pacífico y el Atlántico. En el siglo XVI atrajo la mirada de conquistadores y cronistas coloniales sobre sus posibilidades de construcción de corredores interoceánicos. Preocupación acorde con los inicios del mercado mundial y la expansión colonial en el mundo. Agregó que estas ideas aparecieron sueltas o desarrolladas en Balboa en 1513 en Panamá, González Dávila en 1521 en Nicaragua y Cortés en 1525.³

Iniciado el ciclo republicano los unionistas istmeños no fueron ajenos a la idea de un canal interoceánico siempre y cuando fuese compatible con los intereses de sus pueblos. Ejemplo de lo anterior, fue la iniciativa de la Federación de Centro América de comisionar a José Batres Montúfar -ingeniero y escritor guatemalteco- y a John Baily ingeniero naval inglés, de realizar un estudio acerca de un posible canal vía Nicaragua en 1837 (Burns, 1991: 161). No hubo apoyos financieros ya que la Federación tuvo ingresos muy magros y

³ “Canales Interoceánicos de Centro América”. *Repertorio Americano* (San José), núm.23, 15 de julio de 1920.

tal iniciativa fracasó. Un año más tarde, la Federación entró en crisis terminal con la escisión de los gobiernos de Nicaragua, Costa Rica y Honduras (Vázquez, 2011: 266). Sin embargo, producto de las amenazas e intervenciones de las potencias extranjeras, se gesta una respuesta defensiva el Pacto de Unión Provisional de los Estados de Centro América. Fue elaborado, suscrito y aprobado en San Salvador un 7 de Noviembre de 1889. En su artículo 2º se precisó su carácter:

La unión á que se contrae la declaratoria anterior tiene el carácter de preliminar ó provisional para la Unión definitiva de los Estados, y sus efectos se limitarán por ahora á unificar su Representación exterior, á fin de que sean tratados y reconocidos como una sola entidad ante las demás Naciones, y á unificar también los intereses administrativos generales de Centro-América.

En consecuencia, la Representación Diplomática tendrá efecto en lo sucesivo en nombre de la República de Centro-América; y los funcionarios que hayan de servirla serán designados por el Ejecutivo Nacional entre los ciudadanos de cada uno de los Estados, adoptándose al efecto el sistema de sorteo y el de turno para esa designación, á fin de que se distribuyan dichos empleos sin preferencia alguna de origen (Pacto de Unión..., 1899).

La reaparición de acuerdos intergubernamentales, movimientos y organizaciones unionistas se realizó en torno al proceso conmemorativo del Primer Centenario de la Independencia. Tres hitos relevantes merecen ser evocados. El primero fue la celebración del Pacto de Unión de Centroamérica. Celebrado en San José de Costa Rica el 19 de enero de 1921:

Los gobiernos de las Repúblicas de Guatemala, El Salvador, Honduras y Costa Rica, estimando como un

alto deber patriótico llevar a cabo, en cuanto es posible, la reconstrucción de la República Federal de Centro América, mediante bases de justicia y de igualdad que garanticen la paz, mantengan la armonía entre los Estados, aseguren los beneficios de la libertad y promuevan el progreso y bienestar general, han tenido a bien celebrar un Tratado de Unión que llene ese fin (Herrarte, 1957: 209).

Quedó fuera de este pacto Nicaragua lo cual fue muy lamentable, pero existían razones de fondo para ello. Nicaragua estaba intervenida política y militarmente por los Estados Unidos desde hacía varios años, contando con la complicidad de las facciones conservadoras nativas. El apoyo conservador a la ocupación militar descansaba en el recorte de derechos al Partido Liberal, su histórico oponente (Baker, 1966).



Imagen 3. Antonio López de Santa Anna. <https://storage.buzzsprout.com>

De otro lado, merece mencionarse la creación del Partido Comunista Centroamericano, el cual operó entre los años de 1924 a 1925. Este ramal de la Internacional Comunista no tiene parangón en su seno. Nos referimos a su carácter regional compuesto por siete secciones, incluida Belice. Citaremos las primeras de sus bases programáticas:

- 1) Este era fundado en Guatemala y estaría constituido por obreros, campesinos y soldados;
- 2) Tendría 6 secciones, por cada uno de los países centroamericanos más Belice, dependiendo de un Comité Central Ejecutivo;
- 3) Lucharía por el establecimiento del Socialismo;
- 4) Esto se lograría por medio de la conquista del poder y la implantación de la dictadura del proletariado;
- 5) Apoyaría las actividades emancipadoras de otros grupos obreros;
- 6) Lucharía por su inscripción en la Tercera Internacional;
- 7) Adoptaba la bandera comunista;
- 8) Tendría como día festivo el 7 de Noviembre, aniversario de la revolución Bolchevique;
- 9) Realizaría propaganda y agitación de masas por medio de la prensa, mítines y círculos familiares, apoyando las luchas reivindicativas
- 10) Fundaría un periódico, *El Comunista*;
- 11) Estaría dirigido por un Comité Central Ejecutivo, pudiendo ser sus miembros electos en sesión plenaria;
- 12) Los Comités de partido de cada una de las 6 secciones debían de rendir informes mensuales;
- 13) Cada año se celebraría un Congreso general, en el que se discutirían las tesis presentadas por cada sección (Taracena, 2010).

La represión de que fue objeto desarticuló su organización dando paso con el tiempo a sus adscripciones nacionales. Fue un experimento político breve, del cual rescató el hecho de incorporar a Belice a su concepción unionista. Luego vino la gesta insurgente de César Augusto Sandino en defensa de la soberanía nacional de Nicaragua que atrajo solidariamente a la mayor parte de la intelectualidad de los países de la región, así como a las organizaciones sindicales.

Iniciada la Guerra Fría reapareció bajo sus signos una lógica integracionista inducida y cautelada por los estadounidenses. Bajo ese horizonte se funda en 1951 la Organización de Estados Centroamericanos (ODECA), con la participación de Costa Rica, El Salvador, Guatemala, Honduras y Nicaragua. En 1954 se produjo el derrocamiento del gobierno de Jacobo Arbenz en Guatemala auspiciado por los Estados Unidos y la ODECA, por impulsar reformas desarrollistas, permitir la participación ciudadana de corrientes de izquierda nacionales o extranjeras en condición de exilio. El gobierno dictatorial golpista de Castillo Armas fue acompañado de una febril campaña anticomunista regional y continental, así como de una política etnocida.

El año de 1960 la ODECA creó el Mercado Común Centroamericano (MCCA) con el propósito de conformar su unión aduanera. El asociacionismo burgués tuvo expresiones mucho más duras, propias de la Guerra Fría como el Central American Defense Council (Condeca), fundado el año de 1966, como entidad subalterna al Comando Sur estadounidense. Su camino unionista fue también accidentado y no tan amplio ni consensuado como esperaba el Pentágono y las élites regionales pro yanquis. Sus estados miembros fundadores fueron Guatemala, Honduras, El Salvador y Nicaragua. Costa Rica y Panamá recibieron el estatus de observador. Panamá aceptó el estatus de observador, pero se opuso a la presión de los Estados Unidos para actualizar su estatus a miembro pleno; Costa Rica rechazó la membresía en cualquier nivel. CONDECA estaba estrechamente vinculada al Comando Sur de los Estados Unidos. Las representaciones militares de cuatro países de la región, participaron activamente en su fundación: Guatemala, Honduras, El Salvador y Nicaragua. Costa Rica y Panamá quedaron como observadores. El gobierno de Omar Torrijos se opuso al cambio de Panamá a país miembro y Costa Rica rehusó la membresía ofrecida. se recibieron el estatus de observador. Panamá aceptó el estatus de observador, pero se opuso a la presión de los Estados Unidos para actualizar su

estatus a miembro pleno; Costa Rica rechazó la membresía en cualquier nivel. CONDECA estaba estrechamente vinculada al Comando Sur de los Estados Unidos. Quedó inactiva con el paso de los años pero gravita la posibilidad de su reactivación bajo una nueva faz.

En 1993 la ODECA se transfiguró a través del Sistema de la Integración Centroamericana (SICA) (Hernández, 2000). Una visión edulcorada de la integración neoliberal, la denominada «seguridad democrática» y la «globalización sin pobreza» ha sido cuestionada por la dura realidad. Se trata de un vehículo interestatal proclive a los intereses estadounidenses que merece ser estudiado.

Reflexionar sobre América Central nos lleva a recordar su contradictorio vínculo de trayectoria y destino con México. A casi doscientos años de la escisión de Chiapas de América Central el tejido de proximidad étnico cultural maya que continúa siendo transfronterizo. Recuérdese que entre los años de 1980 y 1982, como consecuencia del curso genocida que tomó la guerra interna en Guatemala, unos 80 mil mayas cruzaron la frontera mexicana en calidad de refugiados y constituyeron campamentos según sus particulares adscripciones étnicas y dialectales en el sureste del país receptor. La respuesta mexicana fue la de relanzar un nuevo proyecto de integración debido a lo prolongada que parecía ser la guerra. A partir de enero de 1994, el gobierno mexicano confrontado militarmente con la guerrilla del EZLN de base cultural maya, decidió impulsar un programa de relocalización de los asentamientos de refugiados que quedasen alejados del hinterland de acción de la guerrilla mexicana. De otro lado, la propia dirección del EZLN enarbó un contradictorio discurso y política: asumir los símbolos patrios enmarcados en una retórica abiertamente nacionalista, y por el otro, permitir que las comunidades mayas Chol, Tzeltal y Tzotzil reprodujeran sus usos y costumbres. Lo anterior no medró en el accionar de las redes solidarias mexicanas con los refugiados guatemaltecos y las propias guerrillas. Corrientes de la izquierda mexicana realizaron relevantes actividades de

apoyo a las guerrillas salvadoreñas y nicaragüenses, así como hacia los grupos de exiliados de esos países centroamericanos.

Los ideales unionistas centroamericanos han tenido accidentada historia encontrándose en la actualidad en repliegue. Vísperas del Bicentenario siguen siendo hostigados por las élites nacionales de doble faz, que al mismo tiempo que se someten a los designios estadounidenses, despliegan hacia los pueblos vecinos, sus nacionalismos infecundos y divisionistas.

De espaldas a los pueblos y a su memoria histórica

Una somera revisión de los cinco escenarios nacionales de la región puede iluminar la problemática regional. Es notoria la reiterada crisis política y estatal por los embates de corrupción, narcotráfico, impunidad y autoritarismo que, con diverso grado, afectan a todas las repúblicas istmeñas, aspectos que han acentuado las presiones de los organismos internacionales. Cuatro países muestran, más allá de sus diferencias de grado, acusados rasgos de un acentuado desequilibrio económico, ambiental y socio-cultural entre sus regiones: Guatemala, El Salvador, Honduras y Nicaragua. Tres de ellos, se han convertido en países expulsores de fuerza de trabajo por su bancarrota ocupacional y salarial, violencia multiforme e inseguridad: Honduras, El Salvador y Guatemala. Así las cosas, el Bicentenario deja abierta las inquietantes preguntas: ¿se trata de experimentos republicanos fallidos? En perspectiva ¿existen fuerzas sociales de raigambre popular que puedan intentar revertir los órdenes existentes o por lo menos contenerlos y morigerarlos? Veamos sumariamente cada cuadro nacional.

Honduras camina hacia el bicentenario en medio de una crisis sin precedentes con los niveles de desigualdad y pobreza más altos de América Central, una tasa de homicidios que la ubica entre los países con mayor violencia en el mundo y un flujo migratorio imparable con dirección al territorio estadounidense. Las pandillas (Mara Salvatrucha y Barrio 18), las mafias de narcotraficantes y las propias fuerzas de



Imagen 4. www.el19digital.com

seguridad han sembrado de homicidios y violencia la sociedad hondureña (Pradilla, 2017). Frente a este drama, observamos la disociación existente entre su clase política y las urgencias del pueblo.

A pesar de esta realidad ominosa la ceremonialización conmemorativa de 200 años de vida republicana se llevará a cabo. Bajo tales circunstancias en Honduras se constituyó la Comisión del Bicentenario el 14 de septiembre de 2017, bajo el padrinazgo del presidente Juan Orlando Hernández. La integra un elenco compuesto por funcionarios del poder

ejecutivo y de otras instancias de gobierno, además de algunos representantes de entidades académicas, deportivas, de medios de comunicación y ONG's. El énfasis puesto por dicha Comisión en incentivar la labor de historiar el proceso independentista en los 298 municipios ⁴es ilusoria porque su cuerpo académico nacional es bastante limitado en número, experiencia investigativa y recursos. Además, tal orientación temática es aislacionista considerando su enfoque localista frente a un acontecimiento que trascendió las fronteras hondureñas. Sin embargo, las expectativas que despertará en dichos municipios se encuentran en consonancia con un clima favorable a su empoderamiento tratando de revertir el excesivo centralismo gubernamental existente. Nasry Tito, el actual alcalde capitalino se ha erigido en portavoz de esta justa demanda descentralista.⁵ Es posible que una nueva sensibilidad local se esté gestando de cara al Bicentenario.

En El Salvador, la crisis política se agrava en perspectiva. Nada bueno augura en el presente inmediato, tampoco para el 2021. El país está hundido en escándalos gubernamentales de corrupción, lavado de dinero y apropiación ilícita de recursos a favor de intereses particulares y de ARENA partido de extrema derecha. Mauricio Funes, todavía al frente del poder ejecutivo hizo público el Informe de Operaciones Sospechosas (ROS) elaborado por el Departamento del Tesoro de Estados Unidos que involucraba a Francisco Flores -su antecesor en el cargo- por festinar 10 millones de dólares que el gobierno de Taiwan donó para atención de los damnificados del terremoto de 2001. El dinero fue transferido a través del Centro de Estudios Políticos “Antonio Rodríguez Porth” y el Banco Cuscatlán y fue utilizado para financiar la campaña electoral de ARENA

4 “Comisión nacional del bicentenario”. *La Tribuna* (Tegucigalpa), 15 de septiembre de 2018: www.latribuna.hn/2018/09/15/comision-nacional-del-bicentenario, consultada el 30-11-2018.

5 “Nasry Tito Asfura: ‘No hay concesión, el agua la va a manejar la municipalidad’”. *El Heraldo* (Tegucigalpa), 7 de enero de 2019: www.elheraldo.hn/pais/1247844-466/no-hay-concesion-el-agua-la-va-a-manejar-la-municipalidad, consultada el 11-01-2019.

en 2004 (Arpas, 2019). Flores fue sometido a investigación, procesado judicialmente y confinado en prisión. El fiscal general Douglas Meléndez, en fecha reciente y víspera de cesar en su cargo le fincó un cargo de responsabilidad al expresidente Funes por infidencia, al hacer público un informe confidencial (Marroquín, 2014).

Nicaragua se acerca al Bicentenario sumido en una cada vez más grave crisis política. Daniel Ortega, quien llegó al poder tras una reelección en la que fue el único candidato presidencial, viene llenando las cárceles de opositores políticos, dirigentes y activistas estudiantiles, así como de los movimientos sociales que continúa su fase ascendente. En el curso de los dos últimos años, el aparato de fuerza institucional y paramilitar al servicio del gobierno de Ortega, ha acrecentado a ritmo acelerado su faz represiva y autoritaria. Muchos intelectuales habían iniciado su marcha al exilio a partir del año 2009, incluidos varios cuadros del FSLN.

El denominado orteguismo devino en burguesía burocrática apelando a la lógica de expropiación de los bienes de Somoza y sus colaboradores. Ortega y su grupo de interés terminaron por abandonar los ideales y el programa auroral del FSLN. Se dedicaron a obtener beneficios personales procedentes de licitaciones de obras públicas discrecionales y amañadas así como o de concesiones especiales de inversión y operación empresarial. Los beneficiarios del desvío y apropiación de parte del erario público, son los responsables de prácticas represivas. Ellos se amparan en el ejercicio autoritario del poder político y en el amparo brindado por un poder judicial servil y corrupto.

En Guatemala, una saga de episodios nada gratos se han sucedido de manera creciente, deteriorando las instituciones públicas y las relaciones intraestatales entre los diversos poderes. Han sido documentados actos de grave corrupción e impunidad gubernamental, así como alarmantes excesos autoritarios de Jimmy Morales los cuales llegarán pronto a su fin.

En Nicaragua, Reyna Rueda, la alcaldesa de Managua, en sesión extraordinaria realizada a mediados de enero del año en curso, a la que asistió una variopinta gama de invitados, declarar al 2019 año del bicentenario de la ciudad se recordó que un 24 de marzo de 1819 el Rey Fernando Séptimo de España le concedió el título de Leal Villa de Managua (Morales, 2019). Un aire filohispanista de cuño criollo se observa en dicha retórica. Una iniciativa tan apresurada a dos meses de la fecha fundacional, revela o falta de conocimiento histórico o desmemoria lastiman aún más su imagen pública. Rueda ha venido jugando un papel secundario frente a Fidel Moreno, secretario general de la alcaldía. Moreno ha detentado ese cargo desde 2009 y es un cuadro político muy cercano a Daniel Ortega y su esposa, destacando por dotes de organizador y orquestador de acciones punitivas contra los movimientos sociales de oposición (Vásquez, 2017). Frente a las grandes decisiones de gestión municipal, es sabido, que, por su dependencia, cuerpos diplomáticos radicados en el país, altos mandos de la Policía Nacional, deportistas, artistas nicaragüenses e invitados especiales.

El contexto, es decir, la trama económica y política centroamericana limita y orienta las actividades a desarrollar acerca del Bicentenario de la Independencia. A dos años de conmemorarse el nacimiento de las repúblicas centroamericanas, se constata la apatía popular en las cinco repúblicas. A lo anterior se aúna el hecho de que los pueblos originarios y las comunidades de afrodescendientes continúan siendo los convidados de piedra. Para las élites criollo-mestizas los “indígenas” y los “negros”, son los marginados y negados, los despojados de sus tierras y derechos. Ellos, llegarán a la conmemoración republicana en calidad de estigmatizados, reprimidos, insertos en una nueva fase de resistencia étnica.

No existen garantías políticas de que los hoy actuales mandatarios serán los responsables de iniciar los preparativos para los Bicentenarios: nada garantiza que se mantengan hasta el 2021 en sus respectivos ejercicios gubernamentales.

El reelecto presidente de Honduras para el periodo 2017-2022, Juan Orlando Hernández Alvarado, abanderado por el derechista Partido Nacional, sigue enredado en temas de corrupción y saqueo de recursos del Seguro Social para su propio beneficio, así como en acusaciones sobre su inactividad ante los numerosos asesinatos de dirigentes ambientalistas.⁶ Los hondureños no olvidan que durante su primer mandato, solo en el año 2016, fueron asesinados 14 activistas defensores del medio ambiente.⁷

Jimmy Morales, el mandatario guatemalteco concluirá su mandato en junio. Se ha visto envuelto en una seria crisis moral y política de la que es responsable; los poderes del Estado se han confrontado y acusado a la luz pública evidenciando la existencia de grupos de interés corruptos. Su desatinado y reaccionario autoritarismo favoreció el empoderamiento coyuntural de las Fuerzas Armadas y la reactivación de una ideología negacionista sobre las responsabilidades y costos de una prolongada Guerra Interna que costó más de trescientas mil víctimas. En junio, tras la salida de Morales, se convocará a elecciones presidenciales. Morales sin los beneficios de la inmunidad presidencial será sometido a juicio al igual que sus más cercanos colaboradores y familiares. El informe de la Comisión Internacional Contra la Impunidad en Guatemala (CIGIG) ha sido contundente y políticamente demoledor (Goldman, 2019).

El mismo mes, concluirá el mandato de Salvador Sánchez Cerén en El Salvador, figura representativa del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN). Su gestión gubernamental ha suscitado muchos desencuentos en la sociedad civil. A las bandas delictivas y la violencia social, se suma la escasez de empleo y la desigualdad social. La participación creciente de migrantes salvadoreños en las

6 “Honduras: el país más peligroso del mundo para el activismo ambiental”. www.globalwitness.org, 31 de enero de 2017, consultado el 22-09-2018.

7 “América Latina, letal para activistas ambientales: ONG Global Witness”. *El Sol del Centro* (Aguascalientes), 25 de julio de 2018.



Imagen 5. www.dvidshub.net

caravanas centroamericanas ha despertado las iras y amenazas de Donald Trump. La última encuesta de opinión sobre su imagen presidencial evidencia una sensible contracción. De cara al inminente proceso electoral es posible que los votantes den un giro neoconservador, es decir, un voto de castigo al FMLN.⁸

Daniel Ortega ha ingresado a una riesgosa fase de aislamiento internacional. Al perder legitimidad popular viene apelando a la censura en los medios y a la represión de las manifestaciones de protesta social recurriendo a las fuerzas armadas y policiales, así como a los grupos paramilitares. Ha bloqueado la visita de una comisión parlamentaria europea en vísperas de la reunión oficial de ministros de relaciones exteriores de la Unión Europea (Navas, 2019). La respuesta del gobierno dictatorial de Ortega no tardó en llegar al bloquear el ingreso de la misión de la Unión Europea a Nicaragua.⁹

8 “Gobierno Sánchez Cerén es el peor evaluado en El Salvador, según sondeo”. *El Nuevo Diario* (Managua), 11 de enero de 2019.

9 “Régimen orteguista acelera las sanciones de la Unión Europea”. *La Prensa* (Managua), 20 de enero de 2019.

Diferente es el caso de Carlos Alvarado Quesada, presidente de Costa Rica del Partido Acción Ciudadana que ejercerá su mandato durante el periodo 2018-2022. Llegó al poder por vía electoral con una masiva votación del orden del 60 por ciento. Es muy poco tiempo para emitir un juicio. Lo cierto es que tendrá que afrontar grandes retos. La austeridad en el gasto público no incidirá de manera sustantiva en la atención de las urgencias nacionales de realización de infraestructura vial, modernización y ampliación de los servicios de salud pública, protección de medio ambiente y atención al remozamiento del flujo migratorio nicaragüense por razones de exilio político. En lo que compete al Bicentenario costarricense en octubre de 2018 se integró la Comisión Nacional de Conmemoraciones Históricas, la cual debe presentarle al gobierno una propuesta de plan de trabajo para el 2021. Algunos indicios indican que su mirada será muy endógena y culturalmente muy criolla, no obstante que un atisbo de reflexión historiográfica está presente en las academias y en la sociedad civil.

En general en la región centroamericana se observa que los gobiernos siguen una orientación ideológica parecida. Se ha olvidado que en el año 1821 todos ellos, en conjunto, compartieron juntos el proceso de Independencia de España. Ese carácter supranacional del proceso histórico se plasmó en aquel tiempo en un proyecto unionista y federal que debiera ser considerado hoy día para buscar salidas a la dramática y fragmentada situación que viven sus pueblos.

El 15 de noviembre de 2018 durante la celebración de la Cumbre Iberoamericana de Jefes de Estado y de Gobierno, los mandatarios de Guatemala y Costa Rica consideraron realizar alguna actividad conjunta de cara al Bicentenario.¹⁰ Sin embargo, la predominancia de sus respectivos prismas nacionales, sugiere que la conmemoración, a lo más que pueda aspirar, es a cumplir la función de pretexto para

¹⁰ “Presidentes de Costa Rica y Guatemala acuerdan explorar vías para el comercio marítimo”. *El Economista* (en línea), 16 de noviembre de 2018.

promover algunas iniciativas económicas de carácter bilateral o multilateral de servicios, transportes, flujos mercantiles y mercados propios de una frágil integración de cuño neoliberal. Se olvidan también de que quienes participaron en las actividades conmemorativas del primer centenario reivindicaron la fraternidad y el deseo de unidad de los pueblos centroamericanos. Las miradas y los magros esfuerzos de los gobiernos de turno y de las comisiones, se dirigen únicamente a sus trayectorias nacionales, prescindiendo de toda realización intergubernamental.

Las urgencias de gobierno vienen de su pérdida de legitimidad y base social, proyectándose en otra dirección al contradictorio legado republicano. Los preparativos presidenciales para participar de esas celebraciones carecen de capacidad de convocatoria popular. La maltratada y empobrecida realidad regional suscita preocupantes manifestaciones de corrupción, violencia, flujos migratorios y movimientos sociales. Se vienen cribando muchos desencantos sobre los gobiernos, independientemente de sus adscripciones partidarias e ideológicas. La juventud de extracción popular en los países de la región se siente despojada de horizonte de futuro.

El drama de América Central ha trascendido sus fronteras regionales a través de la ascendente problemática de la desigualdad, la pobreza, la violencia y la migración. Otros hechos, redondean tan crítico panorama. Los gobiernos de Guatemala y Honduras decidieron suspender las visitas de la Misión de Apoyo Contra la Corrupción y la Impunidad de la ONU, y el gobierno de Nicaragua dio por concluidas las inspecciones de la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. En los tres casos, los informes elaborados por estos organismos acerca de la corrupción gubernamental y de los derechos humanos han sido desfavorables.¹¹

11 “Se acerca el bicentenario, ¿qué celebramos?”. *Radio Progreso* (Honduras), 3 de septiembre de 2018.



Imagen 6. <https://images.eltiempo.digital>

78 **Desde los márgenes: cierre de palabras**

El proceso y declaratoria de la Independencia Centroamericana fue unitario, federalista y republicano. Su signo histórico más relevante fue anticolonial. A partir de entonces, la unidad y la escisión, así como la lucha anticolonial y antiimperialista acompañaron la accidentada existencia de las cinco repúblicas. La geopolítica en el decurso de la historia regional, revela los ejes de continuidad y las transfiguraciones de los países que tuvieron y tienen incidencia en su vida y su futuro. Estados Unidos, Inglaterra, México y China en los últimos años, evidencian la vulnerabilidad y dependencia de los países de América Central.

La articulación geopolítica de América Central con México y los Estados Unidos es de larga data, y ha sido motivo a lo largo del siglo XX y hasta el presente, punto de convergencia y disputa. Bajo la coordenada neoliberal el gobierno de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) en México lanzó un ambicioso proyecto de integración, modernización y desarrollo turístico denominado Mundo Maya atrayendo a su propuesta a los gobernantes centroamericanos (SRE, 1991: 58).

El levantamiento del EZLN del 1º de enero de 1994, la crisis económica y el cambio de gobierno sepultó temporalmente tal iniciativa. Al subir Vicente Fox el candidato del PAN, entidad de derecha al gobierno de México, durante su primera gira a los países centroamericanos realizada en septiembre del año 2000 anunció por vez primera el Plan Puebla Panamá. En marzo de 2001 Fox dio a conocer oficialmente dicho Plan. Propuso una nueva propuesta de integración y seguridad hemisférica vinculada a la cuestión energética denominada Plan Puebla Panamá.¹² En 2014 con motivo de la alarmante crisis de los niños centroamericanos migrantes a los Estados Unidos, la administración Obama diseñó un programa de contención denominado Plan de la Alianza para la Prosperidad del Triángulo del Norte (PAPTN), dirigido hacia tres países expulsores: Guatemala, El Salvador y Honduras:

Para alcanzar el objetivo del Plan, se cuenta con cuatro ejes: dinamizar el sector productivo, desarrollar el capital humano, mejorar la seguridad ciudadana y el acceso a la justicia, y fortalecer las instituciones.

El plan busca reducir los niveles de migración en los países del triángulo norte (Guatemala, El Salvador y Honduras) por medio de acciones interinstitucionales que brinden mayores oportunidades económicas a la población.¹³

12 "...el Plan Puebla Panamá (PPP) representa uno de los proyectos de modernización neoliberal y apertura global para integrar el sureste de México, como una región de libre tránsito de mercancías entre las tres principales regiones económicas del mundo: Norteamérica, El sureste asiático (China, Japón y los Tigres del Pacífico) y la Unión Europea. Uno de sus aspectos más importantes es el papel que se le asigna a las zonas de reserva ecológica como parte de un desarrollo industrial regional sustentable, lo que implica una seria amenaza a la biodiversidad" (Preciado y Villaruel, 2006: 26).

13 "¿Qué es el plan de alianza para la prosperidad?". https://www.pronacom.gt/proyectos/plan_de_la_alianza_para_la_prosperidad_del_triangulo_norte/que_es_el_plan_de_alianza_para_la_prosperidad, consultado el 14 de septiembre de 2018.

Dicho Plan, en su breve y accidentada existencia, se ha manejado discrecional respecto a sus fondos y obras. En 2016 la mitad de los recursos financieros de ayuda estadounidense pasaron a ser administrados por la Central American Regional Security Initiative (CARSI). Esta entidad los destinó a la construcción de cárceles y la constitución de cuerpos represivos de élite denominados Transnational Anti-Gang (TAG), los cuales dependen a su vez de la National Gang Intelligence Center (NGIC), entidad constituida por el FBI en 2005.¹⁴ El efecto social de esta controvertida ayuda es grave, considerando que impulsó la criminalización de la sociedad, afectando principalmente a los asentamientos de pueblos originarios y a los campesinos que se resistían a vender o perder sus tierras.

Lo anterior se refrenda con mayor hondura y alarma, si recordamos que en octubre de 2018 la primera gran caravana de 10 mil migrantes que fueron de Honduras hacia Estados Unidos cruzando parte del territorio centroamericano, ingresaron en territorio mexicano en octubre de 2018, rompiendo el dique de contención policial. De manera paralela se incrementó la vigilancia policial y militar estadounidense en su franja fronteriza con México (Cortés, 2018). Nuevas caravanas trinacionales de migrantes se encuentran en proceso de organización. Esta modalidad migratoria les permite a sus integrantes protegerse de las constantes prácticas de extorsión y violación de derechos humanos cometidos por las mafias del crimen organizado y los diferentes cuerpos policiales y militares mexicanos.

Los más recientes acuerdos bilaterales de contención migratoria centroamericana celebrados entre el gobierno de Donald Trump y el de Andrés López Obrador, representan una versión mejorada de la propuesta de Obama. Esos acuerdos se derivan de la anuencia de los gobernantes anteriores tanto de Guatemala, como de El Salvador y Honduras que por sus

¹⁴ Véase la página oficial del FBI: <https://www.fbi.gov/investigate>, consultado el 12-12-2018.

características, como veremos más adelante, no parecen augurar un panorama alentador. El analista Rodolfo Cortés Calderón piensa que esta iniciativa bilateral se asemeja a un Plan Marshall: pero se equivoca. En América Central no existe un parque industrial a reconstituir, ni una capacitación y experiencia laboral previa, ni una infraestructura vial y mercantil que les brinde a sus actividades productivas el acceso a un mercado interior y exterior abierto. La desigualdad existente en dicha región y la ausencia de ofertas de empleo regular y salarios aceptables potencian la fuga de la fuerza de trabajo.

Sin embargo, el panorama ocupacional y social no es muy diferente en el sureste mexicano, el cual integraría la franja fronteriza con Guatemala y Belice. Se habla de un financiamiento del orden de los 36 mil millones. López Obrador ha ofrecido una ayuda de 7 mil millones a Honduras, El Salvador y Guatemala, mientras que el gobierno estadounidense ha destinado una ayuda de 25 mil millones de dólares al sureste de México. A reserva de que el gobierno mexicano logre frenar la injerencia estadounidense y consiga implementar un proyecto interdisciplinario modelado por profesionales ambientalistas capaces de realizar una modernización respetuosa tanto de la biodiversidad como de los derechos de los pueblos originarios, la propuesta podría convertirse en un fracaso. El resultado sería una punta más del iceberg del proyecto de contención y modernización capitalista neoliberal el cual implicará muy serios costos.

Pensar América Central nos ha llevado a poner entre paréntesis el propio lugar de nuestra enunciación: México, lo cual ha sido beneficioso. Mirarse en otro espejo permite abrir nuevas interrogantes y preocupaciones.

Cerraré con un giro esperanzador. Pienso ahora en la fuente inagotable de creatividad y resistencia de los pueblos centroamericanos, así como en su legado republicano que sigue vivo a pesar de la ofensiva neoliberal y los costos de sus dictaduras y malos gobiernos.

El proceso de reeespecialización está en curso difuminando viejas fronteras e imágenes nacionales y unionistas desgastadas. Otra integración es ineludible. Belice se acerca día con día más, Panamá al retomar la ampliación de la carretera panamericana ensanchará sus vínculos con los países istmeños y sudamericanos. Una integración regional puede reactualizar su ideario republicano popular y darle un nuevo formato más incluyente al tomar en consideración, la real heterogeneidad etnocultural de la región. A esta tradición republicana tampoco le es ajena la idea de soberanía ni la legitimidad de los derechos colectivos. En esa dirección, suscribo la caracterización propuesta por Hugo Biagini sobre las particularidades del republicanismo. Sin lugar a dudas, se trata de una alternativa tanto al liberalismo como al neoliberalismo:

A diferencia de la ideología liberal, el republicanismo se halla más centrado en el ciudadano que en el individuo, en el bien común que, en el interés personal, en los electores que en los consumidores; constituye una apuesta mayor por la deliberación, la participación igualitaria y la ausencia de dominación, en tanto valores superiores a los de la libertad negativa, entendida como falta de restricciones y de interferencias para desenvolverse (Biagini, 2019).

Bibliografía:

- ARPAS (2019). “El Salvador. ¡Muerte al derecho de información y viva la corrupción!”. *América Latina en Movimiento* (en línea), 16 de enero: <https://www.alainet.org/es/articulo/19759>, consultado el 16-01-2019.
- BAKER, G. W. (1966). “The Wilson Administration and Nicaragua, 1913-1921”. *The Americas*, vol. 22, núm. 4 (abril), pp. 339-376.
- BIAGINI, H. (2019). “Republicanismo”. *Diccionario de pensamiento alternativo*, vol. II (en línea): www.cecies.org/articulo.asp?id=290, consultado el 18 de marzo de 2019.
- BURNS, E. B. (1991). *Patriarch and folk the emergence of Nicaragua, 1798-1858*. Cambridge: Harvard University Press.
- CORTÉS CALDERÓN, R. (2018). “¿Plan Marshall para Mesoamérica?”. *América Latina en Movimiento* (en línea), 20 de diciembre: <https://www.alainet.org/es/articulo/197258>, consultado el 29-12-2018.
- GOLDMAN, F. (2019). “Jimmy Morales, un presidente contra la democracia en Guatemala”. *The New York Times en español*, 18 de enero.
- HERNÁNDEZ, A. (2000). *Globalización sin pobreza: una propuesta de integración para el desarrollo*. Tegucigalpa: Guaymuras.
- HEIDEGGER, M. (2002). *Serenidad*. Barcelona: El Serbal.
- HERRARTE, A. (1957). *Documentos de la Unión Centroamericana*. Guatemala: Editorial del Ministerio de Educación Pública.
- LARDE Y LARÍN, J. *El Acta de Independencia de Centro América*. El Salvador: Edición del autor, 1953.
- LE GOFF, J. (1991). *El Orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona: Paidós.
- MARROQUÍN, D. (2014). “El país puede ser sancionado porque Funes reveló informe”. *Elsalvador.com* (en línea), 26 de noviembre.
- MARTÍ, J. (1963). *Obras completas, volumen 19*. La Habana: Editorial Nacional de Cuba.
- MORALES, C. (2019). “Alcaldía de Managua declara el 2019 Año Del Bicentenario”. *Radio Nicaragua* (en línea), 15 de enero.

- NAVAS, L. (2019). “Ministros de la Unión Europea se reunirán este lunes para abordar represión en Nicaragua”. *EFE*, 19 de enero.
- Pacto de Unión Provisional de los Estados de Centro América (1889). Recuperado de: [http://legislacion.asamblea.gob.ni/normaweb.nsf/\(\\$All\)/7FAA02D9372F6B56062577BB0070D56A?OpenDocument](http://legislacion.asamblea.gob.ni/normaweb.nsf/($All)/7FAA02D9372F6B56062577BB0070D56A?OpenDocument), consultado el 02-03-2019.
- PRADILLA, A. (2017). “Honduras: guía para comprender una crisis poco mediática”. *Publico* (en línea), 5 de diciembre.
- PRECIADO, J. y VILLARUEL MORA, A. (2006). “México y Centroamérica: hegemonía mundial, resistencias y visibilidad social” En: VILLAFUERTE SOLÍS, D. y LEYVA SOLANO, X. *Geoeconomía y geopolítica en el área del Plan Puebla-Panamá*. México. CIESAS.
- SRE (1991). *Informe de labores*. México: Secretaría de Relaciones Exteriores.
- TARACENA ARRIOLA, A. (2010). “El Partido Comunista de Guatemala y el Partido Comunista de Centro América (1922-1932)”. *Pacarina del Sur* (en línea), núm. 5, octubre-diciembre.
- VÁZQUEZ VICENTE, G. (2011). “Nacimiento y ocaso de la Federación de Centro América: entre la realidad y el deseo”. *Revista Complutense de Historia de América* (Madrid), vol. 37, pp. 253-275.
- VÁSQUEZ, V. (2017). “Fidel Moreno: ¿el número tres?”. *Confidencial* (Nicaragua), 28 de diciembre.

La India en la Argentina.

Imaginarios, capitales intelectuales y debates (1948-1976)

Daniel Omar *de Lucia*

A Nadia y Noti en su pequeño templo de Krishna de Ranelagh

La presencia del pensamiento y las culturas de Asia en la historia argentina viene siendo objeto de sendos y completos estudios que han fijado líneas de interpretación fecundas en el estado de la cuestión. Dentro de este campo general las reappropriación de esquemas, imágenes y elementos varios provenientes del subcontinente indio en nuestro país representa un caso específico con rasgos particulares. Desde los orígenes de la modernidad, que en la India está asociada a la imposición colonial británica, el subcontinente indio ha constituido una referencia importante en las representaciones del oriente asiático en el hemisferio occidental. Tanto si nos referimos a imágenes y representaciones en el plano religioso, filosófico, político, artístico, etc. A nuestro juicio, se produjo a mediados del siglo XX, en las décadas siguientes a la concreción de la independencia de la república de la India, un punto de inflexión en el antedicho proceso. Esto se reflejó en un crecimiento cuantitativo de las imágenes de la India y lo hindú en la escena mundial junto con una fuerte diversificación de dichas imágenes. En las siguientes páginas nos propusimos analizar las relaciones diplomáticas entre la república de la India y Argentina en el periodo que media entre la independencia del país asiático (1948) y el golpe militar de 1976 y la repercusión de distintos procesos de la India en ámbitos de Argentina y en diferentes debates que se producían en nuestro país.

85

Huellas y voces

El núcleo básico del corpus de documentos que hemos trabajado está constituido por la colección de una publicación institucional del gobierno de la República de la India en Argentina, a través de su embajada. Esta fue la revista *India*, editada por el Servicio Internacional de la embajada de la república de la India en Buenos Aires, a partir de 1962. Dicha publicación constituía un boletín con noticias, de salida mensual y a veces bimensual, sobre el quehacer político, económico, científico y cultural de la India y la acción de su representación diplomática en Argentina y en los países limítrofes. Los contenidos de *India* incluían artículos sobre los avances tecnológicos y científicos de la India, la política exterior de dicho país, historia, contemporánea y de tiempo largo, de la India; sobre pensamiento hindú y sobre las religiones del subcontinente indio. La principal línea de análisis de nuestro trabajo ha sido la de indagar sobre el rol de esta publicación diplomática de cara a difundir una determinada imagen de la India en Argentina de los años 60 y 70. Pero nos propusimos pensar esta tarea como un disparador para insertar esta línea de análisis en un contexto más general cuyos principales ejes serían; a) las líneas políticas generales de las relaciones de Argentina con el continente asiático y con la república de la India, en particular, desde el fin de la Segunda Guerra Mundial hasta las vísperas del golpe genocida de 1976; b) la evolución de las estrategias de la diplomacia hindú en la elaboración de una imagen de la India en nuestro país; c) el rol que distintos grupos de intelectuales argentinos jugaron como agentes en las relaciones indo-argentinas a partir del capital cultural y simbólico acumulado en el campo de la cultura y el pensamiento hindú; d) distintas lecturas sobre la realidad de la India contemporánea que circulaban en nuestro medio y su impacto en el campo de las ciencias sociales y en los debates políticos e ideológicos locales.

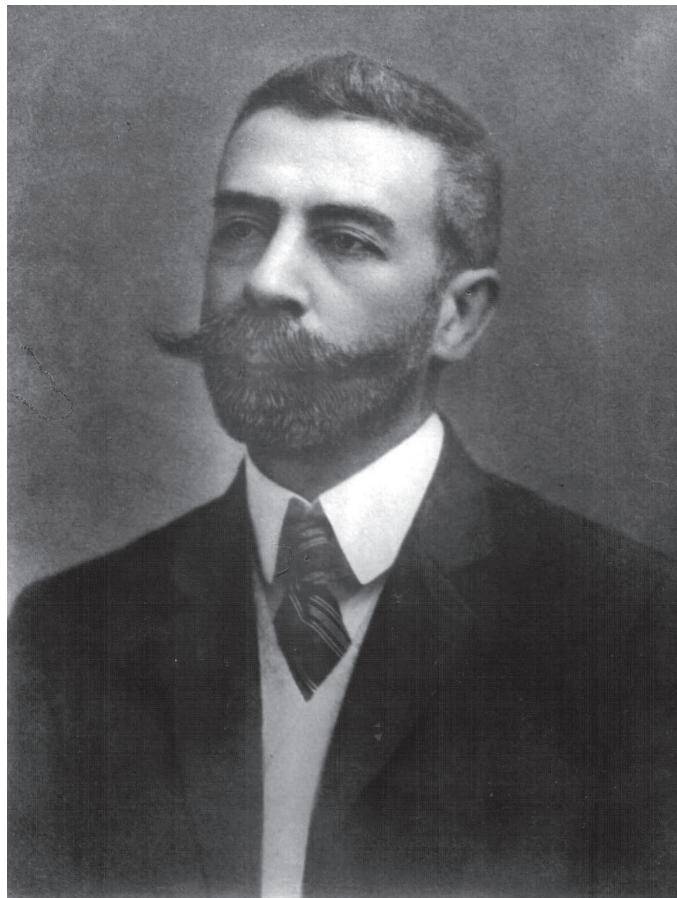


Imagen 1. Joaquín V. González. Precursor de los estudios orientales en la Argentina. www.buenosaires.gob.ar

Sombras del Himalaya sobre la Pampa

¿Los argentinos somos zonzos? Gandhi está con la libertad y la democracia, pero quiere que empiecen por la India. Empecemos aquí con los frigoríficos, los ferrocarriles, el comercio de cereales, el servicio de luz y demás fuentes de nuestras riquezas nacionales que son las prendas de nuestra libertad.
(Volante de FORJA).

El primer momento de difusión de la cultura hindú en Argentina se remonta a la séptima década del siglo XIX. Argentina liberal, abierta y entusiasta ante las tendencias culturales de los países centrales hegemónicos, no fue ajena al interés mundial que despertaba el subcontinente indio incorporado al orden colonial victoriano. Se trató de un primer momento de apropiación fundamentalmente literario con traducciones

parciales de clásicos hindúes, relatos de viajeros a oriente y algunos ensayos que intentaban una aproximación básica al pensamiento hindú. A partir de los años 80, y hasta los años previos al centenario, asistimos a un segundo momento en el cual el interés literario por la India se equilibra con algunas miradas sociológicas y con aproximaciones a la religiosidad hindú como parte de la formación de un campo espiritualista en Argentina. En los años de primera guerra mundial y de la inmediata posguerra se inicia una nueva etapa en el cual se intensifican las apropiaciones de elementos tanto literarios como religiosos hindúes desde Argentina. Pero aparte estos comienzan a ligarse, en distinto grado, con lecturas y posicionamientos políticos. Pensamos por ejemplo en cierta ligazón de lo oriental con la sensibilidad antiimperialista en los primeros años de la posguerra y, la recepción en Argentina de la obra de Romain Rolland. Proceso que llegará a un punto de arribo importante con la visita a Argentina de Rabindranath Tagore en 1924 (Ferrari, 2006). La Argentina optimista y transicional de los años 20 experimentaría, a partir de la llegada de este poeta y pensador bengalí una cercanía mayor con la India. Proximidad que se relacionaba con el sentimiento pacifista que siguió al “suicidio de los bárbaros” mientras el nacionalismo hindú se iba identificando con la lucha pacífica para convertirse en nación independiente. Figuras de las élites y contra élites intelectuales de nuestro país como Ricardo Rojas, Ricardo Güiraldes, Adela del Carril, Alejandro Korn, Victoria Ocampo, etc., fueron parte protagónica de este renovado interés por la India y su cultura en los primeros años del periodo de entreguerras. Argentina optimista de los años 20, en la que crecía el interés por el pensamiento y la religiosidad hindú, recibiría también la visita más oropeles del Marajá de Kapurthala (1925), leída en clave exotista, y la del masón y teósofo Curuppumullage Jinarajadasa que estuvo en Buenos Aires y Montevideo en 1927 donde disertó sobre el movimiento independentista hindú, los principios del yoga y del pensamiento de Jiddu Krishnamurti, de quien era discípulo.



Imagen 2. Ricardo Güiraldes, un hinduista criollo.

www.fervorxbuenosaires.com

89

En los años 30 se producirán algunos episodios clave en el proceso de difusión del pensamiento y la cultura del subcontinente indio en Argentina: a) la visita de Jiddu Krishnamurti en 1935 y; b) el viaje de Vicente Fatone a la India en 1937, a partir del cual este orientalista argentino comenzaría a dar a conocer una importante obra de análisis del pensamiento religioso hindú, tanto budista como hinduista. Si la visita de Tagore había sido más leída como un puente entre oriente y occidente en un mundo que todavía parecía encaminarse a una mayor integración la visita de Krishnamurti se dio en otro contexto. Era Argentina del fraude patriótico, del auge de grupos fascistas y de la reacción de cierta intelectualidad católica contra todo lo que se consideraba pensamiento contestatario

y, particularmente, contra la filosofía oriental (Bergel, 2015: 291-324). En Argentina del Pacto Roca-Runciman, don Jiddu suscitó simpatías que fueron desde los círculos espiritualistas hasta el partido socialista y el medio universitario. Por su parte la acción católica y algunos grupos ultranacionalistas llegaron a pedir a las autoridades la deportación del pensador hindú. El director de la revista católica *Criterio*, monseñor Gustavo Franceschi, lo llegó a calificar de punta de lanza de una conjura comunista-masónica para destruir la civilización cristiana. Como señalamos más arriba, la obra de Fatone también marcó un antes y después en el conocimiento de la filosofía de la India, no solo en el medio argentino sino también latinoamericano. Ya la filosofía y el pensamiento hindú habían dejado de ser referencias aleatorias en el medio universitario e intelectual criollo. Fatone promovería un importante espacio de reflexión sobre el pensamiento religioso hindú (budista e hinduista) en la Universidad de La Plata en los años 40 y en los 50 en la nueva Universidad del sur en Bahía Blanca. El interés por lo oriental crecía en la élite política e intelectual argentina en el momento que la causa del anticolonialismo hindú también ganaba espacio en un mundo que se encaminaba a la guerra total tras la cual maduraría el ocaso de los viejos imperios. Por otro lado, desde la segunda década del siglo se habían comenzado a formar en Argentina pequeños espacios interesados por el pensamiento religioso hindú autonomizados de los grupos espiritualistas de origen occidental (teosofía, espiritismo) (De Lucia, 2002).

En los años de entre guerras la lucha del movimiento nacionalista de la India concitó simpatías en buena parte del espectro político argentino. En el ámbito de los grupos que se reconocían herederos de la Reforma del 18 y asumían un programa antiimperialista; en grupos yrigoyenistas y en el nacionalismo de FORJA. Pero también en el arco antifascista de izquierda y centro izquierda. La lucha de Gandhi fue rescatada en la revista *Oriente*, de Arturo Orzabal Quintana; en artículos de Ricardo Güiraldes; en las campañas antiimperialistas de Manuel Ugarte y en el órgano socialista *La Vanguardia*.



Imagen 3. Victoria Ocampo y Tagore en la costa de San Isidro
www.elespanol.com

Los escritos de don Mahatma aparecieron en las páginas de la revista *Claridad* y el editorial del mismo nombre publicó varios títulos ligados a la problemática de la India. También en la revista *Sur*, desde su fundación en 1931. Pero es bueno destacar que la publicación dirigida por Victoria Ocampo incrementó su interés por el pensamiento de Mahatma y de la cultura india en general en los años de la Segunda Guerra Mundial, cuando ya se vislumbraba la futura independencia del viejo *Raj* británico. La no tan conocida labor periodística de Vicente Fatone, también contribuyó mucho para dar a conocer en Argentina al movimiento nacionalista hindú (Velarde, 2006). La concreción de la Independencia de la India en 1948 fue un episodio que fue leído en Argentina como parte central del proceso de descolonización de Asia y el mundo islámico en el decenio siguiente al fin de la Segunda Guerra Mundial.

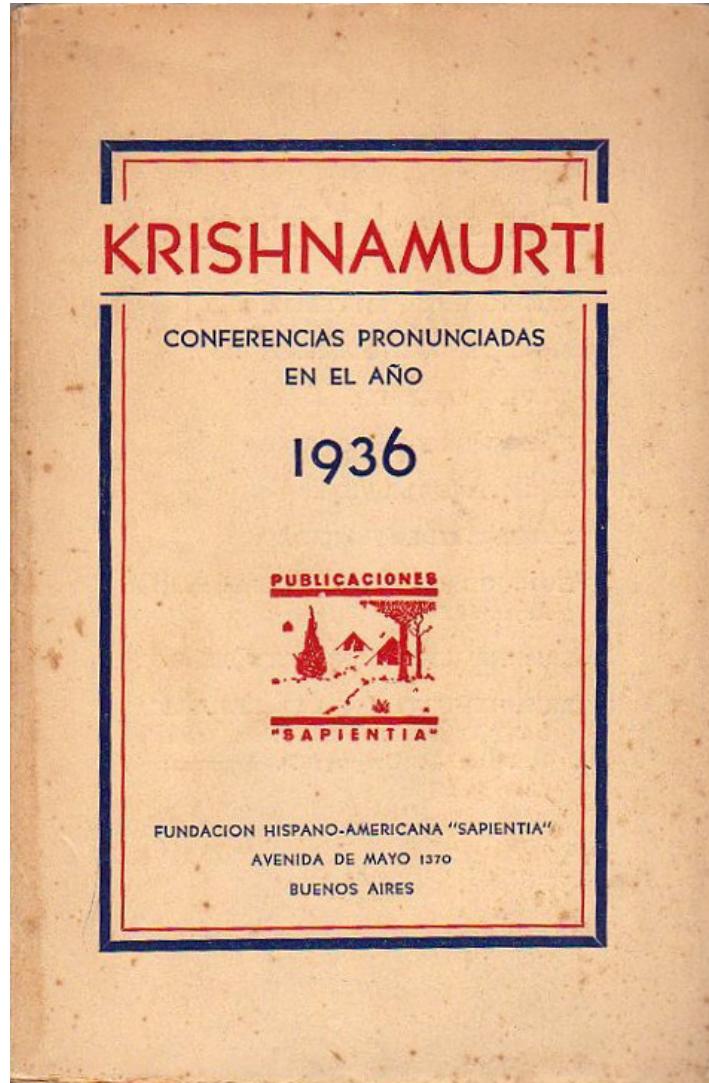


Imagen 4. Edición de las conferencias pronunciadas por Krishnamurti en Buenos Aires

La descolonización de la India y la diplomacia de posguerra

*Ya no se hablará de la rueca de Gandhi
una vez adquirida la independencia.
Por lo demás, ¿había sido alguna vez
algo más que un símbolo?*
Jacques Berque. *La descolonización del mundo.*

La historia de las relaciones diplomáticas entre Argentina y la India se remontan a la época en que dicho país era parte del imperio británico. En 1924 Argentina abrió un consulado en Calcuta para atender las relaciones con el dominio inglés de la India. No era mucho el intercambio comercial entre Argentina

y esa región asiática en esos años. Desde fines del siglo XIX habían llegado al norte de Argentina hombres hindúes, mayormente provenientes de la provincia de Punjab, a trabajar en la construcción de los ferrocarriles en manos de capitales británicos. En el periodo de entreguerras se formó una red inmigratoria en el NOA que atrajo a emigrados sij que venían escapando de las persecuciones sectarias en la India. Ese es el origen de la pequeña comunidad sij que actualmente existe en la ciudad de Rosario de la Frontera, en el este de Salta. En el contexto de la Segunda Guerra Mundial y el incremento de las exportaciones argentinas al imperio británico, la administración colonial de la India abrió una comisión de comercio hindú en Buenos Aires. Esta se convertiría en embajada en 1949, dos años después de la independencia del país asiático, cuando se establecieron relaciones propias de dos países soberanos. En ese mismo momento el gobierno del general Perón elevó al consulado argentino al rango de embajada y lo trasladó a Nueva Delhi. El primer embajador argentino en la India fue el médico sanjuanino, exsenador nacional por dicha provincia, Óscar Taschertet (Rubiolo y Baroni, 2017). En ese contexto, el gobierno de Perón, junto con el establecimiento de un embajador en la India, también procedió a establecer relaciones diplomáticas con Filipinas (1948), Pakistán (1951) y Tailandia (1955). Las relaciones con China habían sido establecidas por el gobierno de Farrel en 1945. Las relaciones diplomáticas con Japón se remontaban a 1898, pero habían sido interrumpidas por la ruptura de relaciones diplomáticas con el eje en 1943. Se reiniciarían en 1952, luego de la firma del tratado de San Francisco y la devolución de la soberanía plena a Japón por las potencias vencedoras en la guerra.

La política exterior de la administración peronista, en relación al continente asiático, aunque no fue ajena a la lógica de la Guerra Fría,¹ se inscribió en una línea discursiva que

1 El gobierno de Perón no apoyó en la ONU los reclamos indonesios contra las agresiones neocoloniales de su exmetrópoli, Holanda. Tampoco acompañó los reclamos del gobierno hindú contra la discriminación racial a la minoría indostana en Sudáfrica. Luego



Imagen 5. Oscar Tascheret, embajador argentino en India homenajeando a Gandhi.
<https://upload.wikimedia.org>

94

de la Revolución china, el gobierno argentino reconoció al gobierno anticomunista de Taiwán como el legítimo gobierno de China, rompiéndose relaciones con el gobierno de Pekín (se reanudarían en 1972). En ese mismo orden, Argentina apoyó el derecho de la China nacionalista a ocupar un escaño en la ONU. En 1950 le dio su apoyo diplomático a la intervención norteamericana en Corea y hasta se barajó la posibilidad de enviar contingentes argentinos a la fuerza de la ONU que intervino en dicho conflicto. Anuncio que provocó protestas en contra en varias ciudades argentinas y el rechazo de la oposición y hasta algunos sectores del oficialismo (CGT). El gobierno peronista no tuvo participación en la organización de la conferencia de Bandung donde se formaría el bloque de los llamados países no alineados.

Victoria Ocampo, junto con otras figuras intelectuales opositoras, había sido arrestada luego de los atentados en plaza de mayo del 15 de abril de 1953 durante una concentración gubernamental. Ocampo, amiga personal de Nehru, mantuvo con él una frondosa relación epistolar, recibió el ofrecimiento de ser embajadora de la Argentina en la India en 1958 y en 1962.

pretendía hacerle honor a la llamada “tercera posición”. En general, los medios oficiales argentinos en esos años mostraron simpatía por el proceso independentista hindú y la trayectoria de sus primeros gobiernos independientes resaltando ciertos rasgos comunes del movimiento peronista con el Partido del Congreso liderado por Nehru. En 1947, en una charla sobre la obra de Max Scheler, *La idea de paz y el pacifismo*, pronunciada en la Escuela Superior Naval, el filósofo marxista simpatizante del peronismo, Carlos Astrada, apoyaba el pensamiento pacifista del filósofo alemán con el ejemplo de la no violencia gandhiana (Bustos, 2012). En 1952, el izquierdista filoperonista Abelardo Ramos, elogiará al líder independentista hindú, en un extenso estudio que apareció por entregas en el diario oficialista *Democracia*. En *Gandhi, religión y realidad en la revolución india*, Ramos analizaba la evolución histórica del colonialismo inglés en el subcontinente indio y el surgimiento del movimiento anticolonial a principios del siglo XX. Luego contraponía, en tono polémico, la figura de Gandhi como líder que logró movilizar a un bloque nacional prefigurando la futura nación independiente, con la de Tagore al que presenta como un prototipo del intelectual incapaz de comprender las tareas del movimiento emancipador de su país y al cual un internacionalismo abstracto lo condujo a estar objetivamente a favor del estatus colonial. De esa manera, exagerando bastante las diferencias políticas entre don Radibranath y don Mahatma, el “colorado” Ramos, castigaba duro al hindú más querido por los intelectuales antiperonistas de la revista *Sur* mientras sugería que Gandhi fue una especie de Perón asiático, medio escuálido, y que la “marcha de la sal” fue, algo así como el 17 de octubre del hemisferio oriental. Ramos se detenía a resaltar las similitudes del Congreso Nacional Indio con los movimientos nacionalistas latinoamericanos. Destacaba también el papel de Nehru en la consolidación de la India independiente. En esos años la figura del premier hindú iba ganando espacio en la escena mundial. Especialmente en su rol de organizador de la conferencia de Bandung y el origen del movimiento de

los no alineados (Ramos, 1959: 158-212). El propio Perón, en una obra escrita luego de su derrocamiento (1956), haría una peregrina comparación entre el viejo sistema de castas hindú, y la situación de los trabajadores en Argentina anterior a 1943. Otro referente de la llamada “izquierda nacional” que expresaría admiración por Gandhi y por el nacionalismo hindú fue J. J. Hernández Arregui en fragmentos donde analiza el rol del arte, la cultura y la religión de los pueblos oprimidos como elemento identitario potenciador de la lucha anti colonialista (Hernández, 1973: 216, 227). En 1953 se había producido un pequeño entredicho diplomático entre la India y Argentina cuando el premier Nehru le reclamó al gobierno de Perón la libertad de Victoria Ocampo, presa política del peronismo (Ramella, 2015).

El gobierno de la revolución libertadora también mostró interés en fortalecer la presencia argentina en Asia y particularmente con el gobierno hindú. En 1956 entabló relaciones diplomáticas con el gobierno de Indonesia. Ese mismo año envió a la XI Conferencia General de la UNESCO, que se realizó en Nueva Delhi, una delegación encabezada por intelectuales de la talla de Julio Caillet Bois, Eduardo Mallea y el hinduista y budólogo Vicente Fatone, que se haría cargo de la embajada Argentina en la capital de la Unión India. En la Argentina posterior a la caída del peronismo, la imagen de la India y su derrotero político se seguía colando lateralmente en algunos candentes debates argentinos. En 1956, la revista de izquierda *Contorno*, que intentaba una lectura de la realidad superadora de la antinomia peronismo/antiperonismo, publicó un artículo de Óscar Masotta titulado “Sur, el anti peronismo colonialista”. El artículo es una polémica contra el antiperonismo rabioso del grupo orientado por Victoria Ocampo al que Masotta evalúa como clasista y reaccionario. Luego de señalar que la lectura de los problemas mundiales de “Vicky” y sus amigos se inscribía en la lógica de la Guerra Fría, Masotta analizaba la reivindicación que la directora de *Sur* hacía de la resistencia pasiva de Gandhi al colonialismo

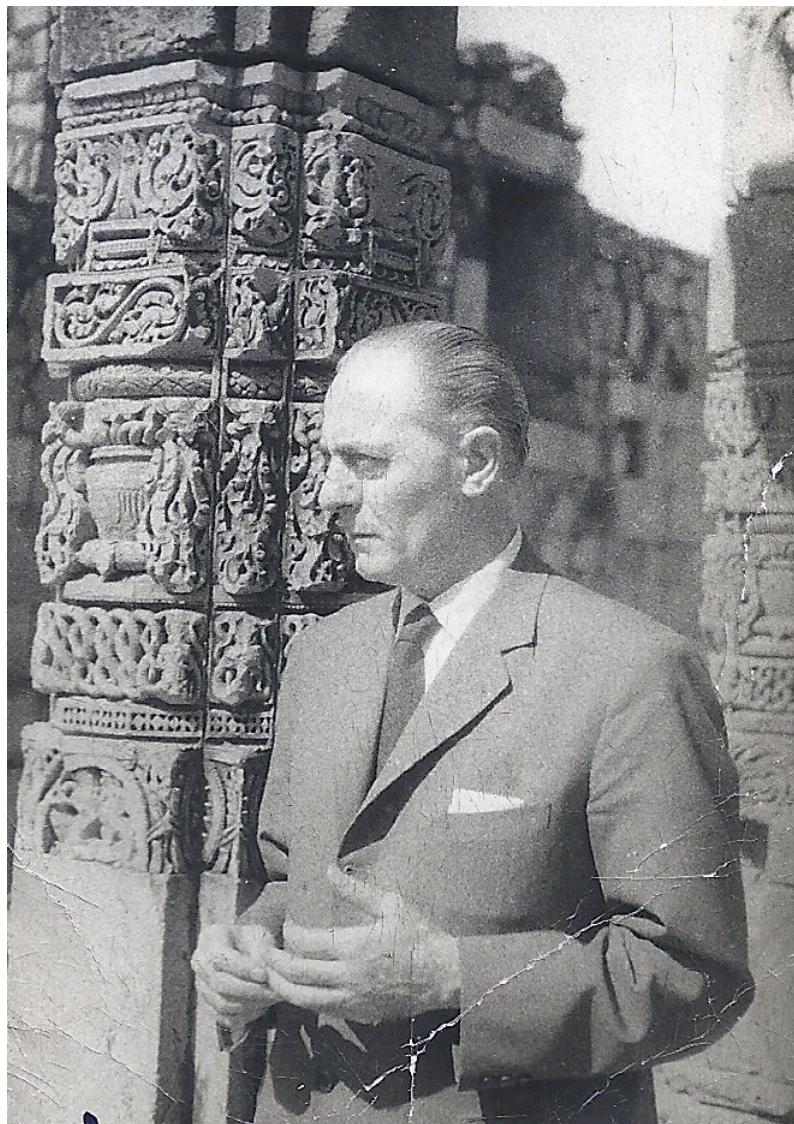


Imagen 6. Vicente Fatone en la India.
<http://ginkgobilobahelp.info>

inglés. Don Oscar ironizaba en el sentido que Ocampo y Cía. presentaban la no violencia gandhiana como una forma civilizada, humanista y constructiva de transformación de la realidad. Masotta destacaba que Ocampo le negaba a otros movimientos anticolonialistas modernos el carácter liberador que le atribuía al prolífico movimiento gandhiano en la India. Incluso, sostenía Masotta, la resistencia no violenta de los hindúes era despojada, en el análisis de la autora de *Testimonios*, de su carácter político liberador y reducido a una dimensión eticista.

La resistencia pasiva en boca de Victoria Ocampo se nos ocurre un cambio fantasmal. ¿Quiénes son sus aliados? ¿Quiénes concretamente, aquellos contra los cuales lucha? ¿Cuáles son los principios de los otros que ella reivindicaría para sí, al estilo Gandhi, para ajustar el contragolpe? ¿Lucha ella del lado de aquellos hombres que en una sociedad que los niega necesitan de una liberación concreta para ser hombres? ¿Esta ella contra esa negación que les viene de una sociedad injusta que los quiere objetos, miseria o ignorancia, cualquier cosa menos hombres? “Perdónanos nuestras deudas como nosotros perdonamos a nuestros deudores” Pero Gandhi ¿de quién tenía que hacerse perdonar? El “pongo” boliviano, el “roto” chileno, el campesino guatemalteco, ¿tienen acaso deudores a quien perdonar? [...] (Masotta, 1956: 43)

98

La primavera hindú en la Argentina desarrollista

La característica más trascendente del nacionalismo de la India es su intento de crear una síntesis entre el mundo antiguo y el nuevo
K. M. Panikkar. *La india y el sentido común.*

El gobierno desarrollista de Frondizi, interesado por la colocación de exportaciones argentinas en los mercados emergentes del Asia descolonizada, acentuó la apertura diplomática hacia oriente. La Argentina oficial vivió una modesta primavera hindú durante los años del frondizismo. Las relaciones de tipo cultural acompañaron las iniciativas oficiales. En 1959 los medios oficialistas le dieron un tratamiento muy favorable a la visita en Argentina del filoso gandhiano-cristiano-italiano Lanza del Vasto, que visitó Argentina para difundir su mensaje de la no violencia. Los libros de don Lanza, que había sido discípulo de Mahatma y visitado la India, venían siendo publicados por el editorial Sur y varios artículos

suyos aparecieron en la revista homónima dirigida por Victoria Ocampo. La gente de *Sur* participó en la realización de una versión discográfica de *Gitanjali*, editado por Philips en 1961, para conmemorar el centenario de Tagore. La revista *Sur* le dedicará un número entero al centenario del poeta bengalí y antiguo huésped de Victoria Ocampo. En 1960 se fundó en Buenos Aires el Instituto Cultural Argentino Hindú, auspiciado por ambos gobiernos, e integrado por profesionales y figuras de la cultura. Su primer presidente fue el prestigioso neurólogo José Pereyra Kafer y su vicepresidente el poeta y periodista Gustavo de Gainza, experto en cultura de los países asiáticos. La mayoría de los miembros eran argentinos. Entre sus vocales se encontraba la presidenta del Consejo Nacional de Educación, Clotilde Sabatini de Barón Biza y la psicóloga hindú Kamala Di Tella, casada con el sociólogo Torcuato Di Tella. Doña Kamala, miembro de una familia de brahmanes de Madrás, tendría una dilatada actuación en el campo de la salud mental en nuestro país.² En noviembre de 1961 se puso el nombre República de la India a una calle del barrio porteño de Buenos Aires y el mismo nombre a una escuela de la provincia de Córdoba. Ese mismo año Argentina participó de un festival de cine realizado en la India. La delegación oficial fue integrada por los actores Amelia Bence y Enrique Serrano, el guionista César Tiempo, y el periodista cinematográfico Jaime Jakobson. La película que representó a Argentina en la muestra fue *Amorína*, de Hugo del Carril. Varios ciclos culturales del medio televisivo argentino, en expansión en esos años, le dedicaron emisiones a la India, su cultura y su actualidad.³ En 1963 se desarrolló en Buenos Aires una importante muestra de arte hindú. En la misma

2 Sobre la fundación del Instituto de cultura Argentino Hindú ver: “Acontecimientos memorables en las relaciones indo-argentinas”. *India* (Buenos Aires), febrero de 1962, pp. 1-4; Sobre la figura de Kamala Di Tella se puede consultar el documental *Fotografías* (2007), de Andrés Di Tella.

3 “Segundo festival cinematográfico internacional en la India”. *India* (Buenos Aires), febrero de 1962, pp. 5-8; “Relaciones culturales indo argentinas por televisión”. *India* (Buenos Aires), junio de 1962, p. 11.

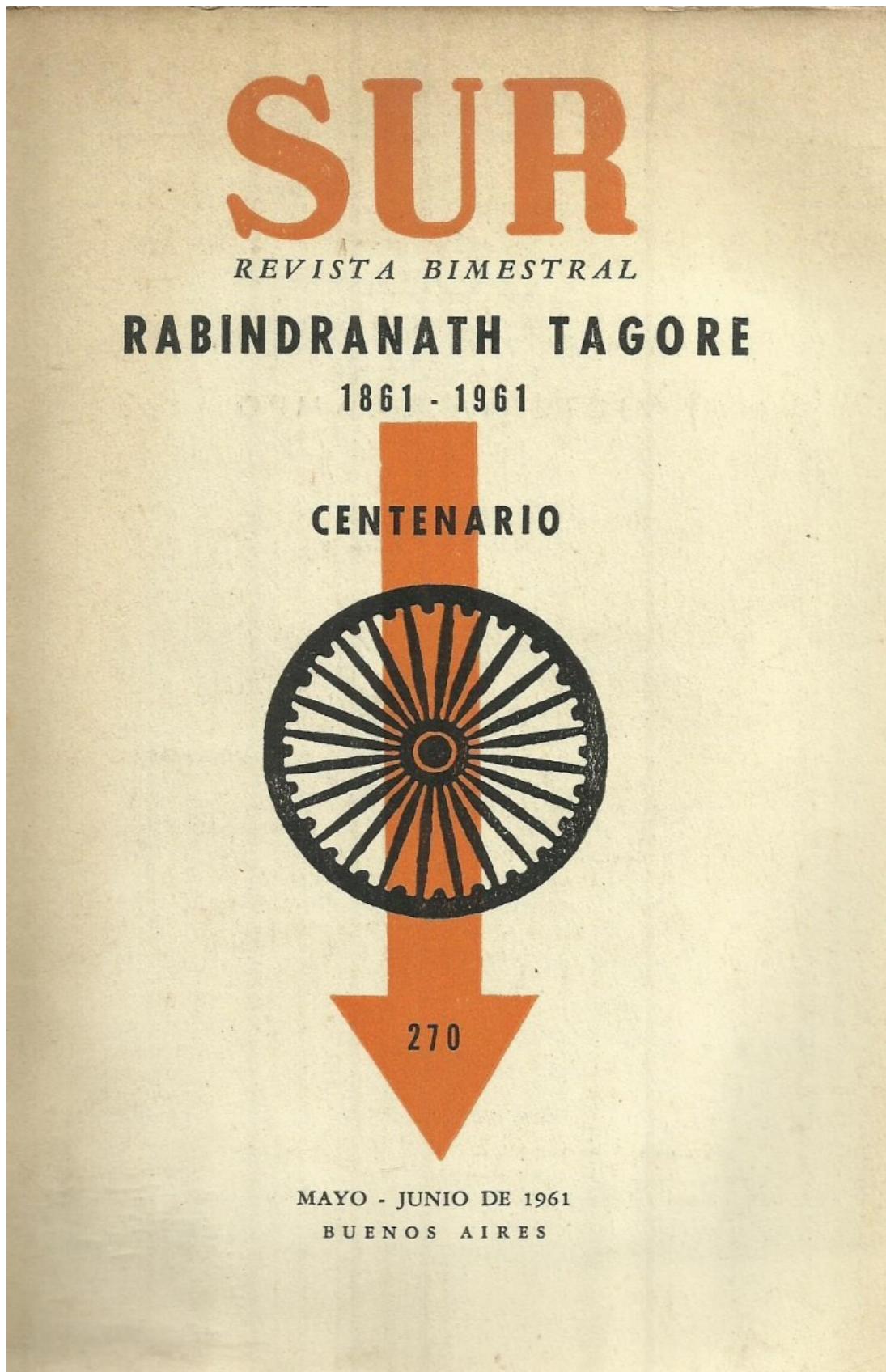


Imagen 7. Número de Sur dedicado al centenario de Tagore.

perspectiva en 1965 se fundaría el Museo Nacional de Arte Oriental. En los años del gobierno de Frondizi y hasta el golpe de 1966 el editorial de la Universidad de Buenos Aires (Eudeba) publicó muchos títulos de temática hindú (religión, filosofía, historia de la India, los problemas económicos y sociales de la India poscolonial, etc.). Los libros que se ocupaban de la problemática de la India contemporánea tendían a resaltar los progresos de esta sociedad recientemente independizada amen de resaltar el papel de los gobiernos de la India independiente en estos procesos.

En 1959 el presidente de Indonesia, Sukarno, había realizado una visita a Argentina que tuvo un alto grado de repercusión mediática. Ese mismo perfil tendría la gira realizada por Asia/Pacífico por el presidente Frondizi en 1961. Luego de visitar Canadá, Frondizi estuvo en Japón, Tailandia, Filipinas y la India, siendo quizás la visita a este último país la más comentada por la prensa local. Frondizi y su canciller, Miguel Carcaño, se entrevistaron con el premier Nehru y se presentaron ante el parlamento de la India que le confirió al mandatario criollo el título de “Mensajero de la Paz”. La delegación argentina visitó también las ciudades de Agra y Calcuta. En distintas alocuciones “el flaco” Frondizi resaltó la comunidad de intereses de Argentina y la India en el marco de las relaciones internacionales y el apoyo a los procesos de descolonización de todo el mundo. No obstante, inquirido por el periodismo por el tema del conflicto indo-portugués por el enclave de Goa, decidió no pronunciarse (Devoto, 2010). Lo mismo frente al explosivo conflicto fronterizo entre la India y China en el Himalaya. Ambos países subscrivieron un comunicado conjunto llamando a la limitación de las armas nucleares y otro afirmando la voluntad de estrechar los vínculos económicos. Junto con la delegación Argentina había viajado una cantidad importante de empresarios interesados en mantener vínculos comerciales con la India. Una de las cosas que más dio qué hablar en Buenos Aires de la visita del mandatario argentino a la India fue el paseo en elefante que

hizo por la capital del país anfitrión. Algo que estaba un poco a contramano del protocolo presidencial de ese entonces. De vuelta de Asia, la delegación argentina pasó por Hawái siendo la primera visita de un mandatario argentino a Oceanía. Frondizi, que en su paso por Tailandia visitó la sede del SEATO (Organización del Tratado del Sureste Asiático), a tono con una política de fuerte alineamiento con Estados Unidos estableció relaciones diplomáticas con Corea del Sur y Vietnam del Sur. No así con Corea del Norte, con la República Socialista de Vietnam, ni con China Popular. En 1963 el gobierno de Guido, continuador del de Frondizi, estableció relaciones con la Federación de Malasia.

El gobierno de Arturo Illia también mantuvo una línea de acercamiento a la región Asia/Pacífico pero un poco más autónoma en relación con el alineamiento en la guerra de bloques. La política de esta administración, en relación al continente asiático, incluyó una gira del canciller Miguel Zavala Ortiz por Tailandia, Vietnam y la India en 1964. En este último país el canciller argentino firmó una serie de acuerdos comerciales bilaterales (Simonof, 2007). Ese mismo

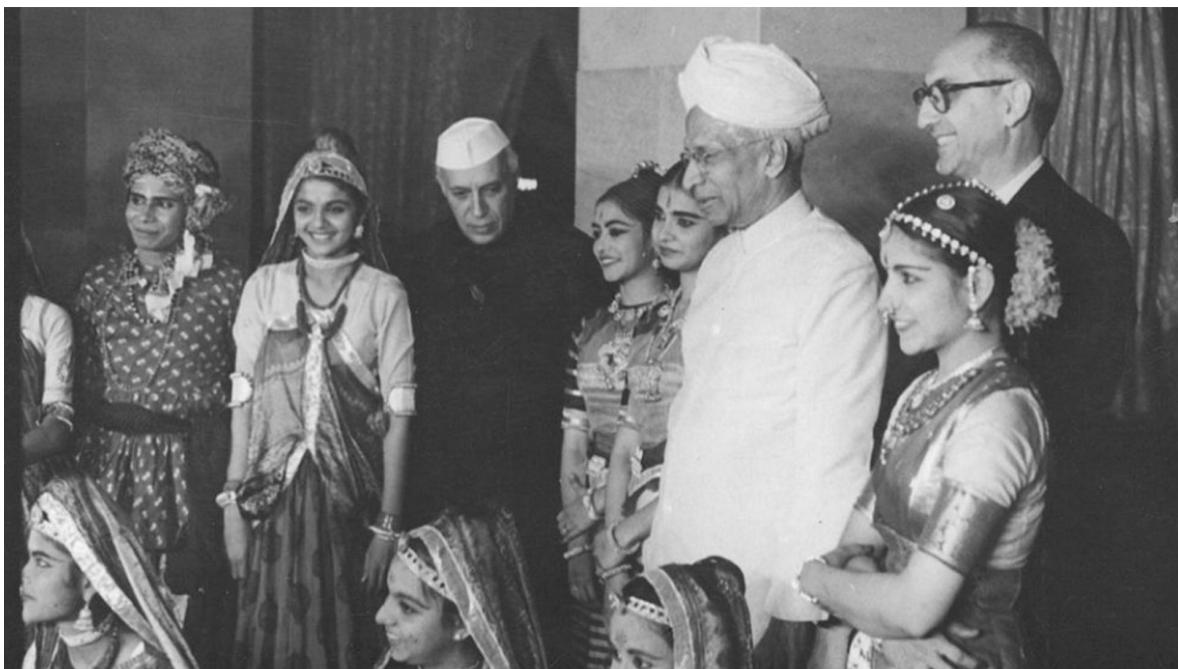


Imagen 8. El “flaco” Frondizi en la India. <http://airesdelaciudad.com>

año, al producirse la muerte de Pandit Nehru la cámara de diputados de la Nación le rindió homenaje. En la sesión del 10 de junio de ese año la Cámara de Representantes argentina se puso de pie para honrar al primer premier de la India independiente. El discurso alusivo estuvo a cargo del diputado socialista Alfredo Palacios. Don Alfredo, buen conocedor de la cultura de la India,⁴ hizo una reseña del rol que le cupo a Nehru, como discípulo de Gandhi y como líder del Partido del Congreso, en la concreción de la independencia y el dictado de la moderna constitución de la república de la India basada en una democracia con voto universal. Palacios destacó también el rol de Nehru como pensador a la vez que sostuvo que su obra de gobierno significó el desarrollo de un programa socialista adaptado a la realidad de su país. En los siguientes párrafos del veterano dirigente socialista se expresan algunos conceptos bastante representativos de la imagen de la India en la élite política y cultural de la optimista, pero inestable, Argentina de esos años:

Hay algo que parece paradójico en la vida de esta nación, cuya filosofía y religión han influido tanto en las ideas de todos los hombres. Parece paradójica esta unión que se observó siempre entre el Mahatma Gandhi y el Pandit Nehru. Nehru fue un discípulo de Gandhi, pero eran temperamentos, convicciones e ideologías distintos. Gandhi se autopurificaba en el ayuno y la oración. Nehru se purificaba en la acción. Gandhi era puro espíritu, no veía la vida sino como evolución espiritual; despreciaba las cosas materiales. En cambio Nehru, no

4 Alfredo Palacios, al igual que otros miembros de la generación fundacional del socialismo (José Ingenieros, Leopoldo Lugones, Victoria Gukovsky, etc.), habían profesado creencias teosóficas. Don Alfredo había conocido al coronel Olcott, presidente de la Sociedad Teosófica, con sede en Benarés (India), cuando este visitó Argentina en 1901. Durante la visita de Jiddu Krishnamurti a nuestro país, Palacios presentó al filósofo hindú durante las conferencias que este dictó en la Universidad de La Plata.

obstante el cariño y el inmenso respeto y admiración que tenía por su maestro, veía los acontecimientos sobre la base de la vida material que conciliaba con el espíritu. Gandhi miraba hacia la edad de oro de los Vedas y los Upanishad. Nehru marchaba hacia la estructura socialista. Solamente de esa manera pudo producirse la evolución que hemos observado en ese país misterioso, de tradiciones más que milenarias. Gandhi era un místico, un introvertido; el pandit Nehru era un extravertido que volcaba su pensamiento con esplendidez en sus discípulos y correligionarios. Yo me complazco en presentar la figura de Nehru como la del estadista por antonomasia, que condujo a un pueblo que creía que la evolución no se podía -producir sino de adentro afuera y que se unió con el espíritu extraordinario de Nehru para trabajar de adentro para afuera y de afuera para adentro. Nehru comprendía que había que transformar el mundo, no solamente el espíritu del hombre, porque las transformaciones materiales también influirían en la transformación del espíritu. Es así como hoy podemos observar el desenvolvimiento de aquel país maravilloso que se incorporó a las instituciones de todos los pueblos libres del mundo.⁵

La revista *India*: la imagen oficial de la India en Argentina

En febrero-marzo de 1962 vio a la luz el primer número de la revista *India*, publicada por el servicio informativo de la India y su embajada en nuestro país. Se trataba de un boletín impreso que tenía en la primera página el logotipo del escudo de la Unión India y la fecha correspondiente en castellano y en hindú (según el calendario védico). El titular de tapa del primer número rezaba “Acontecimientos memorables en las relaciones indo-argentinas”, reseñando varios eventos e iniciativas

⁵ *Diario de sesiones de la Cámara de Diputados*. 10 de junio de 1964, p. 1071.

bilaterales que formaban parte de la pequeña primavera hindú que alentó el gobierno de Frondizi (Fundación del Instituto Cultural Argentino Hindú; la imposición de República de la India a una calle de Buenos Aires, etc.). Los demás artículos de este primer número se ocupaban de la ya mencionada participación argentina en el festival de cine de la India, del festejo de la navidad por los cristianos hindúes, un artículo sobre el desarrollo industrial de la Unión India; una extensa nota, ilustrada con fotos, sobre los trabajos arqueológicos en distintas regiones de la península; una reseña histórica sobre la ciudad de Udaipur -“La Venecia de la India”-; un análisis de los programas agrarios comunitaristas de los gobiernos hindúes y; una breve comunicación sobre las posibilidades del turismo en el país asiático.⁶ El contenido de este primer número de *India* es representativo de lo que sería el contenido general de la publicación de ahí en más: a) notas sobre relaciones bilaterales y sobre la política exterior hindú; b) desarrollo económico y tecnológico de la India; c) historia y cultura hindú; d) imágenes de distintos aspectos de la India contemporánea.

La línea general de *India* tendía a priorizar, en este orden de importancia, la difusión y el comentario sobre; a) la política exterior hindú en el marco regional y continental; b) los logros económicos (agro, industria y los cambios en la infraestructura económica del país); c) los procesos de modernización súper estructural (educación, emancipación de la mujer, secularización); d) historia y pensamiento de la India con cierta preferencia por sus sistemas religiosos. Junto a estas líneas más estructurales las sesiones de miscelánea de la revista siempre se ocuparon de reseñar la actividad artísticas (danzas, teatro,

6 Véanse los artículos publicados en *India* (Buenos Aires), febrero de 1962: Edwin, Alfred J. “Navidad en la India”, pp. 9-11; Challiah, E. J. “El nuevo mapa industrial de la India”, pp. 12-16; Gosh, A. “Arqueología en la India (1861-1961), pp. 17-28; Narain, K. R. “El esplendor de Udaipur”, pp. 29-33; Gulati, R. L. “Programa de desarrollo comunitario en la India”, pp. 34-37; “Sobre turismo en la India”, pp. 38-40. El resto de los artículos del número son los que se citan en las notas 2 y 3.

cine) y deportivas del país. En relación al tema tan central de las relaciones exteriores muchos números incluían discursos de los gobernantes hindúes ante la Asamblea de las Naciones Unidas, en el Parlamento hindú o en foros internacionales. También muchos artículos de estadistas e intelectuales occidentales que emitían balances positivos de la obra de los gobiernos hindúes y de su modelo de desarrollo (democracia de masas, socialismo no marxista, no alineación con los bloques mundiales, etc.). La imagen general de la realidad de la India contemporánea vista a través del órgano oficial de la embajada era fundamentalmente la de una sociedad con desigualdades y contradicciones pero, sobre todo, progresista y dinámica.



Imagen 9. Primer número de la revista *India*.

Sin duda en esta publicación no se desdeñó capitalizar la historia de la India profunda, sus sistemas religiosos y su filosofía como un capital intelectual y simbólico funcional a la construcción de una imagen identitaria sólida del subcontinente indio de cara al mundo. Pero ese imaginario de “lo hindú” fue mostrando mutaciones a través de los años y según las coyunturas. En los primeros años de vida de *India* fue importante el rol de pequeños colectivos ligados a la difusión de la cultura hindú en nuestro país. Los grupos de amistad donde predominaban los intelectuales y profesionales argentinos. En la publicación de la embajada de la *India* no era difícil encontrar poesías alusivas a la cultura hindú debidas a la pluma de algún poeta argento no muy conocido por el gran público, o alguna simpática información sobre alguna beca que el gobierno hindú le concedía a algún/a joven artista argentino interesado en viajar a la India para especializarse en su cultura milenaria o de algún certamen artístico propiciado por la representación diplomática de la India en Argentina.⁷ No fue en cambio relevante, en los primeros años de vida de esta publicación, el rol de gurúes y líderes de espacios religiosos hindúes residentes en Argentina. Junto con la inclusión de contenidos relacionados con la religiosidad y el pensamiento de la India profunda la publicación que nos ocupa solía incluir contenidos ligados al rol de las comunidades cristianas en la sociedad hindú.⁸ Como es obvio se trataba de un tópico altamente funcional para pensar un puente entre la India y la realidad latinoamericana dentro del contexto más general del intercambio oriente/occidente.

7 “Beca hindú para una bailarina Argentina”. *India* (Buenos Aires), julio de 1963, p. 19; “Entrega de premios del concurso Shankars Weeklys de pintura infantil”. *India* (Buenos Aires), septiembre de 1967, p. 25.

8 “Su eminencia el cardenal Joseph Parecattil, arzobispo de Ernakulam”. *India* (Buenos Aires), noviembre de 1969, pp. 14-16; “Iglesias de la India”. *India* (Buenos Aires), diciembre de 1969, pp. 11-15; “Cristianos en la India”. *India* (Buenos Aires), mayo de 1971, pp. 20-23; Gracias, Valerian Cardenal. “La contribución de los cristianos a la vida en la India”. *India* (Buenos Aires), enero de 1973, pp. 8-11.



Imagen 10. Paulo VI en la India (1964). www.abc.es

108

El número dedicado al centenario de Gandhi (septiembre de 1969) en plena primavera hinduista que se vivió bajo el onganiato, es también muy representativo de la forma en la cual el gobierno hindú pensaba la difusión de una imagen de su país en el mundo moderno. Junto a una reseña general sobre la vida de Gandhi, el contenido del número constaba de varias reseñas sobre la figura y el pensamiento del Mahatma escritas por U. Thant, el diplomático birmano que era secretario de las naciones unidas; por el emperador de Etiopia, Haile Selassie; por Luis Arce, del Instituto de Historia de Cuba; por Jean Rivière de la Universidad de Madrid y por el cardenal Valeriano Gracias, primado de la iglesia católica de la India. La revista incluía también un artículo del propio Mahatma de tono ecumenista y favorable al diálogo religioso. Cuatro continentes del mundo representados entre los colaboradores aparte de una impronta favorable al diálogo entre realidades distantes y

alternas.⁹ O sea la recreación de la imagen de la India como puente entre mundos diversos.

Un capítulo aparte merece el tratamiento de los conflictos geopolíticos en los que estaba inserta la India en el contexto continental asiático. Los conflictos fronterizos con Pakistán sobre la región de Cachemira y con China sobre la zona fronteriza en el Himalaya se reflejaron en varios números de esta publicación. En el número de mayo-junio de 1963, se hacía la reseña de la breve guerra chino-india del año anterior en un artículo titulado: “La invasión china. Su génesis y sus objetivos”, firmado por N. Raghavan Pillai.¹⁰ En esta nota se acusaba al gobierno de la República Popular China de expansionista y agresor. Se afirmaba que el gobierno de Mao Tse-Tung hacía suyas las viejas pretensiones depredatorias y hegemónicas de los emperadores chinos e intentaba debilitar a la India para asegurar su liderazgo en buena parte de Asia. Luego de afirmar que China no se las podía arreglar militarmente con la otra gran potencia del continente (URSS), Pillai denunciaba lo que consideraba una política chauvinista y prepotente y no se privaba de hacer algunas consideraciones más teñidas de elementos ideológicos.

La India sin embargo había ganado su independencia dos años antes que los comunistas asumieran el poder en China, y se habían [sic] embarcado en un programa de desarrollo económico a largo término. Aunque aún

9 Los artículos del número de *India* de septiembre de 1969, dedicado al centenario de Gandhi son los siguientes: “Año del centenario del nacimiento Mahatma Gandhi”, p. 1; “Gandhi, el Mahatma”, pp. 2-9; Gandhi, Mahatma. “La belleza de todas las religiones”, pp. 10-12; Thant, U. “La no violencia y la paz mundial”, pp. 13-15; Wilson, Harold. “Amistad indo británica”, pp. 16-20; Selassie, J. “Mahatma Gandhi y la libertad humana”, pp. 21-22; Gracias, Cardenal. “Hombre de paz”, pp. 23-26; Riviere, Jean Roger. “La fuerza espiritual de Gandhi”, pp. 27-29; De Arce, Luis A. “Gandhi: el hombre y el destino”, pp. 30-36.

10 Pillain N. Raghavan. “La invasión china”. *India* (Buenos Aires), mayo-junio de 1963, pp. 17-22.

ligada a Gran Bretaña y a la Comunidad y educada en las tradiciones liberales del Occidente capitalista, había declarado el no alineamiento en asuntos internacionales y había establecido un modelo socialista de sociedad como el objetivo de su esfuerzo y su política nacionales. Había además extendido la mano de la amistad a la China y le había dado su apoyo en los principales problemas internacionales.¹¹

Seguía afirmando que la retórica “universalista” del comunismo chino, y del comunismo asecas, encubría ambiciones nacionalistas inconfesables. Criticaba a aquellos sectores de la sociedad hindú que atribuían la política agresiva china a algún malentendido producto de la creciente colaboración entre la India y Estados Unidos (sectores del PCI). Según Pillai, la política china perseguía el objetivo de debilitar a la India para que nadie pueda interponerse en sus planes hegemónicos en el sur de Asia. Comparaba la presión expansionista china sobre los países limítrofes con el expansionismo que la URSS ejerció sobre algunos de sus vecinos al fin de la Segunda Guerra Mundial (Polonia, Rumania). Denunciaba por hipócritas las propuestas chinas de sentarse a negociar bilateralmente y pasaba revista a distintos episodios recientes que indicarían la falta de seriedad china en ese terreno (ocupación del Tíbet, acuerdos espurios con Nepal y Birmania, manejos propagandísticos oscuros entre la población de la región fronteriza de Ladakh). Pillai defendía vehementemente los acuerdos de cooperación pacífica y militar de la India con Estados Unidos y negaba que esta política implicara un abandono a los principios de la no alineación internacional. Las agresiones chinas obligaban a la India a buscar ayuda en quien le pudiera proveer de recursos de defensa adecuados. El autor del artículo ejemplificaba su razonamiento con el siguiente ejemplo: la cooperación establecida entre el gobierno de Tito y el gobierno yanqui durante las tensiones entre Yugoslavia y la URSS. Corona

11 Ibíd., p. 18. El subrayado es nuestro.

argumentó con un razonamiento medio provocativo: “nadie puede negar que Yugoslavia sigue siendo un país comunista, excepto quizás los chinos y los albaneses”.¹² En el mismo número se reproducía un artículo de un diario de Beirut que analizaba la política de acercamiento del gobierno de la India hacia los países de Medio Oriente. Según el periodista libanés la India estaba acrecentando su presencia política económica en el mundo árabe, influencia que juzgaba ventajosamente como contrapeso a la de la política china en el espacio continental asiático.¹³ Si bien estamos hablando de un conflicto geopolítico entre estados los elementos ideológicos, como venimos viendo, no estaban ausentes de las tensiones con China. En junio-julio de 1967 *India* incluyó, en su sección “Noticias de actualidad”, varios suelos que tocaban los aspectos más espinosos de las relaciones entre ambos países. En estos suelos se criticaba la cada vez más estrecha colaboración militar entre China y Pakistán (conflicto de Cachemira). Se mencionaban palabras del ministro de defensa hindú en el parlamento de su país expresando preocupación por la detonación de una bomba de hidrógeno por China, sin dejar de aclarar que la India no estaba dispuesta a abandonar sus propios proyectos nucleares. Pero sin duda alguna el más vehemente de los suelos es el titulado “Atrocidades de los guardias rojos”. El órgano de la diplomacia hindú comentaba en términos severos una serie de agresiones de las que fueron víctimas diplomáticos hindúes en la agitada Pekín que atravesaba la “Revolución Cultural”. Se afirmaba directamente que estos incidentes fueron alentados por el gobierno chino que fomentaba la agresión contra las representaciones diplomáticas extranjeras. El suelo no deja de recordar la situación existente en la India con el surgimiento de un foco guerrillero en Bengala por iniciativas de grupos marxistas prochinos:

12 *Ibid.*, p. 22.

13 Gemayel, Anthony. “Amistad con todas las naciones. La India busca relaciones más íntimas con el oriente medio”. *India* (Buenos Aires), mayo-junio de 1963, pp. 1-2.

Durante los últimos meses, el gobierno de la China ha estado fomentando desembozadamente la lucha armada y la revolución en la India. Las investigaciones de las autoridades indias demuestran que el primer secretario de la embajada china en Nueva Delhi abusó de sus privilegios diplomáticos al dedicarse al espionaje militar y a actividades de índole subversiva. Por lo tanto, el 14 de junio, el gobierno de la India decidió despojarlo de sus fueros diplomáticos y al mismo tiempo declarar persona no grata al tercer secretario, culpable también de actividades subversivas. Pero ambos funcionarios chinos no han dado muestras de estar dispuestos a cumplir las órdenes impartidas, y la Embajada china rechazó las comunicaciones diplomáticas y las notas que se le dirigieron.¹⁴

Así como el conflicto geopolítico con China se vestía, por momentos, con ropajes ideológicos el conflicto fronterizo con Pakistán no podía despegarse de su impronta étnico-nacional y religiosa. En el número de julio de 1963 se informa ampliamente de las conversaciones indo-pakistaníes sobre el litigio de Cachemira y se critica al país vecino por su acercamiento diplomático con China. Según India el gobierno pakistaní apoyaba sus apetencias sobre Cachemira a partir de un discurso “pan islamista” que reclamaba por la autodeterminación de la población de Cachemira, mayormente musulmana. El gobierno de la India rechazaba la aplicación del principio de autodeterminación en Cachemira. Recordaba que luego de la retirada de los británicos y el conflicto fronterizo indo-pakistaní de 1947 la población del viejo principado del Himalaya había votado la anexión a la India. También traía a colación que la India era un estado secular que no se identificaba con una religión particular como si era el caso de Pakistán.¹⁵ Durante los años sesenta la defensa de la política

14 *India* (Buenos Aires), junio-julio de 1967, p. 30.

15 “Conversaciones indo-pakistaníes sobre Cachemira”. *India* (Buenos Aires), julio de 1963, pp. 1-13.

hindú en relación con el conflicto de Cachemira ocupó buena parte de los esfuerzos del Servicio Informativo de la India en nuestro país. Esto incluyó la publicación de folletos al respecto, podríamos calificarlo de separatas de la publicación que nos ocupa, que trataba sobre esos temas. Durante el conflicto de 1962 publicaron *La Nueva Cachemira* con una reseña bien completa del desarrollo económico, el perfil de la sociedad, la administración de gobierno y el sistema político de dicha región. En 1964 publicaron *Cachemira* con los discursos del canciller hindú Mahomedali Currim Chagla ante el consejo de seguridad de la ONU defendiendo la posición de su país en este conflicto. Durante las tensiones de 1965 y en los años siguientes la revista, como vimos, tendió a concentrar sus más gruesos cañones contra el acercamiento chino-paquistaní que constituía su principal preocupación. Esa satánica troika entre una potencia nuclear continental que presionaba sobre sus fronteras y promovía la insurgencia en su territorio, con un país nacido de la partición de una unidad política común y galvanizado por un viejo odio étnico-nacional y religioso. En un artículo de 1970, en que se informaba sobre la gestiones del gobierno de Nueva Delhi, para el ingreso del reino de Bután, virtualmente un protectorado hindú, en el seno de las naciones unidas se volvía a criticar el expansionismo chino en la zona del Himalaya. Más aún se afirmaba que el gobierno de Pekín alentaba la pretensión de que todos los pueblos de raíz mongólica debían ser sus vasallos.

Luego de la crisis política de la India en 1969 y el fortalecimiento del liderazgo de Indira Gandhi, en su giro hacia un nacionalismo más de izquierda, aparecieron algunos artículos que intentaban explicar los cambios estructurales de las políticas de gobierno (nacionalización de los bancos, política agropecuaria, planes económicos, etc.). A fines de los años 60 y comienzos de la década del 70 los numerosos editoriales dedicados a la política exterior hindú seguirán resaltando: a) el carácter no alineado de la diplomacia de la Unión India; b) el papel histórico de Nehru y su gobierno en la formación del



Imagen 11. Segunda Guerra de Cachemira (1965). <https://thebusiness.com.pk>

114

bloque de no alineados a nivel mundial; c) el papel de la India como un actor político tendiente a favorecer acuerdos y diálogos en el espacio asiático y a nivel mundial. En relación a la política interna de la India se dedicaban muchas páginas a reseñar los procesos electorales de esta “democracia populosa”. En las páginas de *India* aparecería, cada vez con más frecuencia, la palabra “socialismo” asociada a la obra de gobierno iniciada por Nehru y reafirmada por su hija luego de la crisis de 1969. Otro dato interesante es el incremento de artículos sobre el rol de la juventud, sus espacios de organización y sus inquietudes en la India. Especialmente en el ámbito universitario en el momento que el rol de los movimientos estudiantiles se proyectaba con fuerza sobre la escena mundial.¹⁶

En estos años también aparecían redoblados los esfuerzos de esta publicación para apoyar el turismo en la India. Los artículos que comentaban la actividad científica y de desarrollo

16 Bhattacharya, S. N. “Gandhi y sus ideas sobre la juventud”. *India* (Buenos Aires), julio de 1969, pp. 1-3; Wasi, Muriel. “Los estudiantes extranjeros en la India”. *India* (Buenos Aires), abril de 1971, pp. 12-15; “El movimiento juvenil en la India”. *India* (Buenos Aires), julio de 1971, pp. 21-24; Rahman, Inam. “Estudiantes extranjeros en la India”. *India* (Buenos Aires), mayo de 1972, pp. 7-15; “Servicios de la juventud en la India”. *India* (Buenos Aires), enero de 1974, pp. 30-31.

tecnológico en la India, presentes desde el comienzo de esta publicación, continuarían resaltando en esta etapa los avances en materia de comunicaciones, energía nuclear, etc. En el plano institucional se resaltaba la extensión de las relaciones diplomáticas de la India desde Argentina a los países vecinos (Paraguay, Uruguay). Los números de junio, julio y agosto de 1970 y febrero de 1971 incluyeron varios poemas dedicados a la India escritos por el célebre poeta chileno Julio Barrenechea que había sido embajador de su país en la India en representación del gobierno de Eduardo Frei.¹⁷

En relación con los intercambios culturales entre la India y Argentina puede apreciarse la mayor presencia de artículos firmados por autores argentinos, relacionados con la cultura hindú o de algún hindú radicado en nuestro país dedicándose a la difusión de elementos religiosos, filosóficos o artísticos en ámbitos de nuestro medio. Es tentador relacionar lo anterior con el momento de expansión de cierto imaginario hinduista “contracultural” a nivel mundial, en la transición entre las dos décadas. También por la constatación de una versión local de este fenómeno. Nos referimos a cierto “auge orientalista” que se vivió en Argentina entre el deshielo del organiato y la apertura democrática de 1973-1974. Este proceso incluyó la expansión de la práctica del yoga, la instalación nuevos de espacios religiosos hinduistas más proselitistas y alternativistas (Hare Krishna, Luz Divina, etc.) que los previamente existentes, la difusión de temáticas orientalistas e hinduistas en la oferta editorial y del periodismo gráfico, y en cierta estética hindú y orientalista que invadió Argentina, que transitaba su propia

17 En el número de junio de 1970 se reprodujeron: “El pasado”, pp. 12-13; “Mujeres indias”, pp. 14-15; “Canto a las manos indias”, pp. 16-18; y “Caminantes”, pp. 19-21. En el número de julio de 1970: “La fiesta del color”, p. 25; “La fiesta de las luces”, pp. 26-27; “Sol de la India”, pp. 28-29; y “Los juegos de Moghul”, pp. 30-32. En agosto de 1970: “Cachemira”, pp. 19-21; “Goa”, p. 22; “Benarés”, pp. 23-24; y “Dormidos en Calcuta”, p. 25. En febrero de 1971: “El inmortal de Mount Abu”, p. 18. Todas incluidas en el libro *Sol de la India*, de autoría del poeta y diplomático trasandino.



Imagen 12. Julio Barrenechea, embajador chileno en India.

<https://tse2.mm.bing.net>

“revolución pop”. A partir de fines de los años 60 la revista *India* le dedicaría más páginas a temas ligados a la variopinta pluralidad religiosa del subcontinente indio. En ese sentido nos encontramos con más artículos sobre budismo, poco presente en períodos anteriores, y sobre algunas figuras de la espiritualidad hindú referenciadas en nuestro medio (Ramakrishna, Sri Aurobindo, durante su centenario en 1972). En relación a las mencionadas notas firmadas por referentes o integrantes de distintos espacios de religiosidad hindú en nuestro país tenemos varios ejemplos para mencionar. En noviembre de 1970, una poesía dedicada a Siddharta Gautama firmada por A. D. Albretch. En diciembre de 1971 otra poesía de la misma autora se titula escuetamente “India”.

Albretch era la directora de la Fundación Nueva Acrópolis una corriente que amalgamaba elementos teosóficos, platónicos y orientalistas.¹⁸ En diciembre de 1971 se incluyó un artículo sobre el pensamiento de Ramakrishna debido a la autoría de Antonio Morgado, del cuerpo directivo del centro Ramakrishna de Argentina.¹⁹ En octubre-noviembre de 1969 tenemos un artículo de la profesora de la Universidad de Santiago de Chile, Inés Lazo de Preuss, sobre filosofía hindú y en abril de 1971, firmado por la misma autora, egresada de la Universidad de Benarés (India) un artículo introductorio sobre el Bhagavad-Gita del cual doña Inés fue traductora al castellano.²⁰ En julio de 1972 aparece una interesante nota firmada por la coreógrafa, gimnasta, nadadora y remera Angelica Pozo Dorrego sobre el hatha yoga como una disciplina orientada al bienestar integral de la persona. En los números de enero, febrero y marzo de 1972 *India* publicó fragmentos de cursos y conferencia del Swami Vijayananda, el legendario gurú que lideró durante décadas la misión Anshara de Bella Vista y que moriría en esa localidad bonaerense en 1973.²¹ En julio y septiembre de 1971 se habían reproducido notas del Swami Shivapremananda,

-
- 18 Albretch A. Ada. "India". *India* (Buenos Aires), diciembre de 1969, pp. 21-22; y "Siddharta Gautama". *India* (Buenos Aires), diciembre de 1970, p. 29. Nueva Acrópolis fue fundada en 1957 por el matrimonio formado por Ángel Livraga y Ada Albretch. Con el tiempo se convirtió en una corriente religiosa internacional con presencia en muchos países. Se trata de un grupo controversial que ha recibido denuncias por prácticas de manipulación psicológica y aun de promover grupos paramilitares de orientación filo nazi. En 1981 Ada Albrect rompió con su marido y creo la Fundación Hastinapura.
- 19 Morgado, Antonio. "El Ramakrishna Ashrama de la Argentina". *India* (Buenos Aires), septiembre de 1971, pp. 23-26.
- 20 Lazo, Inés. "El pensamiento moderno de la India". *India* (Buenos Aires), octubre-noviembre de 1969, pp. 1-7.
- 21 Las notas del Swami Vijayananda son: "Dios sentido en el corazón es dios de amor" (enero de 1972, pp. 9-13); "El ser es potencialmente divino" (febrero de 1972, pp. 13-19); y "La liberación de los yoguis" (marzo de 1972, pp. 17-24).



Imagen 13. Lanza del Vasto, un gandhiano en Argentina. www.lagaceta.com.ar

fundador del Centro Yoga Vedanta del barrio de Palermo.²² La religiosidad hindú, con carta de ciudadanía porteña, también se incorporaba a las páginas de esta publicación diplomática, en el momento en que la espiritualidad y la cultura hindú adquirían una visibilidad inédita en nuestro medio.

Indira Gandhi en el 68 argentino

...Entonces no existía la Revolución China ni las llamadas democracias populares; los pueblos árabes no se habían liberado; la India no era aún república
De *La Hora de los Hornos*.

La dictadura establecida en Argentina en junio de 1966 encarnó un proyecto reaccionario y autoritario que en política exterior comenzó alineándose fuertemente con la lógica de la Guerra Fría y la doctrina de la seguridad nacional dictada por el

22 Las notas del Swami Shivapremananda son: “Síntesis y tolerancia. La diadema del sabio” (julio de 1971, pp. 2-7); e “Ideal básico del yoga” (septiembre de 1971, pp. 12-17).

pentágono. No obstante, en la medida que se iban marchitando las ambiciones de gobierno quasi vitalicio del dictador Onganía la política exterior también terminó de adquirir algunos tonos un poco más pragmáticos y hasta algunas vagas veleidades nacionalistas. En relación al continente asiático la política de la llamada Revolución Argentina no varió mucho la de los gobiernos anteriores, pudiéndose encontrar más puntos de contacto con las gestiones de Frondizi-Guido que con la de Illia (Zapata y Zurita, 2005). En ese contexto se produjo la visita de Indira Gandhi a Argentina como parte de una gira de la primera ministra hindú a América del Sur en septiembre-octubre de 1968. Luego del breve interregno del gobierno de Sarvepalli Radhakrishnan, la primera ministra hindú que llegó al poder en 1966 buscó retomar el perfil alto que en política internacional había ostentado su padre Nehru, cuyo prestigio como líder de los no alineados se había visto mellado en sus últimos años de gobierno. En ese contexto doña Indira visitó Uruguay, Argentina y Chile, países en los que crecía el intercambio comercial con la India. La líder “tercermundista”, adalid de la “vía hindú al socialismo”, no tuvo mayor problema en entrevistarse con el dictador castrense proclerical y neofalangista que gobernaba en Argentina. No pasemos por alto que desde hacía un año antes el gobierno de Indira Gandhi venía llevando adelante una guerra sucia contra las guerrillas maoístas en Bengala y que había hecho aprobar una ley de emergencia que facultaba al estado a restringir garantías en nombre de la seguridad interior.

El 29 de septiembre, la nutrida delegación hindú, que incluía funcionarios y periodistas, arribó al aeroparque de Buenos Aires donde la recibió el canciller Nicanor Costa Méndez.²³ La primera ministra de la India recibió honores militares y escuchó un discurso elogioso de parte del canciller argentino que aludió al próximo aniversario de Gandhi que se festejaba como fiesta nacional en la India (2 de octubre),

23 “Llega hoy Indira Gandhi”. *Clarín* (Buenos Aires), 29 de septiembre de 1968.



Imagen 14. Indira Gandhi junto a Victoria Ocampo durante su visita a Argentina (1968).

www.agnargentina.gob.ar

120

evocando también la histórica visita de Tagore a Argentina. Junto a la delegación argentina estuvieron presentes en el aeroparque diplomáticos de todos los países del área Asia-Pacífico que mantenían relaciones diplomáticas con argentina. Simbolismo que resaltaba el rol estratégico de la India como potencia continental y regional.²⁴

Al mediodía Indira Gandhi almorzó en la mansión de Victoria Ocampo en la calle Elortondo de la localidad de Becar, partido de San Isidro. En esta reunión estuvo lo más selecto de la intelectualidad, conservadora y “chic”, de Argentina del organiato. Las letras estuvieron representadas por buena parte de la vieja guardia martinfierrista: Manuel Mujica Laínez, Adolfo Bioy Casares, Eduardo Mallea, Córdoba Iturburu, Alicia Jurado y María Rosa Oliver. Junto a ellos las escritoras infantiles Frida Schütz de Mantovani, miembro del Instituto Cultural Argentino-Hindú, y la célebre cantautora María Elena Walsh, también

24 “Sencillez y temple de Indira Gandhi y Ministra de la India Indira Gandhi”. Clarín (Buenos Aires), 30 de septiembre de 1968.

colaboradora de la revista *Sur*. Participaron, así mismo, de este encuentro el pintor Héctor Basaldúa; la actriz Delia Garcés; el jurista hispano argentino Sebastián Soler; los directores de *La Nación*, Bartolomé Mitre; y de *La Prensa*, Alberto Gainza Paz; el periodista y crítico de arte César Magrini y el ex embajador argentino en la India e Indonesia, Ricardo Mosquera Eastman, director del editorial Kraft. No faltaron tampoco algunas figuras prominentes de la colectividad hindú en nuestro país. De la mano de Victoria Ocampo la premier hindú conversó con todos los presentes. Habló de los problemas económicos de su país y en particular de las sequías que lo azotaban de manera recurrente. Entre las preguntas de los invitados hubo una que rozó un tanto delicado en un país donde gobernaba una dictadura que se identificaba de manera vehemente con los valores del catolicismo: la política de control de natalidad y las campañas de esterilización que se venían llevando adelante en la superpoblada India. La gobernante asiática dijo que dichas campañas eran una búsqueda de fomentar familias que pudieran desarrollarse de manera sustentable y que se quería combinar la política de esterilización voluntaria con la educación para la planificación familiar.²⁵ A la tarde Indira Gandhi asistió a una función de gala en el Colón donde se puso en escena “La flauta mágica”.²⁶ Como solían hacer la mayoría de los visitantes oficiales de esos años, la premier hindú se hospedó en el Alvear Palace donde se le reservó una suite llena de rosas. Para el noticiero de la televisión pública la entrevistó un joven Emilio Ariño auxiliado por una intérprete.²⁷

Al día siguiente doña Indira fue recibida por “la Morsa” Organía en el Salón Blanco de la Casa Rosada y recibió honores del regimiento de granaderos. Luego estuvo en tribunales donde se entrevistó con los miembros de la corte suprema de justicia. Ese mismo día Indira y su comitiva visitaron el Museo

25 “Agasajo en San Isidro”. *Clarín* (Buenos Aires), 30 de septiembre de 1968.

26 “En el Colón”. *Clarín* (Buenos Aires), 30 de septiembre de 1968.

27 “Indira Gandhi mensajera de la paz”. *Así* (Buenos Aires), 8 de octubre de 1968, pp. 16-19.

de Arte Oriental donde habló la presidenta de la Asociación Amigos del Museo, la escritora Cora Eliset, que la recibió con una elogiosa alocución “[...] Desde su dignidad y alturas dirige su pueblo indio con las dificultades que crean sus diferentes lenguas y sus dialectos múltiples, con sus distintas razas, con sus innumerables religiones”²⁸ Luego Indira se trasladó a la Universidad de El Salvador, donde recibió un doctorado Honoris Causa y habló el padre Ismael Quiles. Sintomáticamente la primera ministra hindú fue agasajada en una universidad privada confesional, que tenía un prestigioso departamento de estudios orientales, pero no fue invitada ni a la universidad de Buenos Aires, ni a la de La Plata, con algunos antecedentes interesantes en materia de difusión de la cultura y el pensamiento hindú en nuestro país. Debe tenerse en cuenta que en esos días las universidades públicas criollas estaban siendo atravesadas por protestas de los centros de estudiantes semiclandestinos que recordaban los 50 años de la Reforma del 18. La segunda jornada de la visita de la premier concluyó con una cena con mujeres empresarias y profesionales en el Automóvil Club Argentino. En esa ocasión se sirvió un lunch con mate y queso y se asistió a un espectáculo de danzas folclóricas.²⁹

El 1 de octubre Indira visitó la fábrica textil Grafa (Villa Pueyrredón) donde Jorge Born, uno de los grandes “capitanes de la industria” argentinos, la agasajó y dijo de ella: “Resume la

28 “Amplio programa de actividades cumplió la gobernante de la India”. *Clarín* (Buenos Aires), 1 de octubre de 1968.

29 “Estrictamente femenino”. *Clarín* (Buenos Aires), 1 de octubre de 1968. El periodismo argentino destacó continuamente como una curiosidad que los menús que se ofrecieron a la delegación hindú fueron con lácteos y vegetales, dada la prohibición hinduista de comer carne. Según informaba *Así*, su primer comida en el Alvear Palace fue caldo de pollo. *Clarín* incluso incluyó una foto de la premier hindú devorando una empanada de verdura. No obstante en la cena que compartió con Onganía se sirvieron langostas de Chile y pollo deshuesado de Noruega. Otra *choluleada* del periodismo argentino fue la descripción de la vestimenta tradicional hindú de la visitante.



Imagen 15. Indira, Vicky y “Manucho” Mujica Láinez. www.pressreader.com

esencia de una tradición cultural universalista y milenaria”. A la tarde estuvo en la estancia de los Pereira Iraola en el camino a La Plata. En ese lugar recibió el homenaje del Instituto de Cultura Argentino-Hindú y la escritora infantil Adriana Monfort le obsequió un ejemplar de su libro: *La niñez del Mahatma Gandhi*. A la noche dio una conferencia de prensa en el Alvear Plaza donde volvió a referirse a los problemas de la India y donde fue interrogada sobre varias cuestiones candentes de política internacional. Se pronunció por el diálogo en el conflicto árabe-israelí y condenó la invasión soviética a Checoslovaquia. Hablando justo en la víspera de que en México se produjera la masacre de Tlatelolco, Indira evitó pronunciarse de manera clara sobre “la ola de violencia que atraviesa al mundo” Se limitó a decir que en cada parte del planeta ese tipo de fenómenos respondían a contextos particulares. Otra vez apareció la pregunta incómoda sobre las campañas de control de la natalidad con el agregado de inquirir a la gobernante hindú sobre qué opinaba de la

encíclica *Humanae Vitae* del Papa Paulo VI. La premier insistió en el carácter voluntario de las esterilizaciones y dijo que de la encíclica papal tuvieran que opinar aquellos a quienes estaba dirigida.³⁰ Al otro día a la mañana partió de Ezeiza con destino a Chile no sin antes invitar a la “Morsa” Onganía a que visitara la India. Su visita dejaba acuerdos por compras de rieles para ferrocarriles y de cargamentos de trigo y arroz. Indira y Onganía suscribieron un comunicado conjunto en que ambos gobiernos se comprometían a sostener: a) el derecho de cada Estado “cualquiera fuere su sistema político-social, a determinar su política externa e interna”; b) el principio de solución pacífica de las controversias; c) el “desarme general y completo, a fin de canalizar el máximo posible de recursos hacia el desarrollo de los pueblos”; y d) la adhesión a los principios adoptados en la reunión de la UNCTAD en Nueva Delhi en febrero-marzo de 1968, respecto de la vinculación entre desarrollo y paz mundial.³¹

Cuando recién la gobernante asiática había abandonado nuestro país, un editorial aparecido en *Clarín* con el título de *El ejemplo de la India*, reseñaba la visita de la premier hindú y desarrollaba un panorama general de la India, desde la independencia en adelante. Un enfoque que es representativo de una forma de leer el rol de dicho país en la escena mundial en una atmósfera común, compartida por los gobiernos desarrollistas y el organiato. El articulista afirmaba que los logros de los gobiernos hindúes en las dos primeras décadas de vida independiente eran un ejemplo a seguir por los países “en vías de desarrollo”. En la India gobernada por el Partido del Congreso se habían superado las hambrunas endémicas y otras expresiones crudas del atraso en que el colonialismo había mantenido a la región. No se olvidaba de destacar que estos logros se habían conseguido superando la seria cuestión demográfica de una región superpoblada como es el subcontinente

30 “Finaliza la visita de Indira Gandhi. Cumplió ayer intensa actividad”. *Clarín* (Buenos Aires), 2 de octubre de 1968.

31 “Indira Gandhi finalizó ayer su visita. Se halla ahora en Chile”. *Clarín* (Buenos Aires), 3 de octubre de 1968.



Imagen 16. Indira Gandhi en el teatro Colón. www.magicasruinas.com.ar

hindú. En dicho contexto las líneas básicas de una política modernizadora habían dado prioridad al desarrollo agrícola y la producción de alimentos. Los primeros planes quinquenales se centraron en la modernización del medio agrícola a través del desarrollo de sistemas de irrigación y del desarrollo del transporte. Sobre estos logros de base se buscó luego desarrollar una política energética (desarrollo hidroeléctrico) que permitiera avanzar hacia una industrialización gradual (importancia a la siderurgia). El autor de este editorial resaltaba que la modernización de la infraestructura productiva de la India fue posible por una política inteligente tendiente a buscar la colaboración con los países centrales más allá de enconsertamientos ideológico-políticos. Una apología de la “no alineación” en tono desarrollista. O sea no tanto entendiéndola como la afirmación de un antiimperialismo militante frente a los bloques mundiales sino como una actitud pragmática frente a las superpotencias apuntando a los “ventajosos” acuerdos que los países emergentes podían concertar con los países centrales cualquiera fuera su alineación político-ideológica.

La famosa usina hidroeléctrica de Barkha, casi en las estribaciones del Himalaya, que coordina equipos provenientes de ocho o nueve países, representa en sí misma, un verdadero símbolo de cooperación internacional –más allá de las ideologías– que reclama el mundo interdependiente del futuro.³²

Ese pragmatismo en la relación centro-periferia se continuaba, en la perspectiva del articulista, en una forma de concebir la identidad del estado-nación hindú moderno como una síntesis del presente y del pasado profundo del subcontinente indostánico. La India moderna era como una síntesis de todas las Indias históricas, (la védica, la budista de Asoka, la islámica; y hasta del Raj británico). Un sólido compendio entre modernidad/ tradición como idea eje que guiaba a una: “[...] clase dirigente de cuyo éxito puede depender gran parte del futuro de Asia. Es decir del futuro del mundo”³³. Esa India cuyo gobierno buscó el desarrollo por una tercera vía pragmática, que aunara cambio/estabilidad, tenía un bien ganado protagonismo en la escena mundial. A la hora de definir la singularidad del modelo hindú el editorialista señalaba:

La India es un factor en la escena mundial porque en ella se sintetizan una vieja cultura y la introducida por el carácter prometeico de la civilización occidental. Porque los estadistas que siguieron la huella de Gandhi se han mantenido fieles a la creencia de que las cosas pueden ser transformadas por la acción de la persuasión y por la convicción racional. Sobre todo, tal vez, porque la India fue el primer país que formuló en términos comprensibles una doctrina de coexistencia internacional fundada en la afirmación independiente de su propio interés, más allá de dicotomías rígidas y de adhesiones de bloque.³⁴

32 *Clarín* (Buenos Aires), 1 de octubre de 1968.

33 “El ejemplo de la India”. *Clarín* (Buenos Aires), 1 de octubre de 1968.

34 Ibíd. El subrayado es nuestro.



Imagen 17. Paseando por Villa Ocampo.

<https://cdn.tn.com.ar>

127

Por su parte la revista *Así* traía en la tapa de su número del 8 de octubre una foto de la gobernante asiática con el encabezado: “Indira Gandhi: la mujer más poderosa del mundo”. Esta revista, que combinaba contenidos sensacionalistas con un tratamiento un poco más serio de la actualidad política, trazo una breve biografía de la premier hindú resaltando su militancia en las filas del nacionalismo independentista, casi desde su infancia; su educación occidental; su vocación secularizadora en un país con tradiciones religiosas tan frondosas; el carácter de tenaz colaboradora del gobierno de su padre y luego de los efímeros gobiernos de Gulzarilal Nanda y Lal Bahadur Shastri. En relación al periodo de este último mandatario el artículo de *Así* resaltaba el papel de Indira asesorando al inestable gobierno de Bahadur durante el conflicto por Cachemira. La nota concluía

con la crónica del proceso que llevaría a su consagración como premier por el parlamento luego de la muerte del premier Shastri y su posterior legitimación en las elecciones de 1967. También se destacaba que había sido objeto de dos atentados desde que había asumido como jefa de estado. Concluía el artículo con el siguiente comentario:

Se reúnen en ella todas las condiciones positivas y negativas, incluso muchos detalles anecdóticos, de los grandes estadistas. Está, pues en el sitio que le corresponde, ya que su gran país está llamado a desempeñar un papel preponderante en el mundo. Es posible que esta frágil mujer, en una tierra en la que el sexo femenino ha estado particularmente sometido durante milenios sea la encargada de conducir a la India por el camino de la superación, convirtiéndola en la gran potencia mundial que indudablemente llegará a ser.³⁵

Como balance de todo lo anterior destaquemos que muchas imágenes se yuxtaponían en la figura de la estadista que visitó Argentina a fines de 1968: mujer, no occidental, pero educada en occidente; gobernante una sociedad de impronta patriarcal y persistencia del sistema de castas. Líder política de un país en vías de desarrollo que no eligió el camino anticapitalista. Hija del primer gobernante de la India independiente, discípula a la vez del padre de la patria y apóstol de la no violencia. Todo un ejemplo por los hechos de que era posible el desarrollo sin caos. En un momento en que la cultura hindú se proyectaba con fuerza en la escena mundial, Indira Gandhi representaba un ícono de un Tercer Mundo que había logrado avanzar por el camino de la modernización y conjurado el posible desborde de las masas y la insurgencia anti sistema. Imagen que hasta una dictadura reaccionaria como el onganiato podía valorar en el planteo de una diplomacia pragmática en un mundo en el cual el sistema estaba asistiendo a una crisis de consenso sin precedentes.

35 Así (Buenos Aires), 8 de octubre de 1969, p. 19.

En los años que siguieron a su visita, Indira Gandhi y su gobierno volverán a ocupar un rol destacado en los medios periodísticos argentinos durante la crisis política hindú de 1969 y durante la guerra con Pakistán en 1971. Unos meses después de la visita de Indira Gandhi las masas reaparecerían en la escena argentina con una serie de levantamientos e insurrecciones urbanas que terminarían borrando a Onganía de la escena. Los gobiernos residuales de Marcelo Livingston (1970-1971) y Alejandro Agustín Lanusse (1971-1973) avanzarían hacia un desmarcamiento del alineamiento con Estados Unidos e iniciarían una política de “derrumbe de las barreras ideológicas” (Relaciones diplomáticas con China Popular, acuerdos económicos con la URSS, con el Chile de Allende, con el régimen populista de Velasco Alvarado; etc.).



Imagen 18. Indira Gandhi y la “Morsa” Onganía.
www.magicasruinas.com.ar

La primavera hindú entre el onganiato y el 73 argentino

A una civilización cuya característica es la lucha entre el proletariado y la burguesía, Gandhi quiere oponer una cultura cuyo fundamento sea el acuerdo entre el campesino y el artesano
Lanza del Vasto. *Peregrinación a las fuentes*.

La visita de Indira Gandhi a nuestro país marcó un antes y un después entre las relaciones entre los dos países. Al igual que después de la visita de Frondizi a la India se vivió un momento de intensificación de los vínculos culturales con el país asiático. Al año siguiente de la visita de la estadista hindú, Victoria Ocampo recibiría un doctorado en la India en reconocimiento a su papel como anfitriona y por su labor de difundir la cultura hindú en nuestro país. Ese mismo año el historiador conservador Armando Alonso Piñeiro recibiría en la India el premio Gandhi en consideración a sus trabajos sobre el pensamiento del Mahatma. También en 1969 un grupo de niños argentinos recibió un premio del gobierno de la India por su participación en un certamen internacional de pintura y composición escrita organizado por el gobierno de Nueva Delhi.³⁶ La conmemoración del centenario del Mahatma tuvo varias expresiones en Argentina. Incluyendo una muestra organizada por la escuela de estudios orientales de la Universidad de El Salvador, conducida por el padre Ismael Quiles, en la sede de Ayacucho 49.³⁷ El Instituto cultural hindú argentino cerró sus actividades alusivas al respecto con un gran acto celebrado en el Touring Club Argentino el 13 de septiembre, día del nacimiento del Mahatma.³⁸

36 “Niños argentinos premiados en el congreso internacional Shankar 1969”. *India* (Buenos Aires), septiembre de 1970, p. 30.

37 “Ilustrativa exposición en la escuela de estudios orientales”. *India* (Buenos Aires), octubre de 1969, p. 28.

38 Pereira Afer, José. “Instituto cultural argentino indio”. *India* (Buenos Aires), diciembre de 1970, pp. 17-24.

Se había acordado, durante la visita de Indira, una participación destacada de Argentina en la feria editorial que se desarrollaría en la India en 1970. Ese mismo año el gandhiano argentino Adolfo de Obieta fundó en Buenos Aires la biblioteca Mahatma Gandhi, especializada en temas hindúes.³⁹ Por su parte *Sur* le dedico un número entero al centenario del líder de la no violencia. También en 1970 radio municipal puso en el éter el ciclo *Verde transfiguración*, conducido por Elsie Krasting de Rivera Haedo, más conocida como Virginia Carreño, sobre la realidad del continente asiático con un particular interés en la India. Esta escritora e historiadora había visitado la India en varias ocasiones. En Argentina a principios de los años 70 promovió varias muestras y actividades sobre la cultura de la India y el papel del cristianismo en ese país. En 1971 el clérigo Tomas Bas Echenique, de la Universidad de El Salvador, fue becado por el gobierno hindú para ir a estudiar sánscrito a la India.⁴⁰ Ese mismo año el gandhiano Lanza del Vasto volvería a visitar nuestro país al que había visitado por segunda vez en 1966.⁴¹ En 1971 durante la guerra indo-pakistání visitó América del Sur (Chile, Brasil, Argentina, Perú y Venezuela) Raj Bahadur, ministro de transporte, marina mercante y asuntos parlamentarios, de la India. En su visita a Buenos Aires se entrevistó con el presidente de facto Lanusse y ministros de gobierno. En una entrevista en radio municipal expuso

39 De Obieta, Adolfo. “Biblioteca Mahatma Gandhi”. *India* (Buenos Aires), febrero de 1971, pp. 23-27.

40 “Estudioso argentino asistirá a cursos de idioma hindú en Nueva Delhi”. *India* (Buenos Aires), abril de 1971, p. 28.

41 “Los años del compromiso (1948-1981)”, en Del Vasto, 1957. Durante su primer visita en 1959 Del Vasto había sido recibido de forma fría y hostil por los estudiantes reformistas de la “Facu” de Filosofía y Letras, embarcados en la lucha laica o libre, a los que no les sedujo su discurso pacifista. Le debo este dato a mi colega y amigo Hugo E. Biagini, uno de los asistentes a la conferencia del gandhiano calabrés. Aprovechamos para agradecerle a Hugo la mucha buena información que nos acercó sobre el interés por la cultura de la India en la Argentina de esos años.

la posición de la India en la guerra en curso.⁴² En el periodo 1970 y 1971 visitó Argentina también el matemático indio S. L. Kalla, que fue profesor invitado en la Universidad Nacional de Tucumán donde difundió la obra del célebre matemático autodidacta y místico hindú Srinivasa Ramanujan (1887-1920). Como consecuencia de esta visita se creó en la casa de estudios del Jardín de la República un equipo de académicos estudiosos de la obra de Ramanujan. Por su parte Kalla presentó ponencias en las Jornadas de la Unión Matemática Argentina de 1971.⁴³

Las páginas de *India* también reflejaron esta nueva etapa por la que atravesaban las relaciones indo-argentinas. En diciembre de 1970 reproducía un ensayo de Ricardo Güiraldes sobre el pensamiento de Gandhi (*Un político lirico*, 1927) con una introducción del hindú Ramachandra Gowda, hijo adoptivo del matrimonio de Ricardo Güiraldes y Adelina del Carril.⁴⁴ Se comienzan a multiplicar las notas de autoría de intelectuales argentinos difusores de la cultura hindú en nuestro medio. En octubre noviembre de 1970 tenemos un artículo de Gloria Kisha, mujer de un diplomático hindú acreditado en Argentina y ligada al museo de arte oriental de Buenos Aires, sobre el arte de miniaturas en la India.⁴⁵ En el mismo número una conferencia de la escritora Clara Schumann, presidenta de una Asociación de Intercambio Cultural con la India, pronunciada en la Casa de Mendoza (19 de octubre de 1970) sobre su viaje

42 "Visita a países de latino américa del ministro Raj Bahadur". *India* (Buenos Aires), octubre de 1971, pp. 2-6.

43 Kalla, S. L. "Ramanujan, el gran matemático indio". *India* (Buenos Aires), febrero de 1971, pp. 1-4; Santaló, 2001.

44 Gowda, Ramachandra. "El autor de Don Segundo Sombra sobre Mahatma Gandhi". *India* (Buenos Aires), diciembre de 1970, p. 1.

45 Kisha, Gloria. "Miniaturas en la India". *India* (Buenos Aires), octubre-noviembre de 1970, pp. 5-10. Kissa fue una figura muy importante de la diplomacia de la India. Estuvo designada en varios países hispanoparlantes. El disidente cubano Lezama Lima menciona en sus memorias su papel como promotora de algunas iniciativas importantes en la embajada de la India en La Habana.

a la India poniendo el acento en un panorama religioso del país asiático.⁴⁶ En diciembre de 1970 aparece una nota del escritor cordobés Abelardo Arias haciendo una reseña de su viaje por la India y un artículo de José Pereyra Käfer haciendo un balance de la primer década de vida del Instituto Cultural Argentino-Hindú.⁴⁷ En abril de 1971 se publican dos poesías dedicadas a la India (*Templos de la India y Canciones del viento en Madras*) debidas a la pluma de la estudiosa mendocina Argelia de Barvie, experta en cultura hindú, que había participado del parlamento ecuménico de Mysore y en la Conferencia Tamil, defensora de los derechos de dicha minoría de India y Ceilán.⁴⁸ En junio de 1971 *India* publicó un artículo de Virginia Carreño sobre los clásicos mercados de las calles de la India. En el mismo número se reproducía una charla de Jean Pierre Ingrand, presidente de la Alianza Francesa de Argentina, sobre cultura hindú.⁴⁹ En agosto de 1973 se transcribe una conferencia pronunciada en el Instituto Cultural Argentino-Hindú, por el abogado Aldo Armando Coca, representante de Argentina en el congreso de derecho ultra terrenal de la ONU. Coca resaltaba las coincidencias de los gobiernos argentino e hindú en materia de la elaboración de un sistema de derecho internacional para el espacio exterior.⁵⁰ Toda una falange de artistas, profesionales, etc., redoraban sus capitales respectivos en la construcción de una imagen de la India en Argentina cuando el interés por la cultura oriental alcanzaba una difusión inédita en nuestro medio.

46 Schumann, Clara. "La India que yo he visto". *India* (Buenos Aires), octubre-noviembre de 1970, pp. 16-27.

47 Pereira Afer, *ob. cit.*

48 De Barbie, Argelia. "Templos de la India" y "Canciones del viento en Madrás". *India* (Buenos Aires), abril de 1971, pp. 29-30.

49 Ingrand, Jean Pierre. "Homenaje a la India". *India* (Buenos Aires), junio de 1971, pp. 26-28.

50 Cocca, Aldo Armando. "Argentina y la India en un pensamiento jurídico común". *India* (Buenos Aires), agosto de 1973, pp. 9-14.

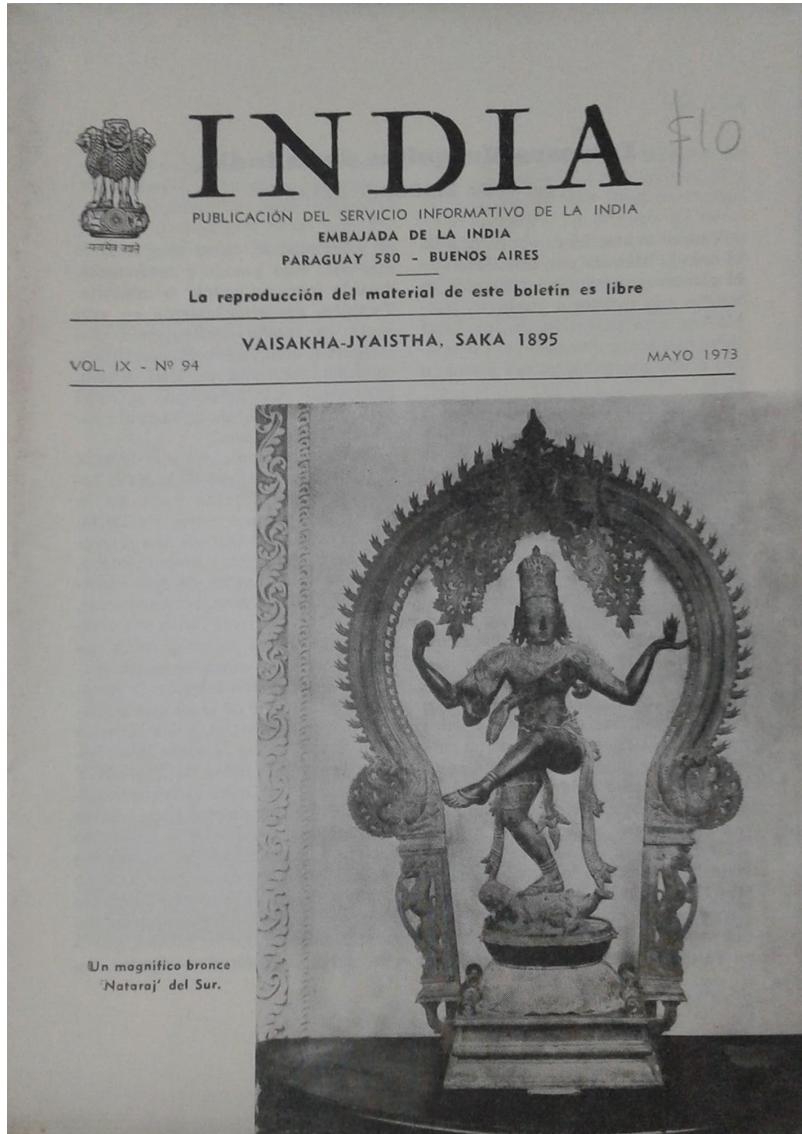


Imagen 19. Siva en la portada de *India*.

La otra India

El rechazo “moral” de Gandhi a la violencia no es más que un reflejo del miedo de la burguesía india a sus masas, que tienen buenas razones para creer que el imperialismo británico las empujará a la catástrofe.

León Trotsky. *El programa de Transición.*

Entre las distintas lecturas de la realidad de la India moderna que circulaban en los años 60 en Argentina la del húngaro Tibor Mende fue decididamente alternativa. Su libro *La india contemporánea* (1954), publicado por el Fondo de Cultura Económica de México, se conseguía en Argentina y ofrecía

una mirada distinta sobre la India en relación a los breviarios publicados por Eudeba o *Sur* o los editoriales de los principales diarios porteños. Mende formó parte de una corriente de antropólogos que en la temprana posguerra buscaban estudiar las sociedades en vías de desarrollo. Esta tarea les hizo quemar etapas y evolucionar en sus enfoques. A fines de la década del 60 sus libros estarían inscriptos claramente en la corriente de antropología terceromundista. Pero volvamos a mediados de los años 50 cuando Mende visitó la India recién independizada.

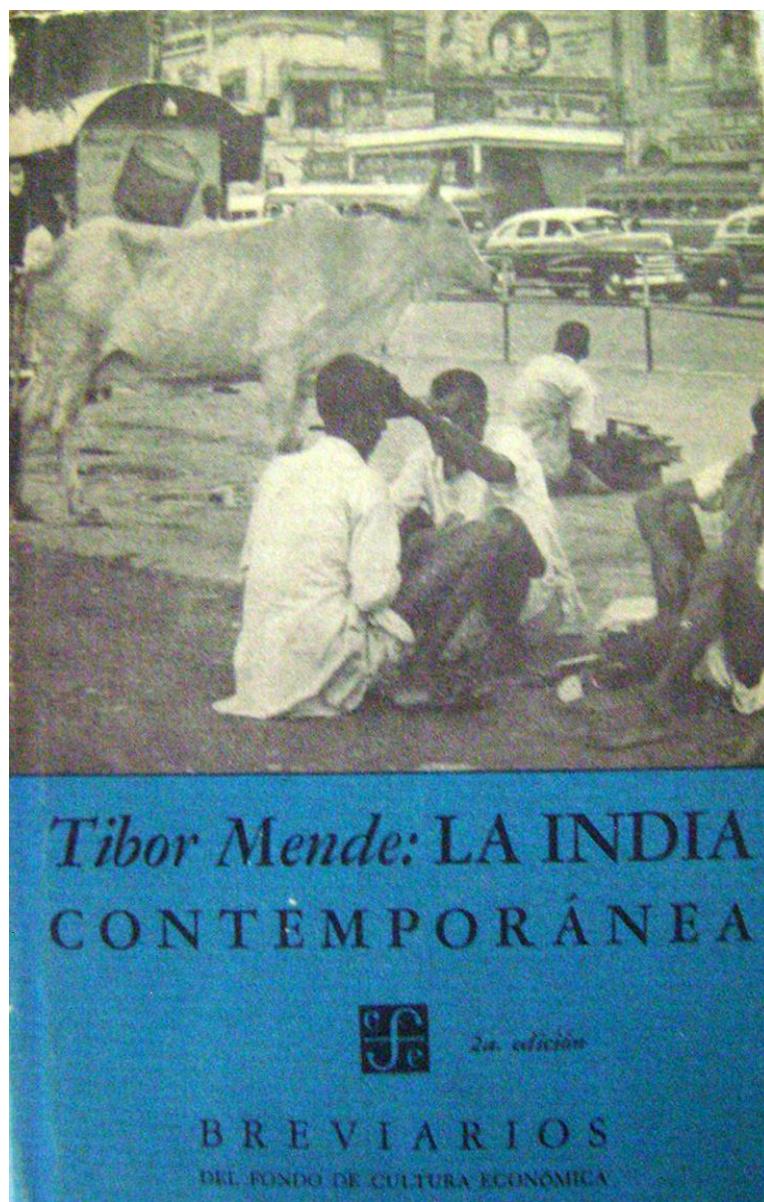


Imagen 20. Portada del libro de Tibor Mende, *La India contemporánea*

Mende, en base a su experiencia en el subcontinente indio, reconocía que la superación del atraso y la transformación de la sociedad indostana no era tarea fácil. El estudioso centroeuropeo reivindicaba, en una perspectiva crítica, la obra del gobierno de Nehru y lo actuado hasta ese momento por el Partido del Congreso en el poder. Para luego empezar a analizar lo que faltaba e indagar cuánto de obstáculo tenía la propia acción del gobierno hindú para superar el atraso. Mende constataba el fuerte arraigo de los prejuicios de casta y la muy concreta marginación de los parias, a los cuales la emancipación legal no les había permitido mejorar mucho su situación material. Señalaba que el hambre estructural, que se acentuó en los últimos años del periodo colonial, estaba lejos de haber disminuida afectando a decenas de millones de personas. Mende se detenía a analizar los límites de la reforma agraria iniciada por Nehru y lo lejos que estaba de favorecer el acceso a la tierra a la mayoría del campesinado paupérrimo del país. Por el contrario sostenía que esta reforma estaba favoreciendo el surgimiento de una nueva burguesía agraria especuladora (Mende, 1954: 129-130). Luego acometía la tarea de analizar un tópico que la mayoría de los libros y breviarios ensalzadores del “desarrollismo” hindú pasaban por alto. Los violentos levantamientos agrarios, de inspiración mayormente izquierdista, que atravesaron vastas regiones de la India en los años de la retirada de los británicos y que se continuaron después de la independencia hasta que el gobierno de Nehru los hiciera aplastar por el ejército (*ibid.*: 133-143). En la misma perspectiva, Mende es categórico al afirmar que la democracia política, esa democracia de masas de la que tanto se jactarían los gobiernos del Partido del Congreso de haber instaurado, era una ficción en un país de abrumadora mayoría de analfabetos y donde todavía subsistían los prejuicios de casta y concepciones arcaicas y anti igualitarias de la vida social (*ídem*: 175-188). En relación a la división del viejo *Raj* británico en dos estados (India/Pakistán) se inclinaba a pensar que había sido inevitable pero a la vez sostenía que no había solucionado el problema

del odio entre musulmanes e hindúes. Conflicto que luego de la partición tomo el carácter de antagonismo de estado contra estado. Mende era un socialdemócrata muy crítico de los regímenes del “socialismo real”. Le reconocía a la izquierda comunista hindú una cierta legitimidad por haber tratado de expresar las deudas sociales que el oficialismo nacional ignoraba. No obstante veía como decididamente negativa una vía insurreccional no capitalista en la India. Se preguntaba en tono patético: “¿Seguiría la India las huellas de China?” (ídem: 274-281). El estudioso húngaro no era muy optimista al respecto. También se preguntaba sobre si la ayuda occidental a los países asiáticos no comunistas era efectiva y si sus gobiernos la usaban para desarrollar políticas auténticamente transformadoras. Para Mende en la India hacía falta aplicar una política de “conservadurismo lúcido”. El escritor húngaro se inclinaba por el desarrollo de un socialismo democrático pero radical en sus políticas agrarias combinado como un gobierno bonapartista/personalista pero no represivo. Un populismo corrido lo más a la izquierda posible sin llegar a la ruptura anticapitalista (ídem: 281-317).

En el campo del marxismo la India también arrojaba imágenes diversas pero no unitarias. Como expresión del marxismo ortodoxo en Argentina, Héctor P. Agosti se ocupó de Nehru y su filosofía política en una conferencia dada en la Universidad Nacional de La Plata en 1964. Este intelectual comunista, introductor del gramscismo en el PCA, contestaba las críticas “no alineadas” de Nehru al comunismo y evaluaba al socialismo pacifista de Gandhi como un modelo político progresivo en la lucha anticolonial pero incapaz de producir una transformación revolucionaria real (Agosti, 1964: 154-181). No gozaban de tantas simpatías los modelos nacionalista-tercermundistas en la izquierda tercerista en esos años cosa que cambiaría parcialmente a comienzos de la década del 70 con un giro político de Moscú en relación a su caracterización de los gobiernos de los países no alineados. En relación al tema que nos ocupa este cambio de actitud soviética es inseparable del

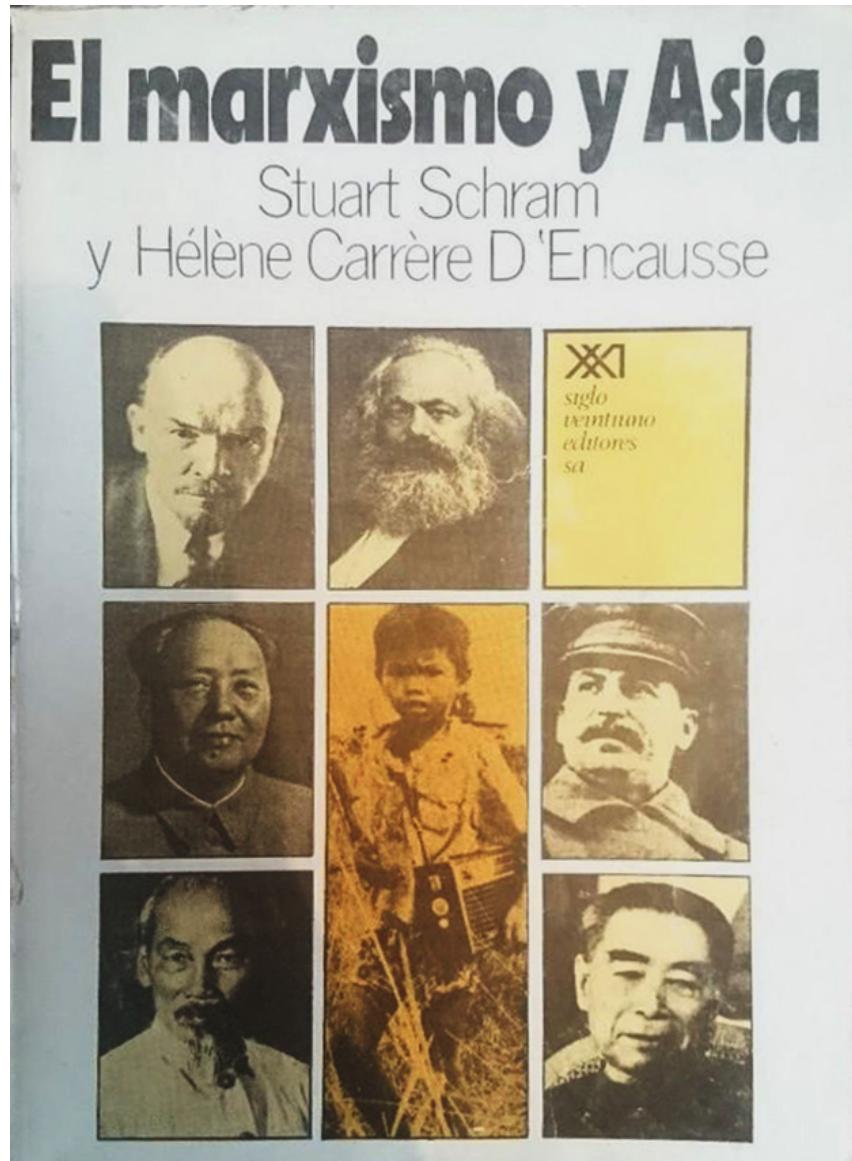


Imagen 21. Portada de *El marxismo y Asia. ¿Gandhi o Mao?*

acercamiento de los gobiernos de la India al bloque soviético en el contexto del conflicto geopolítico con China. Estos procesos, encontraban algún punto de convergencia, con los debates sobre el modo de producción asiático en el marxismo mundial. En Argentina esta discusión también tuvo alguna presencia en esos años. En 1966 la editorial universitaria de la casa de estudios superiores de la “docta” ciudad de Córdoba publicaba *El modo de producción asiático* con una compilación de textos de Marx, Engels y Godelier (Godelier, et. al., 1966).⁵¹

51 Circulaban en la Argentina a fines de los años 70 otras recopilaciones de artículos de Godelier, Marx y Engels, etc., sobre el modo de producción asiático.

Por esa misma época los sellos editoriales del PCA también daban a conocer recopilaciones de textos anticolonialistas de los decanos del socialismo incluyendo los polémicos artículos periodísticos de 1853 en que Marx le atribuía algunos rasgos progresivos a la política colonial inglesa en la India. Tema que suscitó fuertes debates en el espacio de las corrientes de izquierda que estaban descubriendo el llamado Tercer Mundo (Marx y Engels, 1978: 28, 91). También de la Córdoba insurgente de esos años es la colección de *Cuadernos de Pasado y Presente*, dirigida por José Aricó, con la publicación de títulos de clásicos marxistas que se ocupaban de los mundos coloniales. Los problemas de la India colonial se reflejaban en los tomos que incluían los debates sobre el tema colonial en la segunda y tercera internacional, en las discusiones de teóricos marxistas sobre el imperialismo, etc. En la misma perspectiva el lector de izquierda podía recurrir a *La acumulación del capital* de Rosa Luxemburgo del que circulaban varias ediciones en nuestro país y acceder al análisis que la gran revolucionaria alemana hizo sobre los efectos del colonialismo inglés en la India. Los problemas de la India contemporánea llamarían un poco más la atención de los economistas marxistas que buscaban leer la realidad en clave centro periferia y cuya obra también conoció cierta difusión en nuestro medio (Amín, dependentistas, etc.).

En el momento del 68 la India seguía suscitando mayor interés en los movimientos y corrientes que se identificaban con una perspectiva terceromundista de autonomía en relación con los bloques políticos mundiales. Tanto en las controversias políticas como en los debates en el área de las ciencias sociales. En la transición entre los años 60 y 70 estos debates estaban marcados por un intento de encuadrar los procesos de descolonización en un marco teórico. En el Buenos Aires, a comienzos de los años 70, eran numerosos los ámbitos y espacios donde se intentaba leer el mundo desde la periferia. En ellos se leía a teóricos de la descolonización como Blandiera y Breque que le conferían a la India poscolonial (conjuntamente a los países islámicos, otras sociedades

asiáticas, etc.) un carácter quasi paradigmático a la hora de estudiar los problemas del mundo colonial. Balandier (1973), centrándose en la problemática agrícola, siguiendo una línea de análisis que remitía a las preocupaciones de T. Mende tres lustros atrás. Brecque, reflexionando sobre la realización dialéctica entre el atraso/progreso poscolonial y la alienación cultural de las sociedades complejas que buscaban convertirse en naciones modernas (Berque, 1968: 46-48; 89-90; 104, 150). La antropología tercermundista del 68 heredó muchos interrogantes y preguntas de la sociología del desarrollo de unos años antes, pero planteados en otra clave política (Quintero, 2012). Las periferias semicoloniales del mundo, con un pasado de sociedades complejas pre coloniales, más aun que las sociedades más crudamente coloniales como África, aparecían a los ojos de los estudiosos como la negación dialéctica del mundo desarrollado. No solo en términos económico-sociales y de dependencia sino también en términos ideológicos culturales e identitarios. En esos años también llegaba a Argentina los análisis de una escuela de geografía que intentaba leer al planeta desde el Tercer Mundo (Yves Lacoste, Jacques Girault). En su mirada sobre el subcontinente indio esta corriente comenzaba analizando el marco geográfico en interacción con la geografía humana leída desde el paradigma marxista de la totalidad social. Para los geógrafos tercermundistas de izquierda la India poscolonial resumía las contradicciones heredadas del colonialismo propias de las sociedades coloniales complejas (conflictos religiosos, particularismo semifeudales, sistema de castas, etc.) Lejos del determinismo acometían la tarea de analizar el proceso político contemporáneo (en tiempo medio y corto) centrándose en los actores políticos que los protagonizaban. Proponían una imagen dinámica de la India gobernada por el Partido del Congreso y su democracia populista de masas. Reconocían que las dos décadas del gobierno de Nehru no lograron superar los problemas estructurales del país (atraso agrícola, hambrunas, superpoblación, analfabetismo) pero

creían en las potencialidades del proceso leído en tiempo largo. Introduciéndose en la política menuda de la República India valoraban la revalidación del liderazgo de Indira Gandhi, como una versión más izquierdista del populismo del Partido del Congreso, luego de los remezones políticos hindú de 1969 (Girault, 1976: 90-105).

El Mahatma y el Cristo obrero

Todavía emocionado por nuestro inolvidable encuentro de Bombay con nuestros hermanos no-cristianos, de nuevo. Nos les invitamos a colaborar con todo su corazón y con toda su inteligencia para que todos los hijos de los hombres puedan llevar una vida digna de hijos de Dios.
Paulo VI. *Populorum Progressio.*

En la Argentina cambiante y extrovertida de los años 60 la tercera vía hindú, y sus blasones humanistas y no violentos, concitaban también apoyos en la corriente socialcristiana. La democracia cristiana argentina, que había nacido como parte de la oposición de cierto sector liberal del catolicismo al peronismo, ligada al golpe reaccionario de 1955, fue quemando etapas. Al igual que en otros países latinoamericanos (Chile, Brasil, Perú, etc.) se fueron desarrollando sectores juveniles socialcristianos que girarían hacia la izquierda en los años de aggiornamiento conciliar de la iglesia católica. Origen del espíritu ecumenista que irrumpía en el catolicismo argentino a comienzos de los años 60. Tengamos en cuenta que en la Buenos Aires de ese entonces tuvo cierto desarrollo una corriente del yoga cristiano, cuyo principal referente cultural fue el clérigo neotomista hispano-argentino Ismael Quiles. Nuestro ya mencionado jesuita, que había recorrido Asia, promovió los estudios orientalistas en la porteña Universidad del Salvador e impulso la práctica de un yoga depurado de sus elementos doctrinarios hinduistas en la misma línea que en Europa proponía el clérigo belga J. M. Dechanet (Álvarez y Forni, 2018).

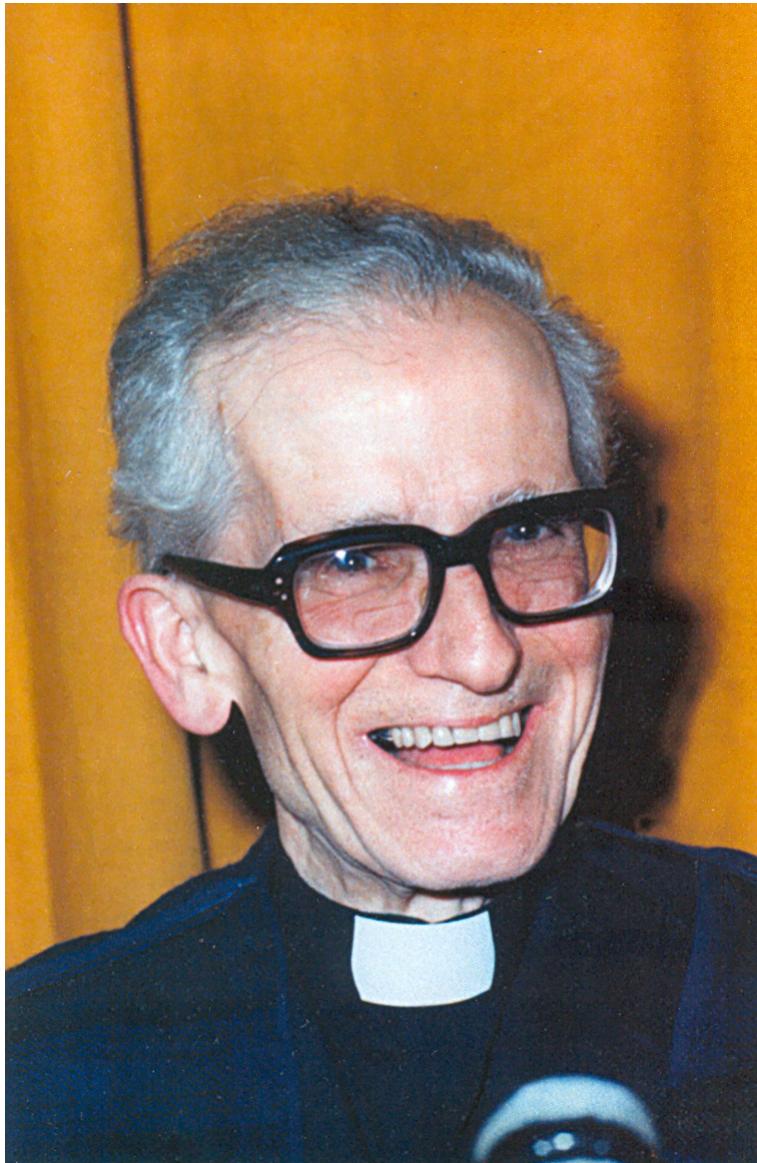


Imagen 22. Ismael Quiles: ¿ecumenismo y orientalismo.

<http://1.bp.blogspot.com>

En el sector de izquierda de los socialcristianos argentinos existía simpatía por el pensamiento gandhiano que se consideraba afín al humanismo del democristiano francés Jean Maritain. En 1962 el profesor de filosofía Conrado Eggers Lan, se apartaba de la democracia cristiana e iniciaba un camino que lo llevaría a la izquierda peronista. En esa perspectiva orientaba a un grupo de clérigos progresistas interesados por el pensamiento no violento de Gandhi, para luego descubrir el Marx humanista de los *Manuscritos económico-filosóficos*. En un reportaje que le efectuó la revista del Centro de Estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNA, don Conrado hablaba de los objetivos comunes del cristianismo

y el marxismo. Este experto en filosofía clásica sostenía que la teoría de la enajenación de Marx se condecía con la crítica cristiana al consumismo. También a la preocupación por la pérdida del sentido humanitario de la vida por la escisión entre trabajo manual e intelectual. Invocabía la mirada del gran líder hindú como un camino superador en este terreno:

Unidad quebrada según Marx por la división del trabajo en tareas corporales para unos y tareas espirituales para otros, división que ha cerrado a la mayor parte de la gente los caminos de su realización personal y ha facilitado que el resto –desentendido de las tareas materiales– se deslizara fácilmente hacia abstracciones fantasiosas. La supresión de tal división es *conditio sine qua non*, por ende, de la realización personal íntegra. Es la solución que da un espiritualista de la talla de Gandhi, a quien no cabe por supuesto acusar de determinismo economista (Eggers, 1962).

De esa manera las ideas de Mahatma se colaron en el incipiente debate entre cristianos y marxistas argentos. No faltaron tampoco en estos ámbitos, intelectuales de inquietudes socialcristianas, que se habían acercado al ideario gandhiano a través de la emblemática figura de Lanza de Vasto, entre ellos Adolfo de Obieta y el ingeniero Hilario Fernández Long, rector de la UBA, entre 1963 y 1966. Sin duda el rol que desde la Iglesia Católica, tras la apertura del Concilio Vaticano II, le adjudicó a la India como posible lugar de encuentro ecuménico entre oriente y occidente, jugó un rol en esta aproximación de los humanistas cristianos de izquierda al modelo “humanista” hindú. Pensemos en episodios como la reunión del Consejo Mundial de Iglesias en Nueva Delhi en 1961 o la celebración del 38 Congreso eucarístico mundial realizado en Bombay en 1964. Este último cónclave incluyó la visita de Papa y la participación del padre Quiles que publicó un balance de dicho evento en la revista *Estudios* de la Universidad del Salvador

(Quiles, 1965). También en las claras referencias a la realidad de la India y a sus experiencias en ese país que invocaba Paulo VI en la encíclica *Populorum Progreso* (1967). Desde 1962 la, otrora muy ortodoxa revista *Criterio*, publicaba artículos en donde resaltaba el papel de los católicos y cristianos de la India en el diálogo ecuménico entre oriente y occidente.⁵² Estos artículos se incrementarán luego de la visita papal a la India en 1964. En ese mismo año, al morir Nehru, *Criterio* le dedico un sueldo en el cual lo calificaba de:

[...] Artífice de la India contemporánea, tiene el mérito de haber mantenido en orden el inmenso país. Se puede decir también que lo puso en el camino de la prosperidad, aunque los problemas de la India, son como los nuestros problemas continentales. Conscientes del papel que naciones como la suya están llamadas a jugar en el mundo contemporáneo, quiso ser un profeta de la paz y el neutralismo. En eso su testimonio permanece valido, a pesar del conflicto con China y de las trampas que esconde una senda tan estrecha como la que pasa entre Oriente y Occidente.⁵³

Luego de resaltar su no alineamiento con la URSS el sueldo justificaba la política bética de Nehru para con China sosteniendo que el gobierno de Pekín era una amenaza para la independencia de la India. No juzgaba con la misma óptica el conflicto de la India con Pakistán por Cachemira y hacía votos para que ambos países pudieran entenderse en el futuro. Termina resaltando los esfuerzos de don Pandit por la paz a nivel

52 Maury, Philippe. "Notas sobre la asamblea de Nueva Delhi". *Criterio* (Buenos Aires), 23 de agosto de 1962, pp. 624-626; M. Von Kuhnelt-Leddihn, Erik. "La fe en la India hoy". *Criterio* (Buenos Aires), 26 de noviembre de 1964, pp. 839-841; "Información. El viaje de Paulo VI a Bombay". *Criterio* (Buenos Aires), 26 de noviembre de 1964, pp. 871-873.

53 "El Pandit Nehru". *Criterio* (Buenos Aires), 11 de junio de 1964, p. 418.

global. En 1971 con motivo de la hambruna y el caos ocasionado por la guerra de secesión de Bangladesh (exPakistán oriental) *Criterio*, respondiendo a un llamado del pontífice, convocó a la realización de una campaña humanitaria para enviar ayuda al sufrido país del este del subcontinente indio.⁵⁴

En 1966 se había reunido en Montevideo un cónclave de laicos católicos y protestantes latinoamericanos que se proponían crear un movimiento que promoviera una metodología no violenta en el proceso revolucionario latinoamericano. En este cónclave denominado “La no violencia cristiana en la revolución latinoamericana” participaron, junto a dirigentes de toda Latinoamérica, nuestro ya conocido Lanza de Vasto y el dirigente gandhiano de Sicilia Danilo Dolci. En este foro se tomaron como referentes principales a Gandhi y a Martin Luther King. Los ecos gandhianos también estuvieron presentes en las resoluciones en la Conferencia del CELAM (1968) y la formación del movimiento de sacerdotes del Tercer Mundo. A caballo de la experiencia de Medellín los liberacionistas gandhianos se volvieron a reunir en Costa Rica en 1971. En 1974, de nuevo en Medellín, se fundó el SERPAJ (Servicio de Paz y Justicia) como movimiento de laicos católicos latinoamericanos progresistas. Su primer coordinador fue el gandhiano argentino Adolfo Pérez Esquivel, futuro preso político de la dictadura genocida y Premio Nobel de la Paz (Catoggio, 2015). El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, que creció en organización y visibilidad Argentina en 1969, incluyó cierta admiración por el pacifismo gandhiano, pero no exento de tensiones, ya que esta corriente no condenaba la violencia insurgente popular. El sacerdote villero Carlos Múgica, militante de la izquierda peronista, asesinado por la banda para militar Triple A en 1974, también incluyó referencias a las religiones orientales y de la India en sus homilías y charlas. En una conferencia de 1971 sobre el rol del sacerdote en el mundo moderno Múgica media la

54 “El llamado papal para Pakistán”. *Criterio* (Buenos Aires), 28 de octubre de 1971, p. 675.

originalidad del cristianismo comparándolo con los grandes sistemas religiosos orientales:

Buda les dijo a los hombres: “Yo les voy a decir cuál es el camino que conduce a la verdad”. Confucio les dijo a los hombres: “Yo les voy a indicar cuál es el camino que conduce a la dicha, a la felicidad”. Pero vino Cristo y no les dijo: “Yo les voy a indicar cuál es el camino”, sino que les dijo y nunca nadie antes ni después de Él dijo: “Yo soy la Verdad, yo soy la Vida, yo soy el Camino”. Es el único hombre que afirmó ser la Verdad. Por eso para mí o se acepta que Cristo es Dios, o Cristo es un sinvergüenza, un loco. No hay otra alternativa (Mugica, 1973).

El momento terceromundista de 1973-1974

Gandhi era admirador de Mussolini, exaltaba la idolatría irracionalista de los hindúes, y proponía la utopía reaccionaria de una sociedad preindustrial.

José Sebreli. Buenos Aires y su gente.

Argentina que asistía a un ascenso de masas desemboco en la primavera democrática de 1973 con el pueblo en la calle, la toma de la palabra... y de unos cuantos edificios. El gobierno justicialista que llegó al poder en mayo de ese año asumió un perfil alto en política internacional, especialmente en el movimiento de países no alineados incorporando a Argentina en dicho espacio y participando de la Conferencia de Argel en el año 1973. Reedición de la famosa conferencia realizada en el mismo país un decenio antes cuando el Che pronunció su célebre discurso. Esta identificación de la política exterior del “tercer peronismo” con el movimiento de países no alineados subsistió a la progresiva derechización del régimen a partir del segundo semestre del 73. Es en ese contexto que mayo de 1974 visitaría argentina el canciller de la India Surendra Pal Singh. La visita de Pal Singh se dio en un marco muy diferente al que se había producido la visita de Indira Gandhi en 1968.

El canciller hindú llegó el 28 de mayo como parte de una gira que incluyó también Brasil, Perú y Colombia. Se entrevistó con el canciller Vigñes, con el ministro de economía José Ber Gelbard y con el presidente Perón. Visitó El Tigre y el Museo de Arte oriental. Como parte de su visita se firmaron dos acuerdos bilaterales. Uno de colaboración en el plano cultural y otro sobre usos pacíficos de la energía nuclear.⁵⁵ Es bueno tener en cuenta que pocos días antes la India, cumpliendo una vieja aspiración de sus gobernantes, había pasado a formar parte del reducido número de naciones que integraban el “Club Atómico” haciendo detonar un artefacto nuclear de fabricación propia.⁵⁶

Para ese entonces el gobierno hindú, a nivel mundial, venía viendo un tanto mellados sus oropeles terciermundistas y liberacionistas. La represión a distintas formas de disidencia y a los movimientos guerrilleros era notoria. La guerra fronteriza con Pakistán en 1971 y las recurrentes tensiones fronterizas con China en la zona del Himalaya también contribuyeron a desdibujar la pretendida imagen de un gobierno supuestamente comprometido con los derechos de los pueblos. En 1975 el Servicio de Informaciones de la India publicó un folleto titulado *Sobre la situación de emergencia en la India*. Se trataba de una compilación de fragmentos de discursos radiales, reportajes y participaciones parlamentarias de Indira Gandhi justificando la situación de excepción que se vivía en su país. En este escrito se condenaba severamente a la guerrilla naxalita maoísta y a los grupos de extrema derecha y se justificaba las medidas de excepción (limitación a la libertad de prensa, clandestinización de algunos partidos de la izquierda anti sistema, limitación del derecho de huelga, etc.). Las palabras de la premier hindú, intentaban justificar las medidas autoritarias y de represión a formas de disidencia con argumentos no muy distintos de los que los regímenes dictatoriales latinoamericanos, incluyendo

55 “Arribó hoy el ministro de asuntos exteriores indio”. *La Nación* (Buenos Aires), 28 de mayo de 1974.

56 *La Nación* (Buenos Aires), 19 de mayo de 1974.

algunos de cuño populista, justificarían la represión de los grupos que los cuestionaban por izquierda.

Hasta en una democracia hay límites que no pueden ser excedidos. La acción violenta e insensata y la resistencia pasiva echarían abajo todo el edificio que ha sido levantado durante años con tanto trabajo y esperanza (Gandhi, 1975: 16).⁵⁷

Pese a lo anterior en las lejanas orillas del Río de La Plata la imagen de la India nacionalista-populista de la dinastía de los Nehru conservaba, dentro de todo, buena imagen en aquellos sectores que se identificaban como terceromundistas. Citemos como ejemplo el tratamiento que le daba a los problemas de la India la *Revista Tercer Mundo* que apareció en Buenos Aires en 1974-1975 bajo la dirección de Pablo Piacentini. Esta publicación se proponía difundir en nuestro medio un panorama de los problemas del Tercer Mundo (gobiernos, movimientos de liberación, conflictos, foros, etc.), dando a conocer documentos provenientes de los pueblos de América Latina, Asia y África incluyendo artículos de líderes que se identificaban con posiciones liberacionistas. En sus páginas, *Tercer Mundo* se ocupó de las tensiones fronterizas entre India y China alrededor de los problemas de Nepal y la geopolítica del Himalaya⁵⁸ y el papel de la India, aliada a la URSS, en los complejos juegos estratégicos en el espacio del Océano Índico.⁵⁹ En septiembre de 1975 la sección Panorama Tricontinental le dedicó un apartado a la India. Con el título de *Ofensiva de Indira* elogia la decisión de la premier hindú de declarar el estado de emergencia y proscribir una serie de partidos opositores que alentaban la desobediencia civil contra el gobierno.

57 El subrayado es nuestro.

58 Huzzain, Kenize. “Nepal: el precario equilibrio entre India y China”. *Tercer Mundo* (Buenos Aires), septiembre de 1974, pp. 61-63.

59 Moreira, Neiva. “Océano Índico, área de confrontación”. *Tercer Mundo* (Buenos Aires), abril de 1975, pp. 56-61.

El articulista hacía la historia de la actual situación política en la India arrancando de la rebelión del ala derecha del PNCI que en 1968 se había opuesto a la nacionalización de la banca y empresas estratégicas propuestas por Doña Indira. No dejaba de recordar la reseña aparecida en *Tercer Mundo*, la participación de los movimientos de izquierda extraparlamentaria en la ofensiva reaccionaria contra el gobierno “nacional y popular”.⁶⁰ Las simpatías de la publicación porteña estaban claramente del lado del gobierno hindú.

Mientras en Buenos Aires se inscribían estos artículos el mundo vivía un momento de auge de las posiciones terciermundistas. Un momento en el cual se habían corrido algunos de los ejes desde el cual pensar la relación periferia-centro en relación al momento del 68. Era el momento de un terciermundismo en el cual crecía el impacto de las insurrecciones de las periferias mientras ya estaba pasando el momento de las primaveras insurreccionales de las metrópolis imperialistas. La guerra y la revolución en las periferias del mundo (Guerra de Yom Kippur en 1973; Revolución de Etiopía en 1974; descolonización del imperio portugués en 1974-1975; triunfos de la revoluciones indochinas en 1975). En el plano diplomático también crecía la centralidad mundial del movimiento de los no alineados. Al cumplirse el primer tercio de los años 70 se producía una cercanía política entre los no alineados con el bloque soviético, incluyendo el gobierno cubano, mayor que en años pretéritos. El terciermundismo del momento del 68 había sido el de “uno, dos, tres, muchos Vietnam” el de 1973-1974 era el de “el mundo va camino al socialismo”. Un momento que ya no era de siembra sino de cosecha. Como correlato de todo lo anterior también se asistía a un momento de mayor maduración de la teoría de la descolonización en el plano de las ciencias sociales. A un punto de arriba importante.

60 “Ofensiva de Indira”. *Tercer Mundo* (Buenos Aires), septiembre de 1975, p. 77.

Justamente en 1974 se publicaron en Buenos Aires dos libros ligados a la teoría de la descolonización que incluían contenidos relacionados con la India moderna: Vittorio Lanternari: *Occidente y Tercer Mundo* (1974); Stuart Schram y Hélène Carré D'Encausse: *El marxismo y Asia* (1974). El libro de Lanternari era un entusiasta recorrido alrededor de distintos procesos (religiosos, culturales, políticos) de países del Tercer Mundo analizándolos como lenguajes, formas e imaginarios capaces de influir sobre los procesos de liberación y luchas revolucionarias. En particularidad las religiones ligadas a la historia larga y profunda de una sociedad eran vistas como instrumentos de liberación en acto o potencia. En relación a la India Lanternari pasaba revista a los movimientos de renovación del universo religioso de la India desde Ram Mohan Roy a Gandhi para luego centrarse en movimientos religiosos contemporáneos que promovían la renovación social en la India poscolonial. Estos son el movimiento neogandhiano de Vinova Babhe y su prédica por la superación definitiva del sistema de castas y a favor de la reforma agraria y; el movimiento neobudista de Ambedkar para la emancipación de los intocables. Ambos movimientos traían a colación las deudas sociales de la India poscolonial. Pero mientras el de Vinova fue más afín a los gobiernos del Partido del Congreso Ambedkar, de origen intocable, fue muy crítico del gobierno de Nehru y su política (Lanternari, 1974: 37-70). El libro de Hélène Carré y Stuart Schram reflejaba el impacto cada vez mayor de la problemática terceromundista y anticolonial en el campo de la izquierda marxista. En relación a la India le acercaba a los lectores locales los poco conocidos debates entre Lenin y N. Roy, fundador del Partido Comunista de la India, sobre las tareas de la revolución socialista en Asia en los congresos del Komintern. También la discusión, un poco más vapuleada, de la visión de Marx sobre la colonización en la India como un proceso relativamente progresivo. Como temas más cercanos en el tiempo podemos señalar las actas del XX congreso del PCUS (1956) y algunos cónclaves posteriores

donde se hacía la autocrítica de la posición otrora fuertemente crítica de la ortodoxia soviética en relación a los movimientos nacionalistas del Tercer Mundo. En este terreno la India, país con que la URSS venía protagonizando un acercamiento diplomático desde los años de la desestalinización, ocuparía un lugar importante en este tipo de reflexiones. Los documentos de los congresos soviéticos, de fines de los años 50, señalaban diferencias programáticas con el Partido del Congreso pero reconocían su arraigo en las masas y el carácter “progresivo” del programa de gobierno en marcha pese a sus límites de clase. En el mismo orden se reconocía el liderazgo de Gandhi en el proceso de ruptura del orden colonial y de Nehru, en la construcción de la India independiente, aunque se señalaban elementos reaccionarios en el pensamiento de ambos. Posición interesante para comparar con la del comunista Agosti en las conferencias que analizamos más arriba. La compilación de documentos de Carrère y Schram incluían las críticas del comunismo chino al apoyo que el PCI le daba al gobierno de Nehru, en épocas del conflicto fronterizo indo-chino, y las respuestas de los líderes indios Ajoy Ghosh y Shripad Amrit Dange a los críticos del PCCH. Tema que era inseparable del conflicto chino-soviético y sus proyecciones geopolíticas en Asia. En el seno del comunismo hindú estábamos en los orígenes de lo que sería la división de esa corriente en un partido pro soviético, y partidario del apoyo critica al gobierno del congreso, y otro prochino y partidario de la vía insurreccional.⁶¹

Por oposición a todo este interés por mirar los problemas de la revolución mundial desde la periferia del mundo se publicó en Buenos Aires en 1975, un libro que impugnaba la impronta tercemandista parándose en el universo teórico del marxismo. En *Tercer Mundo, mito burgués* Juan José Sebreli, criticaba la concepción tercemandista desde una perspectiva de izquierda opuesta de forma radical a la convergencia con los movimientos de liberación nacional que no fueran

61 Schram y Carrère; *Internacional Comunista*, 1984: 155-176.

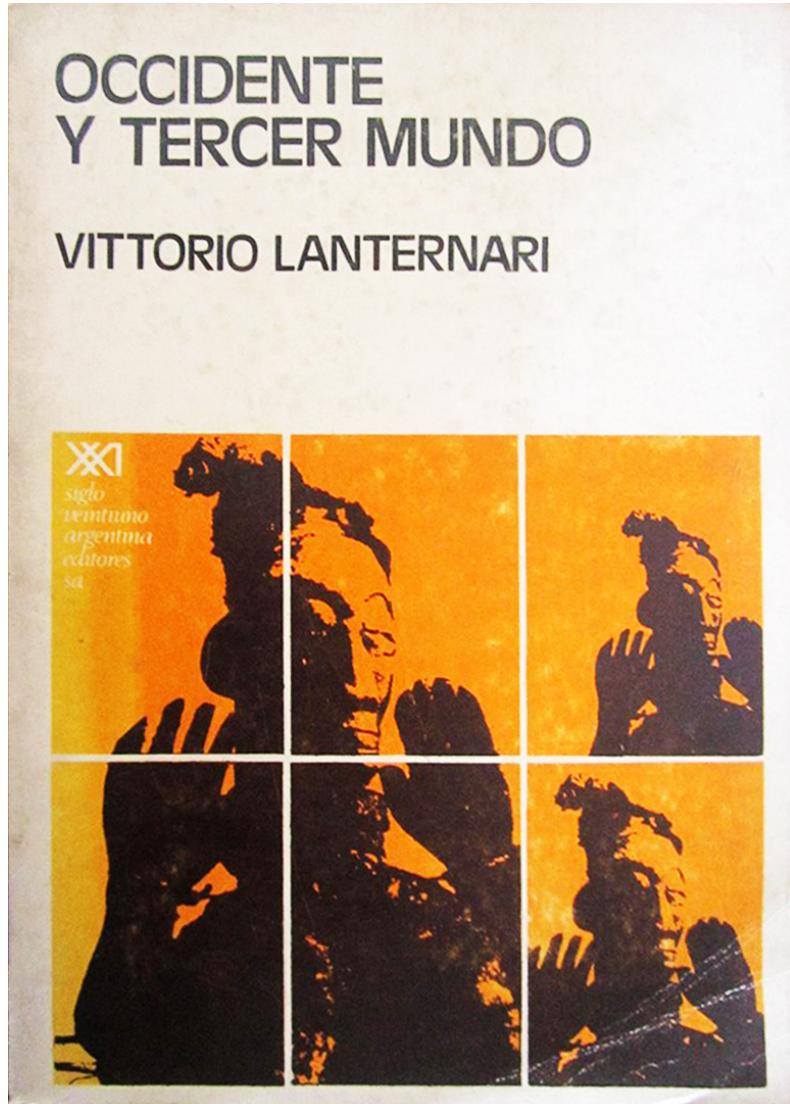


Imagen 23. Portada de *Occidente y Tercer Mundo*.

El colonizado hablando con su propia voz

anticapitalistas. Dentro de esta crítica severa a las llamadas “vías al socialismo”, que pretendían priorizar los rasgos particulares de cada sociedad, merecerían particular atención por parte de este polémico sociólogo. Para Sebreli el nacionalismo hindú en su etapa de lucha contra la dominación británica no fue más que el instrumento de una burguesía nativa manipuladora de los imaginarios hindúes profundos para controlar a las masas. Calificaba al Mahatma de un reaccionario nostálgico del mundo premoderno y preindustrial con sus mitos y fetiches; amen de ser un apologeta de los métodos arcaicos de producción. No perdía oportunidad de recordar las contradicciones del movimiento del Congreso en la lucha contra el colonialismo

inglés. Mencionaba la presencia del joven Nehru, en el Congreso Antiimperialista de Bruselas de 1927, al que califica de cónclave de reformistas de todo tipo y pelaje (Sebreli, 1975: 127), y los acercamientos de Gandhi a Mussolini y la alianza del Chandra Bose con el nazismo y el imperialismo japonés (*Ibíd.*: 84). Por oposición los debates en la Internacional sobre la revolución en la India y en Asia en general (polémica entre Lenin y Roy), iban por otra senda (*ídem*: 123-124).

Su análisis de la India dependiente es la de un país con gobiernos nacionalistas burgueses incapaces de superar el atraso y resolver las tareas pendientes de la revolución nacional burguesa y menos las del socialismo. El capitalismo de estado, que no lograba cambiar las reglas del juego de la dependencia, era a lo máximo que había podido llegar el “socialismo” de Nehru e incluso el de Indira, posterior al giro “izquierdista” de 1969 (*ídem*: 108). Hasta acá tenemos la críticas clásicas del marxismo anticapitalista hacia los regímenes nacionalistas con economía mixta. Pero Sebreli iría más lejos. No solo que la India poscolonial, gobernada por el Partido del Congreso, no construyó una sociedad autónoma, moderna y socialista sino que, en la perspectiva de este autor, era muy dudoso que pudiera haberlo hecho. Según don José la herencia del modo de producción asiático generó el estancamiento de estas sociedades mientras las contradicciones del feudalismo habían hecho nacer el capitalismo en Europa. La asimetría establecida entre occidente/oriente en los siglos de ascenso del capitalismo era un proceso inevitable, que parece sugerir Sebreli, solo podía alterarse desde afuera (*ídem*: 146-147). El autor de *Tercer Mundo...* citaba también los artículos de Marx sobre la India en 1852 pero los evaluaba desde una perspectiva distinta que la del marxismo terceromundista. En vez de verlos como rémoras eurocentristas los consideraba como un elemento clave para comprender el desarrollo de las sociedades del subcontinente indio en tiempo largo. Sebreli, al igual que los analistas críticos del eurocentrismo de Marx, sostenía

que los elementos progresivos del colonialismo inglés eran consecuencias no buscadas de un proceso que solo perseguía el saqueo y la explotación. Pero, pese a lo anterior, Sebrelli hacía extensivo el carácter progresivo del colonialismo en la India más allá de su rol superador de los particularismos arcaicos y las viejas estructuras despóticas. La dominación inglesa había elevado las fuerzas productivas y creado las bases materiales de una economía moderna, en mayor grado de lo que Marx había llegado a entrever. Creó un estado moderno y unas fuerzas armadas que serían la base de las de la India independiente. Introdujo ciencia y tecnología, disipó mentalidades arcaicas y educó a los nativos. Finalmente formó elites occidentalizadas que serían capaces de liderar al país luego del fin del colonialismo. El caso más acabado era el del elegante hijo de brahmanes, “Sir” Pandit Nehru, culto egresado de Cambridge (ídem: 156-157). En suma, un balance del periodo del *Raj* que señalaba muchos más elementos rescatables que tensiones. Muchas más continuidades que rupturas.

Sin duda la mirada crítica de Sebrelli sobre la historia India, y sobre los mundos coloniales en general, era un tanto extrema y atípica para un autor que, en ese entonces se moviera dentro del universo teórico del marxismo. Incluso dentro de aquellas miradas críticas de los gobiernos terciermundistas hechas desde un punto de vista anticapitalista. Su análisis de las sociedades coloniales contemporáneas preanunciaba el derrotero teórico posterior de este sociólogo, que si en ese entonces todavía guardaba en su obra nexos con la tradición del marxismo radical, iría evolucionando hacia un marxismo, no izquierdista, apologeta de la modernidad capitalista y la democracia liberal como únicos horizontes posibles de desarrollo. De mientras en 1975 su mirada de la India moderna constituía una contracara punzante de aquellos análisis menos críticos de las realidades del Tercer Mundo y que más cifraban sus esperanzas en que la gran ola revolucionaria nacería en las periferias para avanzar hacia el capitalismo central.

Lecturas del Ahimsa entre el Cordobazo y los años de plomo

[...] *El mundo hoy acaricia una esperanza que la juventud que siempre fue tu sueño sepa recoger tus sabias enseñanzas. ¡Pues solo así la PAZ el mundo alcanza y tú la inmarcesible gloria Gandhi Eterno!*
José Manuel Gómez Echeverría, *Gandhi Eterno*.

Cuando un Gandhi ha dicho “¡Maldita Civilización!”, tienen derecho los jóvenes a no considerarla gratuitamente bendita.
Adolfo de Obieta, *La juventud como poder*.

Queremos centrarnos ahora en dos apropiaciones del concepto gandhiano de la no violencia (Ahimsa) realizados en un momento clave del periodo que nos ocupa: la era del Cordobazo y el ascenso de masas que se produjo en Argentina entre 1969-1974. Contexto y subjetividad local que no pueden separarse del todo del momento mundial que es el del 68 y las huelgas y primaveras democráticas que atravesaba el planeta. Tampoco de la subjetividad de signo opuesto que expresaba la preocupación de tópicos sobre la violencia, la agresividad y el conflicto generacional a veces afrontados de manera indiferenciado. Es en este terreno que la no violencia gandhiana aparece como un lugar posible donde pararse para pensar explicaciones alternativas a estos fenómenos. Incluso, en las visiones más alarmistas, como la posible receta de un antídoto frente a los efectos no deseados de los cambios en la sociedad. Para ilustrar el concepto anterior citemos la publicación en Buenos Aires, en 1968, del libro de Eric Wolfenstein titulado *Los revolucionarios. Lenin, Trotsky, Gandhi*. Un ensayo pensado desde la “sicopolítica” que proponía comprender el liderazgo y la acción de estas figuras a partir de sus años formativos (conflictos con la figura paterna, definición de la sexualidad, instintos agresivos, etc.), el medio que se movían y otros elementos que conforman la “personalidad revolucionaria”. Siendo

obvia la oposición entre el caso de los líderes revolucionarios soviéticos y el Mahatma. ¡Un verdadero triángulo isósceles! Oposición que se continuaba en la tensión entre insurrección revolucionaria/no violencia-desobediencia civil (Wolfenstein, 1968: 309-385). Pero veamos como afrontaban el tema de la no violencia gandhiana dos autores argentinos que procedían de una común adscripción a un universo ideológico cristiano, pero leídos desde posicionamientos políticos antagónicos.

En 1970, el ya mencionado Conrado Eggers Lan, dio a conocer un libro titulado *Violencias y estructuras*. Por su parte, en 1971 el historiador liberal conservador Armando Alonso Piñeiro daría a conocer *La Espada sin filo: Gandhi y la no-violencia*. Piñeiro fue parte de esa Argentina oficial del organiato que participó de la primavera hinduista de fines de la década del 60. Había abrevado en el gandhismo a partir de la impronta de Lanza del Vasto y visitó la India en 1969, donde recibió el premio internacional Gandhi. Este socialcristiano conservador ponía en blanco sobre negro, en el prólogo de su libro, que su preocupación principal era fundamentar una construcción política que constituyera una respuesta sólida frente a creciente violencia política que atravesaba el planeta. Tal como decía con sus propias palabras:

El mundo circundante está asediado por una ola de extremos frenésis que no provienen exclusivamente de los productores clásicos de arrebatos, sino que se originan en estratos intermedios y bajos del poder (Piñeiro, 1971: 5).

Como para muchos otros observadores espantados por el espíritu insurreccional y contestatario que atravesaba el mundo del centro a la periferia y viceversa, don Armando creía que la concepción gandhiana de la no violencia podía aportar al hombre occidental algunas ideas originales para conjurar el colapso de la civilización moderna. Para Piñeiro lo interesante del pensamiento de Gandhi era que partía de premisas que

no habían sido contempladas por los espíritus más lúcidos del liberalismo occidental. La Ahimsa era una construcción que amalgamaba política, religión y un ideal moral capaz de galvanizar la acción de los hombres que querían hacer avanzar a la humanidad por un camino alejado de rupturas regresivas. La no violencia del Mahatma era una propuesta de acción no rupturista, no destructiva, no punitiva, ni violenta. Era fruto de una original complementariedad entre espiritualismo oriental y racionalismo occidental que le había permitido a Gandhi concebir un tipo de revolución no revolucionaria, un tipo de cambio que no arrasara con el orden social a su paso. Dentro de esta concepción general Piñeiro resaltaba aspectos particulares del pensamiento y la acción del gran líder hindú a los que consideraba expresiones fenomenológicas de sus concepciones ideológicas más generales: a) su concepción religiosa, no sectaria, de la lucha política; b) su posicionamiento superador de las rémoras arcaicas de la cultura hinduista profunda (sistema de castas, tabúes sobre los intocables, niñas viudas, etc.); c) su valorización de los aspectos positivos del colonialismo inglés, incluyendo al imperio británico como entidad histórica (la independencia no como ruptura sino como una evolución natural); d) su concepción del derecho que fusionaba los principios hinduista-jaina con el ideario de las revoluciones liberales fundamentando la lucha contra las leyes injustas por medio de la no cooperación y; e) una concepción de la educación como equilibrio entre formación intelectual y utilitaria y entre la libertad del educando y la guía del educador. Sugestivamente Piñeiro se detiene en resaltar un elemento del pensamiento gandhiano que no solía generar el mismo entusiasmo en la mayoría de los analistas que se ocuparon de la obra del Mahatma. Nos referimos a cierto posicionamiento crítico del líder hindú frente a las masas y a la valorización del papel de las minorías pensantes y activas:

No obstante, en ningún sentido se sintió tentado por la demagogia de la democracia, advirtiendo las fuerzas

subterráneas y letales que reptan en las minorías. Creía en el poder creador de las minorías y rechazaba la desagradable tendencia iconofilia de las masas (Piñeiro, 1971: 65-66).

En dicha perspectiva, Piñeiro veía en el pensamiento del Mahatma un igualitarismo de objetivos finales que rechazaba el igualitarismo de medios que proponía el socialismo materialista al que el historiador argentino acusaba de mecanicista y liberticida de la individualidad de las personas. Para este historiador la concepción gandhiana de la emancipación del hombre era la de un proceso evolutivo, no rupturista, que privilegiaba el orden sobre el caos; la armonía sobre el conflicto; y la continuidad sobre la ruptura. En esa perspectiva aun, el muy premoderno, rechazo de Gandhi al maquinismo y su llamado a boicotear los textiles británicos eran interpretados por Alonso Piñeiro como un elemento legítimo de presión para persuadir al poder colonial de la conveniencia de negociar. No como un rechazo a la tecnología moderna sino a un ordenamiento político-social no racional que debía ser superado naturalmente. Aunque el autor de *La Espada sin filo...* no dejaba de aclarar que consideraba inaplicable la propuesta gandhiana del trabajo artesanal a domicilio (Piñeiro, *ob. cit.*: 83-85).

Muy otros eran los presupuestos desde los que partía Conrado Eggers Lan en su análisis del pensamiento del Mahatma. Lejos de querer conjurar el viento de cambio que soplaban sobre el planeta don Conrado se preguntaba de qué forma podían enriquecerse las ideas-ejes del proceso revolucionario con aportes de un pensador tan original como Gandhi. Este profesor argentino valorizaba la no violencia como un lugar desde donde se podía plantear interrogantes al proceso de la violencia revolucionaria así como revisarlo en sus aspectos menos fecundos. No condenaba la violencia política en bloque. Muy por el contrario consideraba legítima la violencia de los oprimidos y colonizados aunque no la

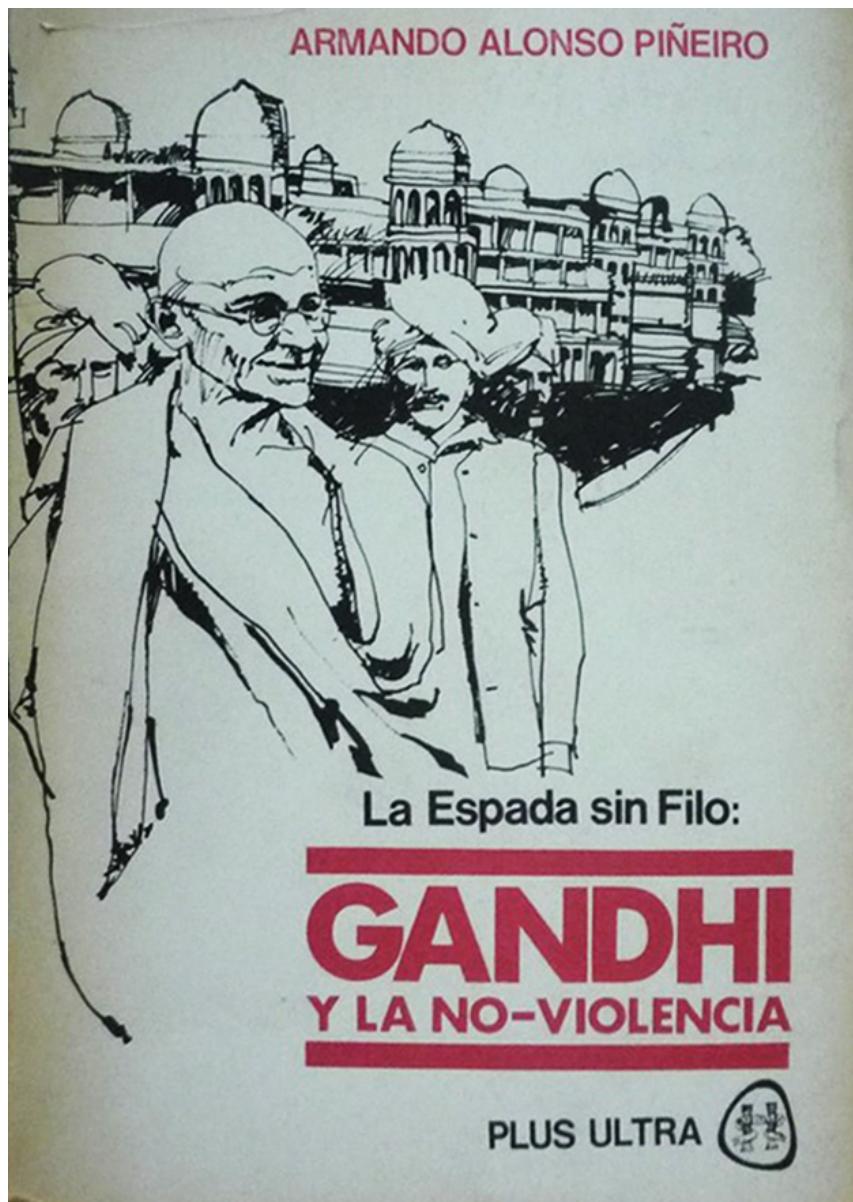


Imagen 24. Portada de *La espada sin filo*, de Armando Alfonso Piñeiro

celebraba de forma acrítica. La violencia en tanto que fuerza subversiva tendiente a derogar un orden injusto era legítima aunque no fuera deseable. No obstante, el académico argentino rechazaba el terrorismo entendido como violencia contra enemigos indefensos o como actos de violencia gratuita e innecesaria. Eggers Lan pasaba revista a las ideas sobre la violencia política desde las escrituras judeocristianas hasta el *opus* de los decanos del marxismo. También incluía un balance de la mirada a los factores colectivos e individuales,

sociales y psicológicos que se encontraban entre las causas de la violencia contemporánea. Escribiendo en el momento mundial del 68 no lograba sustraerse a la tentación de tratar de borrar toda barrera entre esfera pública/vida cotidiana tan en boga en el momento. En ese orden analizaba la violencia en el ámbito laboral, en el plano conyugal y hasta como producto de un ocio alienante o de necesidades creadas en los *mass media* estableciendo una ligazón natural y directa entre todos estos fenómenos (Eggers, 1970: 89-105).

Eggers Lan acomete el análisis del pensamiento gandhiano y sus conceptos más básicos: Ahinsa (no violencia) y Satyagraha (resistencia pasiva). El filósofo argentino sostiene que el concepto de Ahinsa fue resignificado en la obra del Mahatma que no lo usaba en el sentido original de la doctrina jainista (no acción, huida del mundo) sino en un sentido de acción política afirmativa apoyada en una fuerza moral. Eggers Lan identificaba a Ahinsa como una actitud ante la praxis y a Satyagraha como la praxis misma. El tercer concepto gandhiano del que se ocupaba era Brahmacharya (castidad) que asociaba con un llamado al autocontrol como preparación para el rechazo del consumismo de la sociedad capitalista y colonial. La resistencia pasiva buscaba impulsar la creatividad no violenta del amor como fuerza opuesta a la opresión, la coerción y el consumismo. Sobre esa base Gandhi aspiraba a conseguir la Swaraj (independencia). ¿Cuál era el significado que el concepto de independencia tenía en el opus del Mahatma? Según Eggers la concepción nacionalista de Gandhi se diferenciaba tanto del chauvinismo regresivo como de la mera búsqueda de la sustitución del poder colonial por un poder nativo que fuera su continuidad. La independencia debía ser un proceso de autoidentidad que le permitiera a la India desarrollarse según sus propios principios e instituciones y de acuerdo a las necesidades de su sociedad. Una desalienación de la condición colonial que implicara también una descodificación de la relación entre las personas.

La alienación política, económica, social y cultural de la civilización occidental son percibidas por Gandhi con una lucidez excepcional. Y esa percepción le da mayor seguridad de que es lo que no quiere que suceda con la India. La oposición de “personas” contra “cosas”, que hallamos representada en el Nuevo Testamento en la alternativa entre dios y Mamon, reaparece aquí textualmente, y en relación directa con los lazos estructurales (Eggers, *ob. cit.*: 123-124).

Según el filósofo argentino el antibelicismo gandhiano era un rechazo a la cosificación de las armas. La no violencia era la posibilidad de autorealización de la conciencia de las personas. Lo cual, insiste Eggers, no era un llamado a la mera pasividad o a un pacifismo suicida. Si algo separaba al anticolonialismo de Gandhi del anticolonialismo de Franz Fanón era la orientación general de la metodología a seguir. Pero el líder hindú no descartaba completamente la posibilidad de recurrir a la violencia del oprimido contra el opresor. Eggers insiste en que Gandhi reivindicaba las figuras de Buda y Jesús (la expulsión de los mercaderes del templo) como figuras partidarias de la acción directa. La Swaraj significaba un no miedo a la muerte y reconocía la posibilidad de la violencia. Incluso contemplaba elementos coercitivos como los ayunos de protesta. Eggers buscaba fundamentar su idea de una tensión existente entre Ahimsa/Satyagraha con frases de los escritos de Gandhi. El viejo sabio hindú rechazaba la violencia inútil y la búsqueda de la venganza pero reconocía que el Ahimsa no siempre se podía llevar a la práctica. En la perspectiva del actor de *Violencia y Estructuras*, el Mahatma rechazaba la cosificación de las personas por las armas. En esa línea planteaba una lectura del boicot a los textiles ingleses diametralmente opuesta a la que planteaba Alonso Piñeiro. La destrucción de los textiles habría sido una especie de ludismo descosificador Un acto de desalienación cultural de las masas rechazando a las mercancías que simbolizaban la dominación

colonial. Si bien Eggers reconoce que ese tipo de acciones no siempre representaba un camino muy fecundo en la práctica las define como una “violencia subversiva” legítima. Expresión de una “ética de la destrucción” de las cosas por las personas. La lucha por que las personas controlen a las cosas y no al revés no podía pensarse concluida con la concreción de la independencia de la India (Eggers, *ob. cit.*: 132-133).

A la hora de evaluar el derrotero de la India poscolonial, Eggers se torna un tanto escéptico y resalta que la no violencia no funcionaba mucho en la populosa nación que se había liberado del dominio británico. Ve como continuadores de Gandhi a Vinoba, en un plano para político, por su lucha contra los resabios del sistema de castas y a Nehru y su hija Indira como los continuadores políticos propiamente dichos del viejo Mahatma. A la hora de hacer una caracterización del proceso político de la India gobernada por el Partido del Congreso lo califica de revolución inconclusa, en el sentido que también lo habían sido las independencias hispanoamericanas. Utilizando un concepto elaborado por el sociólogo colombiano Fals Borda, calificaba la transformación de la India de Nehru como “cambios marginales” que dejaban sustituir demasiadas deudas pendientes. Nada que pudiera compararse con la transformación revolucionaria que se produjo en China Popular que para el filósofo argentino representaba la experiencia revolucionaria más radical en esa parte del planeta (*ídem*: 133-139).

¿Cómo se aplicaba todo esto a la inédita realidad Argentina de 1969? Luego de afirmar que la “no violencia”, como se la solía presentar en los tonos más simpáticos, era la más de las veces una engañifa del sistema Eggers hacía una crónica de las luchas sociales en la Argentina reciente. Analizaba los motines y puebladas sucedidos en Corrientes, Rosario, Salta y Tucumán hasta desembocar en el Cordobazo y los califica como movimientos de desobediencia en sentido gandhiano a los que la represión estatal los terminó convirtiendo en movimientos violentos quasi insurreccionales. Se detiene curiosamente en un episodio muy puntual, y no muy referenciado, de las luchas

del otoño de 1969 en nuestro país: el saqueo del Club 20 de Febrero, reducto tradicional de la oligarquía salteña, por los estudiantes en lucha. Compara este episodio, bastante menor, con la destrucción de los textiles por las masas indias en lucha contra el colonialismo. Por esa línea de buscar asociar violencia popular como acción de los hombres contra las cosas intenta una comparación con el mayo parisino y sus desordenes (*ídem*: 170-181). En ese derrotero también analizaba los atentados guerrilleros contra los supermercados Minimax, coincidente con la visita de su propietario el empresario norteamericano Nelson Rockefeller a Argentina. Si bien Eggers no consideraba estos atentados como un episodio muy positivo los analizaba en términos de la transferencia de la agresión de las personas hacia los objetos. Para eso desarrollaba un razonamiento al que se aludía en el filme ensayo *La Hora de los hornos* (1968), de Fernando Pino Solanas.⁶² La idea de que en Argentina, al contrario de lo que sucedió en otras partes del mundo en donde se luchaba por la liberación (Vietnam, África, etc.), era más difícil, para las masas asociar al poder opresor con un enemigo étnico/racial/clasista.

Para un asiático o un africano, las apariencias son más sencillas: el enemigo es blanco; aunque esto también confunde. Para los centroamericanos y para los vietnamitas, los enemigos son infantes de marina norteamericanos. Esto también puede engañar y llevar a un “cambio marginal”, como vimos. Pero el hecho es que en la Argentina no se puede distinguir al enemigo por el color o el uniforme (Eggers, 1970: 193-194).

A la hora de analizar la emergencia de la violencia guerrillera a partir de episodios emblemáticos (secuestro y muerte del general Aramburu, del burócrata sindical Augusto Timoteo Vandor; las tomas de los pueblos de la Calera; de Garín; etc.),

62 Es en la versión más extendida de *La Hora de los hornos* donde se encuentra la referencia que mencionamos.

Eggers encontraba algunas razones para reivindicar la no violencia gandhiana. En el sentido de pensar la violencia solo como una necesidad de cambiar estructuras y no como supresión física gratuita de enemigos. Tampoco como una metodología generalizada y unilateral salida de cauce. En ese terreno, Eggers Lan proponía propuestas para el sector político con el que se sentía identificado: el cristianismo liberacionista solidario con la lucha de los pueblos del Tercer Mundo. Concretamente sostenía un apoyo básico a las luchas de masas aun cuando adquirieran un cariz violento. Por ese camino deslizaba alguna crítica a la violencia de las organizaciones guerrilleras como expresión de un sentimiento de culpa de los jóvenes radicalizados provenientes de un medio de clase alta o media alta. Y en el sentido de reivindicar la creatividad del pacifismo gandhiano lo compara con algunos procesos latinoamericanos, en curso, como la Unidad Popular chilena y el proceso velazquista en Perú.

Mientras Piñeiro pensaba la no violencia gandhiana desde un esquema que privilegiaba el papel del individuo, como actor social y sujeto del proceso histórico;⁶³ Eggers Lan ponía en ese mismo rol a las masas. En esta oposición será la lectura individualista del Ahimsa gandhiano la que conocería mayor fortuna en Argentina en la que se desataría, a partir

63 Cuesta poder relacionar el derrotero intelectual y político de Armando Alonso Piñeiro con una adhesión coherente a la concepción de la no violencia gandhiana. Este intelectual, docente de institutos de formación castrense, fue un furibundo partidario de la dictadura genocida de 1976 y uno de los justificadores más tenaces del terrorismo de estado y la represión genocida llevada adelante por la dictadura videliana. Es autor de una serie de opúsculos que desarrollaron una interpretación de la violencia política argentina de los años 70 completamente solidarios con el discurso del régimen dictatorial. En 1977 dio a conocer *Crítica de la razón violenta*, donde condenaba la violencia de los movimientos revolucionarios modernos, polemizaba al pasar con Eggers Lan, para luego retomar su análisis del pensamiento de Gandhi en la misma línea que su libro anterior. Todo esto con el trasfondo del peor genocidio de la historia del país que este “gandhiano” criollo avaló en toda la línea.

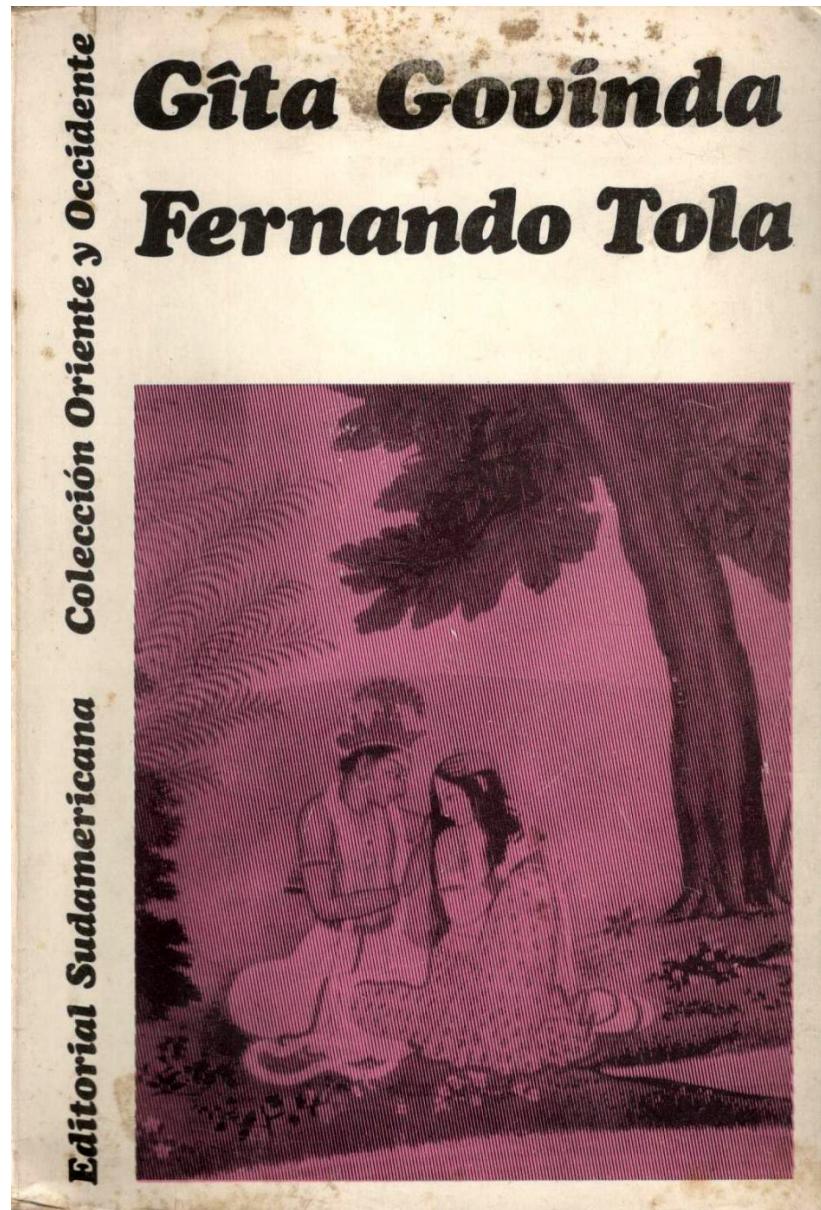


Imagen 25. Gita Govinda, traducido por el gran hinduista Fernando Tola.

de 1974, el terror para policial que desembocaría en el golpe genocida de 1976. Si en un artículo de 1975 Adolfo de Obieta podía reflexionar, en sintonía parcial con la línea de análisis de *Violencia y estructuras*, sobre la cercanía entre el pensamiento gandhiano y el inconformismo juvenil contestatario, la mayoría de las apelaciones al pacifismo gandhiano serían planteadas desde el otro lado del cerco político. El campo de las clases dominantes, que se encaminaban a apoyar en ensayo de un proyecto autoritario y de los intelectuales solidarios con ellas.⁶⁴

64 De Obieta, Adolfo. "La juventud como poder". *Criterion* (Buenos Aires), 27 de febrero de 1975, pp. 66-71.

El campo en el cual se había situado el autor de *La espada sin filo*. En una entrevista para televisión realizada por Bernardo Neustadt en octubre de 1975, meses antes del golpe que instauraría el reino del terrorismo de estado, el filósofo Víctor Massuh, una de las fuentes de Piñeiro, luego de deploar los males del populismo, el nihilismo, el dirigismo, la violencia, etc. hacia una defensa del individualismo liberal apoyándose en el Mahatma. Massuh, luego de calificar de falsos redentores, mediocres, neuróticos y viciosos a los que “quieren luchar por la felicidad de todos...” remata su razonamiento con el siguiente comentario:

En ese sentido, recuerdo una anécdota que Victoria Ocampo, una gran amiga a quien quiero y admiro mucho, cuenta en un libro. Mahatma Gandhi estaba en una reunión de prensa y un periodista enconado lo reprochó: “¿usted no se siente un ser que está monopolizando el mejoramiento del universo?” Y Gandhi, con toda modestia, le contestó: “De ninguna manera. Yo solamente asumo el monopolio del mejoramiento de mí mismo. Y ya eso es una tarea demasiado difícil” (Neustadt, 1975).

Conclusiones

A nuestro juicio, la difusión de distintos elementos culturales de la India en Argentina, desde más de medio siglo antes de la independencia del país asiático, es un elemento clave a la hora de pensar las relaciones políticas, culturales, etc., que se producirían entre nuestro país y la Unión India desde 1948 en adelante. Las relaciones políticas entre los dos estados soberanos fueron precedidas por frondosos intercambios en los cuales nuestro medio fue el receptor principal de una serie de representaciones, imágenes e ideas procedentes de subcontinente indio. Pensando la inserción mundial de Argentina de posguerra, que atravesaba la experiencia del primer peronismo, el proceso de descolonización de Raj británico, se prestaba a múltiples apropiaciones hechas

desde distintos posicionamientos: a) la apropiación difusa de diferentes aspectos del proceso hindú por la intelectualidad solidaria con el oficialismo peronista; b) en la fuerte presencia de una impronta hinduista en ámbitos de la intelectualidad liberal antiperonista y; c) en alguna inserción de referencia hindúes en las tensiones intelectuales peronismo/anti peronismo posteriores a la revolución de 1955.

El gobierno de la libertadora que sepreciaba de recuperar una tradición de inteligencia liberal reformista mostró un cierto interés por las relaciones con el mundo asiático que serviría de base a la ambiciosa ofensiva que el gobierno de Frondizi realizaría en la región Asia/Pacífico. Junto con la búsqueda de mercados la diplomacia del frondizismo buscó capitalizar su “apertura a oriente” como un elemento funcional a las veleidades modernizadoras del desarrollismo. Era la imagen de una diplomacia que golpeaba la puerta de las naciones recientemente descolonizadas priorizando a las de mayor peso económico y político y que se identificaban con un ideal pragmatista en el campo de las relaciones exteriores. El modelo de “no alineamiento” desarrollista como equidistancia pragmática de ambos bloques en pugna. Equidistancia que se entendía no entraba en tensión con una identificación estratégica básica con estados unidos y sus aliados en las tensiones de la Guerra Fría. Se trataba de una línea de política exterior de cierta continuidad que ligaría a los gobiernos de Frondizi con el onganiato, con una relativa inflexión durante el gobierno de Illia.

La gira de Frondizi por oriente tuvo como continuidad la pequeña primavera hinduista de Argentina del Plan CONINTES. Es en dicho proceso que se consagra la importancia, en las relaciones indo-argentinas, de los colectivos de intelectuales que acumularían cierto capital en su rol de difusores de la cultura hindú en nuestro país (Instituto Cultural Hindú Argentina, el colectivo de la revista *Sur*; el Departamento de Estudios Orientales de la Universidad de El Salvador, etc.). No se trataba de un fenómeno sin precedentes ya que reconocía



Imagen 26. *El Hinduismo* de L. Renou en las queribles ediciones de Eudeba

como antecedentes las visitas de Tagore, Krishnamurti, etc. A comienzos de los años 60 estos colectivos hicieron valer el capital intelectual adquirido en el estudio y difusión de la cultura hindú y asiática en general para convertirse en actores importantes en las relaciones entabladas entre ambos gobiernos. Rol que revalidarían en varias ocasiones en los años siguientes.

A nuestro juicio, el papel jugado por estos grupos como representantes oficiosos del gobierno argentino durante la primavera hinduista del frondizismo, fue tomada en cuenta por la legación india en Argentina y su Servicio de Informaciones a la hora de pensar una estrategia más orgánica para difundir

una imagen de su país en nuestro medio. Lo anterior incluye la edición de un órgano oficial a partir de 1962. Al contrario de otros países que desarrollaban una profusa labor de propaganda vía diplomática la India no contaba en Argentina, y en la mayor parte de América del Sur, con una colectividad de cierta relevancia que apoyara sus estrategias en este campo. Tampoco de otros grupos de interés con vocación por cumplir ese rol (cámaras comerciales, partidos políticos afines, etc.). Esto hizo que los pequeños colectivos de intelectuales argentinos ligados a la cultura y la religiosidad hindú pasaran a convertirse en agentes concretos de estas relaciones. Así todo, en lo concerniente a su aparición en la páginas de la revista *India*, el rol de estos grupos tendió a ser más importante a fines de la década del 60. O sea, durante el renovado interés por el intercambio cultural entre ambos gobiernos que siguió a la visita de Indira y a cierto auge orientalista-hinduista que se experimentó desde la crisis del onganiato hasta la breve primavera democrática de 1973-1974. Sumándose, incluso, en este periodo los aportes de referentes de espacios religiosos de origen hindú en nuestro país cuya presencia en las páginas de *India* habían estado ausentes en los años anteriores. La India oficial buscaría reforzar la imagen remozada de sí misma aprovechando, lateralmente, una cierta apropiación contra culturalista y alternativista de lo “hindú-oriental” que, a comienzos de los años 70, ganaba terreno en Argentina.

En cuanto a los contenidos de *India* se resalta en primer plano la exposición de las líneas generales de la política exterior hindú y la justificación de sus posicionamientos ante diferentes conflictos geopolíticos en el marco regional (conflicto indo-pakistání) y continental (indo-chino). También del rol de la India en la escena mundial como nación identificada con los principios de no alineación y la defensa de la democracia pluralista. En relación a la difusión de una imagen *for export* del progreso de la India se priorizaron las realizaciones en el campo económico, asociándolo con los progresos tecnológicos y científicos y los cambios en la infraestructura

económica del país heredada del coloniaje. En un tercer orden se ubica el interés por difundir una serie de procesos súper estructurales como indicadores de la superación de relaciones sociales y concepciones arcaizantes y premodernas (laicismo, secularización, emancipación de la mujer, de los intocables, extensión de la educación). Lo anterior conviviendo con un rescate vigoroso de la India precolonial pensado como un capital cultural que fortalecía la imagen identitaria de la India en la escena mundial. El rescate de una historia milenaria identificada principalmente con la tradición hinduista, y sus testimonios literarios, pero reivindicando el pluralismo religioso (budismo, jainismo, etc.) del subcontinente desde los tiempos védicos.

Centrándonos en el tratamiento de la política exterior como vector principal de la publicación de la embajada de la India nos encontramos con un esfuerzo intelectual de cierta entidad. Propio de la diplomacia de un país que se consideraba una potencia de peso a nivel regional, continental y, por qué no, mundial. La estrategia que eligió el servicio de informaciones de la India en relación con el conflicto geopolítico regional con Pakistán ha sido el de presentar al país vecino como agente de un menudo chauvinismo agresivo y rencoroso. Un revanchismo que se identificaba con una fuerte impronta islámica que el gobierno hindú buscaba contraponer con el carácter laico y secularizador que los gobiernos del congreso esgrimían como emblema. El conflicto con China está presentado como una defensa firme frente a una potencia expansionista de larga data que perseguía alcanzar una hegemonía quasi continental. Así como el enfrentamiento con Pakistán remitía al conflicto étnico-nacional de raíz religiosa el conflicto con China incluía el debate ideológico con lo que se consideraba una dictadura de izquierda que escondía detrás de un discurso universalista un chauvinismo de fines inconfesables. Frente a ellos la India se presentaba como una nación democrática, laica e identificada con los principios de la no alineación y la no intervención en los países vecinos.

Existía una cierta correspondencia entre la imagen que el gobierno de la India difundía de su país en nuestro medio y las apropiaciones de esta imagen de parte de la diplomacia de Argentina. En los años 60 las relaciones entre ambos países, enfocadas desde Argentina, tuvieron mucho de *feedback*. Esto puede analizarse con claridad en relación a la visita de Indira Gandhi a nuestro país y la segunda primavera hinduista en el bienio siguiente. El itinerario de la visita de la premier hindú puede ser leído como un gran para texto del hecho diplomático en sí mismo. Así como su tratamiento y la evaluación en medios básicamente solidarios con el proyecto del organiato pueden ser leídos como un balance estructural de este acontecimiento. Una primera imagen que aparece con fuerza es la idea de la India como una puerta privilegiada en la relación con el continente asiático. Un país que, por el pasado y por el presente, estaría llamado a jugar un rol de puente entre oriente y occidente. Dentro de este marco general se trazaba una imagen más específica del rol de la India en la escena mundial contemporánea tal como se la entendía en Argentina de la llamada Revolución Argentina. Este es la de un país que: a) estaba gobernado por una clase dominante inteligente heredera de la experiencia del periodo colonial; b) con un proceso superador del atraso por medio de una modernización gradual y esforzada; c) conjurando el peligro de una vía insurreccional no capitalista; d) apelando a un pragmatismo inteligente en relación con los países desarrollados y; e) desarrollando una construcción identitaria basada en una síntesis de tradición/modernidad. Como ícono de este proceso la imagen de Indira Gandhi (mujer, educada en Europa, hija del primer gobernante de la India independiente, discípula del líder independentista y apóstol de la no violencia). La figura de la gobernante hindú sintetizaba en la Argentina de 1968 la idea de que el desarrollo, el progreso y la modernidad, no era incompatible con el orden y la estabilidad. Cómo, incluso, la ruptura con el pasado podía armonizarse con la continuidad.

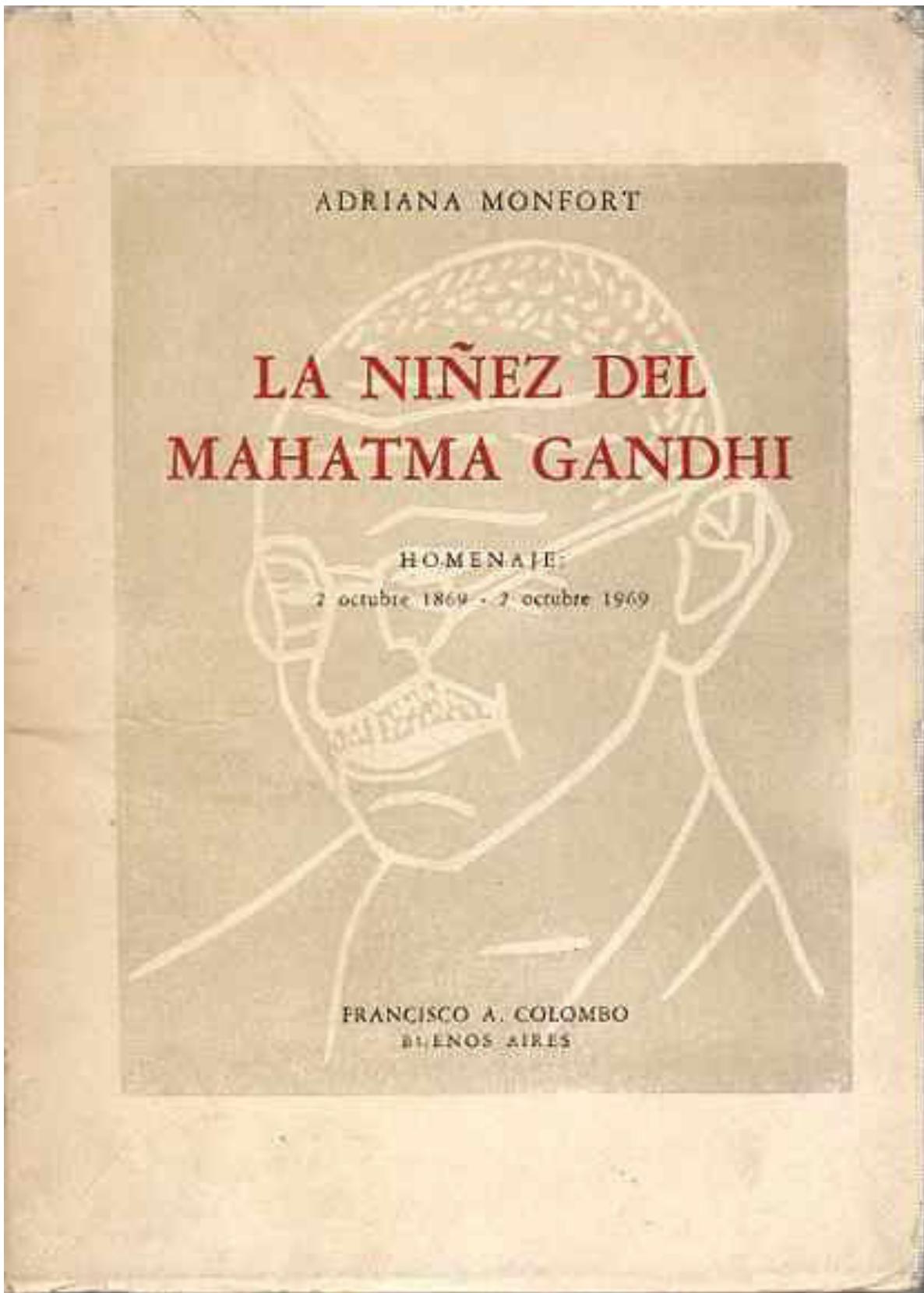


Imagen 27. *La niñez del Mahatma Gandhi*, de Adriana Monfort.

Las imágenes de la India en Argentina, pensadas desde las relaciones exteriores encuentran algún común denominador en una serie de imágenes más difusas trazadas a partir del abordaje de la India contemporánea como objeto estudio en las ciencias sociales. En los años de la emergencia de los estudios de los mundos coloniales, sobre el campesinado, etc., la compleja sociedad del subcontinente indio se convirtió en un campo privilegiado para analizar los problemas de los llamados países en vías de desarrollo. Desde fines de los años 50 en Argentina, el lector interesado en la sociedad India, se pudo ir armando una biblioteca sobre la India, representada por los breviarios de EUDEBA, de FCE, Sur, etc. Se trataba de miradas centradas en la historia larga de la India pero también en el proceso de transformaciones que se estaban produciendo desde el fin del colonialismo. Aun reconociendo la persistencia de problemas estructurales y fuertes desigualdades la mayor parte de estos títulos tendrían a trazar una imagen optimista de la India independiente temprana. Como la de una sociedad dinámica que estaba superando el atraso en una perspectiva de tiempo largo. Dentro de ese panorama la obra de Tibor Mende representó una visión alternativa y poco complaciente de la India reciente independizada y sus gobiernos. No obstante comulgaba, aunque con varias tensiones, con la imagen de un país que había dado algunos pasos interesantes en la superación de las estructuras atrasadas. . Esta imagen atravesara la antropología del desarrollo de fines de los cincuenta y principios de los 60 y se proyectará sobre la antropología terciermundista y la teoría de la descolonización de comienzos de los años 70.

En lo concerniente a la evaluación política del “socialismo” hindú. La mayoría de los observadores que adscribían a una posición nacionalista terciermundista solían absolver de mayores culpas a la India posgiro izquierdista de 1969 que reprimía a los movimientos armados, tanto los de derecha como los de izquierda, restringía libertades políticas y sindicales, invadía Pakistán e ingresaba al selecto grupo de naciones que formaban parte del Club atómico. El modelo político de la India

gobernada por Nehru y por su hija Indira no contaba con las mismas simpatías entre las miradas adscriptas al campo de la izquierda marxista. En el momento del 68 las miradas sobre los procesos de carácter insurreccional (Vietnam, China) en las periferias del mundo concitaban más interés en la izquierda e incluso excediendo dicho espacio político. Por oposición a esta evaluación política poco complaciente era evidente el creciente interés de los intelectuales marxistas sobre la historia de tiempo largo de la India como parte de las sociedades coloniales complejas (debates del modo de producción asiático, los debates sobre el colonialismo en las internacionales, etc.). El segundo momento terceromundista que analizamos (1973-1974), leído desde Argentina, se corresponde con lo que se entendía era un Tercer Mundo victorioso. Este optimismo político alrededor de los procesos de las periferias coloniales se expresaba en la frase “el mundo va hacia el socialismo” y en la idea de que ese camino (o vehículo para usar un término con más sabor al oriente profundo) se transitaba por múltiples “vías”. Un momento en el cual también en el campo del marxismo se potenció un interés por indagar las fuerzas creadoras de las sociedades coloniales y semicoloniales complejas y sus aportes para pensar una visión alternativa del proceso revolucionario a nivel mundial. Entusiasmo en el cual convergían la antropología terceromundista, la teoría de la descolonización y la teología de la liberación como una variante de “terceromundismo cálido”. En el tiempo político de Argentina era el momento de la identificación del tercer gobierno peronista con el movimiento de los no alineados. En la Argentina de Campora y la vuelta de Perón, el “socialismo” de Indira gozaría de una discreta buena prensa. Si bien no se asistió a una “primavera hinduista peronista” el primer año del nuevo gobierno constitucional coincidió con un auge del orientalismo de tipo alternativista y contracultural que ganó visibilidad en el país donde en las calles se coreaba: liberación o dependencia. Por su parte la mirada antagónica, antipática y apenas disimuladamente euro centrista, de Sebreli sobre la India de Gandhi y la dinastía de los

Nehru, extendida a otros gobiernos nacionalistas del mundo, aunque no fuera representativa del conjunto de la izquierda marxista, traía a colación la vieja tensión sin sutura entre los modelos nacionalistas radicales y los procesos revolucionarios inspirados en la teoría marxista.

El interés por la realidad de la India contemporánea y distintos procesos de esa sociedad en el universo del catolicismo argentino, que atravesaba la transformación conciliar, y en espacios políticos e intelectuales afines derivó en un complejo y plural proceso de apropiaciones políticas, ideológicas y religiosas. Acá nos encontramos de vuelta con una cierto imaginario “indio” como puerta para el diálogo entre oriente/occidente excediendo el marco de las relaciones diplomáticas. A nuestro juicio este cúmulo de apropiaciones e impactos pueden organizarse alrededor de tres líneas principales: a) una línea conciliar-ecuménica expresada en la obra de Ismael Quiles y el grupo de orientalistas de la Universidad del Salvador y en la revista *Criterio*; b) una línea social cristiana conservadora de apropiación de la no violencia guardiana como antagónica al conflicto social y los desbordes revolucionarios y asociado a un *ethos* elitista. Posición expresada en la obra de intelectuales como Piñeiro. Massuh y con puntos de contactos con el



Imagen 28. Hare Krishna porteños en Plaza Francia, 1974.

gandhismo del grupo *Sur* y; c) una apropiación liberacionista terciermundista del gandhismo y del modelo hindú pero entendidos como una ideología de lucha anticolonial y revolucionaria de masas cuyo principal exponente sería Eggers Lan y en grupos de sacerdotes y laicos terciermundistas. Líneas pensadas desde posicionamientos políticos antagónicos pero que se reconocen en algunas referencias unitarias producto de la pertenencia común al marco del catolicismo conciliar: a) la idea de la India como una pieza clave de la estrategia ecumenista (*Populorum Progressio*); b) una lectura antimaterialista del pensamiento de Gandhi; c) la influencia en nuestro medio de la lectura de la no violencia gandhiana realizada por Lanza del Vasto. Limitándonos en nuestro análisis a la controversia sobre el Ahimsa gandhiana de Piñeiro/Eggers Lan podemos señalar también un elemento subyacente común en ambos autores: la idea que el pensamiento de Gandhi, leído en su contexto jaina-hinduista profundo, aportaba ideas para complementar deficiencias y deméritos del pensamiento político occidental moderno. El anti materialismo espiritualista del Mahatma permitía completar una dimensión moral y espiritual ausente de las líneas generales del pensamiento liberal (Piñeiro) o reforzar la vertiente descosificadora y anticomunista del humanismo cristiano o marxista (Eggers Lan).

La línea de apropiación liberacionista terciermundista del gandhismo es inseparable del momento Medellín (1968), a nivel continental, y el momento del Cordobazo (1969), a nivel nacional. En los foros y en las calles los pueblos-clase del Tercer Mundo tomaban la palabra y se reconocían como iguales a sí mismos. El pensamiento del principal referente de la descolonización en la India no podía dejar de generar poderosas imágenes al respecto. La lectura versátil de la no violencia gandhiana como una forma originaria del poder de las masas insurrectas no se correspondía, en todos los casos, con una reivindicación de los gobiernos que se consideraban sus herederos. A la hora de pensar modelos de procesos revolucionarios triunfantes la principal referencia proveniente

de Asia no remitía a la India sino a China. Mao Tse-Tung y la revolución cultural eran más inspiradores que los gobiernos del Congreso y la dinastía Nehru. Es interesante pensar el gandhismo liberacionista de los grupos que a mediados de los años 70, ante el ascenso de las dictaduras represivas, recuperaron la idea de la no violencia y la no cooperación, puestas al servicio de la lucha contra las violaciones de los derechos humanos, como un gandhismo de catacumbas, que revalorizaba un pacifismo más unilateral, cuando había pasado la hora de la violencia revolucionaria de las masas.

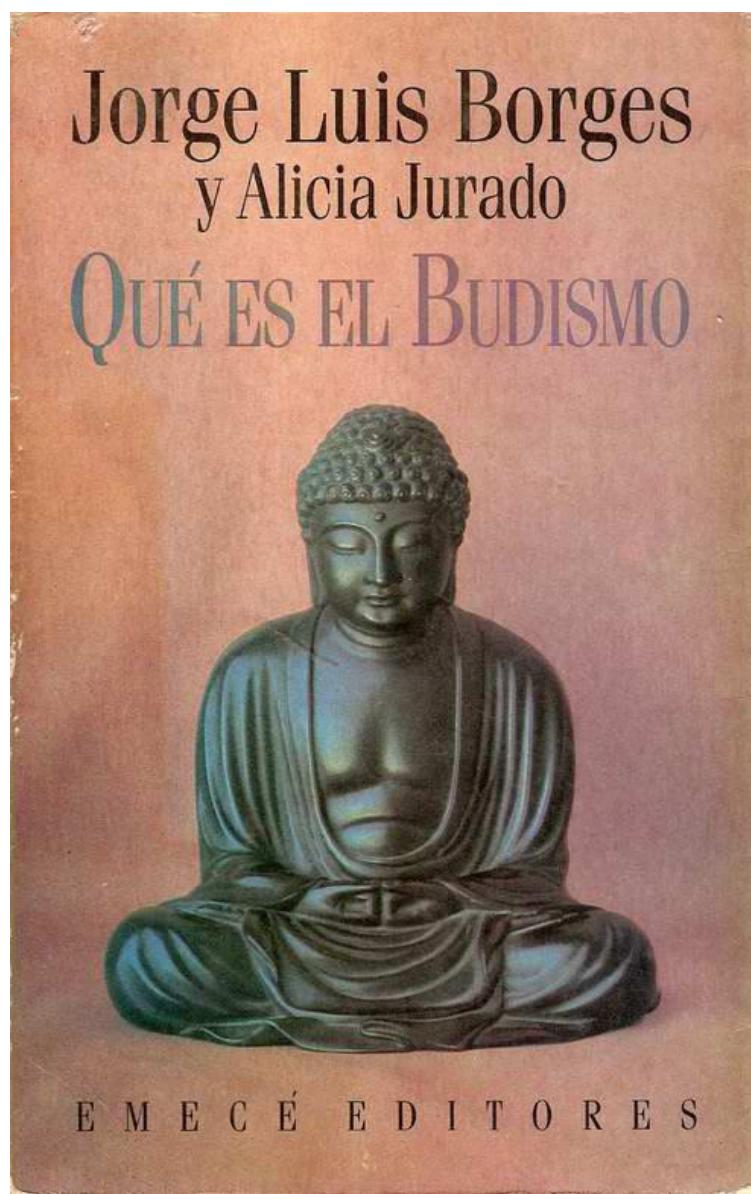


Imagen 29. Portada de *Qué el budismo*, de “Georgie” Borges y Alicia Jurado

177

Por oposición la interpretación elitista del gandhismo podía representar un capital de cierto peso, y con cierto anclaje en alguna tradición intelectual argentina, en el país que se internaba en el equilibrio catastrófico que llevaría al golpe genocida. La apelación a la no violencia realizada por los intelectuales solidarios con el terrorismo de estado, por chocante que pueda resultar a una lectura política básica de la misma, se apoyaba en imágenes y valores que el opus del Mahatma siempre había evocado en cierta intelectualidad argentina liberal-conservadora con vocación hinduista: el espiritualismo antimaterialista entendido como un antiigualitarismo tácito, el rechazo al conflicto violento y al potencial desborde de las masas, la revalorización del rol de las élites, el papel del individuo como protagonista del progreso gradual y sin rupturas. Este el legado “gandhiano” que emocionaba a los orientalistas de la élite que a partir del 24 de marzo de 1976 apoyarían a la dictadura de Videla en su cruzada contra la barbarie subversiva.

Resumiendo podemos decir que la construcción de una imagen de la India Independiente en Argentina reconoce como antecedentes un largo proceso de apropiación de elementos culturales e ideológicos previos. Las relaciones diplomáticas de Argentina con la República de la India se inscriben en una importante expansión de la diplomacia de nuestro país en Asia a partir de la segunda posguerra y el primer peronismo. Sin duda el gobierno desarrollista de Frondizi marcó el comienzo de una nueva etapa en las relaciones con el continente asiático. Momento en el cual también la diplomacia del gobierno de Nueva Delhi adoptó un perfil alto en nuestro país como parte de la búsqueda de una inserción general en la región. Ese perfil se apoyó en la difusión de una imagen oficial de la India en Argentina usando, como instrumento principal, el boletín de la embajada y la publicación de otras materiales afines. Las imágenes de la India oficial en Argentina tendían a conformar una representación unitaria alrededor de ideas y conceptos como: a) la India como puente entre oriente y occidente; b) el modelo



Imagen 30. Octavio Paz, embajador de México en la India... antes de Tlatelolco.

hindú como un ejemplo de desarrollo gradual y modernizador sin desbordes sociales; c) la política exterior hindú como un modelo de pragmatismo inteligente; d) la sociedad de la India contemporánea como una síntesis del pasado/presente. Esta imagen oficial de la India se correspondió bastante con las lecturas, cercanas a los poderes políticos de turno, que se hacían de la India en Argentina. En especial durante los gobiernos desarrollistas y la llamada Revolución Argentina. Como rasgo particular de las acciones diplomáticas del gobierno de la India en nuestro país y de los gobiernos argentinos en relación con la India podemos señalar el rol jugado por pequeños colectivos de intelectuales en base al capital cultural acumulado en su rol de difusores de la cultura y el pensamiento indio en nuestro medio. Existieron tres momentos del periodo estudiado donde el interés por la India y su cultura en Argentina crecieron en importancia: a) el periodo que siguió a la visita del presidente Frondizi a la India y otros países asiáticos; b) el periodo que siguió a la visita de Indira Gandhi a Argentina; c) cierto auge del orientalismo que tuvo su momento de mayor visibilidad durante la primavera democrática de 1973-1974. Los dos

primeros momentos se originan en procesos ligados a las relaciones oficiales entre los gobiernos de ambos países. El tercero es un fenómeno de contornos más difusos, de carácter contracultural y alternativista, ligados a la proyección a nivel mundial de la cultura hindú y oriental en general a partir de fines de la década del sesenta. En relación a los debates en el campo de las ciencias sociales la centralidad de la India como estudio de caso de los mundos coloniales y semicoloniales revistió un interés sostenido en buena parte del periodo estudiado. Conoció un primer momento de expansión con la edición de libros sobre la India durante el desarrollismo y luego con el auge de las visiones terceromundistas, en el momento del 68 y en el de 1973-1974. En el universo de las bibliotecas y lectores de temas hinduistas en Argentina predominaba, aunque con tensiones, la imagen de un proceso de superación gradual pero dinámica del arcaísmo y el atraso heredados del colonialismo. Siendo el campo del marxismo identificado con posiciones anticapitalistas donde menos se comulgaba con esta imagen. En cuanto a la repercusión de los procesos de la sociedad India en debates políticos argentino asistimos: a) un momento ligado al proceso de descolonización y los primeros gobiernos de la India independiente (lecturas del proceso descolonizador, inserción de la figura de Gandhi y el nacionalismo hindú en la antinomia peronismo-antiperonismo; b) un momento ligado a la apertura del Concilio Vaticano II y la proyección de la imagen de la India contemporánea en el espacio del catolicismo argentino; c) las lecturas antagónicas sobre Gandhi y el modelo de la no violencia durante el ascenso de masas de 1969-1974 y hasta la crisis que desembocaría en el golpe genocida.

Por último queremos concluir este balance formulando la siguiente pregunta: ¿marca la crisis de 1976 un momento de ruptura en lo concerniente al desarrollo de la imagen de la India en Argentina? Sin duda no se trató de un proceso lineal. Pueden señalarse continuidades y rupturas al respecto. Sobre dichas rupturas pensamos ocuparnos en las próximas etapas de nuestro trabajo.



Imagen 31. La vida de Gandhi en la revista infantil Anteojoito (1964)

Bibliografía:

- AGOSTI, H. (1964). *Tántalo recobrado: condiciones actuales del humanismo*. Buenos Aires: Lautaro.
- ÁLVAREZ, M. P. y FORNI, P. (2018). “Orientalismo conciliar: el padre Quiles y la creación de la Escuela de Estudios Orientales de la Universidad del Salvador”. *Estudios de África y Asia* (México), vol. 53, núm. 2 (mayo-agosto), pp. 441-467.
- ANDERSON, P. (2017). *La ideología india*. Madrid: Akal.
- ARDUINO, E. (Comp.) (2014). *Identidades afroasiáticas translocalizadas. Intercambios y resignificación sociocultural*. Buenos Aires: Mnemosyne.
- BALANDIER, G. (1973). *Teoría de la descolonización: las dinámicas sociales*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- BERGEL, M. (2015). *El Oriente desplazado: los intelectuales y los orígenes del terciermundismo en la Argentina*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- BERQUE, J. (1968). *La descolonización del mundo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BIAGINI, H. (1985). *Panorama filosófico argentino*. Buenos Aires: Eudeba.
- BOU, L. (2006). *India contemporánea: saqueo colonial y lucha por la independencia*. Buenos Aires: Editorial de los Cuatro Vientos.
- BUSTOS, N. A. (2012). “La autoridad de la filosofía en el estado peronista: la fundamentación de la tercera posición”. *Revista Científica de UCES*, vol. XVI, núm. 1 (otoño), pp. 15-22.
- Cachemira. Discursos pronunciados por el ministro Mahomedali Currim Chagla ante el consejo de seguridad de las Naciones Unidas el 5 y 10 de febrero de 1964* (1964). Buenos Aires: Servicio Informativo de la India.
- CATALUCCIO, F. (1970). *La revolución India*. Barcelona: Bruguera.
- CATOGGIO, M. S. (2015). “Activismos no violentos bajo dictaduras militares en Argentina y Chile: el Servicio de Paz y Justicia, 1974–1983”. *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas – Anuario de Historia de América Latina*, núm. 52, pp. 291-314.

- CIMOLI, R. (2013). *La vinculación entre los imaginarios indio y argentino: el caso de Victoria Ocampo*. XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza [en línea]: <http://cdsa.aacademica.org/000-010/151>
- DE LUCIA, D. (2002). “Luz y verdad. La imagen de la revolución rusa en las corrientes espiritualistas”. *El Catoblepas* [en línea], núm. 7 (septiembre).
- _____. (2018). “La dialéctica periferia/centro en el momento del 68”. *Pacarina del Sur* [En línea], año 10, núm. 37, octubre-diciembre.
- _____. (2018b). *Del sueño a la vigilia. Estudios en torno a los movimientos del 68*. Buenos Aires: Metrópoli.
- DE OBIETA, A. (1976). *Los terrores del año 2000*. Buenos Aires: Corregidor.
- DEL VASTO, L. (1957). *Peregrinación a las fuentes*. Buenos Aires: Sur.
- DEVOTO, L. (2010). “Viaje del presidente Frondizi a Canadá y Asia”. *Temas de historia argentina y americana* (Buenos Aires), núm.16 (enero-junio), pp. 147-176.
- Diario de sesiones de la Cámara de Diputados. 10 de junio de 1964*. Buenos Aires: Congreso de la Nación/ Imprenta del Porvenir.
- EGGERS LAN, C. (1962) “Cristianismo y marxismo”. *Correo de CEFYL* (Buenos Aires), año 1, núm. 2 (octubre).
- _____. (1970). *Violencia y estructuras*. Buenos Aires: Editorial Nueva Visión.
- “En Rosario de la Frontera se levanta el único templo sikh” (2006). *La Gaceta*, 17 de abril.
- FARRÉ, L. y LÉRTORA MENDOZA, C. (1981). *La filosofía en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Docencia.
- FERRARI, G. (2006). “Un poeta bengalí en la Argentina”. *Todo es Historia* (Buenos Aires), núm. 462 (enero), pp. 6-25.
- GANDHI, I. (1975). *Sobre el estado de emergencia en la India*. Buenos Aires: Servicio de Informaciones de la India.
- GANGULY, S. P. (2000). “Ocampo y Tagore: entre la visión de lo uno y lo otro”. SEVILLA ARROYO, F. y ALVAR EZQUERRA, C. (coord.). *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional*

- de Hispanistas, Madrid 6-11 de julio de 1998.* Madrid: Castalia, pp. 329-334.
- GASQUET, A. (2016). *El llamado de oriente: Historia cultural del orientalismo argentino (1900-1950)*. Buenos Aires: Eudeba.
- GIRAULT, J. (1976). *El Tercer Mundo: el subdesarrollo, drama de nuestro tiempo*. Buenos Aires: El Ateneo.
- GODELIER, M., et. al. (1966). *El modo de producción asiático*. Córdoba: EUDECOR.
- GUITARD, O. (1962). *Bandung y el despertar de los pueblos coloniales*. Buenos Aires: Eudeba.
- HERNÁNDEZ ARREGUI, J. (1973). *¿Qué es el ser nacional? (La conciencia histórica iberoamericana)*. Buenos Aires: Plus Ultra.
- India, RAU, Yugoslavia. Conferencia de Nueva Delhi del 21 a 24 de octubre de 1966 (1966)*. Buenos Aires: Servicio Informativo de la India.
- INTERNACIONAL COMUNISTA (1984). *Fascismo, democracia y frente popular: VII Congreso de la Internacional Comunista*. Moscú, 25 de julio-20 de agosto de 1935. México: Siglo XXI.
- LANTERNARI, V. (1974). *Occidente y Tercer Mundo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- La Nueva Cachemira (1962)*. Buenos Aires: Servicio de Información de la India.
- “La tournée de la Señora Gandhi” (1968). *Siete Días Ilustrados* (Buenos Aires), 7 de mayo: <http://www.magicaruinas.com.ar/revistero/internacional/indira-gandhi-en-argentina.htm>
- MARX, K. y ENGELS, F. (1978). *Acerca del colonialismo (Artículos y cartas)*. Moscú: Ediciones Progreso.
- MEILE, P. (1962). *Historia de la India*. Buenos Aires: Eudeba.
- MENDE, T. (1954). *La india contemporánea*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MERTON, T y OCAMPO, V. (2010). *Fragmentos de un regalo*. Buenos Aires: Sur.
- LAUDATO, R. (1998). “Vicente Fatone: un letrado cumplido en América”. *Espéculo* [en línea], núm. 9: <http://webs.ucm.es/info/especulo/numero9/letrado.html>

- LLAIRO, M. y SIEPE, R. (2003). *Frondizi: un nuevo modelo de inserción internacional*. Buenos Aires: Eudeba.
- MASOTTA, O. (1956). “Sur o el antiimperialismo colonialista”. *Contorno* (Buenos Aires), núm. 7-8, junio, pp. 29-43.
- MUGICA, C. (1973). *Peronismo y cristianismo*. Buenos Aires: Merlín.
- NANDA, B. R. (1986). *Los Nehru: Motilal y Jawaharlal*. Buenos Aires: Nivicke.
- NEUSTADT, B. (1975). “Entrevista a Víctor Massuh (Tiempo Nuevo. Canal 11, octubre 1975): http://www.bernardoneustadt.org/contenido_145.htm
- PANIKKAR, K. M. (1965). *La India y el sentido común*. Buenos Aires: Eudeba.
- PAZ, C. (2015). “El mensaje de la no violencia de Lanza del Vasto”. *Gaceta de Tucumán*, 24 de octubre.
- PAZ, O. (2012). *Vislumbres de la India*. Barcelona: Seix Barral.
- PERÓN, J. D. (1956). *La fuerza es el derecho de las bestias*. Buenos Aires: Editora Grafica Mundo.
- PIÑEIRO, A. (1971). *La espada sin filo: Gandhi y la no-violencia*. Buenos Aires: Plus Ultra
- _____. (1977). *Crítica de la razón violenta*. Buenos Aires: Depalma.
- PRAKASA, S. (1955). *Teosofía y el reto de hoy*. Rosario: Sociedad Teosófica Argentina.
- QUILES, I. (1965). “Realidad y espíritu en Bombay”. *Estudios* (Buenos Aires), núm. 561, pp. 22-26.
- QUINTERO, P. (2012). “Los estudios antropológicos del desarrollo”. *Temas Antropológicos* [en línea], vol. 34, núm. 2, pp. 131-154.
- RAMELLA, N. (2015). “Victoria Ocampo, presa política: la carta desconocida sobre su cautiverio”. *La Nación* (Buenos Aires), 17 de junio.
- RAMOS, J. A. (1959). *De octubre a septiembre. Los ensayos políticos de Víctor Almagro*. Buenos Aires: Peña Lillo.
- RIMOLDI DE LADMAN, E. (coord.) (2006). “República de la India”. *Cuadernos de Estudio de las Relaciones Internacionales Asia-Pacífico-Argentina* [en linea], núm. 3: <http://www.cari.org.ar/pdf/india.pdf>

- RODRÍGUEZ VEGA, L. (2015). *Actas de la I Jornada Internacional sobre India. Diversidad, saberes y poderes, perspectivas desde Latinoamérica*. Buenos Aires: Asociación latinoamericana de estudios sobre la India.
- RUBIOLO, M. F. y BARONI, P. (2017). “Trayectoria de la inserción argentina en India y el Sudeste de Asia”. *Revista SAAP* [en linea], vol. 11, núm. 1 (julio), pp. 103-126.
- SANTALÓ, L. A. (2001). “Los primeros años de la U. M. A.”. *Revista de la Unión Matemática Argentina* (Buenos Aires), vol. 43, pp. 1-38.
- SCHRAM, S., y CARRÈRE D'ENCAUSSE, H. (1974). *El marxismo y Asia: 1853-1964*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- SEBRELI, J. J. (1975). *Tercer mundo, mito burgués*. Buenos Aires: Siglo Veinte.
- _____ (1992). *De Buenos Aires y su gente*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- SIMONOFF, A. (2007). *Los dilemas de la autonomía: la política exterior de Arturo Illia (1963-1966)*. Buenos Aires: Nuevohacer, Grupo Editor Latinoamericano.
- VELARDE, M. A. (2006). “Vicente Fatone”. MAGALLÓN ANAYA, M. (coord.). *Personajes latinoamericanos del siglo XX*. México: UNAM, pp. 127-135.
- WRIGHT, P. (2018). *Periferias sagradas en la modernidad argentina*. Buenos Aires: Biblos.
- WOLFENSTEIN, E. V. (1968). *Los revolucionarios. Lenin, Trotsky, Gandhi*. Buenos Aires: Paidós.
- ZAPATA, V. y ZURITA, M. D. (2005). “Las vacilaciones de la revolución argentina en su política exterior: ¿alineamiento norteamericano o nacionalismo heterodoxo?”. *Relaciones Internacionales* (La Plata), vol. 14, núm. 29 (julio-noviembre), pp. 145-161.

Memoria de fuego en los Andes: la palabra de Hugo Blanco Galdós

Nelson *Manrique Gálvez*

N. M. Me contaba que entró a un partido trotskista en Argentina.

H. B. Sí. Después entré a trabajar al frigorífico de Berisso como obrero temporario. Los frigoríficos solamente por temporadas tomaban obreros y después de un tiempo los despedían. Ahí trabajé con un compañero de estudios que también había decidido proletarizarse. Yo estudiaba agronomía y él ingeniería. Después, cuando cayó la dictadura de Odría, decidimos que el primero que botaran del frigorífico se iría al Perú a reorganizar el Partido Obrero Revolucionario. Y bueno, al primero que botaron fue a mí, así que me vine al Perú a reorganizar el partido, porque había sufrido la represión durante Odría. Vivía con unos compañeros y también buscaba trabajo en fábricas, pero sólo encontraba en talleres pequeños, que no tenían sindicato. Cuando por fin encontré, tenía que “portarme bien” los primeros seis meses para que no me botaran, porque después de esos seis meses ya tenía derecho a indemnización y otras prestaciones. Yo me estaba portando bien y en eso Richard Nixon, que entonces era vicepresidente de Estados Unidos, visitó el Perú en 1958. Entonces nuestro partido y otros grupos de izquierda, no el Partido Comunista, impulsamos una manifestación que resultó ser mucho más grande de lo que habíamos imaginado y vino la represión. Vinieron a mi casa, que compartía con otros dos compañeros del partido, uno de ellos era un viejo militante, el mocho Zevallos.¹ Entonces ahí me di cuenta que la cosa estaba mal y preferí dejar mi trabajo en la fábrica y fugarme al Cusco. Ahí, mi hermana

1 Félix “Mocho” Zevallos.

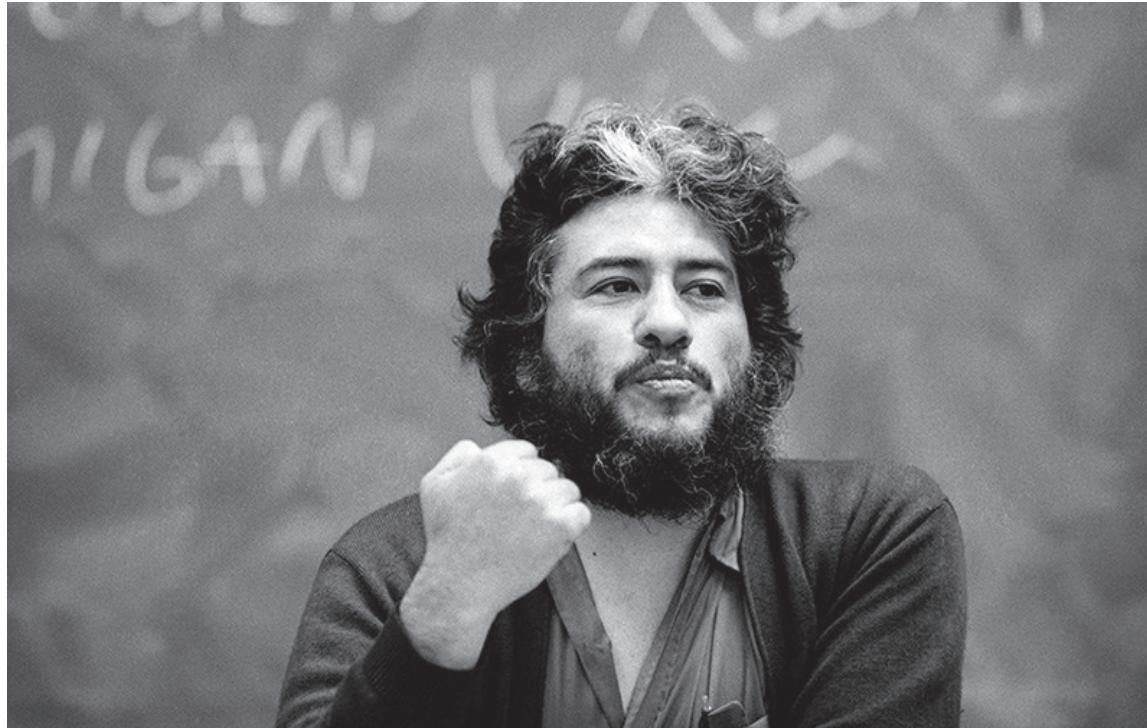


Imagen 1. <https://pueblosencamino.org>

trabajaba en un periódico que no se vendía en los quioscos, sino que lo a través de niños canillitas. Entonces me dediqué a organizarlos y fui como su delegado a la Federación Departamental de Trabajadores del Cusco. Ahí me di cuenta que no había una organización obrera fuerte porque en el Cusco no había fábricas, sino que se hacía trabajo artesanal y que la vanguardia eran los sindicatos campesinos de la provincia de La Convención. Una vez que el director del periódico me hizo detener por haber organizado a los canillitas, me encontré en la comisaría con un dirigente de La Convención que había conocido en mis visitas a la Federación y a veces veía en el estudio de mi suegro, que era abogado. Y él me dijo: "a ti te van a soltar mañana porque tu suegro es tu abogado, pero a mí me van a mandar a la cárcel. Y me preocupa porque soy el tercer dirigente sindical que está preso". Le respondí: "yo puedo visitar a los otros dos". "Bueno, anda. Visítanos en la cárcel y hablamos los tres". Me liberaron a las 24 horas y fui a visitarlos. Eran Andrés González, Óscar Quiñones y Constantino Castillo. Les dije que no

me dejaría amedrentar y que yo continuaría la lucha en Chaupimayo. Aceptaron y le dijeron a un compañero que fue a visitarles también que me esperara con un caballo en la estación del tren, pues había que subir una cuesta de 8 kilómetros. Y, por si acaso, le encargaron a otro compañero que me vigilara, porque podía ser yo mandado por Romanville, el hacendado. Entonces me vigiló y, bueno, no vio nada. Como era mandado por los dirigentes la gente me vio bien y comencé a trabajar. La peculiaridad del trabajo en los valles era que los dueños de la tierra no eran de ahí. El gobierno había vendido barato las tierras de montaña, es decir, de acceso a la selva. Los renuncios en tierra de montaña eran grandes extensiones de tierra, que se hicieron aprovechando la subida de precio del café y el cacao. Esa zona semiselvática era habitada por guachipairis, pirus y machiguengas. Ellos no existen para el gobierno, consideraban la zona como deshabitada. Y a raíz de la invasión decidieron irse más adentro. Como ellos no accedieron a trabajar, los hacendados llevaron gente de la sierra. Entonces el Cusco era sierra y de ahí iba la gente. También de las provincias de Apurímac, de Puno y también algunos arequipeños, que se enorgullecían ante nosotros porque ellos no sabían quechua. Entonces esa peculiaridad había, que era gente de diversas partes y tan grandes eran los renuncios, que los hacendados daban porciones de tierra a los campesinos para que ellos trabajen, con el sistema de la sierra, el sistema semifeudal traído por los españoles, porque España, cuando invadió América estaba en tránsito del feudalismo al capitalismo. No vinieron acá a sembrar papas, pero de todas maneras tenían que trabajar la tierra para comer ellos y para que coman sus servidores. Y eso lo hacían con el sistema semifeudal, en el que tú trabajas este pedacito para ti y como pago de eso trabajas en la hacienda gratuitamente, ese era el sistema de arrendire. Y como las tierras eran mucho más grandes que en la sierra, entonces al

campesino, también le correspondía una parcela grande. Entonces, como el arrendatario tenía que trabajar su tierra y la del hacendado y no le alcanzaba el tiempo, tomaba allegados, otros subarrendatarios que trabajaban para él o para el hacendado. Y también llegaban los habilitados, que entraban por temporadas para trabajar por un salario y se regresaban. Entonces, toda esa peculiaridad ha tenido el valle de La Convención. A mí me nombraron delegado del Sindicato de Campesinos de Chaupimayo ante la Federación Provincial de Campesinos de la Convención y Lares. En mi sindicato habíamos comprado un mimeógrafo de segunda mano y sacábamos volantes contra el hacendado. Miembros de otros sindicatos querían que yo fuera su delegado y que los representara ante la Federación.

N. M. ¿Los volantes se hacían en quechua?

H. B. Sí, en quechua. Se escribían en castellano y luego se traducían. Entonces fue así como conocí y me relacioné con los sindicatos de La Convención y también los del valle de Lares, que pertenecía a la provincia de Calca, pero que geográficamente correspondía a La Convención, por eso la Federación era de campesinos de La Convención y Lares. Ahí en la Federación, los sindicatos nombraban a su abogado, el cual iba a la Inspección del Trabajo a quejarse porque los días que tenían que trabajar el campesinado para el hacendado eran excesivos. Entonces la Inspección del Trabajo hacía el llamado al hacendado, había una discusión ahí y, bueno, les rebajaban los días de trabajo, pero no mucho. Pero había hacendados súper reaccionarios que decían: "a quién se le ocurre que yo voy a estar yendo a discutir con mis indios la forma en que tienen que servirme, ¡no! Hay que meter presos a los dirigentes y asunto arreglado". Y como los jueces y los guardias siempre han estado a favor de los hacendados, hacían meter presos a los dirigentes. Por ejemplo, como he dicho, de mi sindicato estaban tres dirigentes presos.

Entonces, algunos sindicatos de la Federación habían logrado un acuerdo, pero hubo otros que estaban en desventaja porque el hacendado no quiso ni discutir y se fueron a la huelga. La huelga consistía en no ir a trabajar donde el hacendado y sólo trabajar su propia parcela. Tampoco se le exigía al allegado que trabajara para el arrendire. Entre ellos funcionaba el ayni, que es la prestación mutua de trabajo. Eso es propio de las comunidades indígenas. Hoy día trabajo para ti y después trabajas para mí.

N. M. Yo soy serrano, de Huancayo.

H. B. El quechua de Huancayo lo entiendo más o menos. Yo hablo el dialecto cusqueño del quechua. El quechua de Ancash es el que no entiendo, ya casi nada. Pero el de Huancayo sí y el de Apurímac y Abancay también.

N. M. Volvamos a los sindicatos campesinos.

H. B. Entonces los arrendires de las haciendas que no habían podido llegar a acuerdos hicieron huelga. Resultó que esos hacendados que se negaron a dialogar eran los más feroces y comenzaron a andar armados y disparaban al aire. Decían: “indios ladrones, los voy a matar. Me están robando mi tierra”. Los dirigentes de la Federación recomendaron a esos sindicatos que se quejaran con la policía y ahí les dijeron: “indio sinvergüenza, ¡vete! No tienes cara para quejarte. No ven que le están robando la tierra al patrón y él tiene derecho a matarlos como a perros”. Regresaron e informaron eso y yo dije “bueno, ¿qué vamos a hacer, compañeros? Los hacendados quieren matarnos porque hacemos huelga y si vamos a la policía, la policía dice que tienen derecho a matarnos como a perros. No nos queda más que defendernos nosotros mismos”.

Algunos compañeros decían: “pero ya sabemos que cuando estamos borrachos podemos dispararnos los unos a los otros”. Entonces acordamos la formación de comités de autodefensa. Y como mi sindicato era uno de los más



Imagen 2. <https://pueblosencamino.org>

jodidos, que había tenido tres compañeros detenidos (ya estaban libres los compañeros), la asamblea de la Federación me encargó a mí que organizara la autodefensa armada. La escopeta y la carabina son herramientas de trabajo en la zona, para cuidar los cultivos del sihuayro, del monte khuchi, del ukuku, que es el oso. El sihuayro es un tipo de cuy grande y el monte khuchi. Bueno, yo no sabía que cuando la policía se enteró que me habían nombrado, de inmediato sacó una orden de captura para mí. Pero como nuestro sindicato quedaba a ocho kilómetros de camino a pie, desde la estación de tren más cercana, cuando los guardias estaban por la mitad de la cuesta, nosotros ya sabíamos cuántos venían, con qué armamento, de qué

grado, etc., porque nos comunicábamos con la gente de abajo. Entonces simplemente nos retiramos del poblado al campo.

Ellos iban, preguntaban por mí y por los otros que también estaban con orden de captura: “vive acá, vive allá, no está acá”. Daban vueltas por el pueblo y no nos encontraban, sabían que no podrían capturarnos. Entonces los otros sindicatos nombraron gente para la autodefensa y los mandaban al territorio de mi sindicato, para que los entrenáramos. Estábamos en una parte de la sierra donde a los que trabajaban la tierra les llamábamos *papistas*, porque sembraban papas. Ahí, un hacendado fue con un policía a capturar al secretario general de ese sindicato. Sólo encontraron a un niño, y le preguntaron: “¿dónde está tu papá?”; “no sé dónde está, no sé a dónde habrá ido”. “¿Cómo que no sabes?”. Era el hijito del secretario general. Entonces el hacendado tomó el arma del guardia y amenazó al niño. Le dijo: “si no hablas, dónde está tu papá, te mato”. El chiquito, como no sabía, se puso a llorar. Disparó y le hirió. Y después se fueron. Después el Secretario General llegó a mi sindicato y dijo: “Compañeros, han herido a mi hijo”. Para entonces ya no había Federación porque había entrado un súper represor como jefe de la policía -Humberto Quea- y él había dicho: “Bueno, hay inquietud con La Convención. Primero vamos a aplastar el Cusco, luego La Convención y después Chaupimayo”. O sea, sabían que Chaupimayo era más rebelde, así que primero el Cusco y La Convención y después ellos. En el Cusco ya se había formado una Federación de Campesinos que también luchaba con manifestaciones y mitines. En un mitin mataron a un compañero que se llamaba Remigio Huamán, por eso a nuestro grupo de autodefensa lo llamamos Remigio Huamán. Cuando comenzó la represión en La Convención, el gobierno ya había declarado fuera de la ley a la Federación de Campesinos de La Convención y probablemente también a la del

Cusco, no lo recuerdo. Y entonces ya no había asambleas de la Federación en Quillabamba, que es la capital, donde estaba el local de la Federación, así que en las partes lejanas se reunían tres o cuatro sindicatos. Entonces el compañero vino a mi sindicato: “¿a qué autoridad puedo quejarme, compañero?”. “Todas autoridades están contra nosotros. Quéjate con los compañeros que ahora están en asamblea”. Nos reunimos con otros tres sindicatos y ahí el compañero informó de la herida al muchacho y se acordó formar una comisión. Como yo había sido enviado por la Federación para organizar la autodefensa, me tocó encabezar esa comisión. Aunque yo no podía salir del territorio porque tenía orden de captura, acepté la tarea por la gravedad de la situación. Antes de llegar a la hacienda teníamos que pasar por una parte donde había un puesto de la guardia civil. Le dije a mis compañeros: “primero vayamos sólo los que traemos arma corta y cuando pasemos, que nos siga el resto”. Había un policía que estaba leyendo el periódico y hacía como que no nos había visto. Me acerqué y le dije: “señor, deseo hablar con usted”. “Sí, pase. Adelante”. Me hizo sentar y le dije: “¿Sabe que en la hacienda Qayara ha pasado esto? Fue un policía con el hacendado a buscar al secretario general y no lo encontraron. Solo había un niño y el hacendado, con el arma del policía y en presencia del policía, le disparó al niño y lo dejó herido. Nos están mandando en comisión para que averigüemos eso. Y como no tenemos la suficiente cantidad de armas venimos a llevarnos las armas de acá. Así que levante las manos o disparo”. No sabía que estaba hablando con el guardia que precisamente le había dado el arma al hacendado, tenía la conciencia sucia. “Ah, si quieren las armas se las vamos a dar”, dijo. Metió la mano al bolsillo, para sacar el arma: “¡Levante la mano！”, le dije, pero no me hizo caso. Entonces disparé. Él alcanzó a sacar el arma y disparó un segundo después que yo, le di en el pecho. Yo ordené a mis compañeros

que dispararan y de todas partes empezaron a salir tiros. Entre todos salimos y rodeamos el puesto. En eso vi que los compañeros corrían hacia el puesto y pregunté qué pasaba y era que el otro guardia se había rendido: “¡No lo toquen! ¡Un prisionero es sagrado, tráiganlo!”. Lo trajeron y le dije “vamos a agarrar lo que podamos”. Después me dijo: “Le pido con la penita, atender a mi compañero”. “Pero ¿cuántos guardias más hay ahí adentro?”. “No, éramos solamente yo y él”. “Bueno, pues vamos”, le dije. Entonces entramos al puesto. Estaba herido el guardia, lo levantamos y lo subimos a una cama y pregunté “¿hay sanitario en este pueblo?”. “Sí. Sí hay sanitario”. “Bueno, vayan a traer al sanitario”, le dije a mis compañeros. Lo trajeron y ahí los dejamos. Pero ya no podíamos seguir, porque nos iban a agarrar por atrás, así que decidimos regresar. Y como había caído ya una persona, me presenté al guardia que quedaba ilesa, le di la mano y le dije: “Yo me llamo Hugo Blanco, he sido yo el que ha disparado, para que no estén haciendo cacería de brujas”. Entre tanto, se murió el guardia al que le había disparado. Cuando ese guardia fue a denunciar a Quillabamba el asalto al puesto los periodistas le preguntaron por qué estaba vivo. “Le debo mi vida a Hugo Blanco”, dijo. No lo hubiera dicho, lo metieron preso y le iniciaron proceso por cobardía. Cuando yo ya estaba preso me llamaron como testigo en el juicio y lo puse por las nubes, diciendo que me había hablado de forma arrogante y como yo estaba armado y él desarmado, yo le hablaba de forma humilde. Años después, ya en libertad, estaba comiendo en un restaurante y un joven se me acerca: “oiga, ¿usted es Hugo Blanco?”. “Sí”. “¿Usted conoce al guardia Arellano?” “Sí, lo recuerdo”. “Usted le dijo que si él no estaba con ustedes, su papá sí estaba con ustedes. Pues es verdad, porque él es mi hermano y mi papá sí estaba con ustedes”. Bueno, como necesitábamos armas, nos dirigimos a un puesto que habían instalado frente a Chaupimayo.

Había una carretera en construcción y cerca de ahí una hacienda. Como los campesinos estaban en huelga no trabajaban para el hacendado y en lugar de eso producían aguardiente, porque era una hacienda de cañaverales y los habían tomado. Y ellos nos pidieron ayuda para correr al hacendado. Fuimos con ellos a la hacienda, para decirle al señor Sebastián Pancorbo que aunque era su hacienda, tenía que irse porque ya los campesinos la habían ocupado y aprovechado: "ellos ya no desean que Ud. esté acá, por favor vágase". "Bueno, pues me iré, dijo, pero dejo un cuarto con candado. Por favor, no toquen este cuarto que acá tengo recuerdos familiares". "Está bien", dijimos.

Poco después nos enteramos que iba a llegar la policía y a mí me pareció sospechoso. Entonces ordené que rompieran el candado de ese cuarto y lo revisaran. Resultó que sus recuerdos familiares eran armas, por eso no quería que viéramos lo que había ahí. La guardia civil había instalado un puesto ahí, así que los guardias iban y venían. Les preparamos una emboscada. Le dije a mis compañeros "que nadie dispare mientras yo no lo haga". Y me puse en medio. Yo no pensaba matar a nadie, pero no sabíamos si vendrían de arriba o de abajo, así que pusimos puestos de vigilancia en ambos lados. Entonces vimos que venían dos policías. Yo pensaba salir, desarmarlos y que se fueran, pero uno de mis compañeros se puso nervioso y mató a los dos. Durante el juicio declaré que yo había matado a esos dos guardias, pero no en realidad el que los mató fue mi compañero. Entonces me sentenciaron por la muerte de tres policías. El abogado dijo que las pruebas balísticas demostraban que no había sido yo, pero como era un tribunal militar, me condenaron por mi testimonio. Después de esas muertes nos persiguieron y nos dispersamos. Poco después me capturaron, pero eso fue porque la PIP averiguó dónde estaba yo, no lo guardia civil. Ellos encabezaban la comisión, pero como eran cobardes pidieron que los reforzara la guardia civil. Los de



Imagen 3. <http://airepurovalpo.blogspot.com>

197

la PIP tenían orden de capturarme vivo, mientras que la guardia civil tenía orden de darme muerte. Para mi suerte fue uno de la PIP el que me vio primero. Dijo: "acá está". Uno de la guardia civil le dio la orden de dispararme, pero tiró hacia un lado, porque debían capturarme vivo.

Me dijo: "¡Quieto! ¡Saca las manos!". "¿Voy a sacar las manos o voy a estar quieto?". Me sometieron y esposaron. Cuando me levantaron me hicieron sentar en una piedra y vi que había uno que me miraba con rabia. No pude contenerme y le dije "parece que me tiene un poquito de cólera". "¡Desgraciado de mierda, has matado a tres de nosotros!" y comenzó a darme culatazos. Lo contuvieron y me llevaron detenido los de la PIP. Me llevaron a un cuartel del ejército en el Cusco, vigilado por policías. A uno de esos policías, cuando estaba en la comisaría de la guardia civil se le cayó mi

foto autografiada. Entonces quitaron a la policía de mi custodia y pusieron a la guardia de asalto, que ahora se llama Departamento de Organización Especial o algo así. Cuando estaba durmiendo vinieron y me preguntaron si yo era Hugo Blanco. Cuando les respondí que sí, me dijeron: “¿sabes que te perseguíamos y que si te veíamos que matábamos?”. “Ay, qué malos. Yo les hubiera tirado florecitas”, les dije. Se mataron de risa y ya comenzó una relación estrecha. Me sacaban un cuarto de hora para que tomara sol, rodeado por los guardias y ellos rodeados por soldados. Una vez un soldado me tiró una pelotita de papel que guardé y leí cuando estaba en mi celda. Decía: “Hugo, nosotros también somos campesinos, estamos contigo”. Luego me llevaron ilegalmente a la cárcel de Arequipa donde estaba aislado y estaban prohibidas las visitas. Sólo podían visitarme mis parientes más cercanos.

H. B. Como dije, me proletaricé porque la clase obrera era la vanguardia de la revolución. Pero también aprendí que uno debía aprender de la experiencia. Entonces me fui al Cusco y ahí estuve en la Federación de Trabajadores del Cusco, como era proletario y vi que no era una federación obrera sino artesanal y que la vanguardia eran los campesinos de La Convención. Por eso es que, como digo, me fui al campo.

N. M. ¿Tu hermano se llama Óscar? Lo conozco, hemos estado en eventos del Seminario Permanente de Investigación Agraria.

H. B. Ayer fue su cumpleaños. De estar vivo, habría cumplido 87 años.

N. M. [...] Después de que te fuiste, al rato estaba con Carlos Malpica y me dijo “he salido y estaba Hugo Blanco sentado en un café con la cabeza entre las manos, como diciendo ‘¿he hecho lo correcto o me he equivocado?’”. Y me dijo, “ha sido el horror de su vida”. El espacio a recuperar hubiese impedido que Sendero creciera como creció, por ejemplo.

H. B. No hubiera habido Sendero.

N. M. He conversado largo con Abimael Guzmán. Cuando hicieron la Comisión de la Verdad empezaron a recoger testimonios de todos y empezaron a recoger testimonios de los dirigentes políticos. Abimael Guzmán se negó a dar una entrevista, pero luego veía que los demás dirigentes estaban dando testimonio, así que negoció con la Comisión de la Verdad y les dijo que estaba dispuesto a dar su testimonio a condición de que él escoja a quien deba tomarlo. Rechazó a los que le habían ofrecido. Le ofrecieron a Carlos Iván Degregori, Carlos Tapia, entre otros. Hasta que le dijeron mi nombre y dijo que estaba dispuesto a hablar conmigo y tuvimos como cincuenta horas de conversación. Quince sesiones grabadas. Ahora, era una conversación muy limitada, porque era en la base naval, en una sala que tenía un espejo a un lado donde obviamente al otro lado estaba filmando el servicio de inteligencia de la marina. Entonces, era muy poco lo que podíamos decir que no fuese oficial. Y por otro lado, Abimael Guzmán lo que hacía era repetir lo que decían los documentos de Sendero, no salía de ahí. Y sólo pudimos hablar un poco libremente cuando salía del penal, había un par de minutos en que íbamos juntos y podíamos hablar sin control. Pero ¿sabes?, cuando le dije que lo que había hecho Sendero, él no lo quería creer. En todas las reuniones estuvo junto con su esposa, con la compañera Elena Iparraguirre y me dijeron que no, que eso era gente del servicio de inteligencia que daban testimonio como si fueran campesinos, para engañar. Le dije que teníamos 17,000 testimonios grabados, que era imposible hacer algo semejante. Y una cosa muy llamativa: también vimos las actas de Sendero que estaban en DINCOTE. Las actas internas de Sendero sólo recogían las intervenciones de Abimael Guzmán, de nadie más. Entonces tú te enterabas de los conflictos de Sendero por la respuesta que daba Abimael Guzmán, aplastando a los compañeros

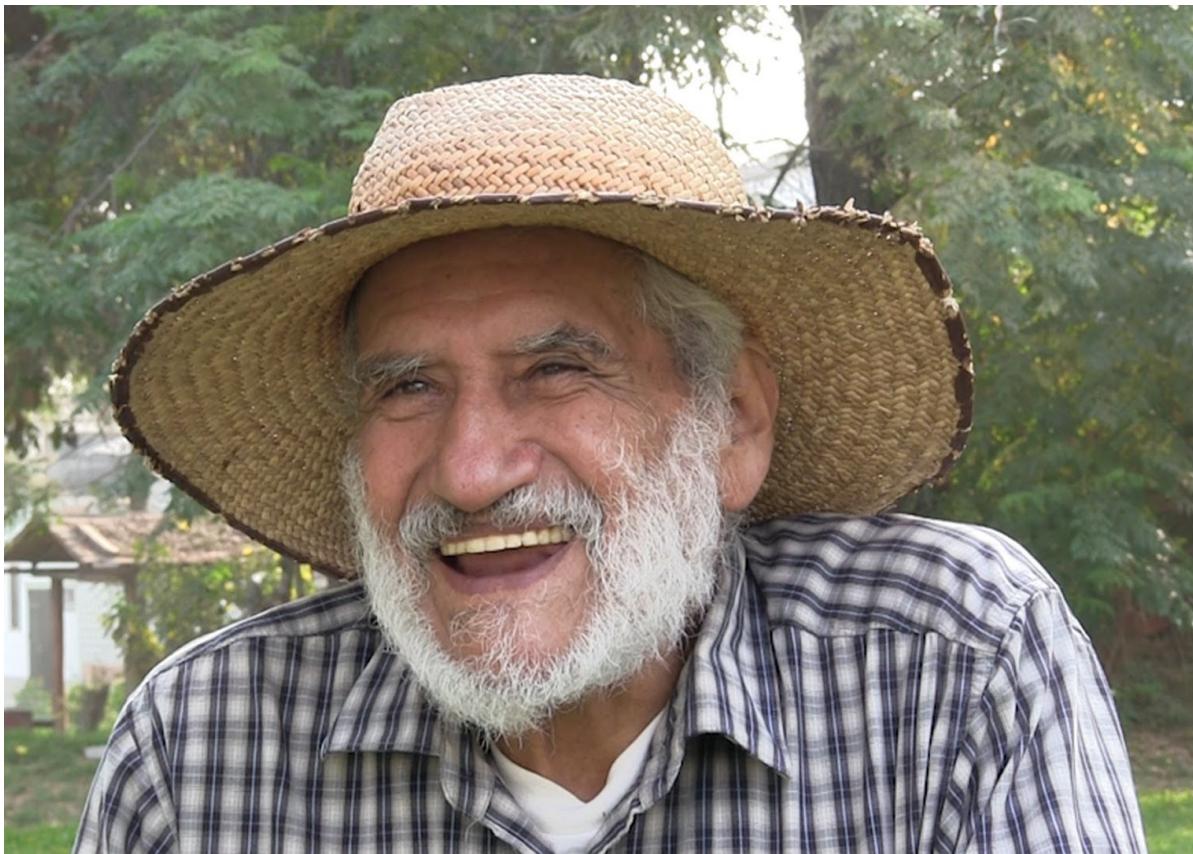


Imagen 4. www.servindi.org



incorrectos. Y todo totalmente centralizado, porque había el Comité Central, el Central Ampliado, la Comisión Política. Abimael Guzmán consideró que se creara por encima de la Comisión Política un Comité Permanente, argumentando que por la guerra no era posible hacer reuniones grandes y el Comité Permanente era él, su esposa Augusta La Torre y la que luego iba a ser su mujer, Elena Iparraguirre. En realidad era él quien decidía y las dos mujeres que lo secundaban. Así que todo estaba absolutamente centralizado. Y le pregunté por qué, una cosa que era llamativa, comparando el MRTA y Sendero, el MRTA tenía armamento muy moderno, en la zona de narcotráfico conseguía muchas armas, mientras que las acciones de Sendero eran con cuchillo, machete, palos y piedras y eran unas matanzas terribles las que hacían. Si había un conjunto de comunidades y decidían atacar una, porque los acusaban de yanaumas, cabezas negras.

La columna de Sendero iba recorriendo las comunidades y ordenándoles que se reunieran en una madrugada en tal comunidad y desde ahí atacaban a la comunidad que iban a escarmentar. Por lo tanto, había varias comunidades que estaban reunidas y que atacaban y promovían el saqueo y estimulaban el conflicto entre los campesinos.

H. B. Yo desprecio a Abimael Guzmán porque cuando cayó preso ordenó que la lucha cesara, en función de porque él estaba preso.

N. M. Ahora, yo le dije eso, le planteé que por qué había ordenado eso. Y me dijo que desde su punto de vista la revolución dependía de la jefatura y que una semana después de que lo capturaron sabía que ya la guerra no era viable porque no había la conducción, no había la jefatura. Le hice otra pregunta que lo sorprendió. Le dije: “¿Qué hubiera pasado si usted se hubiera muerto en el año 1985?”. Se quedó helado. Yo me reí y le dije: “Lenin dice que la muerte es un accidente de trabajo para un revolucionario. Un revolucionario puede morir en cualquier momento, es un accidente posible”. A él no se le había ocurrido, no había pensado en que él pudiera morir. Porque claro, la pregunta era: si te mueres en 85, ¿quién continúa dirigiendo, como sigue esto? Entonces me dijo que la [...] condensaba 15 mil millones de años. Y le dije, “pero bueno, si la revolución es hecho de las masas, si son las masas las que hacen la revolución, la muerte de una persona no va a decidir que se acabe la revolución”. Me dijo que eso era algo que no había resuelto el marxismo [risas].

Ahora, la versión que da Feliciano es muy dura. Feliciano fue el que siguió dirigiendo luego de la captura de Guzmán. No aceptó la rendición y creó una fracción llamada Proseguir, en ella estuvieron los que querían seguir la guerra sin Guzmán. Él da la versión de que Augusta La Torre se suicidó y se suicidó porque Guzmán la había mandado a hacer trabajo político a Andahuaylas

y cuando volvió, Guzmán había iniciado la relación con Elena Iparraguirre y le impuso la relación de los tres. Eso terminó con la depresión y suicidio de Augusta.

HB. A quien yo respeto es al “chinito” Polay, que se ha mantenido firme. He estado en contacto con su familia. Claro, políticamente no concordamos, porque yo no estoy de acuerdo con el foco guerrillero, pero lo respeto porque me parece un revolucionario honesto. Yo traté de ayudarlo.

NM. Pero la situación de los presos políticos ahora es muy distinta, porque buena parte del pueblo los odia y no distingue entre MRTistas y senderistas. “Todos son terroristas y deben morir”, es la idea general. Yo tengo un amigo, Alberto Gálvez Olaechea, que fue dirigente del MRTA. Estuvo 27 años en prisión y ahora que ha salido es un apestado. No puede trabajar, no tiene derecho a nada, la propia izquierda lo segregó como un apestado. Creo que es mucho más dura la situación ahora para ellos que lo que fue en tu época, que como lo cuentas, los propios policías y soldados te reconocían como su dirigente, como gente suya. Eso no pasa ahora.

HB. En la foto, por ejemplo, estoy con dos guardias. A uno le decíamos “el chileno”, porque era de Tacna y al otro lo llamábamos “el chalaco”, porque era del Callao. Yo me llevaba muy bien con todos los [11:22]. Como digo, hasta con los celadores. Cuando estaba durmiendo ellos venían y me decían: “sabes que te perseguíamos y que si te veíamos te matábamos”, me decían. “Qué malos, yo les hubiera tirado florecitas”, les dije. Ahí comenzó una relación amistosa que los oficiales del cuartel denunciaron a sus jefes. A la guardia civil ya la habían sacado porque a uno de ellos se le había caído mi fotografía autografiada. Por eso mandaron a [12:17] y también los sacaron. Entonces mandaron a la caballería. Y como digo, había uno de caballería que me estaba custodiando. No sé qué le pregunté y no me contestó. Le dije: “Señor, estamos

entre gente civilizada. Yo soy su prisionero, usted es mi guardián. Le estoy preguntando algo, por favor contésteme". Y parecía que se le saltaban los ojos: "nos han prohibido cruzar una sola palabra con usted". O sea, tienen pies de barro. También los guardias civiles estaban perseguidos, estaban oprimidos por sus oficiales, los guardias republicanos también. Una vez cambiaron a toda la guardia de Arequipa y los mandaron al cuartel del Potao, porque decían "quisieron hacer fugar a Hugo Blanco", y yo ni enterado estaba del plan de fuga. Lo que pasa es que me llevaba bien con ellos. Y cuando llegaba un capitán pidiendo informes y se olvidaban del informe: "Carajo, yo no pido que me informen más que a Hugo Blanco, pero por lo menos infórmeme igual que a él" [risas]. Cuando estaba en la cárcel de Arequipa teníamos un periódico, *El Guardia*. Yo estaba completamente aislado y ellos me comunicaban quiénes eran los soplones entre ellos. Había un guardia cerca de mi celda. Todo el sector estaba cerrado con candado. O sea que aunque me fugara y lo matara, no hubiera podido salir. Y había otro guardia arriba. Entonces, cuando no había ningún soplón, ni abajo ni arriba, hablaba con ellos y me contaban los abusos que cometían los oficiales. Entonces yo escribía a mano el boletín *El Guardia*. Ellos lo sacaban a máquina y leían entre grupos de trabajo, hasta que una vez un sargento le dijo a uno de los guardias "a ver, abre tu mano" y ahí encontró el boletín. Entonces a los guardias republicanos los mandaron presos al cuartel de la guardia civil y ahí los otros presos les decían que estaban con ese asesino de Hugo Blanco y ellos respondían "no, es buena gente", decían. Entonces ellos y yo estábamos incomunicados y aun así la comunicación era fluida porque ellos le decían a los guardias civiles qué era lo que yo tenía que informar. Y claro, vino un investigador y me preguntó: "¿usted conoce el periódico *El Guardia*?". "No". "¿Conoce tal artículo?". "No". "¿O sea que desde que está preso ha perdido su

sensibilidad social?”. “Sí, desde que estoy preso la he perdido” [risas]. Ambos sabíamos que estaba mintiendo, pero yo no tenía por qué decirle. Después me encontré con los dos afuera. Uno de ellos trabajaba en el Madison Square Garden y el otro era taxista. Y cuando les dije: “disculpa, hermanito el daño que les hice”. “no, yo tengo que estarte agradecido”, me dijo el del Madison Square Garden y me regaló un puro. Y también el chofer de taxi me dijo que estaba agradecido conmigo por haberlo liberado de ese infierno.

Yo no soy sectario, porque es gente pobre que entra de guardia civil o de guardia republicano porque necesita comer. Siempre he entendido eso, por eso me llevaba bien. Y ellos me contaban que quién era soplón y me cuidaba de ellos.

N.M. Es un gran gusto conocerte, conversar contigo y creo que tienes una gran mujer.

H. B. Sí, mi hija acaba de escribir mi sentir. Ella está en el Perú, vive en P'isaq, en el valle del Vilcanota.

N. M. Creo que la conocí, trabajó en un colegio alternativo. Me invitaron a dar una conferencia a los maestros en su colegio y me presentaron a tu hija.

H. B. Yo fui invitado a Lima por una organización que cumplía quince años y ella fue a Lima y conmigo fue a Celendín, que está luchando contra la minería. Viví con ella en P'isaq. Tiene una hijita y un hijito. Con la hijita hicimos recorridos. Sara se llama, pero no es la Sara judía como antes, sino Sara.

La campaña del desierto de 1833 en Argentina

Martha Eugenia *Delfín Guillaumin*

La forma como se llamaba en la Argentina decimonónica al territorio no ocupado por la población blanca era *Tierra Adentro* o *Desierto*. Allí vivían los indios de la pampa. Se le decía “desierto” no precisamente porque no hubiese allí seres vivientes (entre ellos los indios), sino porque la gran llanura y lo infinito de su extensión en el horizonte provocaban un gran sentimiento de soledad. Ciento es que había tierras secas carentes de *aguadas* y árboles, pero también lo es que existían y existen sitios con lagunas, bosques y excelentes pastos que servían de alimento a los *baguales* (caballos indómitos) y a los animales silvestres. No todo era suelo llano, también la *Tierra Adentro* tenía serranías como la Sierra de la Ventana (Muñiz, 1931: 11).¹ En las quebradas y montes cubiertos de sauces de esa sierra, los indígenas guardaban sus rebaños y caballadas.

Según Sarmiento, el mal que aquejaba a la República Argentina era la extensión, el desierto que “la rodea por todas partes”, la soledad, el despoblado sin una habitación humana, la inmensidad de la llanura, el horizonte

siempre incierto, siempre confundiéndose con la tierra entre celajes y vapores tenues que no dejan en la lejana perspectiva, señalar el punto en que el mundo acaba y principia el cielo. Al Sur y al Norte acéchanla los salvajes, que aguardan las noches de luna para caer, cual enjambres de hienas, sobre los ganados que pacen en los campos y sobre las indefensas poblaciones (Sarmiento, 1983: 49-50).

1 La Sierra de la Ventana también se conocía como Casuhati, Casu = cerro o montaña, hati = alto, montaña alta. Queda ubicada al SO de la Serranía del Volcán, vul = juntos, unidos, cauque = base o asiento de algo, *unidos por la base*, los cerros que forman esa serranía del SO de la provincia de Buenos Aires.

Las *rastrilladas* eran las vías o caminos de leguas de longitud que unían los centros habitables de la pampa; eran las rutas que conducían a las tolderías, a las lagunas, pastos, vados y, en general, apunta Rómulo Muñiz, a todo paraje estratégico de esas soledades. Las *rastrilladas* eran las “arterias del desierto”; con la pisada de las bestias (reses y caballos robados que llevaban al Neuquén y a Chile) el piso se endurecía. Estas *rastrilladas* atravesaban los mejores campos, evitaban el *guadal*, y los pasos difíciles en los cañadones. Cada 10 o 12 leguas se encontraba el viajero con buenos pastos y las mejores aguas (Mansilla, 1940: 26-27).²

Según Muñiz, antes de la época independiente se tenía un conocimiento más profundo de los campos del *desierto* (pampa) y que, exceptuando el tiempo del *tirano* Rosas, las nociones topográficas de esas vastísimas tierras pasaron por un “eclipse singular”, inclusive el camino “tan trillado en época de los virreyes” que llevaba a Salinas Grandes,³ quedó, en la época independiente, completamente ignorado. La fijación astronómica de muchos lugares fue debida a los españoles y pasaron largos años antes de volver a verificarlos o a aumentar su número. La exploración de los ríos Colorado y Negro también sufrió tales abandonos. En la época de los virreyes, como le llama este autor, la primera expedición de reconocimiento de esos ríos la realizó el jesuita Falkner a mediados del siglo XVIII. Posteriormente Basilio Villarino reconoció tres veces (1780, 1781, 1785) la desembocadura del Colorado y en 1782 surcó la corriente del río Negro, llegó a la isla de Choele-Choel y prosiguió hasta la confluencia del Neuquén y Limay, penetrando por el río Limay. Cincuenta años más tarde (1833), Nicolás Descalzi reconoció de nuevo los citados ríos

2 Los *guadales* eran zonas temidas en la pampa tanto por indios y blancos. Era tierra fofa, blanda y movediza; por más que el caballo del indio estuviera acostumbrado a los campos *guadalosos* era preferible no internarse en ellos.

3 Estas salinas se encuentran al NO de Casuhati, grandes lagunas cuyas orillas y fondos cubiertos de sal eran explotadas para el consumo de Buenos Aires.

y Feliciano Chiclana trazó la dirección del Colorado señalando en un plano los rumbos y puntos importantes de la corriente. Este reconocimiento se realizó durante la campaña del *desierto* del general federal Juan Manuel de Rosas. En 1879, durante la campaña del *desierto* del general Julio Argentino Roca, los datos proporcionados por los planos de Chiclana fueron de valiosísima utilidad a los expedicionarios para recorrer los ríos Negro y Colorado (Muñiz, *ob. cit.*: 62-63; 208-209).

Antes de la campaña del *desierto* de Rosas en 1833, los indígenas de la pampa habían sido castigados por la naturaleza, ya que hubo una gran sequía que diezmó los rebaños por la falta de agua y pastos (1829-1832). El hambre se dejó sentir en los toldos indios y esto seguramente orilló a los indígenas a incursionar (*malonear*) en las *estancias* criollas en busca de alimento.

Juan Manuel de Rosas asumió, después de la “revolución de diciembre” (1828) en la que murió fusilado el gobernador de la provincia de Buenos Aires, Manuel Dorrego, la jefatura de los federales. Rosas fue gobernador de la mencionada provincia en dos ocasiones: de 1829 a 1832 y de 1835 a 1852 cuando fue derrotado por el general Justo José de Urquiza en la batalla de Caseros. Además de jefe federal, Rosas era *estanciero* y junto con Francisco Ramos Mexía (poderoso *estanciero* de Buenos Aires) mantenían buena relación con los indios pampas; inclusive tenían indios pampas trabajando en sus *estancias* como peones “dispensándoles un trato justo y leal”, lo que propiciaba el crecimiento del prestigio de ambos ganaderos entre los indios y el afianzamiento de la alianza con los pampas. Sin embargo, en 1821, el gobernador de Buenos Aires, Martín Rodríguez, que había salido a atacar a José Miguel Carrera y a sus indios aliados ranqueles y pampas de los caciques Anepan y Ancafilú⁴, agredió injustamente a los peones pampas de la

4 José Miguel Carrera, insurgente radical chileno, se había separado políticamente de San Martín y O'Higgins, quienes se habían aliado para combatir a las fuerzas realistas de Chile. Después de la batalla de Maipú, Carrera había presentado fuerte oposición a O'Higgins y no dudó en cruzar la cordillera para pedir ayuda a los ranqueles y

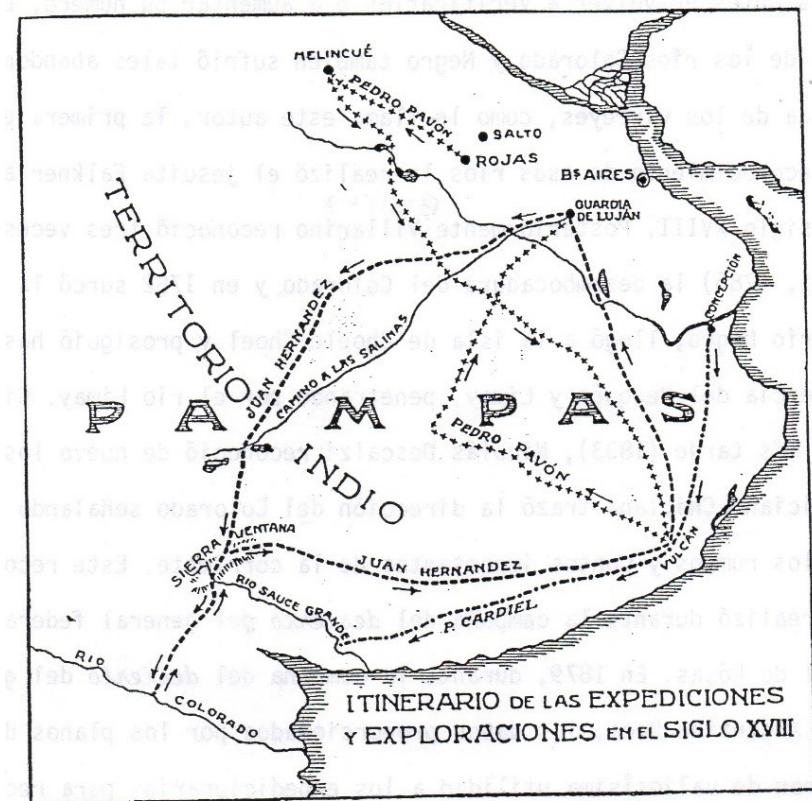


Imagen 1. Expediciones y exploraciones en el siglo XVIII (Muñiz, 1931)

estancia de Miraflores, propiedad de Ramos Mexía. Este hecho ocasionó que la paz con estos indígenas se rompiera y, en consecuencia, los pampas y ranqueles se unieron para atacar a las estancias y poblaciones blancas.

En 1825, durante el gobierno del general Las Heras en la provincia de Buenos Aires, se logró establecer la paz con los indios voroganos, pampas y ranqueles en el parlamento de Laguna del Guanaco. Los indios se comprometieron a mantener la paz con todas las provincias y a reconocer al Soberano Congreso. Los criollos, por su parte, les permitieron el comercio a los indígenas y les proporcionaron alimentos, yerba mate, azúcar y alcohol.

En 1826, siendo presidente Rivadavia, los indios pampas y ranqueles realizaron nuevos *malones*⁵. En las campañas punitivas se destacó el coronel prusiano Federico Rauch

pampas para entorpecer la labor de los insurgentes independentistas en Chile.

5 Malón, correría indígena, generalmente con fines de asalto, a las estancias criollas.

quién logró varios triunfos sobre los indígenas (Laría, 1979: 48-50). Rauch consolidó la paz con los caciques Llampilcó o cacique *Negro* (huilliche) y Catriel (pampa), situación que fue aprovechada por Juan Manuel de Rosas años más tarde, durante la campaña del '33. Es preciso señalar que Rauch es considerado también como un genocida por otros investigadores críticos como Osvaldo Bayer.⁶ Incluso tiene el apodo de “el carnicero Rauch”.⁷

En otro orden de cosas, existe una anécdota que retrata muy bien a Juan Manuel de Rosas, es decir, su trato afable y diplomacia:

Un día encontró Rosas tres indios que le habían carneado [destazado] una yegua y se la repartían. Los bárbaros se asustaron al verle y sobre todo por la brillantez del jinete. Cogidos *in fraganti* quisieron presentarle sus excusas, pero Rosas les habló en lengua pampa y los tres

6 “Osvaldo Bayer, un hombre crítico de Federico Rauch: ‘este pueblo no merece llevar el nombre de un genocida’” (2018). *La nueva verdad de Rauch* (en línea), 24 de diciembre.

7 “En 1826, **Bernardino Rivadavia** llegó a la presidencia de Argentina e hizo sancionar la llamada “Ley de Enfiteusis”, por la cual 538 terratenientes ocuparon nada menos que 8.600.000 hectáreas. Acompañando a esta ley empezó la deuda externa argentina, que en realidad fue para beneficiar a los “nuevos estancieros”.

También había que garantizar la seguridad a sus amigos, y para esto trajo desde Prusia a un mercenario llamado **Federico Rauch**.

El gobernador de Buenos Aires lo ascendió a teniente coronel y le dio el mando de los Húsares. La política de exterminio del ex mercenario produjo grandes avances en la línea de frontera. Como gratificación por los ascensos, **Rauch** servía fielmente al poder de turno. Sus partes militares eran del siguiente tenor: “Hoy, 18 de enero de 1828, para ahorrar balas, degollamos a 28 ranqueles”.

Fue premiado por los pobladores y estancieros de la zona por su extrema dureza y efectividad en la contienda contra los indios. Por su reputación personal en la lucha contra el indio se lo conocía como el “guardián de las fronteras”, así como por sus métodos se hizo merecedor, un siglo después de su muerte, del apodo ‘el carnicero **Rauch**’” (Rodríguez, 2018).

salvajes saltaron en sus caballos y lo siguieron; Rosas les había dicho: “No roben, yo les daré yeguas” y uniendo la acción a la palabra los condujo a las manadas y les regaló una punta de animales que los indios se apresuraron a llevar a sus toldos con la noticia de la gentileza del nuevo mayordomo de Anchorena [rico *estanciero* y pariente del joven Rosas]. Con estos rasgos empezó a dominar el espíritu de los indios, como había dominado con otros característicos el de los gauchos (Pelliza, 1929: 39).

La alianza que realizó Rosas con los indios vorugas comandados por los caciques Rondeau, Melin y Cañiuquiz, y los jefes pampas Catriel, Cachul, Llanquelen y Antuán, así como la desaparición de los Pincheira, favorecieron grandemente la organización y desarrollo de la campaña militar contra las “hordas salvajes del desierto”⁸, en 1833, por lo menos a la división bajo las órdenes de Rosas. La presencia de indios *amigos* en las filas de los expedicionarios fue de gran utilidad, ya que aquéllos conocían las costumbres de la gente de la llanura y el territorio *indio*, amén de tener “la vista avezada para descubrir en múltiples señales, la presencia del adversario, su número, su proximidad y hasta su disposición” (Muñiz, *ob. cit.*: 180).

Según afirma Correas, la expedición al *desierto* proyectada por Rosas contó con el franco auspicio de todo Cuyo (Provincias de Mendoza, San Luis y San Juan). Generalmente se dice que el mismo Rosas tuvo que afrontar erogaciones de su propio peculio para llevar a cabo la campaña, pero Enrique M. Barba refiere que este personaje no sólo recibió la ayuda del gobierno de Balcarce (gobernador de Buenos Aires en el tiempo que se realizó la campaña), sino que, de cierta forma, salió notablemente favorecido con la organización de la expedición puesto que en esa época ser proveedor del ejército era una de las actividades económicas más codiciadas: proporcionaban caballos y ganado vacuno, y el pago lo recibían con elevados

⁸ Estos *salvajes* eran los indios pampas, ranqueles, huilliches y pehuenches.

intereses. Rosas fue, junto con otros ricos *estancieros* (Terrero, Anchorena, Pereyra, Ramos Mexía y varios más), proveedor de la expedición; de esa forma no sólo recuperó lo invertido, sino que, al ganar nuevas tierras para la provincia de Buenos Aires despojando a los indios de ellas, pudo extender sus *estancias* y *haciendas*.

Se suponía que la campaña iba a realizarse con 1'500,000 pesos de la época, pero según los datos proporcionados por Barba⁹, los gastos fueron mucho mayores, no sólo por las vacas compradas (que inclusive llegaron a sobrar después de finalizada la operación militar pues era tan grande su número que no se llegaron a consumir durante la misma), sino por el pago de los soldados; la compra de un bergantín, una goleta y un lanchón que sirvieron para navegar por los ríos Colorado y Negro; así como el gasto por la adquisición de una partida de bayeta colorada, que, según Rosas, debía ser el color de los uniformes de sus soldados con el prestigio que ese tono tenía entre la tropa. También la provincia de Mendoza le proporcionó víveres, armamento, utensilios de cocina y herramientas de trabajo, carretas, mulas, yerba mate, aguardiente, vino, café, higos, pasas de uva, quesos y aceitunas, galleta, harina y azúcar. Como se ve los expedicionarios iban bien surtidos y el negocio que esta empresa significó para muchos comerciantes e interesados fue excelente. Para los *vicios* fueron provistos 500 rollos de tabaco negro al gusto de la tropa. Asimismo, se adquirió suficiente jabón para la higiene de los soldados. Inclusive, se sospecha que el gobierno provincial pudo haber aceptado el pedido de Rosas para proveer de doscientas mujeres públicas -que no pasaran de treinta y cinco años- al ejército. Los *prostíbulos trashumantes*, como los denomina Barba, eran cosa corriente en los ejércitos de esos tiempos. El empréstito que autorizó el Poder Ejecutivo para costear los gastos de la expedición afectaba a su cargo a la tierra pública y

9 Obtenida de un expediente del Archivo General de la Nación, de Montevideo, Uruguay: *Razón del ganado caballar y demás gastos del ejército sobre los indios desde el 17 de diciembre de 1832*. (1971, núm. 48: 52 y ss.).

asignaba para el servicio de los intereses un impuesto de doce reales que se pagaría por cada cabeza de ganado introducida para el consumo y saladeros. Este crédito también amparaba las operaciones realizadas en Mendoza, pues se cubrieron los sueldos y gastos del Regimiento de Auxiliares de los Andes.¹⁰

Rosas veía en la campaña del *desierto* contra los indios la posibilidad de ensanchar sus dominios (políticos y territoriales); supo aprovechar muy bien la coyuntura política y económica que se le presentó, sobre todo, por el hecho de que para los habitantes de la provincia de Buenos Aires la actividad ganadera era considerada la base de las actividades económicas, el vínculo que unía a la provincia con el comercio internacional por la venta de cueros principalmente. Por eso resultaba urgente agrandar el área de las tierras destinadas a las actividades pecuarias. Además, la campaña bonaerense había sido azotada por una fuerte sequía (1829-1832), por lo que los *estancieros* requerían realizar el mayor esfuerzo para reparar las pérdidas sufridas. Toda la clase dominante de Buenos Aires, la provincia entera estaba involucrada con los intereses ganaderos, y así, depositaron su confianza en Rosas para llevar con éxito la expedición que arrebataría la tierra a los indios y que serviría para extender sus *estancias* y *rodeos*. Rosas conocía a los indios y sus costumbres, hablaba su lengua y era excelente *baqueano*. Para Rosas significaba, como ya hemos anunciado, un doble triunfo: político y económico. Con el éxito de la empresa se aseguraba el prestigio político y podía llegar al poder sin problemas, imponiendo su ley. En el plano económico (personal obviamente) salía beneficiado igual que los demás ganaderos de Buenos Aires (Barba, 1971: 52-61).

En un principio la campaña militar contra los indios de

10 En el mencionado documento del 17 de diciembre de 1832 se informa que Juan Facundo Quiroga había librado en onzas de oro el equivalente a 43,250 pesos valor de cinco letras de cambio a favor de Encarnación Excurra de Rosas. Dicho dinero había sido entregado en la Tesorería de Mendoza “para gastos de la expedición a los indios”. Es sabido que doña Encarnación era la esposa de Juan Manuel de Rosas.

1833 se planeó incluyendo la acción conjunta de las provincias de Buenos Aires, Córdoba, Cuyo y el vecino país de Chile, pero una guerra civil impidió a las milicias chilenas participar en la operación ya que fueron destinadas a controlar la situación política interna trasandina.

Las fuerzas argentinas se distribuyeron en tres divisiones: la de la *Izquierda*, al mando de Rosas; la del *Centro*, al mando del general José Ruiz Huidobro, y la división de la *Derecha*, al mando del general José Félix Aldao.

La división de la *Izquierda* debía operar en la pampa del sur y asegurar la línea del río Negro; la de Ruiz Huidobro debía desalojar a los indios de la pampa central, y la división de Aldao debía operar en la región andina pasando por los ríos Diamante y Atuel, siguiendo hasta el río Neuquén en donde se reuniría con Rosas, en la confluencia con el Limay.

Como Comandante en Jefe de la campaña fue designado el general Juan Facundo Quiroga, pero no participó en ella porque alegó que “él no conocía la guerra contra los indios”. Comenta Álvarez que, “al empezar el año 33, se ponía en marcha la expedición de Rosas al desierto, y Quiroga, que debió mandar el ala derecha, sintiéndose en mala salud, prefirió quedarse a matar el tiempo y su incurable aburrimiento (cualidad que tenía en común con Napoleón I), en su tertulia de juego en el convento de la Merced en San Juan, enviando en su lugar a su general Ruiz Huidobro, que a duras penas escapó de los indios en el combate de ‘Las Aollaradas’ al sur de San Luis, y finalmente, con objeto de asegurar en renta fija los caudales acumulados por medio del saqueo y el terror, el señor de Cuyo y del norte, se marchó a Buenos Aires...” (Álvarez, 1932: 62). El autor apela a juicios subjetivos sobre el estado de ánimo de Facundo Quiroga y no presenta las fuentes escritas sobre tal situación. Un personaje como Quiroga debió de tener razones políticas para no participar. Sin embargo, no se mencionan las verdaderas causas que generaron esta falta de interés en sumarse a la campaña emprendida por Rosas.

En dicho combate de Las Aollaradas (dos leguas al sur

de San Luis), la división del Centro luchó contra el cacique Yanquetruz en marzo de 1833. Los jefes ranqueles eran Yanquetruz, su hijo Pichiúñ Guala y el cacique Paine.¹¹ A pesar de que en ese encuentro Yanquetruz sufrió pérdidas humanas importantes, los indios ranqueles lograron que las fuerzas de Ruiz Huidobro contramarcharan a Córdoba. Yanquetruz retornó a sus toldos en Leubucó,¹² al sur de la laguna del Cuero ubicada en la parte austral de la provincia de Córdoba, y dispersó a su gente en los montes para evitar que los sorprendieran mientras que él, acompañado de fuertes partidas, vigilaba los pasos de Aldao. Rosas, furioso por la derrota, ordenó: “A Yanquetruz y su hijo Pichún se habrán de perseguir, y se me habrán de entregar sus cabezas”. No valieron de nada los esfuerzos de sus aliados los voroganos para cumplir tal orden, Yanquetruz y su gente se salvaron de ser eliminados. Finalmente, ante el fracaso de su columna, Ruiz Huidobro suspendió la campaña e hizo devolver a San Luis, Mendoza y Córdoba a los hombres, las armas y los elementos de guerra.

Por su parte, Aldao, enterado del resultado de Las Acollaradas y de la fuga de Yanquetruz, decidió emboscar a este cacique. Siguió la línea del Chadileuvú,¹³ y obtuvo varias victorias menores sobre los grupos indígenas diseminados en su campo de acción. Le acompañaba, en calidad de aliado, el cacique puelche Juan Goico, quien le servía de guía e intérprete. Su columna había salido el 3 de marzo desde el fuerte de San Carlos, compuesta por el Regimiento de Caballería No. 2 de Auxiliares de San Juan, el Regimiento de Granaderos a Caballo de Mendoza, el Batallón de Infantería mendocino y el Batallón No. 2 de Auxiliares de los Andes, sumando algo más de 800

11 Yanquetruz era de origen moluche chileno, pero llegó a ser cacique principal de los ranqueles. No se debe confundir con el jefe huilliche del mismo nombre de fines del siglo XVIII. Paine o Painegner (*Zorro celeste*) fue el padre del cacique ranquel Mariano Rosas.

12 Leubucó, leubu = corre, co = agua: *agua que corre*. Nombre de una laguna al sur de Córdoba y San Luis que llegó a ser uno de los principales centros ranqueles.

13 Chadileuvú, chadi = sal, leuvú = río, *río Salado*.

hombres en total. Aldao creyó que Yanquetruz se dirigiría hacia la cordillera pasando por el río Chadileuvú, a la altura de la pampa central, pero el cacique ranquel no apareció por esos parajes. La columna de Aldao llegó hasta el Limaymahuida o Limey Maguida, una isla que forma el mismo río Salado en donde los caciques Quililan y Quinchau tenían sus tolderías. Estos caciques habían huido al ver acercarse a las tropas de la división de la Derecha. Aldao llegó a los toldos de los caciques Painequeo (moluche), quien murió el 10 de abril en sus propias tolderías de Paso de Tlascaltué, sobre la costa del Salado; *Barbón* (pampa), del paraje de Butanilague, a quien mataron y cortaron la cabeza el cacique Goico y sus indios puelches, la cual colocaron sobre una atalaya a la orilla del río Salado para escarmentar a Yanquetruz; Picun, Levian y Fuellef, jefes indios cuyas tolderías quedaban al norte de Butanilague y que también fueron muertos por la gente de Aldao. Pero, el jefe de la columna de la Derecha no consiguió capturar a Yanquetruz, a pesar de haber obtenido los triunfos ya comentados en donde tomó prisioneros, rescató cautivos y arrebató a los indios buena cantidad de ganado. Aldao estaba mal comunicado con sus bases e, incluso, ignoraba que la división del Centro había abandonado la campaña invalidando con eso su estrategia para capturar a Yanquetruz. Pasó junto con su gente el invierno sin víveres, con muchos enfermos y sufriendo “golpes de mano” de los indios. Por su parte, Quiroga ordenó el regreso de la columna a fines de octubre a Mendoza, sin haber cumplido los objetivos señalados por Rosas. De todas maneras, Correas opina que “es indudable que los fines perseguidos fueron alcanzados” porque se había logrado escarmentar por mucho tiempo a los atacantes del sur (Correas, 1942: 144).

En una carta de carácter confidencial que se encuentra en el Archivo Histórico de Mendoza, fechada el 27 de septiembre de 1833 dirigida anónimamente (al menos no aparece ninguna firma en el documento) al señor Benito de Otero, se menciona que:

Es una lástima que después de haber adelantado tanto en la guerra contra los indios y puéstolos en la angustia que se hallan, hayamos tropezado en escollos insuperables para hacer proseguir la División de la Derecha, ya que la ridícula conducta del General del Centro ha frustrado las más fundadas esperanzas; en fin ya esto no tiene remedio, ni lo tiene tampoco el regreso de la División de la Derecha, así pues es preciso sacar la ventaja que se pueda de la desmoralización en que se hallan los bárbaros, del terror que los conduce y la miseria que padecen. Este Gobierno podría hacerles entender que es su mediador para que los demás gobiernos que cansados de sufrir sus depredaciones con que los han provocado ellos mismos, son los que han llevado la guerra a sus territorios y que virtud de los pasos del Gobierno de Córdoba, los demás suspenden sus hostilidades hasta ver si ellos de buena fe cumplen lo que ofrecen, que por este motivo la División de la Derecha se retira a descansar al fuerte de San Rafael y que igual mediante se hará con el señor Rosas. Ud cuente con la cooperación de este gobierno que lo hará en cuanto esté en la esfera de sus facultades contribuyendo con lo que fuese necesario para llevar adelante este único medio de hacer el bien que nos presentan las circunstancias. Una de las condiciones necesarias que se le debe exigir a mi juicio, es el que los caciques que se presenten a los tratados sean obligados a perseguir a los indómitos y dar cuenta de los nuevos proyectos de invasión que éstos mediten contra cualquier Provincia, etcétera, etcétera. El curso de este negocio y la experiencia de lo padecido dictará las estipulaciones y garantías que deben exigirse a un enemigo que no conoce otras leyes que las que le inspiran temor o conveniencia (AHM-A, 123/8).

El fracaso de las columnas del Centro y Derecha dejó incompleta la obra de Rosas porque los pasos andinos quedaron abiertos “y el indio pudo circular nuevamente por los ríos Colorado y Negro llevando a Chile el fruto de sus ataques” (Laría, *ob. cit.*: 45).

En cuanto a la división de la Izquierda, ésta estaba conformada por un ejército que al decir de Carlos Darwin (que por esa época se encontraba en la Patagonia argentina realizando un viaje de carácter científico), parecía una tropa de “villanos y seudo bandidos” por la calidad de los integrantes entre los que había mulatos, mestizos, negros e indios, todos en número considerable (Muñiz, *ob. cit.*: 202). De todas maneras, se supone que el cuerpo de tropas al mando de Rosas era el “mejor equipado y fuerte”.

Salieron de la Guardia del Monte, provincia de Buenos Aires, el 22 de marzo de 1833 siguiendo rumbo sur - oeste hacia las márgenes del Colorado. Los hombres de Rosas eran 2,000 de infantería, artillería y caballería de la provincia de Buenos Aires, pero también le acompañaban médicos, geógrafos e ingenieros (el ingeniero de la expedición fue Feliciano Chiclana), 25 marinos (para las naves que se transportaron desarmadas para llegar al Colorado y navegarlo), mujeres (no precisamente las del “pedido” de Rosas, sino las esposas y cocineras de los expedicionarios), y, por supuesto, no podían faltar los vivanderos (comerciantes) que “hicieron su agosto” en la campaña del ‘33. Además, los indios auxiliares (*amigos*) comandados por los caciques pampas de Tapalqué (arroyo al sur – oeste de la ciudad de Buenos Aires), Catriel, Cachul, Llanquelen y Antuán, acompañaron a la división de la Izquierda. A pesar de ser indios *amigos*, Rosas los mantuvo a prudente distancia durante las marchas y acampadas, lo cual no implica que no los atendiera con el mismo cuidado que proporcionó a su tropa racionándolos adecuadamente. Como ya lo hemos mencionado, los expedicionarios contaban con gran cantidad de carretas con los abastecimientos, 6,000 caballos, yeguadas y manadas de bueyes.

La división de Rosas tuvo más suerte que las de Aldao y Ruiz Huidobro. La alianza con los voroganos resultó importantísima para el éxito de su campaña porque quitó a los indios enemigos el centro estratégico de sus campos (Salinas de Buenos Aires) y, además, los obligó a replegarse hacia los ríos Colorado y Negro, donde les resultó fácil a los milicianos encontrarlos. El centro de la provincia de Buenos Aires había quedado resguardado gracias a los caciques de Tapalqué. Rosas atacaba a los indios por la retaguardia o de flanco. obligándolos a huir por caminos visibles. De esta forma, logró vencer al cacique Chocorí, padre de Saihueque, cuyos toldos estaban entonces en Choele – Choel, la isla sobre el río Negro; luego de batir a Chocorí eliminaron a los indios de los caciques Payllerau, Pichiloncoy y Cayupan. Otros grupos indígenas de los asentamientos de los ríos Negro y Colorado se dispersaron o se rindieron (Muñiz, *ob. cit.*: 206-207).

Se calculan alrededor de 1,500 indios muertos en esta campaña, aunque existen datos de que pudieron ser de 3,000 a 10,000; se quemaron tolderías; tomaron 382 guerreros prisioneros (también se estiman alrededor de 1,200); eliminaron a 11 caciques y apresaron 1,642 personas de *chusma* (mujeres, ancianos y niños); rescataron numerosos cautivos (de 409 a 1,000) y un botín de 2,200 vacas, 1,600 lanares, 1,800 yeguas y 2,455 caballos. Se ensanchó el territorio de la provincia de Buenos Aires y se desplazó la línea de frontera *interior* (con los indios) hacia el oeste de Bahía Blanca, Médano Redondo y Carmen de Patagones. Se aseguraron alrededor de 2,900 leguas cuadradas para el dominio criollo y se reconoció una inmensa extensión de tierra cuya topografía se ignoraba; se estudió el curso del río Colorado y del Negro; y se formó un cuerpo de *baqueanos* (guías) de las regiones invadidas.¹⁴

Rosas aplicó la “ley fuga”, se supone que llegó a girar instrucciones que indicaban que no le llevaran indios prisioneros y que los fusilaran: “Daban las instrucciones en

14 Datos obtenidos de: Laría, 1979; Molinari, 1968: 131; Muñiz, 1931: 207-208.

nombre del oficial capaz de servir de verdugo, agregando que, si luego eran echados de menos los prisioneros, podía decirse que, habiéndose querido escapar, la guardia había cumplido su consigna de hacer fuego sobre ellos" (Barba, *ob. cit.*: 55).

El triunfo de Rosas no se debió únicamente a lo favorable que le resultaron las alianzas con Catriel y los boroganos, ni a los "conocimientos adquiridos por el general Rosas en su antiguo y asiduo trato con los principales caudillos de las tribus que habitan el desierto, merced a los cuales ha sido coronada la empresa que se le confió por los más prósperos resultados" como decía Tomás Guido, ministro de Relaciones Exteriores, Guerra y Marina de ese entonces. Un factor importante fue la grave sequía ya mencionada; "la carencia de subsistencias los había reducido a la miseria; cuando no encontraban qué bolear, se comían los perros y faltándoles éstos, se mantenían con la semilla de la planta llamada *lengua de vaca* y de raíces silvestres. En sus juntas, la cuestión principal que trataban era la falta de alimentos y sus determinaciones se reducían a conservar y engordar a sus caballos para ir a robar hacienda" (Muñiz, *ob. cit.*: 205-207).

Luego de la campaña del '33, los restos de los grupos indígenas que sobrevivieron al desastre general volvieron a reunirse. Los naturales de la llanura trataban de organizarse.

A Rosas no le fue nada mal después de la expedición porque, como reconocimiento por la campaña, la Sala de Representantes le concedió "la isla de Choele – Choel, en propiedad para él y sucesores. Rosas la devolvió recibiendo en cambio sesenta leguas cuadradas de tierra en campos públicos de pastoreo, en lugar a su elección" (Molinari, 1968: 131).

En 1835 los indios del *desierto* quedaron distribuidos como sigue: los pampas de los caciques Catriel y Cachul vivían a orillas del arroyo Tapalqué. Eran aliados de los criollos desde 1825 aproximadamente y, desde entonces, Catriel y sus pampas quedaron ligados al "vaivén tornadizo de la política de Buenos Aires".

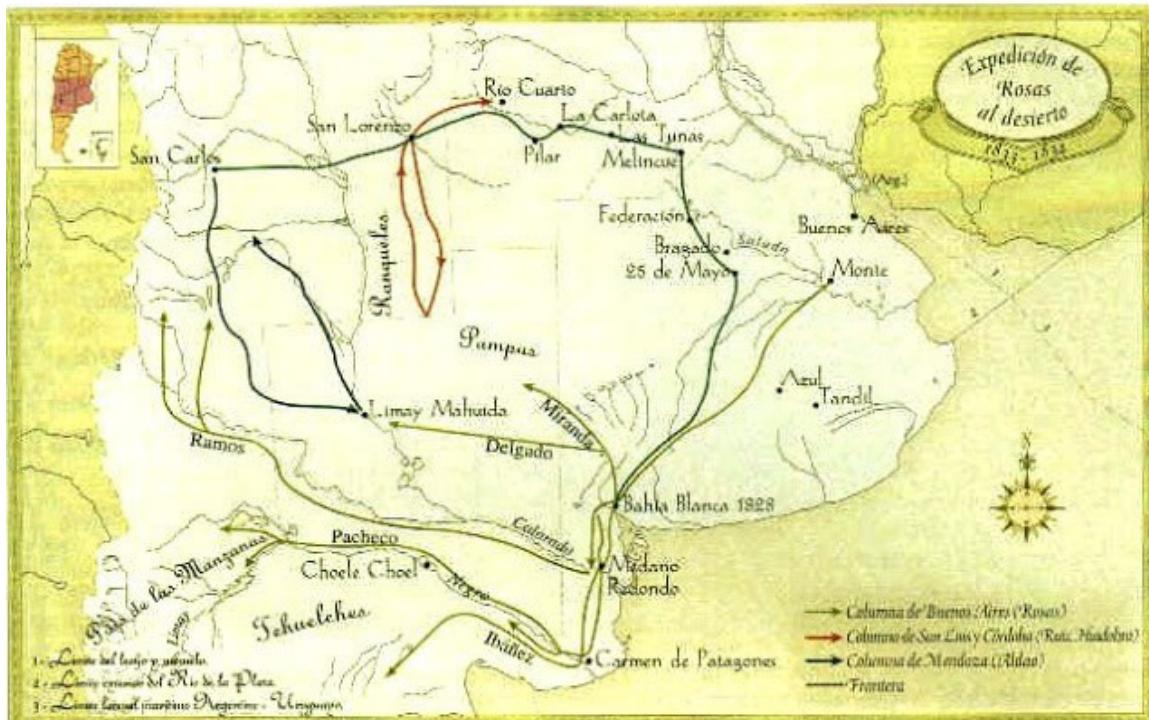


Imagen 2. La campaña al desierto de Rosas (1833). <http://bessone.blogspot.com>

Los ranqueles se ubicaban, con completa independencia de los blancos, desde el sur de Córdoba y San Luis hasta el Nahuel Mapú,¹⁵ es decir, al sur su límite era el río Colorado y hacia el oeste el río Chadileuvú. Al este y sureste sus dominios colindaban con los de los indios pampas. Su cacique principal era Yanquetruz. Al ocurrir su muerte, le sucedió Paineigner, padre del famoso cacique ranquel Mariano Rosas.

Los voroganos o vorugas, de origen chileno, vivían en las tierras que corrían desde Guaminí, Carhué y Salinas Grandes hacia el oeste (actuales territorios de La Pampa y Buenos Aires). Su alianza con los blancos fue efímera porque se rebelaron en 1836 y, a pesar de que fueron vencidos en esa ocasión, no volvieron a pactar con el gobierno criollo, al menos, no definitivamente. Los caciques Rondeau y Melin (aliados de Rosas durante la campaña del '33) fueron muertos a manos de indígenas chilenos en 1834. Según Muñiz, los vorugas de Chile consideraron traidores a los vorugas que se habían aliado con Rosas y por eso los fueron a atacar a sus propias tolderías

15 Nahuel Mapú, Nahuel = tigre, mapú = tierra, país: *Territorio del Tigre*. Una de las divisiones del territorio indio.

de Salinas Grandes. Les sucedió Canuquis o Cañuequis en el mando, quien siguió sirviendo a Rosas contra los ranqueles *fronterizos*. Pero sus servicios a Rosas no le sirvieron de nada cuando, en 1836, los voroganos de las Salinas, confederados con indios chilenos y ranqueles, se rebelaron contra el gobierno de Buenos Aires, y los criollos en represión degollaron a Cañuequis para mostrar su cabeza y mataron en total 650 indios de sus tolderías, cautivaron 1,200 prisioneros de *chusma* (mujeres, jóvenes, y hombres sanos y robustos hasta de 50 años).

Entre los indios provenientes de Chile que atacaron a los voroganos de Rondeau y Melin en 1834 venía Calfucurá¹⁶, de origen huilliche chileno, según Muñiz, aunque Casamiquela asegura que Calfucurá provenía de Llaima, región precordillerana del lado argentino, de origen presuntamente tehuelche septentrional y pehuenche arcaico (Casamiquela, 1979: 9). Su linaje era noble y ostentaba el grado de cacique. Calfucurá, aprovechando el vacío de poder que ocasionó la expedición de Rosas y la muerte de los tres caciques voroganos de las Salinas, se apropió del mando del grupo voroga gracias a sus dotes de guerrero, estratega y diplomático. Este cacique volvió a unir a los indios de la pampa: “Aseguradas sus espaldas a través de una cadena eslabonada por parcialidades emparentadas o amigas, guerreó y se alió, alternativamente, aparte de con los ‘voroganos’ y con los ‘ranqueles’ y con los ‘tehuelches septentrionales’ (y aún meridionales), del sur del Neuquén y del sur de la provincia de Buenos Aires” (*ibíd.*).

Si bien es cierto que Rosas no logró someter a Calfucurá, al menos las tropas de la *frontera*, durante su gobierno, conservaron la superioridad sobre los “jinete de la pampa”. A la caída del *Dictador o Restaurador* (de estas dos formas se le llama a Rosas) en 1852, la figura de Calfucurá se volvió más fuerte y el nuevo gobierno, que desconocía el movimiento de la pampa

¹⁶ Calfucurá, calfu = azul, curá = piedra, *Piedra Azul*. Dio inicio a la dinastía de los Curá en la llanura argentina.

y de la vida militar de la *frontera*,¹⁷ cometió graves equívocos en la política a seguir con el indio. Los viejos federales que habían empezado su carrera militar y política en la expedición de 1833 sí conocían la dinámica de la pampa y sus moradores, pero fueron sustituidos por gente nueva, los unitarios, quienes no poseían nociones útiles sobre el escenario en que iban a actuar, opina Rómulo Muñiz.

Bibliografía:

- ÁLVAREZ, A. (1932). *Breve historia de la provincia de Mendoza*. Mendoza: Imprenta oficial y Escuela de artes gráficas para penados.
- Archivo Histórico de Mendoza, Argentina (AHM-A), Carpeta 123, documento 8.
- BARBA, E. (1971). “¿Quién financió la campaña al desierto?”. En: *Todo es Historia* (Buenos Aires), núm. 48, pp. 50-61.
- CASAMIQUELA, R. (1979). “Los araucanos argentinos”. En: *Revista del Museo provincial* (Neuquén), vol. II, pp. 7-11.
- CORREAS, E. (1942). “Mendoza, 1822-1862”. En: LEVENE, R. (director). *Historia de la Nación Argentina, vol. 10*. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia-Imp. de la Universidad, pp. 113-190.
- LARÍA, S. et. al. (1979). *Las campañas del desierto y del Chaco*. Mendoza: Gobierno de Mendoza-Ministerio de Cultura y Educación.
- MANSILLA, L. (1940). *Una excursión a los indios ranqueles*. Buenos Aires: Colección Austral.
- MOLINARI, R., et. al. (1968). “Expedición al desierto”. En: *Crónica histórica Argentina, vol. III*. Buenos Aires: Codex, pp. 130-131.
- MUÑIZ, R. (1931). *Los indios pampas*. Buenos Aires: Editorial Buenos Aires.

¹⁷ La idea de *fronteras interiores* entre territorio indio y territorio no indio se mantuvo vigente hasta la campaña del desierto de 1879.

- PELLIZA, M. (1929). *La dictadura de Rosas*. Buenos Aires: Talleres gráficos argentinos L. J. Rosso.
- RODRIGUEZ, P. (2018). “Rauch, la historia en la tierra”. Realpolitik (en línea), 25 de marzo: <https://realpolitik.com.ar/nota/30868/rauch--la-historia-en-la-tierra/>
- Sarmiento, D. F. (1983). *Facundo, civilización y barbarie*. Buenos Aires: Colihue.
- SCALVINI, Jorge M., *Historia de Mendoza*, Ed. Spadoni, S.A., Mendoza, 1965.

Elecciones 2019. ¿El regreso de Cristina Kirchner?

José Miguel *Candia*

Neoliberalismo: política y discurso

Existe un tono político monocorde que delata las acciones de gobierno que promueven los regímenes neoliberales. Más pobreza, desempleo, marginalidad y el uso partidista y desvergonzado de los poderes públicos para imponer programas económicos que profundizan la distribución regresiva del ingreso y alejan a los trabajadores de los beneficios del progreso. En distinto grado y con matices propios en cada caso, Argentina, Brasil, Paraguay, Colombia, Perú y Chile ofrecen realidades similares que no pueden disimularse por los escasos éxitos que hayan logrado en el control de la tasa de inflación o en el equilibrio de la paridad cambiaria. El triunfo electoral de Iván Duque en Colombia y de Jair Bolsonaro en Brasil, tienen un sello parecido y contribuyeron a potenciar la soberbia de la derecha continental. Ambos resultados parecen afianzar las posibilidades de éxito de las opciones conservadoras, apenas atenuadas por las victorias de Andrés Manuel López Obrador en México y la ratificación de Nicolás Maduro en Venezuela.

El economista Eduardo Basualdo sintetizó de manera brillante, las políticas de despojo y usurpación de los regímenes conservadores.¹ Con los antecedentes abrumadores de los gobiernos neoliberales argentinos, el autor presenta de forma detallada y con fuerte sustentación estadística, un exhaustivo recorrido por los últimos cuarenta años de historia económica argentina con sus graves consecuencias sobre la distribución del ingreso y la producción industrial.

El triunfo de Mauricio Macri en noviembre de 2015, se cubrió con promesas de respeto a las conquistas obreras y continuidad de las medidas económicas que no dañaran el

1 *Endeudar y fugar*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2017.



Imagen 1. www.agenciapacourondo.com.ar

patrimonio nacional ni perjudicaran el ingreso de las familias más pobres. En pocos meses, el gobierno de la alianza electoral *Cambemos* abandonó las consignas de campaña y puso en marcha un programa de ajuste basado en el endeudamiento externo y en un brutal incremento de las tarifas de los servicios públicos esenciales: electricidad, agua potable, transporte y gas. En paralelo, se ofreció una generosa amnistía a especuladores y grandes inversionistas bajo el eufemismo que cobijó un tolerante “plan de blanqueo” además de quitar las retenciones a las empresas mineras y a los sectores agroexportadores. Con el manto protector de esa ley de olvido, de esa falsa promesa de empezar de cero, cientos de grandes especuladores y capitales pirata de origen nunca aclarado, se incorporaron al mercado financiero, incluyendo a familiares y amigos del presidente Macri y de varios integrantes del gabinete.

El manejo político del Poder Judicial es un acto desvergonzado del gobierno con el propósito de socabar el prestigio político de la exmandataria Cristina Kirchner y fracturar la capacidad de respuesta del peronismo, con miras a las elecciones presidenciales de octubre de 2019. El triste papel desempeñado por la Justicia Federal en la figura del juez Claudio Bonadío será recordado como uno de los mayores

bochornos que ha vivido ese poder público a lo largo de la historia moderna del país. Más de ocho causas, mal sustentadas y apoyadas ante la opinión pública por la prensa conservadora, son el instrumento con el cual se quiere inhibir la participación política de quien gobernó el país durante los años 2007-2015.

A fines de abril de 2018, los mercados financieros del mundo y los inversores de “ocasión” – los llamados capitales “buitre” - resintieron los cambios de las políticas monetarias de la Reserva Federal de Estados Unidos y de algunas plazas con fuerte presencia en el mercado internacional, como Londres y Tokio. De manera apresurada decidieron abandonar los llamados mercados emergentes y refugiarse en los espacios económicos con mayor certidumbre. La economía argentina fue una de las víctimas de esa huida, a partir del mes de mayo del año pasado la inestabilidad financiera y la caída de los recursos externos – dólares en pocas palabras – desató un corrida hacia es moneda por parte de grandes y pequeños ahorradores. El descontrol de las otras variables macroeconómicas era cuestión de horas, la inflación estimada pasó del 15 al 47 por ciento y el valor del dólar brincó de 18 pesos a una banda establecida por el Banco Central: entre 34 y 45 pesos. Las tasas de interés para inversiones de plazo fijo en moneda nacional treparon al 70 por ciento, un record a nivel internacional. Y con las variables más determinantes fuera de control, además de recesión y caída del consumo interno, que siga la mata dando para el 2019, como señaló un economista mexicano.

Frente a un contexto económico altamente desfavorable, las luchas sociales se multiplicaron. Cortes de calles y avenidas, paros sectoriales en empresas privadas y entes públicos, como el sonado caso de la agencia oficial de noticias Telam y el de Astilleros Río Santiago, la más importante empresa pública de construcción y reparación de buques, marcaron la conflictividad social del segundo semestre de 2018.

La movilización y huelga general de los días 24 y 25 de septiembre, impulsada por las tres centrales obreras reconocidas – la histórica CGT, dirigida por un triunvirato, y

las dos más recientes que se identifican con un mismo rótulo, Central de Trabajadores Argentinos, bajo la conducción de Hugo Yasky y Pablo Michelli – constituye un punto de inflexión en la vida política del país, cuando todas las fuerzas partidarias se repliegan sobre sus propios espacios y se preparan para la elección presidencial de octubre de 2019. Es la cuarta huelga general desde 2016.

Hasta esta huelga, de enorme repercusión en el mundo institucional y económico, la fuerza y la iniciativa de los movimientos sociales superó con creces, la capacidad de liderazgo de las dirigencias políticas partidarias. La ausencia de referentes reconocidos, salvo el caso muy particular de Cristina Kirchner, acorralada ahora por el escándalo judicial, crea un vacío de conducción de alto riesgo para el campo popular. Si esa carencia no se subsana el próximo año, la sociedad argentina tendrá que afrontar el indigesto presente griego de un Mauricio Macri reelegido por cuatro años más. Sobre este escenario queremos jugar con algunos cursos probables de acción y sobre las posibilidades electorales de la exmandataria, en el hipotético caso que decida presentar su candidatura a la presidencia.

Octubre tiene la palabra: ¿Macri o el vuelco hacia una alternativa popular?

Los datos económicos mencionados en el párrafo anterior, parecen un despropósito en cualquier economía que se precie de cierta consistencia en sus variables sustantivas. Con indicadores fuera de control deberíamos entender que la posibilidad de reelección está fuera del alcance para una fuerza política que se asuma responsable de tamaño descalabro. Sin embargo, y pese a las señales económicas adversas, la coalición conservadora que sostiene al gobierno del presidente Mauricio Macri prepara su arsenal para dar la gran batalla electoral en octubre próximo. ¿Qué condiciones políticas y hasta ideológico-culturales abren espacio para que *Cambiamos* aspire a gobernar cuatro años más?



Imagen 2. <http://argentina23.com>

La sociedad argentina mantiene una enorme capacidad de respuesta y de beligerancia para confrontar las políticas económicas antipopulares y las disposiciones gubernamentales que afectan la libertad y los derechos de sus dirigentes. Si se compara con el escenario de los países vecinos en coyunturas similares, el dinamismo movilizador que registran los sectores populares es notoriamente más alto. No hace falta citar la cantidad de “piquetes” que bloquean, durante un año, las avenidas céntricas de Buenos Aires para confirmar lo que decimos. Tanto las organizaciones territoriales, los grupos en pobreza extrema como trabajadores desocupados, habitantes de barrios marginales, colectivos de mujeres, sindicatos y expresiones vecinales, superan el escenario de relativo inmovilismo que se puede medir en sociedades como la brasileña –pensemos en el encarcelamiento de Lula – y en otros casos como el chileno o peruano.

Ahora bien, si este es el escenario de fuerte agitación popular, cabe una pregunta medular sobre el tema: ¿Dónde confluye tanta energía social y quienes capitalizan esa enorme capacidad de cuestionamiento de *los movimientos populares en un espacio de referentes sociales con diversos colores y matices*? Tal vez, en esta encrucijada se encuentre la clave que explique la dispersión del arco político-social en el que se mueven las fuerzas de oposición a *Cambios*.

Después de tres años de gobierno “macrista” hay un dato insoslayable a partir del cual se pueden entender los desfases entre el territorio en el que se desarrollan las representaciones populares y el espacio en el cual se mueven las conducciones partidarias. Son pocos los liderazgos sociales que se reconocen, de manera expresa, en alguna de las dirigencias políticas y cuando lo hacen suele estar ligado a las ventajas que ofrece la gestoria y obtención de recursos materiales o el incremento de los apoyos monetarios.

Las expresiones de la izquierda trotskista o “maoista” y algunas organizaciones vinculadas al trabajo pastoral de base – el caso de Juan Grabois es el más notorio - presentan vínculos más estables con las agrupaciones barriales. El peronismo, respondiendo a su naturaleza heterogénea y a su tradicional dispersión organizativa, se mueve en varios frentes, pero con especial implantación en las estructuras sindicales, un reducto histórico para este movimiento. El gobierno, por su parte, ha buscado con resultados desiguales, domesticar a las organizaciones sociales mediante la distribución de copiosos recursos económicos, tanto en especie como mediante el incremento de los subsidios en efectivo. Este dato explica la tranquilidad de un diciembre que se esperaba difícil y conflictivo. El gobierno logró evitar los dos flagelos más temidos por los grupos dominantes: los saqueos a los supermercados y el continuo corte de rutas y calles céntricas en plena temporada estival.

El panorama político para un año electoral como el que inicia, muestra tres grandes espacios de agrupamiento de fuerzas políticas y disputa de las preferencias de los votantes: a. El propio gobierno y las organizaciones y figuras de la derecha que rodean la alianza *Cambiemos*; b. Agrupaciones y dirigentes que se identifican con las banderas históricas del peronismo pero que procuran mantenerse alejados de las expresiones peronistas cercanas a Cristina Kirchner por temor a quedar entrampados en la polarización del escenario electoral; c. Fuerzas cercanas a la expresidente y un abanico de

movimientos sociales y políticos – peronistas y no peronistas - así como dirigentes partidarios, hiper críticos del programa económico del gobierno que simpatizan con la postulación de Cristina.

a. El gobierno afronta una tarea titánica que incluye un soporte bueno y otro punto de sostén fallido. El presidente Macri debe buscar la reelección manteniendo sus principales aliados que le dieron la victoria en 2015 – la Coalición Cívica de la siempre conflictiva Elisa Carrió y el histórico partido Unión Cívica Radical de Ernesto Sanz – procurando que las amplias capas medias que le permitieron triunfar en dos ocasiones, también ganó en las elecciones legislativas de octubre de 2017, no se dispersen en búsqueda de opciones menos dolorosas que los programas de ajuste y la descomunal suba de tarifas. El lado bueno para Macri es el control de los recursos públicos, el manejo del aparato del Estado y el apoyo de la enorme maquinaria que representan los medios de comunicación masiva.

El flanco más crítico del gobierno son las condiciones de recesión y de hiperinflación con la cual terminó el año 2018. Por las razones comentadas en el apartado anterior, las variables económicas tardarán en mejorar y el sueño de alcanzar un crecimiento del tres o cuatro por ciento puede quedar en enunciados y discursos. Hay otra salida de alto riesgo que Macri puede ensayar como último argumento, inyectar recursos externos a riesgo de disparar aún más los compromisos del país con el Fondo Monetario y arriesgar la meta de inflación, si con esto logra dinamizar el mercado interno y fortalecer el consumo popular.

Esta segunda opción pasa por el logro de acuerdos políticos de difícil gestación. Tendrá que convencer a los gobernadores peronistas alejados – por el momento - de Cristina Kirchner que resulta más redituable apoyar a *Cambieros* que exponerse a futuras confrontaciones con la exmandataria. Sellar este pacto electoral será un trabajo de Sísifo en momentos en los cuales el peronismo parece regresar por sus fueros y se siente llamado a



Imagen 3. www.elintransigente.com

reparar los daños causados por el programa económico vigente desde 2016.

Por el flanco derecho del gobierno asoma un pequeño riesgo de competencia electoral en las candidaturas de Alfredo Olmedo, actual diputado por Salta y del reconocido agente estadounidense Juan Bautista Yofre, formalizadas el pasado 11 de enero. Estas caricaturas de Jair Bolsonaro, pueden quitarle al gobierno entre un cinco y un siete por ciento de los votos izando la bandera de la mano dura y la represión, un argumento que Macri y su Ministra Patricia Bullrich han colocado en el centro de la agenda pública para el 2019. El porcentual que parece bajo, puede ser sustantivo en una elección reñida.

b. Hay una vertiente peronista que se esfuerza por mostrarse ante los ojos de la opinión pública y en particular frente a la mirada atenta de las grandes corporaciones, como “populistas” de saco y corbata, lejos de cualquier irresponsabilidad en el manejo de los recursos públicos o en la correcta asignación de funciones entre los actores sociales. Son quienes prometen controlar a los movimientos “piqueteros” sin represión y buscar una mejor distribución del ingreso sin ahuyentar a los inversionistas. Personajes como Juan Schiaretti (Córdoba) Juan Manuel Urtubey (Salta) Sergio Massa (Buenos Aires) y Miguel Ángel Pichetto (Neuquén) ofrecen su seriedad

y modales cortesanos construidos a fuerza de hacer bien la tarea y renegar de sus convicciones con la ilusión de ser los nuevos despachantes en las oficinas de la Casa Rosada.

Con pocos votos, pero con buena presencia territorial, están dispuestos a ofrecerle a la sociedad una opción que escape al bien delimitado campo electoral que ya dibujaron el gobierno y la oposición “kirchnerista”.

c. La opción que se corporiza en Cristina Kirchner mantiene un alto piso electoral y una indiscutida centralidad en la agenda política del país. Su punto débil es el rechazo que aún registra, en capas medias lo cual le impediría ganar en primera vuelta y quedar pendiente de posibles alianzas con sectores peronistas y grupos de izquierda para afrontar con éxito la segunda instancia electoral. Hasta la fecha – y pese al constante hostigamiento mediático y judicial – la exmandataria ha sabido ampliar el entretejido de sus acuerdos políticos y conciliar posiciones con la corriente sindical que lidera el camionero Hugo Moyano, con el Movimiento Evita, con Barrios de Pié y con dirigentes peronistas como Alberto Rodríguez Saa, Alberto Fernández y Felipe Solá. También con líderes sociales como Juan Grabois, exponente de los grupos cristianos de base.

Son tres amplios espacios del escenario político nacional que se mueven, con sus posibles aliados y socios partidarios, en tres carriles principales: derecha con *Cambiemos*; centro-derecha con el llamado Peronismo Federal y otras expresiones cercanas al gobierno de Macri; centro-izquierda como abanderados de las propuestas del campo nacional-popular con el liderazgo de Cristina Kirchner.

El próximo mes de octubre puede traer varias sorpresas, queremos señalar solo dos: que triunfe el miedo a una “restauración populista” y que Macri se reelija por cuatro años más o que la sociedad venza el miedo y el voto mayoritario, contra los grandes medios y las trampas del Poder Judicial, le dé el triunfo a Cristina Kirchner o a un candidato cercano a su propuesta.

La comedia de “Chicho” Serna. Fútbol, política y narcotráfico

Alejandro C. Fernández*

Durante 2018 hubo un “affaire” que pasó desapercibido para el mundo político-académico, ya que sólo se difundió en algunas páginas policiales y deportivas de los diarios de Argentina y Colombia. Se trata de episodios que tienen como protagonistas a un ex jugador de fútbol de Colombia y Argentina: Mauricio “Chicho” Serna, y al ex Presidente de Boca Juniors y actual primer mandatario argentino, Mauricio Macri. Como se sabe, el fútbol está vinculado al poder y a la economía subterránea. La tesis de este ensayo es que la novelesca trama del procesamiento de Serna podría tener mucha importancia para desentrañar vínculos ocultos de la economía ilícita con gobiernos de la región.

Declaraciones insólitas

En agosto de 2018 el Presidente de la República Argentina, Ing. Mauricio Macri, formuló en Colombia unas enigmáticas declaraciones. Al arribar al aeropuerto en ocasión del triunfo de Iván Duque, en las elecciones presidenciales dijo lo siguiente:

Queremos estar cada día más cerca del pueblo colombiano y encontrar más cosas en las cuales colaborar, como colaboraron Chicho Serna, Bermúdez y Córdoba en aquella serie histórica de Boca cuando me tocó ser presidente.¹

Estas breves declaraciones en boca de un Jefe de Estado generan perplejidad, aunque tratándose de Mauricio Macri no

233

Brisas del sur

* Investigador y Docente de la Universidad de Buenos Aires.

1 “Macri y una frase futbolera que encendió la polémica”. *Expediente Político*, 8 de agosto de 2018.

es la primera vez que en encuentros de primer nivel solo habla de futbol. Sin embargo, pareciera que esta vez hay otras claves.

El jugador de futbol que encabeza la lista de agradecimientos del primer mandatario es Mauricio “Chicho” Serna, oriundo de Medellín y conocido en ciertos ambientes. Fue un destacado jugador de Boca Juniors, de la selección colombiana y el Atlético Nacional de Medellín, donde empezó y terminó su carrera futbolística. Es también, un conocido empresario con actividades en la venta de jugadores de fútbol y en bares temáticos, como el famoso Soccer Club de Medellín.

Antiguos conocidos

Los dos “Mauricios” se conocen desde hace unos 20 años. El colombiano era un joven jugador del Atlético Nacional de Medellín dónde se consagró campeón nacional en 1991. Según algunos periodistas, era muy allegado al “patrón” del Club, don Pablo Escobar Gaviria, quién lo invitaba a jugar “picados” en su residencia (Lindner, 2017:332). El argentino era el joven directivo de una empresa que formaba parte de una UTE, junto al grupo Solarte, para obras viales en el Valle del Cauca; y además flamante presidente del Club Boca Juniors.

En esa época Mauricio Macri participó en la compra de los jugadores colombianos Serna, Bermúdez y Córdoba. La más famosa fue la del último, ya que según el periodista del multimedio argentino “Perfil, Franco Lander, se concretó en un penal con el jefe del Cartel de Cali” (Lindner, 2017: 325-335).

El trío de futbolistas colombianos triunfó en Boca Juniors, aunque hubo conductas personales distintas. Bermúdez y Córdoba le reprocharon públicamente a Macri el haberse quedado con alguna comisión indebida. Serna siempre mantuvo una gran lealtad y apoyó la proyección política de Macri. Incluso prometió sumarse a la Intendencia de Morón durante el año 2017 en un programa para incluir niños con el deporte, según anunció en una presentación pública con el

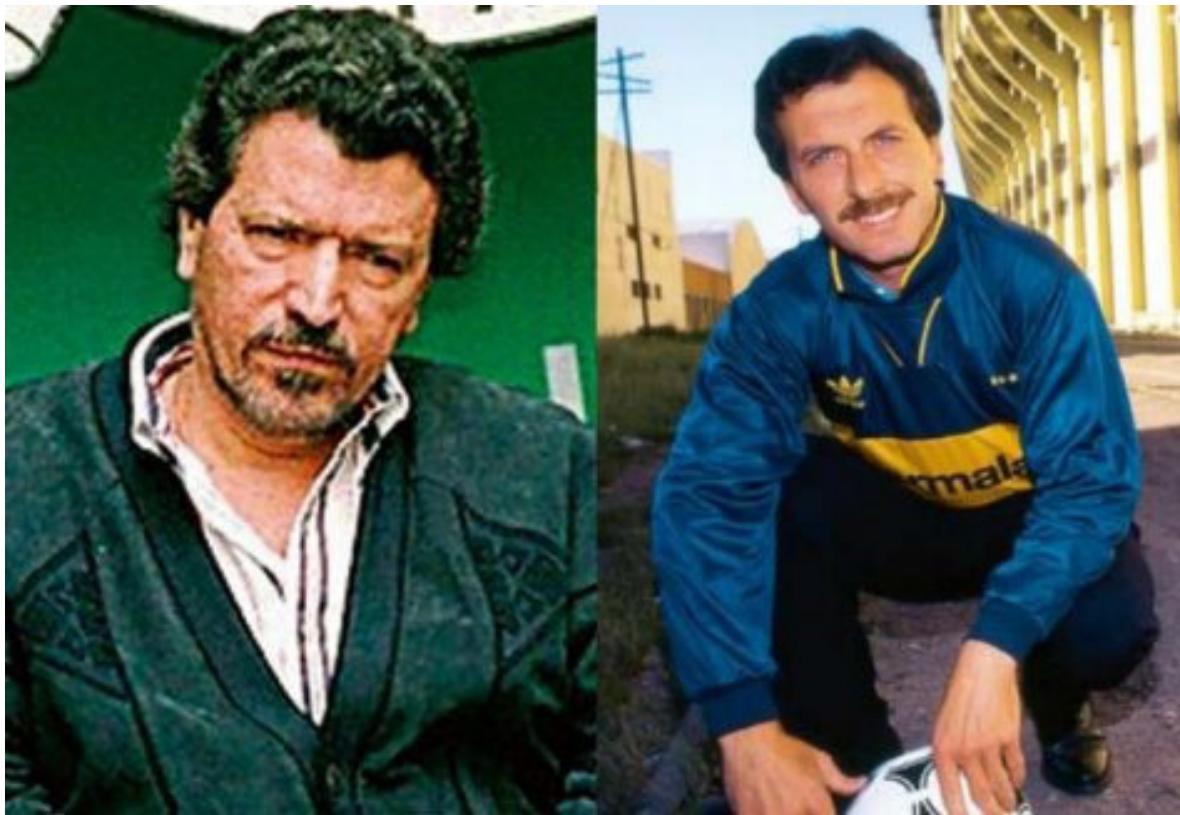


Imagen 1. Macri visitó a un jefe narco en un Penal, ¿para hablar de la compra de un Jugador?

www.cerpsur.org

235

alcalde Ramiro Tagliaferro en diciembre de 2016.² Cabe aclarar que Tagliaferro es un importante dirigente de la coalición oficialista y que fue consorte de la Gobernadora de la Provincia de Buenos Aires, María Eugenia Vidal.

Un colombiano en problemas

Serna nunca se convirtió en funcionario del Municipio de Morón ya que en 2017 surgieron los problemas. Primero se conoció la noticia de que en Colombia había sido denunciado por estafar a jóvenes futbolistas, y luego se lo mencionó en temas judiciales de la Argentina, como el denominado caso del “Café de los Angelitos”, donde se investigaba una red de lavado de dinero.

El problema mayor surge en junio de 2018, cuando un Juez penal de Morón procesa a Mauricio Serna por lavado de dinero junto a la viuda y el hijo de Pablo Escobar, residentes

² “Denunciado en Colombia, Chicho Serna “ayudará” a los chicos de Morón. *Tiempo argentino*, 30 de diciembre de 2016.



Imagen 2. “Chicho” Serna y el Alcalde del Municipio de Morón, Ramiro Tagliaferro.

<http://demos.itego.com.ar>

236

en Argentina. Serían partícipes necesarios de una asociación ilícita que lavó activos del narco del Bajo Cauca, José Piedrahita Cevallos. Parte de la defensa de Mauricio Macri a su “tocayo” habría sido su insólita declaración al llegar a Colombia en el mes de agosto de 2018.

Pero el asunto no termina ahí. En los meses de octubre y de noviembre de 2018 Mauricio Serna es invitado especial del presidente argentino para jugar fútbol en la Quinta presidencial de Olivos, en “picados” en que participan Macri, otros funcionarios como el Jefe de Gabinete Marcos Peña o Fulvio Pompeo y algunos ex jugadores de Boca y River.³ Estos “picados” tuvieron gran difusión porque eran considerados como “la previa del partido del siglo” entre River y Boca.

Un fallo de la Cámara Federal de San Martín emitido a fines de noviembre de 2018 que confirma el procesamiento de Serna; y la derrota de Boca Juniors ante River Plate en la Copa

³ “Macri jugó al fútbol con Riquelme y otros ídolos de Boca en la quinta de Olivos”. Infobae, 18 de octubre de 2018; “Se jugó el Superclásico presidencial”. Olé, 22 de noviembre de 2018.

Libertadores de América en el estadio Santiago Bernabeu de Madrid parecieran bajar el telón. Dicho sea de paso, Macri logra que el “partido del siglo” se juegue en el Club presidido por el empresario Florentino Pérez, su amigo y socio en alianzas transitorias de empresas concesionarias de peajes.

¿Lealtades estratégicas?

Pero quizás la historia continúe. La defensa de “Chicho” Serna por Macri podría involucrar viejas lealtades. Según expertos anti-mafia como Francesco Forgione y Roberto Saviano, la amistad de discípulos de la familia Macri de Calabria y el entorno de Pablo Escobar se remonta a fines de los años 80 y principios de los 90. En efecto, dicen que jefes del Grupo Siderno fundado por el Capo Ntoni Macri apodado el “Jefe de Dos Mundos”, como Roberto Pannunzi y Vincenso Macri, trataron una alianza estratégica con el cartel de Pablo Escobar, y que el vínculo entre antioqueños y calabreses continúa con él para-militar Salvatore Mancuso y aún se mantiene (Saviano, 2014: 269-310; Forgione, 2010: 52-66).

Podría ser que, fiel a su apodo de “El Calabrés” un personaje que no acostumbra a retroceder, el presidente de los argentinos insista en reivindicar a don “Chicho”. Recordemos que Mauricio Macri pertenecería a una genealogía mafiosa de Calabria y que su apellido originario era Macrì, con acento grave (Beinstein, 2017, Fernández, 2018). Por alguna razón, en el mundo de los negocios es conocido como el “Calabrés”, aunque sólo su abuelo paterno nació en esas tierras. Vincenzo Macrì, hijo del antiguo Capo y presunto pariente de Mauricio, fue detenido en Brasil, en 2017 y acusado de negocios con cárteles colombianos.

Surgen algunas preguntas inmediatas de este episodio que hasta ahora **sólo** se ha ventilado en algunas páginas policiales y deportivas. ¿No era la lucha contra el narcotráfico una de las tres prioridades del Gobierno de Macri? ¿Por qué no se aplica en el caso de “Chicho” Serna la doctrina judicial de que corresponde prisión efectiva para los que pueden entorpecer la

investigación? ¿Aparecerá Daniel Angelici, ¿actual presidente de Boca Juniors y reconocido operador judicial de Macri, para lograr una absolución de “Chicho” Serna? ¿Por qué no se aplica a Serna la “mano dura” que propicia el (inconstitucional) decreto de Macri que establece que un extranjero que delinque en el país debe ser expulsado? ¿Pedirán la causa de Serna los magistrados judiciales federales, aliados de Macri y ex funcionarios del Club Boca Juniors bajo la presidencia de Macri en esa entidad deportiva, como el Juez Ariel Lijo y los fiscales Carlos Stornelli, Gerardo Pollicita y Raúl Plee? ¿Qué informes brindará a la causa de Chicho Serna la Agencia Federal de Inteligencia (AFI) dirigida por Gustavo Arribas experto en compra-venta de jugadores y presunto socio de “Chicho” en algunas transacciones?

¿Eslabones de una trama mafiosa?

Pero además surge otra duda de mayor envergadura. ¿No será el movedizo ex volante de Boca Juniors una pieza de una trama mafiosa de mayor alcance? No parece casual que otro miembro de la familia Macri, el primo del presidente y Alcalde de Vicente López, Jorge Macri, haya sido procesado por complicidad en operaciones de lavado de dinero del cártel de los Urabeños (Maradeo-Damiani,2018:295-307). Hoy se sabe que el cártel de los Urabeños es un reagrupamiento de antiguos miembros de los cárteles de Medellín y Cali, y de los grupos para-militares (McDermott, 2018).

Además, se vincula a Chicho Serna con el asesinato en 2008, de dos colombianos en un centro comercial de Buenos Aires –ya que uno de ellos había tenido contactos con el ex jugador antes de su muerte– y con una banda de narcos colombianos. Diez años después de los asesinatos de la plaza comercial Unicenter, según el cronista policial Mauro Szeta, la Policía de Seguridad Aeroportuaria (PSA) desarticuló una banda narco y descubrió que uno de los integrantes vivía en un country de Moreno, en una casa que le alquilaba a “Chicho” Serna.



Imagen 3. "Chicho" Serna, procesado por lavado de activos entra a la Quinta presidencial de Olivos.

www.ole.com.ar

Es posible que estemos en presencia de eslabones de redes mafiosas internacionales y es necesario profundizar la investigación. El mundo académico no puede seguir mirando para otro lado con la excusa de que las noticias deportivas o policiales no son serias. Como dice el Maestro Manuel Castells:

Si se reconoce un fenómeno como una dimensión fundamental de nuestras sociedades, e incluso del nuevo sistema globalizado, debemos utilizar cualquier dato disponible para explorar la conexión entre estas actividades criminales y las sociedades y economías en general (Castells, 2004: 201).

El caso de "Chicho" Serna podría encuadrar en la hipótesis de la presencia en la Argentina de una red internacional donde interactúan cárteles colombianos y la "ndrangheta" italiana. Hipótesis sostenida no sólo por publicistas italianos como Saviano o Forgione sino por sólidos investigadores universitarios argentinos como Jorge Beinstein, profesor

Emérito de la Universidad Nacional de La Plata y Catedrático del Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, recientemente fallecido. En un artículo póstumo, Beinstein afirma lo siguiente:

La llegada de Macri a la presidencia aparece como una curiosidad desde el punto de vista global, en mi conocimiento no existen antecedentes de que un personaje sobre el que pesan fuertes sospechas de ser un miembro orgánico de una de las organizaciones mafiosas más importantes y peligrosas del mundo: la 'Ndrangheta, ocupe la primera magistratura de un país (Beinstein, 2018: 143).

En suma: El caso de Mauricio Serna, bien puede servir de insumo para una nueva novela de Roberto Saviano. Pero también puede ser un elemento para una investigación seria sobre la ruta del dinero de grandes mafias “invisibles” que operan en la Argentina y Colombia con sospechosa impunidad.

Bibliografía:

- BEINSTEIN, J. (2017). *Macri. Origen e instalación de una dictadura mafiosa*. Buenos Aires: El Río Suena.
- _____. (2018). “La dinámica dictatorial del capitalismo mafioso argentino”. En: *Revista de Trabajo y Derechos Humanos* (Buenos Aires), año 3, núm. 4 (febrero), pp. 145-158.
- CASTELLS, M. (2006). *La era de la información. economía, sociedad y cultura, vol. III: Fin de milenio*. México: Siglo XXI, 2006.
- FORGIONE, F. (2010). *Mafia export. Cómo la 'Ndrangheta, la Cosa Nostra y la Camorra han colonizado el mundo*. Barcelona: Anagrama.
- FERNÁNDEZ, A. (2018). “Los Macri: la mafia calabresa en la Argentina. Hipótesis sobre una zaga peligrosa”. *Pacarina del Sur* (en línea), año 9, núm. 34 (enero-marzo).

- LINDNER, F. (2017). *La cabeza de Macri*. Buenos Aires: Planeta.
- MARADEO, J. y DAMIANI, I. (2018). *Radiografía de la corrupción PRO. De la ciudad a la presidencia de la nación*. Buenos Aires: Planeta.
- MCDERMOTT, J. (2018). *La victoria de los urabeños*. Bogotá: In sight Crime.
- SAVIANO, R. (2014). *CeroCeroCero. Cómo la cocaína gobierna el mundo*. Barcelona: Anagrama.

Reseña: *Democracia al borde del caos. Ensayo contra la autoflagelación*^{*}

José Javier Capera Figueroa^{**}

La configuración histórica del capitalismo y como se ha desarrollado en la sociedad contemporánea, simboliza un escenario caracterizado por las contradicciones del capital, la dominación y la explotación del sujeto en su vida cotidiana. La capacidad de analizar la violencia, la pobreza, la privatización, las crisis económicas y el colonialismo entre otras. Son muestra de la vitalidad que requiere conocer y re-visitar la temporalidad espacial que se encuentran introducidas al interior de las dinámicas del sistema moderno/colonial y capitalista.

La necesidad de comprender desde una perspectiva crítica la siguiente obra, se constituye como un referente que permite conocer el contexto de europeo específicamente en la sociedad portuguesa. En este sentido, el epistemólogo Boaventura de Sousa, realiza un aporte significativo para percibir las condiciones reales que existen con respecto a las diversas sociedades contemporáneas; brindando así pautas que enriquecer el debate del actual modelo económico mundial y como este vulnera asuntos de interés públicos transversales como lo son la soberanía, la justicia, el ambiente y la vida.

Los aportes teóricos expuestos por Sousa son evidencias epistemológicas que facilitan entender las dinámicas que están inmersas en las lógicas de la globalización (neoliberal).

* Boaventura de Sousa Santos. *Democracia al borde del caos: ensayo contra la autoflagelación*; traductor Jineth Ardila Ariza. Bogotá: Siglo del Hombre y Siglo XXI Editores, 2014, 368 p.

** Polítólogo de la Universidad del Tolima. Maestro en sociología política del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, y doctorante en Ciencias Sociales y Políticas de la Universidad Iberoamericana (México). Analista político y columnista del periódico *El Nuevo Día* (Colombia) y *Rebelión.org* (España). Correo: caperafigueroa@gmail.com; <http://josecaperafigueroa.blogspot.mx>

Dejando así un panorama alterno al hegemónico (liberal), en donde explicar la crisis económica de los últimos años en países como España, Grecia y Portugal. Ya que adquieren mayor sentido en los entornos globales. Conllevando a reconocer las condicionalidades que actualmente ejercen los bloques económicos, los grupos neoconservadores y las políticas reformistas asociadas a las lógicas de libre comercio.

Por tal razón, la contribución que se encuentran en el libro es de gran interés público, ya que sumerge al lector a dimensiones económicas, políticas y culturales (pensadas desde la de- colonialidad); las cuales contribuyen a re-significar aquello que es visto como crisis, decadencia o en el mayor de los casos contradicciones inmersas del capital privado. Esclareciendo, por un lado, los diversos tipos de dominación, fascismos, desigualdades, sistemas, Estados, democracias que existen actualmente en las contradicciones del capitalismo que afecta a gran parte de las familias europeas, específicamente las portuguesas.

Tales situaciones son ejemplos que Boaventura de Sousa, retoma para suscitar interpretaciones críticas sobre el desarrollo y las acciones que ejerce el capitalismo en los territorios, y así como dichas acciones desestabilizan políticamente, económicamente y democráticamente las condiciones de un determinado país. Por ello, concibe que la lucha por la definición de la crisis se asimila como un acto político, y para aclarar su naturaleza es necesario cierto esfuerzo analítico.

De esta forma, el fenómeno de la crisis también retoma diferentes horizontes y enunciaciones espaciales, o escalas de posibles definiciones para así entrelazar un conjunto de aspectos teóricos que puedan ser instrumento de explicación de los problemas nacionales, regionales y globales que afronta la sociedad portuguesa, no obstante, Sousa en parte de su libro muestra el caso Ecuatoriano, Islandés y Alemán como países los cuales concebir la crisis retoma otra sentido debido a sus políticas gubernamentales al interior de cada nación.

Boaventura de Sousa Santos

**Democracia al
borde del Caos**

Ensayo contra
la autoflagelación



244

Señas y reseñas

Siglo del Hombre Editores
siglo veintiuno editores

Un claro ejemplo resulta ser en Europa, la llamada tercera vía fue un acto sumisión al neoliberalismo, y una renuncia a buscar correctivos eficaces contra la pulsión destructiva del capitalismo. Esto explica en parte que los gobiernos socialistas de tres de los países en crisis en Europa (Grecia, Portugal, y España), no tuvieran ninguna defensa contra los ataques del capitalismo financiero de los que fueron blanco sus economías, ni nada qué proponer más allá de la lógica depredadora que les subyace.

Otra de la acepción epistémica encontrada en el libro de Sousa, consiste en asimilar los tiempos de crisis como posibles alternativas y transformaciones que los científicos sociales y la comunidad en general podría asumir desde ámbitos propositivos, críticos y transformativo de la historia en la que se sitúa cada país. Para que así el conocimiento que se ha ido acumulando pueda emerger y abrir caminos frente a los problemas/retos que las sociedades globalizadas exigen y someten a las comunidades a sobrevivir o convivir con la explotación, la miseria, la pobreza, la injusticia, la desigualdad en todo el campo, en especial en democracias que sean congruentes con el modelo de libre mercado.

El libro que aquí se reseña, aborda desde la teoría de la descolonización y la decolonialidad, algunas críticas fundamentales a las lógicas de colonialismo conceptual, y la tendencia de libre mercado como la única salida que promete los gobiernos neoliberales, es por esto que Sousa menciona que para comprender de alguna forma dichas dinámicas y contradicciones del capital, se debe partir de la obra fundamental de Marx y de las contribuciones, tan diversas entre sí, de Schumpeter (1942) y de Karl Polanyi (1994), hoy es consensual entre los economistas y sociólogos políticos que el capitalismo necesita adversarios creíbles que actúen como correctivos de su tendencia a la irracionalidad y a la autodestrucción, la cual le adviene de la pulsión para instrumentalizar o destruir todo lo que puede interponerse en su inexorable camino hacia la acumulación infinita de riqueza, por más antisociales e injustas que sean las consecuencias.

Teniendo en cuenta lo mencionado, parte de la finalidad del libro consiste en realizar fuertes críticos a la democracia, el poder, el Estado, la económica, la política que se han convertido en instrumentos mercantilizados los cuales autoflagelan las familias, comunidades y territorios vulnerando sus condiciones reales de existencia, sus derechos fundamentales, la participación democrática y la garantía de la lucha por la soberanía, y la diversidad de pensamiento crítico en el sur global.

La estructura del libro se encuentra dividido en cuatro partes, la primera llamada *Ensayo contra la autoflagelación*, la segunda *Diario de la Crisis*, la tercera *politizar la política y democratizar la democracia* y la cuarta *Once cartas a las izquierdas*. Partiendo de esta conformación del texto Sousa, desliza una serie de críticas fundamentales a las doctrinas ortodoxas y los marcos de aplicación, debido a que actualmente se encuentra re-validadas; al no proponer acciones o modelos como posibles alternativas que requieren los problemas contemporáneos de las comunidades y las familias del mundo, tal como es el caso europeo.

En lo que respecta a los primeras partes, se encuentra un contundente análisis sobre la realidad global, y como dicha realidad influye en la constitución de los sujetos en torno a coexistir con el sistema democrático, las ficciones económicas y las acciones ilegales que tanto afectan los cimientos de las sociedades al interior de sus institucionales, las cuales para Sousa son legitimadoras del poder, la dominación (transnacional) y solo se convierten en figuras (indulgentes) que no proceden y no aporta significativamente posibles soluciones a los fenómenos que vive los individuos al interior de sus territorios.

En la segunda Parte Sousa, asume un carácter alterno sobre las acciones que requiere los problemas contemporáneos e invita a re-pensar las formas como la izquierda se localiza en el plano de la esfera pública y su relación con la sociedad civil. Por ende, parte de sus discusiones gravita en las nuevas

formas de democratizar la democracia, los partidos, los grupos, las comunidades, el conocimiento, etc. A su vez, parte de sus enunciados y desarrollo conceptual también se asimila desde la descolonización del conocimiento y las prácticas que tenga esa connotación de identidad, distándose de la presencia eurocéntrica que tanto predomina en las sociedades capitalistas.

En últimas, la obra *Democracia al borde del caos: ensayo contra la autoflagelación* de Boaventura de Sousa Santo es una clara apuesta a construir una sociedad con mayores oportunidades, sociedades donde la democracia, el conocimiento y lo público sea algo latente en cada espacio de los ciudadanos. Así mismo, es una muestra a confiar en las alternativas y no sesgarse con la tendencia del sistema capitalista actual.

Proponiendo que gradualmente han venido emergiendo una globalización contrahegemónica, una globalización alternativa a la globalización neoliberal, construida a partir de abajo, con los movimientos sociales y las clases populares destacando enfáticamente que las luchas sociales, los movimientos sociales, campesinos, indígenas y afrodescendientes son muestra de construcción de económicas solidarias (alternas), formas de organización populares, acciones colectivas que movilizan y construye otro tipo de bienestar o de concepción de la vida, la política, la económica y sobre todo la condición humana en medio de la crisis civilizatoria de nuestros tiempos.

Nacidos para emigrar, nacidos para depredar (ensayo breve y reseña crítica)

Hilario *Topete* Lara*

La obsesión de Trump, que alcanza ya dimensiones patológicas, es la construcción de un muro de 3,169 kilómetros de longitud para frenar el tránsito de ilegales desde los Estados Unidos Mexicanos hacia los United States of America; por la vía consular corre también ese muro, pero de forma sutil, silenciosa, disfrazado de una legalidad cuyo acatamiento y resultado puede ser la negación de visas. Ambas vías apuntan al mismo objetivo. Adicionalmente, aunque parezca totalmente fuera de sentido, en diversos países del orbe los ministerios y secretarías de cultura están enfilando sus esfuerzos hacia el reconocimiento de los afrodescendientes y su patrimonio cultural inmaterial. Pues bien, mientras eso ocurre, en diversos rincones del planeta se levanta el grito “¡Todos somos migrantes!”, y voces muy tímidas, apenas balbuceantes pronuncian: “¡Todos somos afrodescendientes!” Evolutivamente, esto es cierto. Todas esas voces tienen razón. Lo curioso es que ambos procesos pueden coincidir para vincularse con un libro de paleoantropología.

Si hiciéramos el recuento de los estudiosos de la hominización y la humanización, podríamos llenar páginas y más páginas con los nombres de paleoantropólogos, prehistoriadores y genetistas que suscriben la hipótesis del origen africano de la humanidad, veríamos pasar ante nuestra vista a celebridades de la talla de R. Dart, R. Ardrey, Mary, Louis y Richard Leakey, T. White, O. Lovejoy, Ph. V. Tobias, D. Johanson, C. Lalueza-Fox, B. Sykes y, entre otros a S. Pääbo. Asimismo, casi todos coinciden en que la mayor parte de las especies de *Homo*, además de que se originaron en África, de allí migraron al continente euroasiáticoafricano, y del

* Profesor de Investigación Científica y Docencia, Titular “C”, adscrito a la Escuela Nacional de Antropología e Historia del Instituto Nacional de Antropología e Historia (México). Correo electrónico: topetelarah@yahoo.com

extremo noreste asiático varias migraciones dieron origen a los amerindios. Todos somos migrantes y tenemos africano y, además, africano negro en el traspasio; las tonalidades de piel, estatura, complejión física y pelambre ocurrieron después de múltiples mutaciones y de adaptaciones a diversos entornos fisiográficos.

En efecto, la especie a la que pertenecemos los “hombres modernos,” identificada como muy diferente de los homínidos que nos antecedieron (*Ardipithecus ramidus*, *A. Ramidus kaddaba*, *Australopithecus anamensis*, *A. afarensis*, *A. africanus*, *A. ghari*, *A. sediba*, *Kenyanthropus platyops*, *Plesianthropus transvaalensis*, *Paranthropus aethiopicus*, *P. Boisei*, *P. Robustus*), está, en cambio, muy próxima a los homínidos del género *Homo*, como *H. rudolfensis*, *H. habilis*, *H. ergaster* y sus variantes *H. erectus*, *H. heidelbergensis*, *H. georgicus*, *H. antecessor*, *H. rhodesiensis* y *H. neanderthalensis* (Roberts, 2011; Diez, 2014; Johanson y Edey, 1993; Rodríguez, 1999). Pero, ¿qué es lo que facilita esta proximidad que hace posible que todos ellos sean considerados como humanos, como indiscutiblemente se considera este *H. sapiens* que somos? Desde luego, para entender al humano moderno empezaremos reconociendo que no es la marcha bípeda, ni la oponibilidad del pulgar, ni la visión cromática y estereoscópica, ni la neotenia, ni una conducta sexual poco común entre los primates, ni el gregarismo entre otras características, sino un diferencial de la capacidad craneal que produjo inteligencias y culturas diferenciadas. Hasta aquí parece que hay coincidencia entre la mayoría de los paleontólogos.

Todo parece estar dicho, pero ordenar y diferenciar especies cronológicamente a partir de sus diferencias anatómicas, “a la antigüita” y de las pruebas de datación de estratos geológicos, palinológicos, del DNA mitocondrial y del DNA nuclear, no es una tarea fácil; tampoco es cosa mínima articular los avances de la paleobotánica y la paleozoología para reconstruir los nichos ecológicos en los que los homínidos habitaron desde hace 4.5 millones de años. Tampoco es

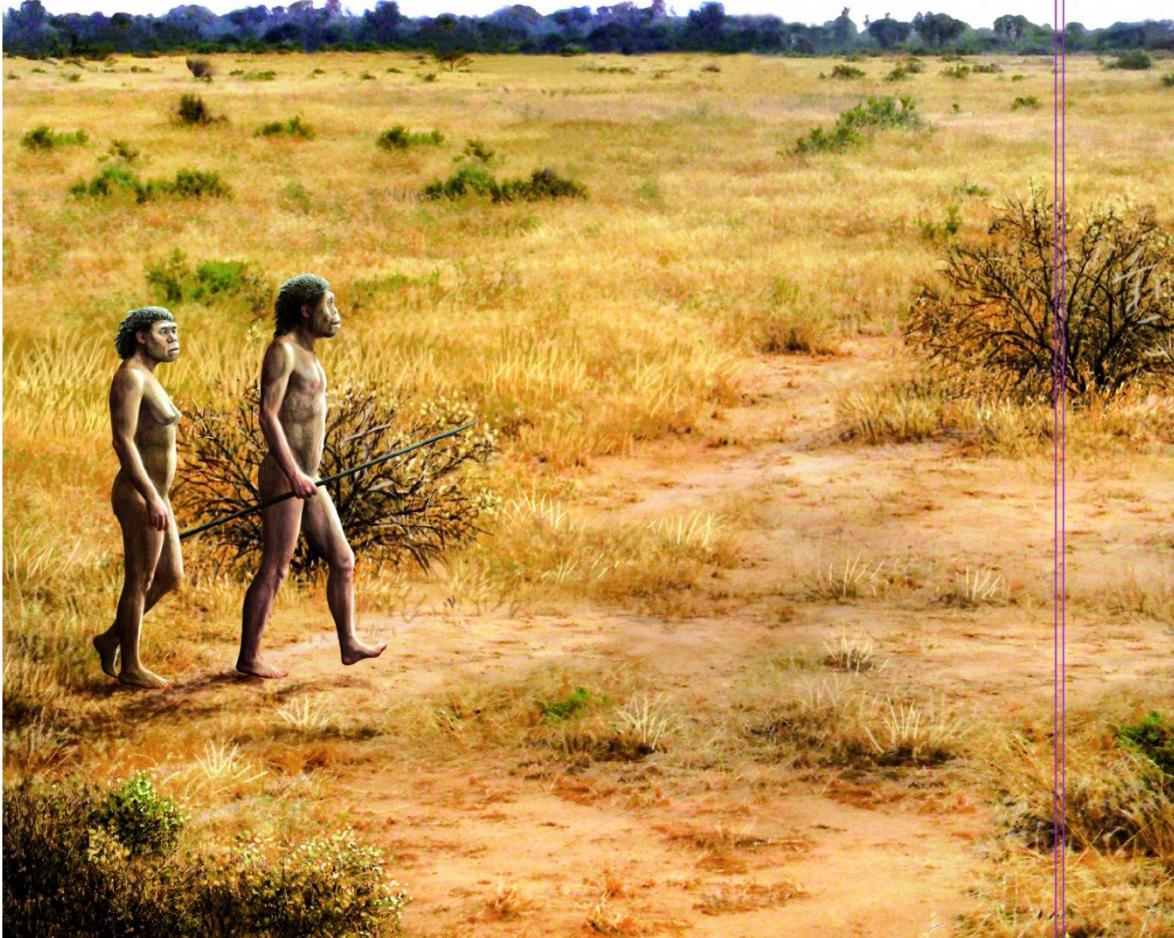
DRAKONTOS

Jordi Agustí y Mauricio Antón

La gran migración

DK

La evolución humana más allá de África



250

Señas y reseñas

CRÍTICA

menospreciable conformar una dupla de paleontólogos en la que uno de ellos, además asesor en locomoción, lograse –con auxilio de su estilógrafo y su arte- arrebatar la aridez a un estudio evolutivo del *H. sapiens* y las especies que le antecedieron hasta una profundidad de más de 10 millones de años. La confluencia de esfuerzos pudo lograrse en Agustí, Jordi y M. Antón (2015).

En el título, hay que insistir, se encuentra la impronta de una generación paleoantropológica que considera que los seres humanos existen desde hace 2.5 millones de años. El primero de ellos, *Homo habilis*. La evidencia, la producción de cultura. Y, ¿cómo se evidencia la producción cultural? Mediante la producción de “herramientas de piedra [es decir] primeras herramientas de piedra... muy toscas, apenas unos cantos rodados a los que se les había dado unos cuantos golpes hasta producir un filo en uno de sus bordes. Es lo que se llama cultura oldovayense...” (Agustí y Antón, 2015: 62). Pero hay algo más y es lo que constituye la hipótesis desarrollada por los investigadores a lo largo y ancho del libro: lo que caracteriza al hombre, más allá de su inteligencia es su capacidad migratoria y su cultura depredadora.

Hay en el núcleo de la tesis la insistencia sobre el hecho de que desde *H. habilis*, primera especie que había modificado piedras para obtener lascas, sobre cuyo diseño se pudo saltar a formas protobifaciales, es, en tanto productora de herramientas, creadora de cultura. Así, la “industria de lascas” del shungurense es, por esta misma concepción, una de las primeras manifestaciones culturales de la humanidad (Hours, 1985: 43-44). Las tallas olduvayenses y las sucesivas tradiciones líticas (achelense, corte levaloisiense, musteriente y azilienze, por citar algunos) devienen simplemente grados sucesivos de desarrollo de la producción de herramientas y, consecuentemente, de cultura. Esto, por un lado. Por otro, además de los grandiosos logros que cada “industria” representó para cada homínido en términos de adaptación y dominio sobre la naturaleza, lo que lo convirtió en un cada vez mejor

depredador, los autores rastrean los desplazamientos sobre la superficie terrestre continental y la insular. La producción de herramientas, luego el mejoramiento de las mismas, más tarde el manejo y control del fuego, combinado con industrias más eficientes, posibilitaron un proceso de colonización planetaria casi sin límites. Ergo, el hombre es un animal colonizador debido a dos factores coconcurrentes: los cambios climáticos que habían ejercido presión sobre el ser humano y la cultura como respuesta adaptativa y eficientemente depredadora al extremo de llegar a disponer de los animales que otrora los hicieran víctimas.

La tesis en general es relevante, atractiva, seductora, y que aparezca en tiempos trumpianos deviene aún más útil para la reflexión en torno de los procesos migratorios que se están presentando a nivel mundial porque la migración aparece como consustancial a nuestra especie; necesaria en condiciones de escasez, pero como una constante en la historia de la humanidad que, durante millones de años no tuvo más fronteras que la capacidad histórica y culturalmente vividas.

Sin embargo, la obra puede ser sujeta de acotaciones. Me voy a permitir un poco de insistencia sobre ideas que ya he ensayado en otros textos (Topete, 2005, 2018). Voy a principiar con la noción de protocultura (Sabater, 1992), un concepto –me parece- útil al que poca atención se le ha brindado. Sabater reconoce, como cualquier primatólogo y/o etólogo, que los chimpancés son animales –y no los únicos- inteligentes (De Wall, 2016, 2017; Herreros, 2015). Habría que agregar que su producción de mente y de conciencia tampoco están sujetos a duda, si atendemos a los recientes desarrollos de la neurofisiología (Damasio, 2015). Como animales inteligentes productores de teoría de la mente de tercer nivel (Dunbar, 2007) son capaces de utilizar piedras para romper nueces o habilitar ramas deshojadas para atrapar termitas o, entre muchas cosas más, producir esponjas para atrapar agua y beberla. En cada caso, los chimpancés han habilitados elementos de la naturaleza como –o han producido- utensilios;

no han elaborado herramientas. También las nutrias de California son capaces de usar dos piedras, una como yunque y la otra como martillo, pero no han producido ni el yunque, ni el martillo: solo han habilitado elementos de la naturaleza “como” herramientas. Para el caso de los chimpancés, Jordi Sabater recuperó un viejo concepto con el cual llamar a los actos inteligentes estudiados y su cristalización en objetos: protocultura. Sabater reservó el concepto de cultura para los seres humanos, aunque omitió aclarar si los humanos serían tales en tanto elementos del género *Homo*.

Pues bien, la delgada frontera entre protocultura y cultura ha sido uno de los temas más omitidos en los estudios humanistas y paleoantropológicos. En realidad, son pocos los que se atreven a aproximarse a su reflexión; antes bien, se utilizan con desenfado y a partir de datos asibles, incontrovertibles, pero escasamente contundentes. En efecto, cuando se utiliza cualquier elemento de la naturaleza modificado por la inteligencia –que no es privativa de *Homo*, ya lo dijimos– para resolver una necesidad como sinónimo y/o evidencia de cultura, me da la impresión de que se ha vulgarizado el concepto de cultura y la noción de herramienta. En efecto, un objeto tomado de la naturaleza y habilitado para resolver un problema (siempre homeostático), lo que se ha hecho es habilitar el objeto como utensilio; se ha producido un utensilio, no una herramienta.

Una herramienta presupone la transformación de un elemento en otro, para hacer otro (aunque sólo sea para resolver un problema homeostático). Pero ni utensilio ni herramienta son cultura sino objetos hechos por un animal inteligente y en los que se deposita, se hace cristalizar técnica, tecnología, conocimiento, memoria y sentido; ergo la cultura no está ni en el utensilio ni en la herramienta, sino en quien lo convierte en repositorio de lo anterior (Frondizi, 1972). En el más extremo de los casos, hoy día tenemos máquinas que hacen partes para hacer herramientas y ninguna de las herramientas, ni las máquinas, ni las partes, son cultura.

Sin embargo, hay que reconocer que una herramienta sobrepasa la complejidad de un útil y en tanto producto de un animal inteligente puede ser depositaria de cultura o de protocultura. Esto nos obliga a definir cultura para distanciarlo de protocultura. Como antropólogo entiendo a la cultura como el entramado de signos y símbolos que se expresan y traducen en textos con los cuales se da cuenta del mundo, de la vida, de la vida en el mundo; que se traducen en creencias y en prácticas; que, aunque separan en diferentes grados la aproximación o el alejamiento con el cual se garantiza la homeostasis natural, la resignifican y pueden hacerla parecer absolutamente distanciada de la naturaleza. Con una idea de cultura como esta ni los útiles ni las herramientas son cultura, pero sí pueden ser sus depositarios. Claro, esto complica las cosas porque en los orígenes los signos y los símbolos no alcanzaron la gracia de la fosilización y los comportamientos y las prácticas tampoco se fosilizan. Y las complica aún más porque cualquier intento por ubicar algún momento en el cual sea posible identificar la presencia de cultura se vuelve un terreno resbaladizo sobre el que casi nadie quiere transitar. Así parece y es una falsa percepción. Veamos.

La dupla Agustí/Antón proyectan -a momentos- cierto grado de duda cuando suscriben la tesis de que las tradiciones líticas sean la evidencia de cultura y la cultura misma, pero terminan suscribiéndola. Empero, toda vez que la lítica sufrió un proceso evolutivo y de pronto en la evolución misma aparecen evidencias de posible culto a los muertos, las dudas aparecen como certezas, lo que genera un problema del cual salen elegantemente: los primeros homínidos, “humanos antiguos” generaron una cultura evidenciada por la producción lítica; los “humanos modernos” también nos dejaron evidencia de su cultura en la lítica y en ciertas prácticas como la de los enterramientos (refiriéndose a los neandertales); ergo, es indudable que los neandertales fueron animales culturales, una idea a la cual ofrezco casi nula resistencia. Si de culto a los muertos se trata, los neandertales produjeron cultura.

Si los entierros se hubiesen realizado sólo para aislar los cadáveres de los carroñeros como una forma de autoprotección, y el polen se hubiese acumulado desordenadamente como ocurre con las deposiciones naturales ocasionadas por las corrientes de aire, los enterramientos estarían más en el sentido de la preservación del valor que es la vida. Pero cuando los enterramientos ofrecen un patrón que abandona el simple aislamiento, la intencionalidad cambia y entonces se está en condiciones de afirmar que hay un sentido que se distancia del valor de la vida y entra en otra dimensión: la dimensión de la cultura. Ahora, ¿estamos en condiciones de afirmar que con solo este argumento podemos ubicar los antecedentes más antiguos de la cultura? No, al parecer no basta, pero no fue éste un comportamiento aislado. En efecto, nos dicen los autores, hay al menos un enterramiento en el que al cuerpo fue acompañado con una biface labrada que no fue utilizada, lo que nos permite pensar que fue confeccionada para acompañar al cuerpo, de manera muy parecida a otros objetos que sí fueron confeccionados como ofrendas. Y la ofrenda es, en sí, una práctica cultural que evidencia toda una concepción de la muerte y la vida. Pero hay algo más: la elaboración de objetos suntuarios, abalorios que no tienen utilidad alguna para garantizar la vida, como pueden ser cuentas, conchas perforadas, diseños geométricos en huesos y, entre otros, apilamientos de cráneos, que no sirven para la supervivencia y más bien parecen adornos u objetos de culto, tienen todas las características para ser reconocidos como cultura. Si aceptamos esta argumentación, *Homo sapiens* y en cierta forma *H. neanderthalensis* serían los únicos animales productores de cultura.

¿Y la protocultura?

Nadie pone a duda que la producción de protobifaces y bifaces oldovayenses y achelenses y otras tradiciones líticas fueron realizadas por homínidos inteligentes que pasaron de la habilitación de utensilios a la elaboración de ellos y de allí

al complicado proceso de producir herramientas mediante el descubrimiento y la invención de técnicas que implicaron saberes que permanecieron inicialmente por la imitación –tan natural en los primates– y luego por transmisión intencional. Pues hay involucrado en todo ello, un elemento cultural imprescindible: el lenguaje y, en cierta forma, una valoración de la utilidad de lo logrado y quizá la aparición de las primeras normas mediante las que el comportamiento animal útil para la supervivencia se volvió la constante exigible, como ocurre entre los chimpancés contemporáneos (De Waal, 2017). A todo esto, es a lo que, en coincidencia con Sabater Pi (1992), llamo protocultura. Así, *H. rudolfensis*, *H. habilis*, *H. ergaster* y sus variantes *H. erectus*, *H. heidelbergensis*, *H. georgicus*, *H. antecessor*, *H. rhodesiensis* y, en cierta forma, *H. neanderthalensis*, y sus posibles contactos e intercambios hicieron posible una protocultura que en un animal con conciencia y con un tipo especial de ella, la conciencia creadora de cultura, se sentaron las bases para la gran revolución homínida: la revolución cultural. Se trata, pues de un proceso que marca una distancia cualitativa de la llamada revolución cognitiva de 70, 000 años atrás.

La conciencia capaz de crear cultura, el intercambio de experiencias mediante la interacción entre bandas, el desarrollo del pensamiento abstracto, la asimilación de saberes sobre la naturaleza y, entre otros procesos, la acumulación de conocimientos sobre técnicas para cambiar la forma de las cosas y producir tecnología cada vez más compleja fueron las claves para la aparición de un proceso evolutivo del cual emergió el hombre que somos; pero también generó una de sus más extrañas y novedosas dinámicas: la coevolución humano-cultura. La producción de cultura no paró y, por el contrario, cada vez se volvió más un proceso vertiginoso que ha impactado a su vez en el hombre, producto y creador de cultura.

Bibliografía

- AGUSTÍ, J. y M. ANTÓN (2015). *La gran migración. La evolución humana más allá de África*. Barcelona: Crítica.
- DAMASIO, A. (2015). *Y el cerebro creó al hombre*. México: Booket.
- DE WAAL, F. (2016). ¿Tenemos suficiente inteligencia para entender la inteligencia de los animales? México: Túsquets.
- _____. (2017). *El bonobo y los diez mandamientos*. México: Metatemas Túsquets.
- DIEZ MARTÍN, F. (2014). *Breve historia del Homo sapiens*. México: Toombooktu.
- DUNBAR, R. (2007). *La odisea de la humanidad*. Madrid: Crítica.
- HERREROS UBALDE, P. (2015). *Yo, mono, Nuestros comportamientos a partir de los primates*. México: Paidós.
- FRONDIZI, R. (1972). ¿Qué son los valores? México: Fondo de Cultura Económica.
- HOURS, F. (1985). *Las civilizaciones del paleolítico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- JOHANSON, D. y M. EDEY (1993). *El primer antepasado del hombre*. Barcelona: RBA Editores.
- ROBERTS, A. (2011). *Evolución. Historia de la humanidad*. México: Altea.
- RODRÍGUEZ, P. (1999). *Dios nació mujer*. Barcelona: Ediciones B.
- SABATER PI, J. (1992). *El chimpancé y los orígenes de la cultura*. Barcelona: Anthropos.
- TOPETE LARA, H. (2008). “Hominización, humanización, cultura” En: *Contribuciones desde Coatepec (Toluca)*, núm. 15, julio-diciembre.
- _____. (2018). ...Mono se queda (en prensa).

Historia mínima de los derechos humanos en América Latina

Luis Roniger.

México: El Colegio de México, 2018, 282 p.



Los derechos humanos en América Latina revelan avances y retrocesos en la progresiva, aunque todavía incompleta, articulación entre discursos, normas y prácticas de protección a esos derechos fundamentales de las personas, al respecto a su integridad física y a su dignidad. De manera sistemática, este libro registra esos procesos, siguiendo una perspectiva que contempla los anclajes legales y culturales, así como los debates teóricos y políticos, en el marco de realidades sociales, políticas y económicas que han condicionado su efectiva implementación. En un esfuerzo de síntesis sin precedentes, esta obra revisa a historia de un asunto medular en la construcción del moderno orden político en América Latina. Un asunto que se proyecta hasta nuestros días con una urgencia fuera de cualquier duda.

Índice

Prólogo

Introducción

La historicidad del discurso y la normativa de derechos humanos

Problemas y debates en torno al discurso y la normatividad universal

Cuatro configuraciones históricas en América Latina: una visión panorámica

Primera parte. Derechos y garantías en los estados latinoamericanos

Garantías constitucionales y sus limitaciones

Igualdad formal, ciudadanía limitada y sectores subalternos

El abuso del poder, la proscripción y el destierro

Migración y extranjería: el desplazamiento de personas y el derecho a tener derechos

Segunda parte. La cristalización del discurso universal de los derechos humanos: su ampliación, desplome y resurgimiento

La cristalización de un discurso universal de derechos humanos

259

El impacto del populismo y la redefinición de los derechos sociales y económicos
Política de masas, polarización política y terrorismo de Estado
Contexto geopolítico, imaginarios polarizados y discursos salvacionistas
El legado de las violaciones masivas de derechos humanos
Exclusión institucional, exilio político y concientización
Superar el pasado represivo: justicia transicional

Tercera parte. Avances, desafíos y luchas en torno a la efectiva implementación de los derechos humanos

El sistema interamericano de protección de los derechos humanos
Los derechos humanos y el ‘constitucionalismo aspiracional’
El microdespotismo y su impacto macrosociológico
Corrupción y abusos institucionales
El desafío de la impunidad
Brechas socioeconómicas, redes clientelistas y enclaves de privilegio
Movilidades forzadas, discriminación y xenofobia
Tolerancia, polarización política y libertad de expresión
Diversidad de género y derechos humanos
Derechos identitarios y políticas de reconocimiento colectivo
El desafío de los mercados ilícitos y el respeto a los derechos humanos
El miedo a la inseguridad personal y persistentes expectativas autoritarias
La amenaza del cambio climático, el medio ambiente y los derechos humanos

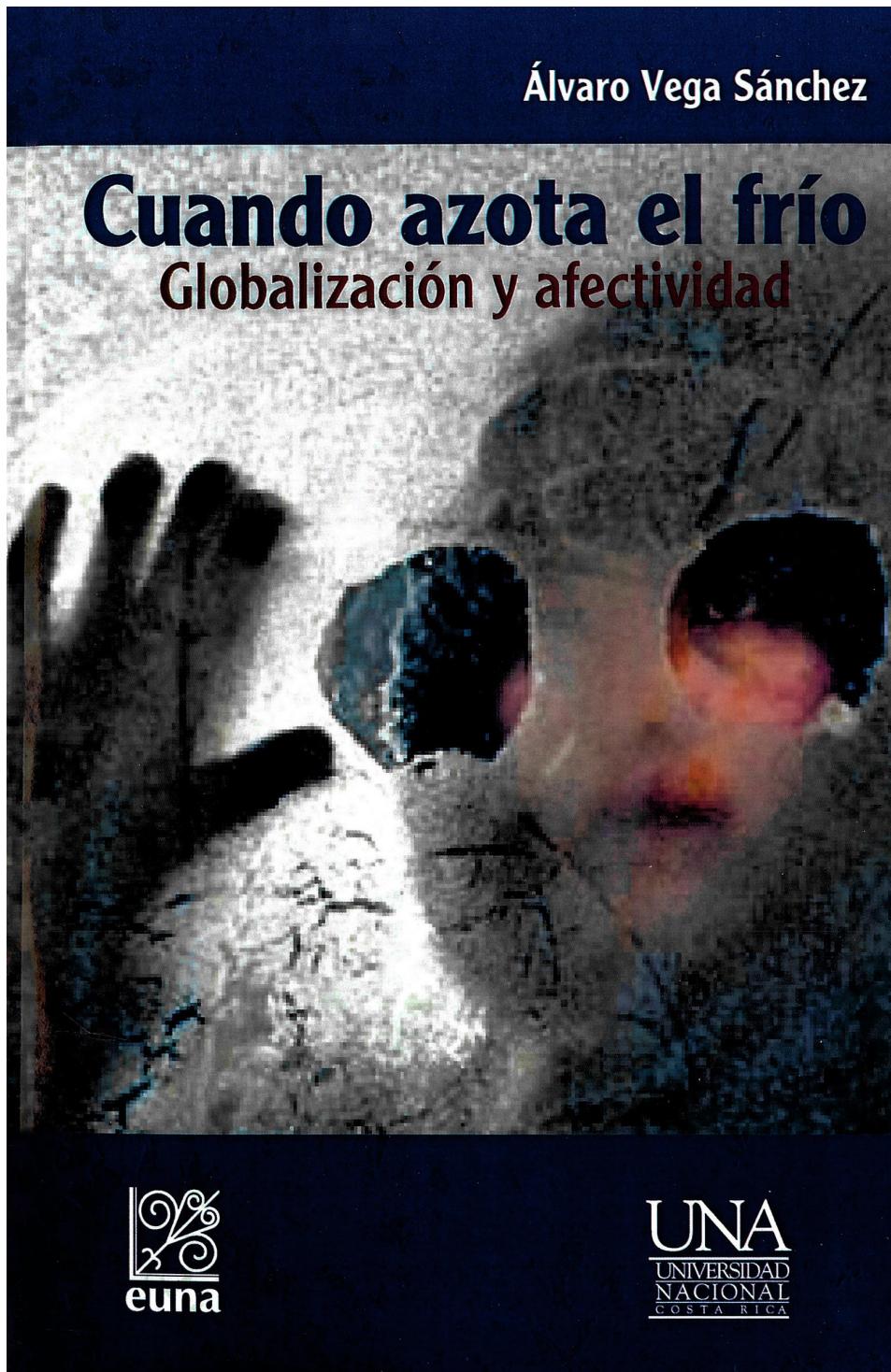
Conclusiones: un balance a comienzos del siglo XXI

Bibliografía

Cuando azota el frío.
Globalización y afectividad

Álvaro Vega Sánchez.

Heredia: Editorial Universidad Nacional, 2018, 143 p.



261

Señas y reseñas

Poner sobre el tapete, dentro del análisis de la globalización la dimensión afectiva, puede resultar un improcedente para algunos analistas, sobre todo para los economistas de la llama “corriente principal” (mainstream Economics), por su inveterada pretensión de atribuir a la economía científica, una objetividad semejante, a la de las ciencias físico matemáticas. Sin embargo, al hacerlo, el autor de estas páginas se coloca en la línea de grandes autores del propio campo de la disciplina económica y de otras ciencias sociales e invita, por tanto, a redescubrimiento de las venas de pensamiento de esos analistas que, de tomarse en cuenta en serio, sin duda darían lugar a una manera muy diversa de la existencia de entender el crecimiento, el progreso, las relaciones productivas y comerciales y todos los elementos esenciales de la globalización.

Índice

Prólogo

Introducción

Capítulo 1. Sociedad global y afectividad

Globalización alternativa y afectividad

La construcción social de la afectividad

La afectividad: desafío de la sociedad global

Capítulo 2. La construcción de una globalización afectiva

Movimientos por la dignidad: hacia una globalización inclusiva

La comunidad intercultural: hacia la convivencia planetaria

La democracia dialogal: por una cultura de la no-violencia

La vida ante todo: concepción biosistématica

Capítulo 3. Aprendizajes para una comunidad global afectiva

Prácticas de aprendizaje para la afectividad

Aprender a sentir: afectividad y corporalidad

Aprender a reconocer: afectividad y alteridad

Aprender a compartir: afectividad y gratuidad

Imaginarios políticos.

Pensando y repensando la convivencia democrática desde la perspectiva ciudadana

José A. Díaz González (Editor).

Heredia: Editorial Universidad Nacional, 2018, 243 p.

José Andres Díaz González
Coordinador

Imaginarios políticos.
Pensando y repensando la
convivencia democrática
desde la perspectiva
ciudadana

263



Señas y reseñas

 **euna**  **UNA**
UNIVERSIDAD
NACIONAL
COSTA RICA

Los imaginarios políticos son una serie de ideas, conceptos y percepciones que utilizan las personas para comprender y ser partícipes del campo de la política. Esta obra ofrece datos que permiten vislumbrar cuáles son los imaginarios políticos de la población costarricense en la primera década del siglo XXI y cómo estos afectan la relación de la ciudadanía con el Gobierno, las instituciones públicas y la vida democrática en general. Uno de los propósitos de esta obra es mostrar que la población costarricense posee diversos imaginarios políticos, algunos, incluso contradictorios entre sí, lo cual provoca que surja o aumente la tensión expresada en diversos conflictos políticos y sociales acontecidos en el país. Así, el libro busca aportar a quien lo lee una mayor comprensión de los fenómenos y procesos políticos ocurridos en Costa Rica a inicios del siglo XXI, a partir de mostrar cómo la población costarricense se posiciona, opina y percibe de manera diferenciada respecto a estos; con ello, se pretende explicar tanto sus actuaciones e interés hacia ciertos temas políticos como el desencanto y la desidia que la política también puede generar a segmentos importantes de la ciudadanía.

Índice

Prólogo

Introducción

Capítulo I. Un esquema de comprensión del sistema político en clave de proceso de democratización

De la política y lo político

Antecedentes

Tiempos del contrato social

Tiempos de cambio: repolitizando la vida social

Del sistema político

Dimensiones

Funciones

Tipología

Componentes del sistema político
Imaginarios sociales
Subjetividad
Instituciones
Del sistema político democrático

Capítulo II. Un acercamiento al imaginario de la población costarricense

El reflejo en el espejo: percepción sobre la sociedad costarricense
Democracia: un concepto sutil y frágil
Vigilia democrática: responsabilidad de todos
Satisfacción con el sistema político existente

Capítulo III. Reconstituyendo ciudadanía. Los laberintos de la participación ciudadana

La ciudadanía en su laberinto
Una tipología posible sobre la participación ciudadana
Motivaciones para la participación ciudadana
Organización y participación ciudadana
Tipos de organizaciones
Influencia de la participación e incidencia en la toma de decisiones

265

Capítulo IV. Sociedad y legitimidad institucional: una relación desgastada

La Asamblea Legislativa: un poder fragmentado y deslegitimado
Poder Ejecutivo: una década de debilitamiento
El Poder Judicial: justicia lenta y baja confianza
El Tribunal Supremo de Elecciones: ¿excepción de la regla?
Gobiernos locales: ¡cuánta lejanía en lo cercano!
Instituciones + confianza: ¿es posible en el sistema político costarricense?
Excuso. Corrupción: ¿mal endémico del sistema político costarricense?

Capítulo V. Hallazgos, reflexiones inconclusas y preguntas pendientes

- Algunos hallazgos relevantes
- Inconcluyente, inconcluso, simplemente abierto
- Desgaste del sistema político costarricense
- Autoritarismo
- Costarricense ¿por dicha?
- Más preguntas... y las pendientes: perspectivas de investigación
- Cultura política y concepciones de democracia
- Valoraciones sobre el sistema político
- Participación ciudadana

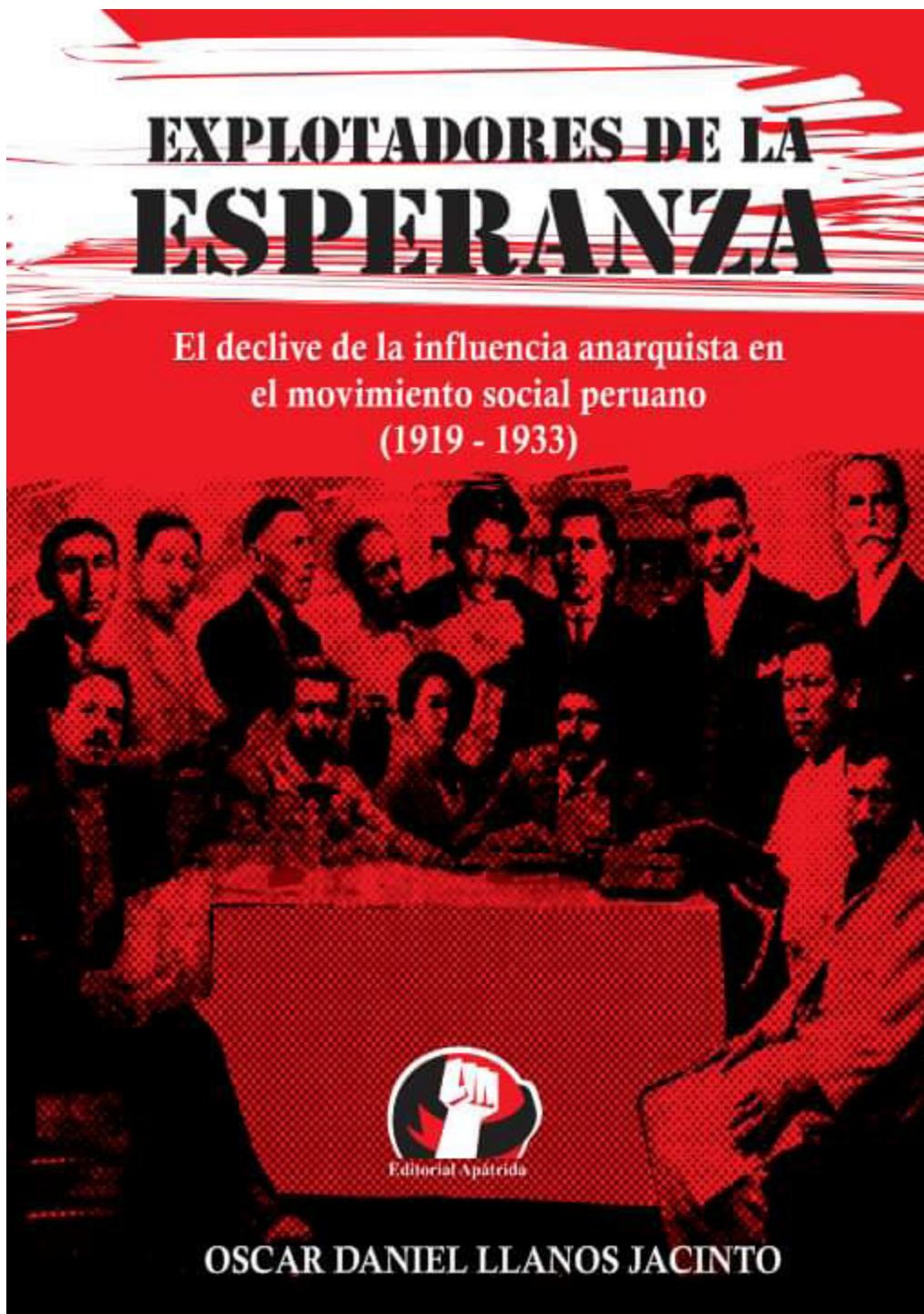
Referencias bibliográficas

Anexo. Matriz de sistematización

266

*Explotadores de la esperanza.
El declive de la influencia anarquista en el
movimiento social peruano (1919-1933).*

Oscar Daniel Llanos Jacinto.
Lima: Editorial Apátrida, 2018



267

Señas y reseñas

Este libro nos aproxima a un tema no explorado sistemáticamente con respecto al proceso del declive político e ideológico del anarquismo en el Perú, un tema que ha contado con mínimas aproximaciones como el de Piedad Pareja que, según el autor de este libro, sostiene que la crisis del anarquismo es “debido a un desgaste de sus planteamientos ideológicos entre los obreros”, y no explica cómo se da ese tal desgaste, limitándose a la vieja tesis aplicada por los historiadores marxistas, de “que en el Perú el marxismo rebasaría teóricamente al anarquismo”. Un trabajo sistemático y riguroso con respecto al manejo de fuentes de primera mano, obtenidas del Archivo General de la Nación, de la Biblioteca Nacional del Perú, del Archivo digital FOPEP y de las aportaciones de diversas personalidades, que ha configurado un trabajo original y de relevancia en la aproximación de una historia del proletariado militante, donde ellos serían los principales actores sociales. Es lo que nos brinda el autor, asimismo su posición con respecto a las dificultades y condiciones adversas que pasaba el anarquismo peruano. Sin más que narrar sobre el contenido de esta investigación, solo podemos decir que lo principal de este trabajo es el rescate de aquellas voces y prácticas de las minorías proletarias que asumieron el anarquismo como método y teoría de lucha revolucionaria para revertir el orden de las cosas y proyectarse a la sociedad nueva, es decir al comunismo o anarquía, sin clases sociales, Estado, Capital, Propiedad Privada, ni otros tipos de explotación y dominación.

Índice

Presentación

Prólogo

Introducción

Capítulo 1. La influencia anarquista en el movimiento social peruano y las organizaciones anarquistas

La influencia ideológico político anarquista en el movimiento obrero peruano

El movimiento obrero peruano 1919-1933

La organización anarquista y el sindicalismo orientado por los anarquistas: sus limitaciones políticas

Capítulo 2. Factores que desarrolla la coyuntura peruana de fines de la segunda y tercera década del siglo veinte

Factores políticos

Factores sociales

Factores culturales

Factores económicos

269

Capítulo 3. El proceso de declive de la influencia política anarquista en el movimiento social peruano, 1919-1933

Las fases de un proceso

El proceso de declive de la influencia anarquista peruana

Conclusión a modo de discusión

Bibliografía

Estudios sociales

Vol. 55, núm. 2. Universidad Nacional del Litoral, julio-diciembre, 2018.

Dossier: La cultura política de los socialistas argentinos, desde los orígenes partidarios hasta la crisis peronista

270

Señas y reseñas

ESTUDIOS SOCIALES 55 [revista universitaria semestral]

ESTUDIOS SOCIALES 55

[revista universitaria semestral]



[año XXVIII - julio-diciembre - 2018]

ISSN 0327-4034 / ISSN-e 2250-6958

Santa Fe - Argentina

UNIVERSIDAD NACIONAL
DEL LITORAL

La propuesta que se desarrolla en el conjunto de trabajos reunidos en este dossier busca profundizar una línea de indagación centrada en el fenómeno socialista en la historia argentina, a partir de un prisma particular: su dimensión cultural y las implicancias derivadas de la misma. Esta fuerza política se ha convertido para la historiografía académica, luego de varias décadas de renovación de sus estudios, en un objeto singularmente atractivo para dicha perspectiva, entre otros motivos, por el énfasis que imprimieron sus propios militantes en la acción cultural como uno de los ejes de su estrategia partidaria.

Índice

Artículos

La participación partidaria y el impacto de los contextos políticos. Un estudio de biografías militantes en Jujuy, por Adrián Berardi

Trayectorias académicas y migraciones altamente calificadas: una aproximación al caso de los científicos y científicas retornados a la ciudad de Santa Fe (2001-2015), por María Nazaret Serra

Dossier. La cultura política de los socialistas argentinos, desde los orígenes partidarios hasta la crisis peronista

Presentación, por Juan Buonuome Francisco J. Reyes

El Jano socialista. Juan B. Justo y el lugar de los símbolos en la política moderna, por Francisco J. Reyes

La construcción de un socialismo argentino en torno a Alfredo Palacios, por Carlos M. Herrera

Palabras e imágenes de mujeres en el Partido Socialista: la campaña presidencial de 1916 en Argentina, por Silvana Palermo

Trayectoria intelectual y política de un profesional socialista: el ingeniero civil Emilio Dickmann, por Osvaldo Graciano

Ilustrar al hombre culto, formar al militante. Un análisis de la colección *El Pequeño Libro Socialista*, 1933-1949, por Ricardo Martínez Mazzola

Sociabilidad cultural, periodismo y movilización en el socialismo argentino: la Casa del Pueblo de Buenos Aires, 1927-1953, por Juan Buonuome

Notas bibliográficas

El pasado en el péndulo de la política. Rosas, la provincia y la nación en el debate político de Buenos Aires, 1852-1861, de Alejandro Eujanian, por Nahuel Pablo Victorero

Raíces históricas del federalismo latinoamericano, de José Carlos Chiaramonte, por Maximiliano Ferrero

De los templos a las calles. Catolicismo, sociedad y política en Santa Fe (1900-1937), de Diego Mauro, por Julieta Gabirondo

272

Memoria

Núm. 268. México, 2018-4.

Especial: A 200 años. ¡Que viva Marx!

MEMORIA
NÚMERO 268 AÑO 2018-4 REVISTA DE CRÍTICA MILITANTE

**NUEVO AEROPUERTO:
UNA BATALLA
GANADA
AL CAPITAL**



ESPECIAL
A 200 AÑOS: ¡QUE VIVA MARX!

273

Señas y reseñas

Índice

Artículos

- De lo superficial a lo desconocido. Destejiendo los rostros
ocultos del NAICM, por Alejandra Medina
- La batalla del aeropuerto, por César Enrique Pineda
- El lago que se queda, por Fernando Córdova Tapia
- La disputa en el triunfo contra el NAICM, por Damián G.
Camacho Guzmán
- Especial: A 200 años. ¡Que viva Marx!**
- Marx y la crítica de la economía política, por Marcello Musto
- La comunidad del moro, por Alejandro Fernando González J.
- La política como práctica de lo posible, por Fernando
Munguía Galeana
- Sobre el Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte, por María
Fernanda Minero Saucedo
- Marx, el agitador de conciencias, por Sofía Lanchimba
- Lo siempre nuevo: Marx después del posmarxismo, por David
Pavón-Cuéllar

274

- Cambio de época, época de cambios, por Alejandro Encinas
Rodríguez
- El banco central muestra sus garras, por José Valenzuela
Feijóo
- La sociedad civil mexicana ante el nuevo régimen político,
por Lucio Oliver
- #elenão en la balanza, por Georgette Ramírez Kuri
- Brasil 2018: réquiem de la democracia, por Regina Crespo y
Monika Meireles
- La crítica de las ideologías, por Helmut Dahmer
- Cinismo espontáneo, justicia e injusticia, por Carlos Oliva
Mendoza
- Geografía de la política económica cubana en la obra de
Ernesto Che Guevara (1963-1964), por Juan Andrés
López Piña

Librero

- La “revolución ciudadana” en ecuador como una
conservadora, por Fernando Luna
- Un comentario de Gabriel Vargas Lozano



www.pacarinadelsur.com



www.twitter.com/pacarinadelsur



www.facebook.com/pacarinadelsuroficial