

EL ESPECTRO DESCOLONIAL DE LA IZQUIERDA ARGENTINA, 1955 – 1976

Jessica Jones¹

El pueblo cobra entonces ‘conciencia para-sí’. Reconstruye la memoria de sus gestas, hechos olvidados y ocultados por la historia de los vencedores... No es ya ‘la conciencia de la clase obrera,’ pero no se opone a ella, la integra. Es la conciencia de la clase campesina, de los pueblos indígenas, de los grupos feministas, de los antiracistas, de los marginales...de todos esos fantasmas que vagan en la exterioridad del sistema.
Conciencia de ser un pueblo.

Enrique Dussel (2006)

Fernando Solanas y Octavio Getino inician la película *La hora de los hornos* (1968) con un reconocimiento por la participación del pueblo. “Colaboraron en la realización compañeros obreros, campesinos, militantes, revolucionarios, intelectuales, organizaciones sindicales y populares. A todos ellos expresamos nuestro más fraternal reconocimiento”. La película está dividida en tres partes, y, desde el comienzo de la primera parte, “Neocolonialismo y violencia,” queda claro que el motor que dinamiza al grupo “Cine Liberación” es la lucha contra la dominación (neo)colonial de la Argentina post-Perón². Mediante el registro documental de la intensificación de la presencia de capital anglo-yankee en el país y la violencia que caracteriza la vida cotidiana, la película muestra una nación en crisis y termina entonando un

1 Doctora en Literatura Comparada de Duke University, es Investigadora Visitante del Programa de Literatura de la misma universidad. Se especializa en literatura comparada de Estados Unidos y América Latina de la segunda mitad del siglo veinte y en pensamientos, prácticas y escrituras de liberación de la misma época.

2 Uso el término ‘neo-colonial’ para vincular el proceso de inversión del capital extranjero post-independencia con el imperialismo que caracterizaba la dominación colonial. Según este esquema, el imperialismo viene en conjunto con el colonialismo, y neo-imperialismo con el neo-colonialismo. Aunque la forma de dominación sea distinta en cada caso, la lógica es parecida.

grito de guerra que aspira a levantar la conciencia nacional y promover una acción revolucionaria unificada. Aunque las casi cuatro horas de duración del filme dejan finalmente a decisión del espectador la forma de acción que conviene seguir, no hay duda de que los actores centrales de esa lucha debe ser “el pueblo”, el mismo que colaboró en la película, corazón de la Argentina pura y no corrompida por la influencia extranjera.

Sin embargo, si bien la película asume como interlocutor a un “pueblo” argentino al que invoca como agente de la revolución, vale detenerse un instante a considerar quiénes son esas masas oprimidas. En otras palabras, si la formación de una conciencia nacional es uno de los pasos fundamentales para superar la dominación neo-colonial, la pregunta inevitable es, precisamente, cómo se define la nación. Aunque el film nunca formula esta pregunta de manera explícita, la responde tácitamente por medio de las imágenes que ofrece. Uno de tantos ejemplos: mientras se habla del “pueblo” o de la “nación” y la revolución espontánea, la cámara alterna entre imágenes de obreros que protestan en las calles de ciudades como Buenos Aires y tomas de indígenas en zonas rurales. A esta composición se añaden imágenes de Vietnam, Brasil, Bolivia, y África, así como extractos de Franz Fanon y Stokely Carmichael. Acaso la muestra más dramática de esta mixtura se ofrezca en la primera parte, dentro de la sección titulada “Neoracismo”, cuando la cámara se traslada abruptamente de una escena en la que se baila cumbia en los suburbios de la ciudad a un asentamiento de indígenas (la “Toldería de Indios Matacos”, en el Noroeste argentino), remoto y rural. La entrevista a un miembro de esta comunidad complementa el gesto del *montage* filmico: rodeado de su familia el hombre insiste repetidamente en que, a pesar de la discriminación criolla frente al indio y de uso de idiomas distintos, “somos de la misma sangre.”

La utilización del montaje en *La hora de los hornos* busca naturalizar el vínculo entre estos dos escenarios distintos y sugerir que ambos grupos padecen la misma condición de opresión. Sin embargo, y aunque el espectador pueda establecer una conexión lógica entre las imágenes y los distintos grupos sociales, hay en la película una confluencia difusa pero sintomática de dos genealogías de liberación en juego: una marxista ortodoxa, registrada en las imágenes de Buenos Aires y de los trabajadores que marchan por las calles de la ciudad; y otra que –siguiendo la pauta de intelectuales como Walter Mignolo y Anibal Quijano– llamaría *descolonial*, trazada mediante las imá-

genes del pueblo indígena y las citas de Franz Fanon. Como se verá, pese a que estas dos genealogías de opresión tienen mucho en común, mantienen diferencias fundamentales entre ellas, diferencias que se registran particularmente en la profunda ansiedad presente en el pensamiento del intelectual argentino de izquierda y en sus esfuerzos por definir a la nación en los años siguientes a la caída de Perón. Con el propósito de ponderar los efectos de esta ansiedad en los discursos de la izquierda nacional, este trabajo examina la composición de la “conciencia nacional” en tres obras de dos pensadores de la izquierda argentina durante la etapa post-peronista: *Formación de la conciencia nacional* (1960) y *Peronismo y socialismo* (1972) de Juan José Hernández Arregui, y *La Cola del diablo* de José Aricó (publicada en 1988, pero enfocada en los años 1963-1965). También, y para aproximar una perspectiva crítica a la izquierda marxista que podría considerarse descolonial, si no estuviera limitada por las mismas ansiedades de sus contemporáneos, se explorarán los contenidos de *América Profunda* (1962) de Rodolfo Kusch.

Formados en una tradición intelectual distinta, cada pensador considerado aquí negocia de forma diferente con el legado tanto del peronismo como de la izquierda marxista ortodoxa en Argentina. Sin embargo, sus posturas ideológicas coinciden, primero, en buscar ansiosamente la formación de una conciencia nacional, y, tras ello, en encontrarse atormentados por lo que llamaré “fantasmas del colonialismo.” Específicamente, quiero sugerir que, a consecuencia de concebir a la Argentina como colonial pero también europea, latinoamericana pero sin la presencia dominante de una población indígena en la que fundar esa identidad (con una historia nacional que incluye sucesivos y claros proyectos de exterminio de esa población), el discurso del intelectual argentino progresista tipifica la formación de una doble conciencia descolonial. Vale decir: enfrentado con una *colonialidad*³

3 Para comprender el significado de este término, y especialmente su vínculo con el neo-colonialismo que invoqué al principio, será útil pensar en la explicación que ofrecen Mabel Moraña, Enrique Dussel y Carlos Jáuregui en su volumen *Coloniality at Large*. Como ellos sostienen, la colonialidad no se relaciona sólo con el legado del colonialismo sino también con la perpetuación de la condición colonial bajo un régimen capitalista. “A pesar de los efectos persistentes de la dominación colonial en la situación neo-colonial, [la colonialidad] no debe ser conceptualizada como un mero residuo del colonialismo sino como un espacio donde la colonialidad ha sido perpetuada como una función del capitalismo, y donde las transformaciones culturales, sociales y políticas asociadas a ella han venido ocurriendo durante siglos” (10). En otras palabras, la colonialidad es “un término que abarca la expansión transhistórica de la dominación colonial y la perpetuación de sus efectos en el

persistente en la forma de la dominación imperial, este intelectual se ve forzado a reconciliarse con su Otro para definirse en conjunto como una nación unida contra la influencia extranjera.

No obstante, y como se ve en los discursos de Hernández Arregui y Aricó, no era posible reconciliar esa Alteridad (los “fantasmas” de Dussel en el epígrafe de este trabajo) a partir de lo que llamaremos la mirada de la modernidad: una realidad argentina cuya población estaba compuesta mayoritariamente por descendientes de inmigrantes europeos, y una tradición intelectual cuyas influencias eran predominantemente europeas. Ante la imposibilidad de desprenderse del marco de la modernidad en su acercamiento a la Alteridad, se verá de qué modo –a pesar de sus mejores intenciones y su cuestionamiento del marxismo ortodoxo– Arregui y Aricó no logran reconciliarse con estos fantasmas coloniales: sus discursos permanecen irresueltos, lo que genera una tensión irreconciliable que se manifiesta en la producción de más discursos que intentan aplacar o enmascarar la ansiedad fundacional. El discurso de Kusch, en cambio, atormentado por los mismos fantasmas, heredero del mismo legado colonial, se aproxima más a lo que podríamos llamar una conciencia descolonial –“la conciencia para sí” de Dussel– porque, como se verá, logra salir del marco de la modernidad para acercarse a la Alteridad desde la perspectiva de la colonialidad: desde la realidad indígena negada en la historia y la política hegemónicas del país. Para poder explorar a fondo las características de cada discurso, ofrezco primero una breve reseña del pensamiento descolonial, especialmente de su relación con la construcción del sujeto y la conciencia.

La duplicación de la conciencia descolonial

Dado que la modernidad es el proyecto triunfal del Occidente cristiano y secular, la colonialidad es –por un lado– lo que el proyecto de la modernidad necesita desterrar y dominar para realizarse, y –por otro lado– el lugar de enunciación en el cual la ceguera del proyecto

momento contemporáneo, [y] está necesariamente entrelazada con una crítica del Occidentalismo y la modernidad”. Si bien el término “colonialidad” no aparece en las escrituras / los discursos de los intelectuales argentinos acá estudiados, el uso del término neo-colonial por Arregui (y la película *La hora de los hornos*) más el vínculo que éste traza entre la situación de Argentina y otras luchas por la liberación del ‘Tercer Mundo’, sugieren que hay una conexión fundamental entre la dominación neo-imperial experimentada en el presente y la historia del colonialismo.

moderno se revela, y donde, en concomitancia, nuevos proyectos empiezan a elaborarse. En otras palabras, la colonialidad es el sitio de enunciación que revela y condena la ceguera de la narrativa de la modernidad desde la perspectiva de la modernidad misma, y es, simultáneamente, una plataforma para la pluriversalidad, para enunciar proyectos diversos que provengan de la experiencia de historias locales afectadas por la expansión de Occidente (Mignolo, 2003: 218)⁴.

Si bien la colonialidad nos permite interrogar –como sugiere Mignolo– los puntos ciegos de la modernidad, y en particular la supuesta universalidad de la narrativa del progreso de Occidente, la formación de una conciencia descolonial significa refractar la modernidad a través de la lente de la colonialidad. Se pone así en duda “el supuesto triunfo de la modernidad eurocentrica” (Op. Cit: 217) al reconocer que este triunfo está vinculado inevitablemente con un proceso de colonialismo, y perpetuado después de la independencia por un régimen capitalista y neo-imperialista. Pero si la formación de una conciencia descolonial desafía el ímpetu dominante de la modernidad occidental, como Mignolo sugiere, tal proceso no busca promover a cambio una nueva narrativa universal, sino que aspira a producir y comprometerse con el conocimiento de las ‘exterioridades’ de los sistemas, en suma, la materia producida por los “fantasmas” de Dussel.

Para ser claro, señala Arturo Escobar, el uso del término “exterioridad” en un contexto descolonial no significa exactamente un lugar enteramente fuera del sistema, sino que marca una diferencia producida por el discurso hegemónico.

De ninguna forma deberíamos pensar en esa ‘exterioridad’ como un puro “afuera”, no tocado por lo moderno. El término se refiere, en cambio, a *un* “afuera” constituido como diferente por el discurso hegemónico. Al ejercer su apelación desde la exterioridad en que está ubicado, el Otro se establece como la fuente original de un discurso étnico frente a una totalidad hegemónica” (2004: 218).

Esta ubicación en un espacio de enunciación periférico inevitablemente trae consecuencias para la construcción de la conciencia del sujeto descolonial. Fundamentalmente situado en las ‘fronteras’ o en

⁴ La traducción del inglés es mía.

el espacio de la diferencia colonial, el sujeto descolonial está dividido, y su conciencia es doble. Como plantea Mignolo, identificando rasgos descoloniales en el pensamiento de Franz Fanon: “Fanon estaba muy alerta de la escritura de Maurice Merleau-Ponty y Jean Paul Sartre. De ahí que se enfrente a la ontología de Martin Heidegger y la reemplace mediante un movimiento doble: esto es, mediante la fenomenología y el existencialismo” (2005: 392)⁵.

Más aun, lo que causa la división en la conciencia del sujeto descolonial no es sólo la explotación económica, la victimización del obrero y la inconciencia humana de la mentalidad capitalista, como habría sugerido Marx, sino también el mecanismo de deshumanización racial y patriarcal que acompaña el proceso de colonización y que consiste en la puesta en marcha de una “matriz colonial de poder” —es decir, un aparato complejo de discursos hegemónicos racistas y patriarcales, sintonizados con el avance del capitalismo global, articulados para subyugar al sujeto colonial.⁶ Si bien Antonio Gramsci enfrentado con la realidad de los campesinos y una economía agraria en el sur de Italia, tuvo razón al cuestionar al marxismo ortodoxo por haber acuñado el término “subalterno” para “describir un sector de la población más grande que el proletariado” (Mignolo. Op. Cit.: 381), fue el concepto fanoniano de los “condenados” el que, al buscar superar categorías meramente económicas, logró representar a “todos [aquellos] cuya dignidad había sido y sigue siendo robada por la lógica de la colonialidad” (Ibid.:388-9). Plasmada la realidad del sujeto descolonial de una manera más afín a su experiencia corporal bajo el colonialismo, Fanon logra articular así “una ruptura espacial y epistemológica” dentro del pensamiento europeo. Pensado el problema de la subjetividad desde la perspectiva de esta ruptura, lo que resulta es que el sujeto víctima de la herida colonial es en principio fundamentalmente racializado para después ser subalternizado,

5 La traducción es mía

6 Mignolo resume la estructura compleja de los distintos niveles —“control de la economía, control de la autoridad, control de la naturaleza y de los recursos naturales, control del género y la sexualidad, control de la subjetividad y del conocimiento” (Desobediencia 12)— que componen la matriz colonial de poder: “En suma, colonialidad del poder remite a la compleja matriz o patrón de poder sustentado en dos pilares: el conocer (epistemología), entender o comprender (hermenéutica) y el sentir (*aesthesis*). El control de la economía y de la autoridad (la teoría política y económica) dependen de las bases sobre las que se asienta el conocer, el comprender y el sentir. La matriz colonial de poder es en última instancia, una red de creencias sobre las que se actúa y se racionaliza la acción, se saca ventaja de ella o se sufre las consecuencias” (12).

mediante la construcción de jerarquías eurocéntricas que lo despojan de su humanidad y lo dejan a merced del proyecto de explotación colonial. Señala Mignolo:

Para decirlo de forma simple, la autoridad y la legitimidad de la epistemología euro-céntrica –tanto de la izquierda como de la derecha– se caracterizan por asumir o declarar explícitamente la inferioridad del que no es cristiano, del de piel negra, y de los que o no nacieron hablando los idiomas europeos modernos, o nacieron hablando una versión sucedánea de las lenguas europeas imperiales, como el inglés indio, el español americano, o el francés caribeño, etc.” (Ibid.: 386)

Al describir los límites del marxismo para explicar la realidad colonial de Argelia⁷, Fanon subrayó que restituir la humanidad de este sujeto colonizado requiere más que una revolución que únicamente cambie las relaciones económicas y la victimización del obrero. En otras palabras, y citando a Arturo Escobar, la formación de una conciencia descolonial implica que, tanto como la modernidad, “la problemática de la emancipación social debe ser refractada a través del lente de la colonialidad” (Op. Cit.:220). A diferencia de una concepción marxista de la conciencia de clases, según la cual los trabajadores deben cobrar conciencia de su propia alienación como proletariado y sublevarse para restaurar su humanidad por medio de una revolución de las relaciones económicas de su sociedad, una conciencia descolonial debe en principio tomar en cuenta estrategias de liberación que supongan un sujeto dividido y racializado por la imposición colonial. En otras palabras, aunque –como C. L. R James señala⁸– Marx estuvo interesado en la liberación del ser humano, la revolución marxista en su sentido ortodoxo apunta a la constitución de un sujeto fundamentalmente económico (el trabajador, el capitalista, la lucha de clases); la colonialidad y sus consecuencias (la herida colonial, el latifundio,

7 Fanon cuestiona explícitamente la explicación del marxismo ortodoxo con respecto al colonialismo: “En las colonias, la infraestructura es igualmente una superestructura. La causa es consecuencia: se es rico porque se es blanco, se es blanco porque se es rico. Por eso, los análisis marxistas deben modificarse ligeramente siempre que se aborda el sistema colonial” (29)

8 Escribe James: “Según Marx, solamente con la creación de una sociedad socialista se nacería a la historia verdadera de la humanidad” (1946).

la esclavitud) no son parte integral de su enfoque.⁹ La cita de Dussel que encabeza este trabajo se propone en este sentido como una enmienda descolonial al pensamiento del marxismo ortodoxo: mientras una conciencia descolonial puede “integrar” la “conciencia de la clase obrera,” también debe ser capaz de superar a Marx y reconocer los límites del marxismo en el proyecto de restaurar la humanidad de un sujeto colonial y racializado: “la clase campesina, de los pueblos indígenas, de las feministas, de los antirracistas, de los marginales...de todos esos fantasmas que vagan en la exterioridad del sistema.”

Historias locales: definiendo la conciencia nacional. (Argentina 1955 – 1976)

A pesar de que provengan de tradiciones intelectuales muy distintas dentro de las alternativas políticas progresistas en Argentina, Hernández Arregui, Aricó y Kusch parten todos del consenso de que la Argentina pos-Perón se encontraba sometida a una condición de dominación neo-imperial —plasmada claramente en aquella secuencia en *La hora de los hornos* que alterna imágenes de anuncios de Coca-Cola con tomas de la matanza de vacas en la industria de carne argentina. Las imágenes del film sugieren y los intelectuales acá estudiados explicitan que con la caída de Perón, la penetración perniciosa del capital extranjero (especialmente de los Estados Unidos) se intensificó, lo que significó la instauración de una dependencia neo-colonial en lugar de la añorada independencia nacional. De acuerdo con Arregui, “los capitales extranjeros han distorsionado a la Argentina, malcomprando sus riquezas, exprimiendo el ahorro nacional en su provecho y entregado el país en estado de endeudamiento absoluto a la banca internacional” (1972: 61). De forma parecida, en su estudio sobre la izquierda gramsciana en Argentina, José Aricó nota que una de las razones más importantes para estudiar a Gramsci en vez del

9 Marx incluso se ve forzado en el *Capital* a admitir que “aquí, no nos proponíamos tratar la situación de las colonias. (*Capital*, Tomo 1, xxv). Como se ve en el capítulo titulado “La teoría moderna de la colonización,” Marx sólo usa la existencia de las colonias instrumentalmente, para desnaturalizar la teoría de la mano invisible de Adam Smith y comprobar que el capital “no es una cosa sino una *relación social*” (énfasis en original) que es fundamentalmente explotadora: “Aquí [en las colonias] el régimen capitalista tropieza por odas sus partes con el *obstáculo* del productor que, hallándose en posesión de sus condiciones de trabajo, prefiere enriquecerse él mismo con su trabajo a enriquecer al capitalista (énfasis en original).”

marxismo ortodoxo es la de una cierta correspondencia histórica y geopolítica: como Italia, sostiene Aricó, Argentina es un país periférico en relación con Europa, y sufre económicamente debido a su dependencia.¹⁰

El espectro descolonial de la izquierda Argentina

El vacío político dejado por la caída del peronismo, combinado con una conciencia creciente de los problemas de dependencia y de una colonialidad persistente, crearon la necesidad de cuestionar las estrategias del marxismo ortodoxo defendidas por el Partido Socialista y el Partido Comunista en Argentina (en vigencia desde 1895 y 1918, respectivamente). Como vimos antes, los tres intelectuales concluyeron que, en el mejor de los casos, el marxismo ortodoxo no reunía las condiciones necesarias para responder a las particularidades de la colonialidad argentina; en el peor de los casos, el marxismo fue considerado producto del pensamiento imperialista del Oeste.

Descolonizando a Marx

Tal vez el intelectual de izquierda más conocido en Latinoamérica por las modificaciones que introdujo en el marxismo ortodoxo en nombre de una realidad nacional diferenciada sea el peruano José Carlos Mariátegui. Como Mariátegui sostiene en sus *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, en un Perú donde a pesar de la redistribución de las tierras y “el advenimiento de una nueva clase dirigente...[l]a aristocracia latifundista de la Colonia, dueña del poder, conservó intactos sus derechos feudales sobre la tierra y, por

10 Aricó incluye en su argumento el siguiente comentario de Gramsci sobre Latinoamérica: “Esa América Latina no es ‘Oriente,’ es claro, pero se acerca mucho al ‘Occidente’ periférico y tardío. Más claramente aun que en las sociedades de ese segundo ‘Occidente’ que se constituye en Europa a fines del siglo XIX, en América Latina son el Estado y la política quienes modelan la sociedad. Pero un Estado – y he aquí una de las determinaciones de la dependencia – que si bien trata de constituir la comunidad nacional no alcanza los grados de autonomía y soberanía de los modelos ‘bismarckianos’ o ‘bonapartistas’. Todas las pugnas políticas del siglo XIX son pugnas entre grupos que desde el punto de vista económico se hallan escasamente diferenciados y que aspiran al control del aparato del Estado para desarrollar desde él la economía y promover, con ello, una estructura de clases más compleja” (93).

consiguiente, sobre el indio” (54), el “problema de los Indios” era un problema íntimamente vinculado al legado colonial:

Estas fueron las bases históricas de la nueva economía peruana. De la economía colonial –colonial desde sus raíces– cuyo proceso no ha terminado todavía. Examinemos ahora los lineamientos de una segunda etapa. La etapa en que una economía feudal deviene, poco a poco, economía burguesa. Pero sin cesar de ser, en el cuadro del mundo, una economía colonial (31).

Habría que admitir que es cierto que el proyecto explícito de Mariátegui fue usar el marxismo para interpretar la realidad peruana al poner en el centro de la cuestión indígena el problema económico desde esa perspectiva. Alcanza a imaginar al capitalismo como una estructura totalizadora que domina todos los aspectos de la realidad peruana; como evidencia la cita, asocia el ‘problema’ de los Indios con el feudalismo ubicando la realidad peruana dentro de un esquema histórico occidental.¹¹

Sin embargo, el pensamiento de Mariátegui también va más allá del marxismo ortodoxo porque, al suministrar los elementos fundamentales para entender que el colonialismo, Mariátegui nos lleva a otra manera de comprender no sólo la historia global sino la historia global a partir de 1500. Desde la perspectiva y vivencia de quien habita sus legados, analiza el problema económico de los indios, tomando en cuenta los aspectos coloniales de la tenencia de la tierra en relación a la clase etno-peruana después de la Independencia, y no en la revolución industrial que llegó a Perú por la necesidad de explotar los recursos naturales (el salitre y el guano). Efectivamente, el mero requerimiento de modificar el esquema marxista para explicar mejor la situación colonial en el Perú y cómo ésta afectaba a la población indígena, significó un desafío para los marxistas ortodoxos. Consecuentemente, y como José Aricó explica, Mariátegui fue expulsado del Partido Comunista del Perú: los intelectuales del Partido concluyeron que si Mariátegui veía una realidad peruana distinta de la que ellos veían, sólo podía ser

11 Esta perspectiva fue corregida en los sesenta por Enrique Tandeter y algunos historiadores de la economía quienes plantearon que, en Latinoamérica, no se puede confundir el feudalismo con el colonialismo, como si hubiera una historia lineal donde todas las sociedades tuvieran que haber pasado por el feudalismo.

porque la ideología del capitalismo lo había engañado. Mariátegui fue restituido dentro de la izquierda, ahora como parte fundamental de ella, sólo años después, cuando los regímenes dictatoriales y la desilusión que trajo consigo la Revolución Cubana condujeron a un cuestionamiento mucho más profundo del marxismo ortodoxo en Latinoamérica.

Mientras tanto, en la Argentina posterior a la caída de Perón, Aricó y sus colaboradores gramscianos también iban descubriendo los límites del marxismo ortodoxo. Provenientes de una generación más joven que la de los peronistas y enfrentados con lo que él caracteriza como el “vacío” dejado por la ausencia del General, estos nuevos activistas decidieron realizar el intento de aprovechar la situación para renovar la Izquierda Argentina. En su búsqueda de alternativas progresistas, encontraron en Gramsci un pensador “riguroso” pero “abierto”, cuya escritura, basada en la praxis y la realidad italiana, también se prestaba al análisis de la realidad argentina:

Lo que nos cautivó en Gramsci fue precisamente esto, su carácter nacional; el hecho de que por primera vez podíamos dialogar con un pensamiento estrechamente vinculado a nosotros como era Italia: la circunstancia de sus reflexiones sobre el problema de los intelectuales o la formulación de conceptos como el de bloque histórico y hegemonía, o la distinción entre momento económico-corporativo y momento ético-político...o sea el conjunto de sus categorías analíticas, se desprendían de una reflexión profunda sobre la formación cultural y política de la nación italiana. Únicamente un pensador de estas características podía ayudarnos a someter a crítica una tradición que nos parecía inadecuada para hacerse cargo de las demandas de una realidad tan compleja como la dejada en herencia por la caída del peronismo (54-55).

Así, el carácter nacional en que Gramsci se enfoca hace de éste, irónicamente, un modelo más adecuado que el internacionalismo marxista para explorar las particularidades históricas y sociales de la Argentina. Así, el concepto gramsciano de “revolución pasiva” se presta para explicar y entender la relación entre los trabajadores y los burgueses dentro del peronismo, un fenómeno para el que el mar-

xismo ortodoxo no tenía herramientas de interpretación, y que lo llevó a descartar al peronismo como otra forma de fascismo.

La experiencia peronista es un ejemplo emblemático de las dificultades que tuvieron las corrientes ideológicas vinculadas al marxismo para dar cuenta de un fenómeno ‘original’ y al que interpretaron remitiéndolo a sus matrices ideológicas. Desde esta perspectiva, el populismo y el nacionalismo popular en general fueron condenados como formas de falsa conciencia y de manipulación política en lugar de ser vistos como experiencias autoconstitutivas de los trabajadores y de otros sectores populistas (119). Como Mariátegui, los miembros de la Izquierda Gramsciana fueron expulsados del Partido Comunista Argentino.

Si Aricó se sirve de Gramsci y muestra los límites del marxismo ortodoxo para explicar la realidad argentina, Hernández Arregui también recurre a un gesto parecido, evocando a Martíategui, al plantear que el marxismo ortodoxo no responde a la situación neocolonial del país. Se necesita tener presente, sostiene, que hay una “doble particularidad del movimiento obrero en un país colonizado como la Argentina” (1970: 107) donde los obreros soportan un peso doble: el de la opresión económica y, además, el de la opresión neoperonista, asociado a la colonialidad. A través del peronismo, sigue Hernández Arregui, Argentina logró liberarse, porque Perón nacionalizó la industria e intentó promover la formación de una conciencia nacional encauzada por los trabajadores, pero no limitada a ellos. Sin embargo, concluye, la Argentina ha sido “recolonizada” en los años que siguieron a la caída del General. Para recuperarse, habría que ajustar el marxismo ortodoxo al peronismo, y no viceversa: “Ante la invasión ‘izquierdista’ en los sindicatos, los activistas peronistas deben manejar y desarrollar el siguiente principio general: *No hay que radicalizar ideológicamente al peronismo a través de las izquierdas, sino que, previamente, hay que nacionalizar a las izquierdas a través del peronismo*” (107, énfasis en original).

Un marxismo colonizador

Para los pensadores que estudiamos, la dependencia económica también significa dependencia intelectual y cultural, una conexión que Aricó articula con precisión:

... toda la aventura de América se perfila como la expresión y prolongación de ese gigantesco proyecto de modernización que se abre en Europa con las guerras religiosas. A su vez, la conquista violenta de la independencia política profundizó aceleradamente un proceso de occidentalización de las formas políticas, económicas y sociales [...] Más allá de las explicaciones de tipo estructural o económico (y las teorías del subdesarrollo o de la dependencia, de innegable raíz marxista, apelan perfectamente a ellas) está el hecho cierto de un proceso de occidentalización cuyo impulso no estaba vinculado estrechamente a un desarrollo local, sino que era un reflejo del desarrollo internacional que, como dice Gramsci, ‘manda a la periferia sus corrientes ideológicas’ (106).

Así como Kusch documenta los intereses de la “élite” nacional ubicada en Buenos Aires (1962:160) y Fanon recuerda cómo la burguesía de Argelia trabajaba para reproducir las condiciones del colonialismo en el país después de su ‘independencia’, Aricó sostiene que la penetración de ideas extranjeras en el terreno argentino fue facilitada por el hecho de que la etno-clase argentina también fue colonizada. Guiados, según la lógica del capitalismo, por sus propios intereses individuales, su trabajo estaba orientado a la implementación de políticas favorables a la dominación del capital extranjero, y no a la formación de una conciencia propiamente nacional.

Tras reconocer esta dependencia intelectual y concluir que, al provenir de fuera, tanto las ideas de la derecha argentina como de las de la izquierda contribuían a la perpetuación de la colonialidad en el país, estos intelectuales se volcaron a un cada vez más intenso rechazo del marxismo ortodoxo. Quizá este rechazo se revela más claramente cuando, después de demostrar con largueza que la oligarquía local trabajaba en colaboración con el fundador del Partido Socialista para promover inversiones de Inglaterra en el país y corromper el funcionamiento de los sindicatos, Hernández Arregui siente la necesidad de distinguir entre una “izquierda extranjera” y una “izquierda nacio-

nal.” Aricó, por su parte, replica recordando que la izquierda gramsciana fue rechazada sistemáticamente como una especie de “izquierda extranjera” por pensadores como Hernández Arregui simplemente porque Gramsci era europeo.

Evocando la nación y el ‘pueblo’

Como sugiere Fanon cuando caracteriza el orden geopolítico de los cincuenta en términos de “la coexistencia pacífica entre los dos bloques [que] mantiene y provoca la violencia en los países coloniales” (2006: 61), el contexto de la Guerra Fría exacerbó la dificultad de imaginar maneras de liberación de la dominación neo-colonial fuera de las promesas del socialismo o el capitalismo. Frente esa situación, y aun a pesar de las importantes diferencias entre ellos, Hernández Arregui, Aricó y Kusch coinciden en concluir que la liberación requiere de la formulación (o recuperación) de una conciencia nacional. A fin de cuentas, la búsqueda de esta conciencia constituye en sí misma una expresión de la conciencia que se busca. O, en términos de Hernández Arregui, “La conciencia nacional es la lucha del pueblo argentino por su liberación” (1970: 47).

En la cita previa, se percibe que el “pueblo argentino” aparece como el agente de la liberación nacional; la evocación de la conciencia nacional implica la necesidad de celebrar al “pueblo”. Significativo, y acaso típico de la tendencia de ir más allá del marxismo ortodoxo para hablar de la realidad argentina (y especialmente del populismo peronista), todos estos pensadores conciben al “pueblo” como algo más amplio que el proletariado marxista y, a su vez, mucho más afín a los “fantasmas” de Dussel. La conciencia del pueblo “no es más [o únicamente] ‘la conciencia de la clase obrera’”, en vez de ello, proviene de un colectivo de grupos oprimidos, “Es la conciencia de la clase campesina, de los pueblos indígenas, de las feministas, de los antiracistas, de los marginales...de todos esos fantasmas que vagan en la exterioridad del sistema.”

Así Kusch localiza la salvación de América (nótese que, tomando como base de la historia de América las civilizaciones azteca, inca y maya, habla de América y no de América Latina) en las masas marginalizadas: “Diríamos que América está en los temas que son más odiados: pueblo, masa, analfabetismo, indio, negro. En ellos yace la otra parte de nuestro continente, el del mero *estar* que puede redimir-

nos” (Op. Cit.:185, énfasis en original). Por su parte, Aricó apunta la conveniencia del concepto gramsciano de “subalterno” como expansión de la definición de ‘pueblo,’ útil para captar mejor la realidad histórica del populismo latinoamericano:

El redescubrimiento del mundo de las clases subalternas no sólo estimuló la expansión de toda una nueva corriente en la investigación historiográfica, sino que salió al encuentro de un vía crucis del marxismo en América Latina derivado de sus limitaciones para expandirse entre las clases populares. Las consecuencias fueron de decisiva importancia para poder plantear de un modo nuevo el viejo y complejo problema del populismo latinoamericano. Y si bien las razones de este cambio de mirada sobre la sociedad reconocían motivaciones políticas evidentes como fueron la crisis del estado de compromiso populista, la expansión de la Revolución Cubana bajo la forma de guerrillas rurales y la erosión de la cultura comunista, es verdad también que pudo tener efectos positivos en términos de conocimiento de la realidad porque permitió a la teoría sacudirse al corsé de escolasticismo que la aprisionaba y recoger las adquisiciones de la crítica social que tanto fuera como dentro de la perspectiva marxista se desarrolló en América Latina desde los años veinte (118).

En un gesto parecido, al asociar el nacionalismo peronista con los proyectos de liberación que recorrían el ‘Tercer Mundo’ de aquel entonces, Hernández Arregui se ve prácticamente forzado a considerar a las masas como algo más que un mero proletariado. En otro momento, por ejemplo, amplía los límites convencionales del peronismo para incluir a los estudiantes “anticolonialistas,” insistiendo que, aunque éstos no se identifiquen como peronistas: “*no son enemigos*, [sino,] como dice Perón, ‘peronistas y no se dan cuenta’” (1972:107 énfasis en original). En otro momento, y en un gesto igualmente expansivo, define “pueblo” de la siguiente manera:

Por encima de aquellas diferencias regionales accesorias, un mismo perfil identifica a Iberoamérica, mezcla de las fascinantes culturas indígenas precolombianas y de España y Portugal. Parecidas costumbres, similar folklore,

un arte sorprendente que nos diferencia de todas las culturas universales otorgan a Iberoamérica una homogeneidad, tal vez la más unitaria del mundo, a lo cual se asocia la comunidad lingüística, que no existe ni en Asia, ni en África, ni en Europa. Esta personalidad vive en los pueblos, en el pensar y sentir colectivos (Ibid.: 23).

La visión de las masas como agentes principales de liberación nacional, articulada aquí por Hernández Arregui, Aricó y Kusch, fue típica de otros movimientos de liberación de la época, como los de liberación Nacional en África y por los Derechos Civiles y el Black Power en los Estados Unidos. De hecho, algunos de los pensadores que nos ocupan llegaron a conectar sus proyectos explícitamente con estos movimientos: así lo hacen Solanas y Getino –según se vio más arriba– al citar a Carmichael y Fanon; o Kusch, al defender la idea del pan-americanismo como identidad americana única y profunda que conecta todos a los países latinoamericanos igualmente condenados; o finalmente Arregui, al situar la identidad ibero-americana de Argentina al lado de “las luchas de los pueblos en Asia, [y] África” (1972: 24). Al evocar tales proyectos, estos pensadores parecen emplazar su argumentación dentro de toda una genealogía de pensamiento descolonial, cual es el pensamiento fanoniano. Al describir la situación de Argelia, Fanon también articulaba la necesidad de la formación de una conciencia nacional basada en la experiencia corporal de los condenados durante la colonización como paso primero para el proceso de liberación y renacimiento humanos. Proponer la formación de una conciencia nacional como primer paso e ir más allá del proletariado para definirla es ya un cuestionamiento del concepto (delineado por el marxismo ortodoxo) de progreso histórico como fórmula necesaria para la revolución.

Pero más interesante e indicial que la necesidad de superar la noción de proletariado, y en sintonía con la integración de imágenes de trabajadores y de indígenas en la *Hora de los hornos*, es en estos autores la ansiedad implícita (v.g., la evocación del subalterno gramsciano por parte de Aricó) o explícita (v.g., la insistencia de Hernández Arregui y de Kusch en el ‘indio’) por racializar la nación. Como veremos, la idea de lo indígena se transforma en el elemento étnico-racial que se añora, alude y reifica para dotar de unidad autóctona al proyecto social y nacionalista. Y aunque Dussel (2006) naturalice este gesto y sus posibles contradicciones aludiendo al ‘bloque hegemónico’ de Gramsci, y de otro lado sea innegable que esta tendencia responde a una cierta

realidad histórica (en principio, el peronismo ha sido caracterizado como la combinación de una variedad de grupos diferentes pero aliados en el espíritu de los intereses nacionales), es claro que, especialmente en el caso particular de la Argentina, este gesto de racialización complica en más de un sentido el ímpetu militante de estos autores. Para explicar por qué, en lo que sigue se analizará con cierto detalle algunas de las características del espectro descolonial.

El espectro descolonial

Es cuando tomamos conciencia de que algo nos impide ser totalmente occidentales, aunque nos los proponamos.

Rodolfo Kusch, (1962:159)

Así como Solanas y Getino intentan naturalizar las conexiones entre los trabajadores de Buenos Aires y los indígenas de las zonas rurales argentinas, los escritores que nos ocupan procuran vehementemente naturalizar la plena incorporación del pueblo racializado en sus descripciones de la nación. Sin embargo –precisamente por la tensión que Kusch identifica en la cita previa, que figura al intelectual argentino como europeo y no europeo simultáneamente la integración no puede ser cabal. Debido a una relación conflictiva con su propia colonialidad, aunque los “fantasmas” de Dussel no desaparezcan durante del proceso de formación de la conciencia nacional, tampoco pueden ser asimilados por completo. Con ello, tales fantasmas persisten, atormentando su ánimo progresista, infundiendo en ellos un ansiedad sintomática y guiándolos a la producción de un discurso compensatorio para cubrir su falta.

Intelectuales ansiosos

Se puede bien sostener que todo intelectual que intenta politizar su pensamiento se hace víctima inevitable de una cierta ansiedad, ya sea por la distancia que los separa del ‘pueblo’ que quiere teorizar o por la aporía fundamental que parece ser constitutiva de la relación entre teoría y praxis. Por ejemplo, como intelectual martiniqueño educado en Francia, Franz Fanon no sólo parece haber experimentado dificultades en definir su propia relación con el pueblo argelino (de ahí la

singular esquizofrenia de pronombres que usa para describirse a sí mismo en *Los condenados de la tierra*), sino también haber descrito la ansiedad del oriundo intelectual argelino frente a la búsqueda de una cultura nacional auténtica, sin influencias del Oeste: “[E]sta búsqueda apasionada de una cultura nacional más allá de la etapa colonial se legitima por la preocupación que comparten los intelectuales colonizados de fijar distancias en relación con la cultura occidental en la que corren el peligro de sumergirse” (Op.Cit.:167).

Sin embargo, si bien la ansiedad intelectual puede ser el resultado inevitable del intento de teorizar una entidad que la propia formación educacional ha tornado ajena, esta tensión parece exacerbase en el caso argentino. Rodolfo Kusch destaca que la tensión entre una identificación simultánea con lo europeo y con lo colonial en la conciencia argentina, ocupa un espacio liminal de ella en relación con su propia colonialidad. Dicho de manera simple: Argentina es colonial, pero no lo es o lo es de una manera distinta a como lo es Perú, Bolivia o el Caribe insular. Al mismo tiempo que Hernández Arregui proclama a la Argentina como parte del proyecto de liberación iberoamericano, también confiesa que se la percibe como una isla europea en medio de las Américas. “La calamitosa realidad latinoamericana, relatada a vuelo de pájaro, incluye a la Argentina, considerada por muchos, a través de una propaganda adulterada, una isla aparte en el hemisferio” (1972:59). De forma parecida, en el mismo momento que etiqueta a la Argentina como “colonial,” la llama una “semicolonia industrializada” (Ibid.:60).

A ello se añade que, a diferencia de los intelectuales argelinos que menciona Fanon, y de otros países latinoamericanos que imaginan su identidad construida en una tradición indígena (o africana en el Caribe) que pueden reclamar como ajena a la influencia occidental, la relación de la Argentina con esa población es la de una historia de intentos de exterminarla como parte de la formación y desarrollo del estado-nación (ver “La Conquista del Desierto,” por ejemplo), además de los intentos por ‘blanquear’ el país a través de políticas de inmigración (encarnados en la Constitución de 1853) diseñadas para atraer inmigrantes europeos. Como señala Hernández Arregui, “[s]ólo se construye la nación sobre el pasado. EE.UU. supo cimentar su poderío afianzando, no rehusando el pretérito. A diferencia de Iberoamérica cuyas oligarquías de la tierra renegaron de todo lo nativo [...] Las oligarquías vencedoras borraron el pasado del pueblo. Hablaron en francés y traficaron en inglés. Hasta se avergonzaron del idioma

español, si no lo extirparon” (Ibid.: 21). Debido a estas políticas y este discurso, se celebra un país –y en particular el ‘pueblo’– no compuesto de gente indígena sino de inmigrantes europeos.

En la Argentina, la oligarquía liberal, la pequeño-burguesía urbana de ascendencia inmigrante mediata o inmediata y los partidos de la izquierda, están estrechamente relacionados. En sus orígenes históricos estos partidos han sido consecuencia de la inmigración. A fines del siglo pasado la gran mayoría de los obreros empleados en la industria y radicados en Buenos Aires eran europeos. Sobre un millón de habitantes, la población nativa apenas superaba en cien mil personas a los extranjeros (1970: 46).

No sorprende, entonces, que para Kusch, Aricó y Hernández Arregui una realidad argentina que esté compuesta de población inmigrante y que promueva estas políticas sea un impedimento para la articulación de una idea de conciencia nacional libre de influencias extranjeras. Es por ello que concluye: “Esa inmigración, junto a su significado de progreso ha resistido a la verdadera cultura nacional” (47). De forma parecida, Kusch asocia con el indio “el mero estar” que define lo verdadero americano, para luego distinguirlo de una realidad argentina definida por el inmigrante: “Y, así, también se marcó la distancia que luego iba a mediar entre el inmigrante, por ejemplo, y el americano” (Op. Cit.:120).

Parece entonces que hay una brecha fundamental entre la identidad racializada y colonial a la que estos pensadores aspiran (para distinguirse del Otro neo-imperial), y lo que realmente son. Dicho de otro modo: para invocar el Otro, estos autores precisan negociar de alguna manera con la mentalidad del colonialismo interno dentro de su propio país. Tal vez sea Kusch quien exprese mejor estas ansiedades cuando describe qué es lo que él, intelectual argentino de ascendencia europea, experimenta cuando visita Cusco, Perú, y se enfrenta con la realidad indígena:

De pronto se ve rezar a un indio ante el puesto de una chola, por ver si consigue algún mendrugo o un borracho que danza y vocifera su chica o un niño que aúlla, poseso, ante nosotros, junto a un muro. Entonces comprendemos que todo eso es irremediablemente adverso y antagónico

y que adentro traemos otra cosa –no sabemos si peor o mejor– que difícilmente ensamblará con aquélla (10).

Así pone en evidencia de qué manera se puede ser diferente de otro ser humano con quien se comparte el continente, y cómo, ante ello, la respuesta inevitable es el miedo: “Y nos acosa cierta inseguridad que nos molesta... porque la verdad es que tenemos miedo, el miedo de no saber cómo llamar todo eso que nos acosa y que está afuera y que nos hace sentir indefensos y atrapados” (Ibid.:10-11).

Narrativas compensatorias

De acuerdo con Kusch, la forma de protegerse de este miedo, de dejarlo “en su sitio,” ha sido la modernización, esto es, la construcción de una ciudad ‘limpia’ (según estándares europeos) que permite que el Indio siga siendo el Otro.

Si el hedor de América es el niño lobo, el borracho de chicha, el indio rezador o el mendigo hediento, será cosa de internarlos, limpiar la calle e instalar baños públicos. La primera solución para los problemas de América apunta siempre a remediar la suciedad e implantar la pulcritud (Op. Cit.:13).

Sin embargo, si bien la versión ‘occidentalizada’ de la narrativa dominante de la Argentina como estado-nación moderno intentó borrar la realidad indígena para encubrir la ansiedad de enfrentarla o no, la respuesta de estos intelectuales fue la de intentar camuflar esta ansiedad a través de una sobre-compensación de dicha realidad. Como resultado, la escritura de Kusch, Aricó y Hernández Arregui no sólo insiste repetidamente en la necesidad de superar la división entre el intelectual y el pueblo (lo que Aricó encontró en el concepto gramsciano del intelectual orgánico, por ejemplo, constituye un marco teórico que hace posible un mejor vínculo con el pueblo Argentino [Op Cit.:24]), sino también abunda en ejercicios discursivos que buscan cubrir la aporía a través de la negación completa de lo europeo en favor de una celebración de lo ‘americano’. En otras palabras, de tan ansiosos sobre su propio papel en la colonialidad persistente del país,

quieren forjar la conciencia nacional no ignorando al pueblo, sino festejándolo hasta el punto de negar sus propios orígenes europeos.

Así, en un gesto que evoca la inversión que Mariátegui y Fanon realizan del espacio agrario, los tres autores hacen de Buenos Aires el sitio donde se traiciona la verdadera conciencia nacional, mientras que el espíritu de la nación y su potencial revolucionario se localizan en el campo. Escribe Hernández Arregui al respecto: “En este orden, la ciudad puerto, Buenos Aires, ha sido durante largos períodos históricos, resistencia a la vigencia de una cultura nacional. Es el interior del país, su población autóctona, los factores que han preservado nuestra idiosincrasia nacional” (1970: 48). Prosigue sosteniendo que los inmigrantes europeos, tan problemáticos en términos de identidad nacional, pueden salir de Buenos Aires e ir al campo para asimilarse a lo argentino, ser absorbidos por los ‘nativos’ argentinos y perder su “europeidad”. También para Kusch el lugar de lo verdaderamente americano está fuera de la Ciudad: “[Y] el hedor de América es todo lo que se da más allá de nuestra populosa y cómoda ciudad natal. Es el camión lleno de indios, que debemos tomar para ir a cualquier parte del altiplano y lo es la segunda clase de algún tren y lo son las villas miserias, pobladas por correntinos, que circundan a Buenos Aires” (Op. Cit.:12). Siguiendo estas líneas, para encontrarse con lo ‘indio’ que para él tipifica la identidad americana verdadera, Kusch sale de Buenos Aires y produce su pensamiento central en Salta y Jujuy (en el límite con Bolivia, zona de cruces entre aymaras, quechuas y guaraníes). Tampoco sorprende, dada la omnipresente exaltación del campo en la escritura de Kusch y Arregui, que José Aricó sostenga que la perspectiva de izquierda gramsciana se fundó precisamente porque los miembros de este grupo estaban establecidos en Córdoba, en “las provincias” o la periferia de la gran capital, desde donde se veía otra realidad, o se gozaba de una perspectiva a salvo de los rigores del marxismo ortodoxo que dominaba la vida intelectual de Buenos Aires.

Otra táctica empleada para compensar la narrativa hegemónica y europeizada de la fundación del país es la reconstrucción de la Historia de Argentina desde la perspectiva ‘subalterna,’ que consecuentemente sataniza a Sarmiento y en su lugar celebra una genealogía de lo popular que arranca con Rosas, continúa con Yrigoyen y culmina con Perón. Según esa narrativa alternativa –articulada, pese a las diferencias, de manera muy similar tanto en Kusch como en Arregui– los intentos de Sarmiento para modernizar y occidentalizar la Argentina no marcaron su nacimiento sino los principios de su destrucción. Es en este sentido que Kusch escribe:

Y la prueba de que esto fue así, estriba en las tremendas medidas que fueron tomadas luego para mantener el plano teórico en que se había fundado el país. El caso de Rivadavia fue evidente. Lo confirma su fracasada y prematura acción de gobierno. No había entendido que el año 20 había sido una advertencia para los planes de la minoría patriota. Luego son, Mitre, Sarmiento y Avellaneda, los que se iban a encargar de continuar la marcha, dando el último golpe, aparentemente definitivo, del 70, cuando se llevan a cabo las acciones contra los montoneros y se persigue al gauchaje como una forma definitiva de terminar con el residuo de América en Argentina. El Martín Fierro registra el fracaso del país como unidad orgánica y la frustración –aunque aparente– de su fondo original (162).

Sin embargo, a pesar de los esfuerzos por construir una nación sumamente popular, al analizar cuidadosamente la definición del ‘pueblo’ usada en estas narrativas compensatorias, se hace claro que no resulta tan fácil integrar el Otro racializado dentro de ella. En la cita previa, por ejemplo, la referencia a los “montoneros” y los “gauchos” sugiere que en el corazón de esas genealogías populares alternativas siempre estará el “gaucho” y no el “indio.”

Aquí habría que señalar también una diferencia fundamental entre la obra de Kusch y Arregui: mientras la cita de Kusch marca la dificultad de integrar el Otro racializado dentro de la conciencia nacional argentina, también es importante notar que su obra (realizada en el norte de argentina con una mirada informada por su convivencia con comunidades indígenas en esa zona) ofrece una genealogía americana indígena que sirve como alternativa a esas genealogías populares. La obra de Hernández Arregui, en cambio, está salpicada con referencias al ‘gaucho’ o al ‘montonero,’ en tanto que las relativas al ‘indio’ van tornándose más simbólicas que empíricas en el desarrollo de su definición de ‘pueblo.’ Si bien Hernández Arregui valoriza el campo por ser el hogar de los ‘nativos’ argentinos, y si bien ensalza al indio y a la tradición precolombina como algo compartido por todos los países americanos: “Por encima de aquellas diferencias regionales accesorias, un mismo perfil identifica a Iberoamérica, mezcla de las fascinantes culturas indígenas precolombianas y de España y Portugal” (Op. cit. 22), también –en el mismo párrafo– insiste en que se puede asociar esa “homogeneidad, tal vez la más unitaria del mundo,” a “la comunidad lingüística, que no existe ni en Asia, ni

en África, ni en Europa.” En otras palabras, se menciona al indio pero se le despoja de parte de su identidad, insistiendo en la unificación del continente, no a través de un idioma nativo sino a través del origen latino del español y el portugués. Por lo mismo, el elogio de Hernández Arregui a la nacionalización de la industria bajo el gobierno de Perón como un acto revolucionario, evidencia los límites de un discurso que, aunque expande la definición de ‘pueblo’, pierde las implicaciones de una verdadera conciencia descolonial por estar todavía desarrollada dentro del proyecto de la modernización y nacionalización de la época. Si bien el discurso de Hernández Arregui reconoce la necesidad de una revolución más radical que implicaba, en el espíritu de Fanon, la búsqueda por un renacimiento de la propia humanidad, lo hace a través de un argumento que responde principalmente a la necesidad de la liberación económica.

Conclusiones

Retornando a nuestro epígrafe, es importante plantear que la emergencia de la conciencia descolonial en una historia local como la de Argentina (aunque no sólo en Argentina) donde el pensamiento europeo domina el escenario político y económico, implica ir más allá de la conciencia del proletariado del marxismo ortodoxo, y también saber reconocer la perpetuación de la colonialidad y la deshumanización racial y patriarcal persistente en aquellos que están en el exterior del sistema. Si bien en el discurso de los intelectuales analizados hay un intento claro de forjar una conciencia nacional que exceda al proletariado, precisamente porque su enunciación se produce en una Argentina “semicolonial”, implica una relación bastante complicada con la colonialidad, los que habitan el exterior del sistema nunca pueden estar completamente integrados a la nación, salvo como espectros eternos, fantasmas que aún ahora siguen atormentando al país.

Para entender las implicaciones posibles de esa presencia inquietante en el presente argentino, se puede pensar en los intentos por definir la nación usados en la campaña presidencial de Cristina Kirchner en el año 2005: en una publicidad televisiva sobre “Dolores Argentina,” una “nena” nacida en diciembre de 2001 en plena crisis económica y política, se propone la plasmación de un pueblo amplio, compuesto de personas “de todos los rincones del país”, que aprenden a “adoptar[la] como si fuera su propia hija” hasta que ella esté lista para acceder al primer grado de educación (“todavía” –insiste el narrador

del corto— “no sabemos si en Capital o Jujuy, o Tierra del Fuego”). Si la mezcla de imágenes y voces de distintas partes del país ya evoca el tremendo esfuerzo por yuxtaponer imágenes de campo y ciudad, indígena y trabajador en nombre de definir al pueblo descolonizado en *La hora de los hornos*, y señala que tal narrativa de un país diverso y unificado resulta más retórica que natural, también es interesante notar que, dentro del corto publicitario, la nueva generación está definida por el ‘dolor’ de la crisis económica y política del 2001, mientras los argentinos —como parte del esfuerzo de superar este dolor— se descubren como parte de Latinoamérica a través de un hombre de clara descendencia indígena quien cuenta que Dolores “aprendió que su país quedaba en un lugar que se llamaba Latinoamérica.”

Este anuncio publicitario adquiere otros matices cuando pensamos en productos culturales contemporáneos como *Palermo Manifiesto* de Esteban Schmidt o la obra de Washington Curcurto, que proponen una cierta ‘latinoamericanización’ de Buenos Aires, un fenómeno que Beatriz Sarlo también documenta en su libro *Ciudad Vista* (2009), donde el término no sólo funcionaría para hablar de los inmigrantes sudamericanos y argentinos de las provincias que caracterizan la nueva realidad de Buenos Aires, sino también de la “nueva pobreza” que se ve en ella (Op. Cit.:10). Escribe Sarlo, a través de la descripción del Buenos Aires de *El Aire* de Sergio Chejfec,

En esta ciudad ya son visibles las transformaciones que se impusieron durante los años noventa y el comienzo de este siglo. Chejfec las pone en relación con la tipicidad de la pobreza urbana en América Latina, con la cual Buenos Aires no se relacionaba antes, porque ni la imaginación ni el sentido común la concebían como ciudad americana, ni siquiera cuando se descubrían sus aspectos más miserables (Ibid.:72).

Para considerar la relación entre esa ‘latinoamericanización’ y el espectro descolonial, vale la pena cerrar como empezamos, con una imagen filmica, ahora más contemporánea, de la película *Bolivia*, de Israel Adrián Caetano (2001), donde se dibuja Buenos Aires por medio de los ojos de un inmigrante boliviano, Freddy, quien obtiene un empleo informal en un restaurante de la ciudad. La película termina con la muerte de Freddy a manos de “Oso,” un parroquiano del mismo café que es también el estereotípico porteño de descendencia

italiana, y que culpa a Freddy, en su calidad de forastero, por sus problemas de dinero. Si bien Freddy es inmigrante y –a pesar de tener un rastro claramente indígena– no es el aborigen argentino de *La hora de los hornos* que insiste en que todos “somos de la misma sangre,” todavía queda preguntarse por qué, dado el contexto de una condición de colonialidad persistente (como hemos visto en este recorrido), Freddy nunca se incorpora al estado-nación; su única salida es la muerte.

Bibliografía

- Aricó, José. 1988, *La cola del diablo: itinerario de Gramsci en América Latina*. Editorial Nueva Sociedad. Caracas.
- Caetano, Adrián. 2001, *Bolivia s/d*.
- Dussel, Enrique. 2006, *20 tesis de política*. México: Siglo XXI. Fanon, Franz. 2006 [1961] *Los condenados de la tierra*. Trad. Julieta Campos. Colectivo Editorial "Último Recurso". Rosario, Argentina
- Getino, Octavio y Solanas, Fernando Ezequiel, 2001, *La hora de los hornos. Página 12*
- Hernández Arregui, Juan José. 1970 [1960] *La formación de la conciencia nacional (1930-1960)*. Segunda Ed. Ediciones Hachea, Buenos Aires.
- . 1972, *Peronismo y socialismo*. Segunda Ed. Ediciones Hachea. Buenos Aires.
- James, C. L. R. 1946 "They Showed the Way to Labor Emancipation: On Karl Marx and the 75th Anniversary of the Paris Commune." *Labor Action*. March 18, <<<http://www.marxists.org/archive/james-clr/works/1946/03/paris-commune.htm>>>
- Kusch, Rodolfo. *América Profunda*. 1962, Buenos Aires: Librería Hachette.
- Marx, Karl. *Capital*, Tomo I. ,1992 [1867]. Trad Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica, México
- Moraña, Mabel, et al, eds. *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham: Duke UP, 2008.
- Mariátegui, José Carlos. 1991, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima, Editorial Horizonte.
- Mignolo, Walter. 2004, Correspondencia por correo electrónico con Arturo Escobar. 2003. En Escobar, Arturo. "Beyond the Third World: imperial globality, global coloniality and anti-globalisation social movements." *Third World Quarterly*. 25.1:207-230.

———. 2005, “On subalterns and other agencies.” *Postcolonial Studies*. 8.4 :381-407.

———. 2010, *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la escolonialidad*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones de Signo, 2010.

Sarlo, Beatriz.2009, *Ciudad vista: mercancías y cultura urbana*. Madrid:. Siglo XXI.