



Imágenes del pueblo*

Florencia Carbajal, Ariel Pennisi, Nicolás Fernández Muriano y Lucrecia Piattelli (UNDAV)

Resumen

La noción de Pueblo supone para la tradición de la filosofía moderna una tensión constituyente, ya que refiere simultáneamente al “Pueblo” unificado, identitario y representativo, considerado uno e indiviso, depositario de la soberanía; y a los “pueblos” como multitudes resistentes, autónomas o excluidas, que insisten como creación de modos de vida, mientras se sustraen de las identidades colectivas estabilizadas.

En este trabajo, relevamos una afinidad fundamental entre los modos de expresión de las obras de arte y los pueblos que aún no existen para la visibilidad.

Problematizamos, en un nivel genealógico-político, cualquier idea de un trascendental que separe lo político de las prácticas políticas o lo político puro de la política, como política de las políticas, que abre el sentido en la historia y en un nivel arqueológico-estético, cualquier idea de una dogmática filosófica que anticipe el encuentro con las obras capaces de producir sus propias categorías estéticas.

Entendemos que la imagen no es el doble de una cosa sino un “suplemento” problemático de la experiencia sensible y que cuestiona la idea de representación como imagen dogmática del pensamiento.

Palabras clave: Pueblo – Identidad – Representación – Peronismo

* Este texto es un ensayo colectivo emergente del Proyecto de Investigación I7203005-UNDAVCYT2012 “Imágenes del pueblo en el documental político argentino (1956-2006). Indagaciones sobre la iconografía del peronismo como imagen del pensamiento del siglo XX hasta la contemporaneidad a través del dispositivo cinematográfico”. Director: Prof. Dr. Adrián Cangí y Co-Directora: Prof. Dis. Lucrecia Piattelli.

Abstract

The notion of “People” suppose to the tradition of modern philosophy a constituent tension as it refers simultaneously to the “People”, unified, organic, identitarian and representative, considered one and undivided, repository of sovereignty; and “peoples”, crowds who resist, autonomous, needy or excluded, insisting in the creation of their own lifestyles, and eluding collective identities stabilized.

We seek to problematize, in a genealogical-political level, any idea of a transcendental that separates politics from political practices, or pure politics from politics, as politics of policy that opens the sense of history and an archaeological-aesthetic level, any idea of a philosophical dogma that anticipates the encounter with the works capable of producing their own aesthetic categories.

We understand that the image is not the double of one thing but an “equivalent” or problematic “supplement” of sensory experience, which is presented as a complex relationship between the visible and the invisible, and questions the idea of representation as dogmatic image of thought.

Key words: People - Identity - Representation - Peronism

Introducción a los problemas de una hermenéutica de la noción de “Pueblo” como imagen del pensamiento

A modo de presentación diremos que abordamos nuestro proyecto de investigación sobre la noción de “Pueblo” en el documental político argentino con dos estrategias. Una genealógica-política que analiza la imagen del pensamiento como lógicas y estructuras del “ser-en-común” (Nancy, 2003) en cuanto tal, y otra arqueológica-estética que indaga en los procedimientos de expresión de los regímenes de visibilidad y decibilidad. Percibimos con alerta, a la luz de la memoria del siglo de los totalitarismos –modo en el que la historiografía crítica ha llamado al siglo XX–, que la noción de “Pueblo” aún sea entendida en la expresión del documental político como sustancia orgánica, identitaria y empírica ligada a las lógicas de la cantidad y del sacrificio común por los realismos de algún valor político considerado trascendente. Creemos necesario realizar la crítica y deconstrucción del doble sentido de la noción de “Pueblo” gestada en el siglo XX que conduce a pensar, o bien la vida orgánica y sustantiva de la comunidad como ardor del “Pueblo”; o bien la verdad de la humanidad trascendente y teleológica creándose a sí misma como humanidad venidera. Se trata de dos modos en los que el siglo XX experimentó la confusión entre fábula e historia en la configuración del “ser-conjunto”. Los modelos políticos conservadores y progresistas han tendido a la organicidad identitaria de la noción de “Pueblo”. Bajo los modos sustantivo y orgánico, trascendente y teleológico el “Pueblo” –en las prácticas políticas de las lenguas occidentales modernas– excluye a los pueblos como

multitudes autónomas, menesterosas o suplementarias invisibles e inaudibles, aunque por igual configurantes del lazo social o de la lógica en sí del “ser-en-común” (Agamben, 2010). Las líneas de investigación del proyecto consideran que la lógica genealógica-política es el lugar del “en-común” en cuanto tal donde se juegan las disputas por la imagen del pensamiento y las prácticas políticas del “ser-conjunto”. Entendemos el “ser-conjunto” desde la noción lógica de “transitividad” de la sensación y del sentido y no como sustancialidad o formalidad. Es decir, como el lugar del lazo social o de la lógica en sí del ser-en-común (Nancy, 2003). A su vez la lógica arqueológica-estética es el dominio político del acto de encuadrar, donde cada elección de la forma y procedimientos de expresión recuperan su relación con el acontecimiento y la historia que abren en lo visible y decible un “reparto de lo sensible” (Rancière, 2009).

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

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

A) Enfoque genealógico-político: una imagen filosófica del pensamiento de la noción de “Pueblo”

I- La unidad del pueblo: un problema del siglo XX

Es central a nuestro abordaje genealógico-político el interrogante “¿Qué es un pueblo?”. Éste despliega en sí el significado político de la pregunta y descubre en el interior del término un doblez paradójico: designa simultáneamente tanto al sujeto político constituido (Pueblo) como al poder constituyente o la parte que queda excluida de la política (pueblo) (Agamben, 2010). De entrada constatamos que lo político categorial no se identifica con las prácticas políticas. O dicho de otro modo, que hay políticas porque hay creación de modos de vida en el ser-conjunto.

Nos preguntamos sobre el problema derivado que la representación del pueblo supone para una tradición filosófica que no cesa de hacer el movimiento entre las tensiones irreductibles que toda lógica de conjuntos supone: pensar la política en términos de exclusión-inclusión, identidad-multiplicidades, autonomía-representación. Es decir, el problema que surge al comprender la política en su sentido de no-pertenencia, siempre móvil y abierto en la creación social. Cada vez que intentamos hablar de "Pueblo" se inicia un derrotero de múltiples ramificaciones en torno a lo que podemos llamar doblemente "reflexión sobre la tradición de la filosofía política" y "reflexión sobre una realidad nacional".

En términos de la filosofía política occidental reconocemos que en el subsuelo de las categorías políticas insiste una tensión irreductible entre "Pueblo" y "pueblo", y de manera más radical entre "Pueblo" y "multitud" que provienen de la filosofía clásica. La unidad progresiva del "Pueblo" está llamada a constituirse de distintos modos en Maquiavelo, Rousseau y Hegel, recuperando problemas estratégicos, lingüísticos y míticos que hacen a la tradición occidental de la noción de poder. Sin embargo, vale considerar que desde Spinoza hasta las discusiones contemporáneas de Virno y Negri, la noción de "multitud" se ha convertido en un antagonista crítico más allá de la ambivalencia del término. En relación con una reflexión sobre la realidad nacional los textos *Metafísica de la Pampa y Tierra y Figura*, del filósofo Carlos Astrada, poseen una ubicación privilegiada para reunir ontología y política dentro de nuestro contexto. Los mismos, en su mayor parte, están fechados sobre fines de la década del cuarenta. Es decir, y no de manera poco significativa, de cara al peronismo histórico donde se discute la unidad del "Pueblo".

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

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

El problema que plantea Astrada es que la vastedad de la pampa casi obliga a postular la a-historicidad de su naturaleza apenas tocada por el hombre y por lo tanto dificulta percibir la encrucijada existencial de sus habitantes. En palabras de Horacio González, Astrada, partidario de una noción de destino para entender el ensayo, "piensa la pampa como fuerza interior; como íntima revelación de energía" (González, 1999), en un intento de alianza con un poder de Estado.

¿Por qué en este momento histórico, y no en otro anterior, aparece el reclamo de pensar la identidad ligada al "Pueblo" y a la representación del Estado? Existen dos factores que no podemos pasar por alto: no es el momento del "Pueblo" de la resonan-

cia católica sino de los pueblos laicos al que se refiere la pregunta, y evidentemente las actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía son un llamado o una demanda a postular esa respuesta. Nos preguntamos además ¿qué relaciones se traman en el interior del pensamiento de Astrada cuando postula a Heidegger como el “genial filósofo para pensar la identidad nacional” (Astrada, 1949: 5) y la noción de “Pueblo” que éste desarrolla en sus obras?

En la primer parte de *Ser y Tiempo* (cap IV, par. 25, 26 y 27) Heidegger se ocupa del “estar en el mundo” como “co-estar” en su sentido ontológico; y en la segunda (Cap. V par. 74 y 75) ese “estar en el mundo con los otros” es comprendido en su historicidad. Al pensar la coexistencia, Heidegger recae en algo llamado “ocupación común” e introduce dos formas de la “solicitud” fuertemente diferenciadas en función de la “actitud” a tomar respecto de ese común: por un lado habría algo así como un convivir que deriva de hacer las mismas cosas, y que a la vez se reviste con el modo de la distancia y la reserva. Ese sería el modo de convivir de los que sólo se nutren de la desconfianza. Y a esa forma de convivir cotidiano de la “solicitud impropia”, Heidegger la va a llamar “sustantivo-dominante”. Sin embargo y por otro lado, esa misma solicitud también puede tomar la forma propia de un compromiso en común con una misma causa que se decide desde la existencia [*Dasein*] expresamente asumida. Para Heidegger esa auténtica solidaridad hace posible dejar al otro en libertad para ser él mismo. Y por ese motivo, a tal modo de la solicitud la va a llamar “anticipativo-liberadora”.

Heidegger se ocupa de desarrollar el estudio de la primera solicitud (sustantivo-dominante) mientras que, y esto es para nosotros un lugar clave de lectura, relega la segunda solicitud (anticipativo-liberadora) debido a que “cae fuera de los límites de su investigación” (Heidegger, 1926: 127). Y justamente esa solicitud que Heidegger no desarrolla, ese fuera de campo de su pensamiento, es aquel que nos interesa en la investigación. Nuestra lectura es la siguiente: tenemos la intuición de que la solicitud propiamente dicha (la anticipativo-liberadora) inaugura un modo del ser con los otros que es liberador; en el sentido de liberar rasgos expresivos del ser-conjunto. Dicho en otros términos, desustancializa el “ser-ahí” y lo concibe fundamentalmente como “poder-ser”, en la relación de uno con otro, como una preocupación por liberar el ser del otro. Es decir, que permite una liberación auténtica de modos “insólitos” de relación. En efecto, esta preocupación anticipativo-liberadora supone un dejar-ser al otro, lo cual es únicamente posible en la medida en que, el *cum* (génesis de lo común en sí) del estar, pueda ocupar el lugar de una condición estilística. En sentido estricto, de un modo de creación-relación que a su vez emancipa y libera.

En la segunda parte del texto, como anticipamos, ese “estar con los otros” es comprendido en la condición fundamental de su historicidad, y por lo tanto Heidegger introduce nuevos conceptos de análisis tales como “legado”, “tradicición”, “patrimonio” y “destino”,¹ que colaborarán en una relectura del mismo. Dirá que el *Dasein* (ser-en-el-mundo) ya no se identifica simplemente con el *Mitsein* (ser-con), sino con su existir destinalmente.

¹ La noción de “destino” designa el acontecer originario del *Dasein* “(...) acontecer en el que el *Dasein*, libre para la muerte, hace entrega de sí mismo a sí mismo en una posibilidad que ha heredado, pero que también ha elegido”. (Heidegger, 2006: 400).

El destino común no es el resultado de la suma de los destinos individuales, así como el convivir tampoco puede ser concebido como un estar-juntos de varios sujetos. “Conviviendo en el mismo y resueltos a determinadas posibilidades, los destinos individuales ya han sido guiados de antemano. Sólo en el compartir y en la lucha queda libre el poder del destino común” (Heidegger, 2006: 371). Anticipamos que éstos son los problemas que Astrada atrae para orientar su filosofía hacia la de Heidegger:

Ahora bien, ¿qué es para *Ser y Tiempo* “hacer el movimiento” entre la ontología y la historia? ¿El “Pueblo” para Heidegger es expresión de una mismidad sin diferencia, sabiendo ya que cuando hay destino, no hay voluntad ni decisión? Concretamente, ¿hay identidad del “Pueblo” en el *Mitsein* heideggeriano? ¿O en qué medida lo común se revela como organicidad? Entendemos que el concepto de *Mitsein* en Heidegger resulta limitado para leer allí una noción acabada de pueblo que piense lo común ya que describe propiamente el modo de relación entre dos individuos. Nos resulta necesario complementar estas reflexiones con las del “Seminario de Lógica” donde el autor desarrolla su idea de “Pueblo”. Establecemos una clara solución de continuidad entre el discurso para acceder al Rectorado de Friburgo y este curso de verano de 1934. Nuestra postura es que el curso de 1934 se centra en el concepto de “decisión” y vemos que no hay decisión desde la nada sino, al contrario, que la decisión política es también, la decisión de alguien determinado para algo concreto, alguien que es un ser histórico con una tradición y que se interpreta por ella. Creemos entonces que este curso puede ser leído como una reflexión sobre la “lógica del movimiento” y que sus dos cuestiones centrales son: el examen del concepto “Pueblo” y su relación con el trabajo, siendo la pregunta que subyace la que ubica y describe la identidad colectiva.

La estructura del curso plantea una incógnita, pues no es evidente la relación de continuidad que Heidegger establece entre la lógica, el lenguaje, las preguntas por el sí-mismo, por el ser de un pueblo y por la temporalidad. El núcleo de su exposición se dirige a la cuestión del sí-mismo, para pasar desde allí a la pregunta por el ser de un pueblo. Su respuesta a la pregunta que guía su reflexión: “¿quiénes somos nosotros mismos?” (Heidegger, 2006: 57), es: “nosotros somos el Pueblo”. “(...) Nosotros queremos la voluntad de un Estado que por sí mismo no quiere ser más que la voluntad de dominio y la forma de dominio de un Pueblo sobre sí mismo. Nosotros como ser-ahí nos comprendemos de manera propia en la pertenencia al pueblo, estamos en el ser del pueblo, somos este mismo pueblo [...] nuestro ser-sí mismo es el pueblo”. (Heidegger, 2006: 57). Hay que decir que es este pensamiento el que se arraiga en la formación de Astrada y en su modo de pensar lo local entre tierra, figura y Estado.

Sostiene que la afirmación “nosotros somos el pueblo” sólo es posible gracias a la “decisión”. Nuestra pertenencia al pueblo es inmediata, nuestro propio ser es el pueblo. No podemos describirla, sólo atestiguarla. Atestiguar como testigos (*testis*) es el modo existencial de la descripción. Describir aquí quiere decir narrar la propia experiencia de la pertenencia a una tierra, figura y lógicas del movimiento común. Y la pertenencia al pueblo es la pertenencia a la tradición, la posibilidad de la consonancia con la comunidad. Ello implica la imposibilidad de que la decisión permita pertenecer a otro pueblo. “(...) Dijimos que el «nosotros» es un «nosotros» que tiene el carácter de la decisión (*Entscheidungsmäßiges*). Ahora bien, en nuestra voluntad de ningún modo está emplazada la posibilidad de que nosotros no pertenezcamos al pueblo; en absoluto ello

puede ser decidido por nuestra resolución (*Beschlußfassung*). Pues ello está siempre ya decidido, más allá de nuestra voluntad, a causa de nuestro origen (*Abstammung*), sobre el cual nosotros mismos no hemos decidido. Quizás se pueda decidir la pertenencia a un Estado, pero la pertenencia a un pueblo nunca" (Heidegger, 2006: 58).

Toda vez que nos preguntamos por nosotros mismos, nos encontramos ya existiendo en un pueblo. La decisión que hace posible este "nosotros" que es el pueblo, es, en última instancia, un reconocimiento, una decisión de todo el pueblo acerca de su propio ser sí-mismo. Reconocernos nosotros mismos como aquellos que somos. De este modo, Heidegger transforma la pertenencia a un pueblo en una cuestión ontológica. Sólo pertenezco a una comunidad en la medida en que los otros miembros de la comunidad me reconocen como tal. Y cuando no se da este reconocimiento mutuo, no soy miembro, por más que pueda argumentar que mi origen es el mismo que el del resto de la comunidad. Es a partir del análisis de estas categorías heideggerianas que señalamos que las nociones de cualquier lógica que encuentre su basamento en un lenguaje de origen, destino, tradición e historicidad compone la imagen de un "Pueblo" unificado, orgánico e identitario que exceptúa en su modo de estar-con los otros, a los "pueblos" como multitudes autónomas, marginadas, exiliadas, excluidas, que resisten como resto de cualquier conjunto en vías de realizarse. Cada vez que hablamos de "subjetividad del Pueblo" o "imagen del Pueblo", en tanto realidad histórica dotada de identidad, afirmamos que el "Pueblo actúa" y entonces, que "hay un Pueblo". Esa imagen dogmática del pensamiento asegura que hay un Pueblo unificado, orgánico y soberano en la representación, portador de una identidad capaz de integrar-excluir los excedentes que se expresan bajo el nombre de "multitudes" o "pueblos". Claramente la unidad lógica de destino excluye a las multiplicidades propias del movimiento común o las reduce a la identidad de su pertenencia.

Recuperamos la pregunta inicial: cuando Astrada reclama a Heidegger para pensar de cara al peronismo histórico la identidad nacional, ¿qué imagen del Pueblo convoca? Creemos que los textos de Astrada citados convocan la imagen del pensamiento del Pueblo destinado. Eso nos obliga a preguntarnos ¿hay en el interior del peronismo y en especial en la "Comunidad Organizada", entendida como el discurso que "fija la doctrina peronista a nivel filosófico", una co-escritura en resonancia con los planteos de Heidegger?

Por una parte leemos en Astrada la herencia del destino común en Heidegger; por otra también nos estimula críticamente. En una re-lectura a la luz de los objetivos del proyecto, Astrada es aquel que deja entrever una relación de preocupación que emancipa y libera, es decir; que habilita la aparición de rasgos expresivos. No nos detenemos en el Pueblo de las limitaciones que describe, sino en los pueblos posibles de las invenciones que caen por fuera de sus márgenes. ¿Y por qué bajo la propuesta de pensar las imágenes del pueblo, trazamos la posibilidad de liberar rasgos expresivos? Porque creemos que la opción ya dada es la organicidad, el Pueblo entendido como existiendo, y en tal sentido, como posible de ser representado. Nos interesan, sin embargo, esos pueblos siempre menores, resultado de mezclas y de multitudes que no pueden unificarse sino a costas de ser fijadas en una identidad. Esos pueblos son los que nos convocan. Pueblos que para nosotros son una materia a discutir y su representación no puede asegurarse de antemano, sino reclamarse como dudosa, fortuita o incierta.

II- Querellas por la identidad del “Pueblo”: un problema argentino

En continuidad con el abordaje genealógico-político se articula la reflexión en torno a las imágenes del pueblo en el interior de un problema argentino. Nos preguntamos qué consecuencias conllevan posibles interpretaciones del peronismo en relación con la conformación de una imagen del pueblo en nuestro país. Para ello utilizamos el debate entre dos ensayos capitales de nuestra tradición: *Perón: entre la sangre y el tiempo* de León Rozitchner y *Perón. Reflejos de una vida* de Horacio González.

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

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

Horacio González en *Perón. Reflejos de una vida* escribe varios libros en uno, reflejos desparejos de una imagen inabordable: la figura de Perón. La incongruencia entre supuestas causas y efectos es frecuente y fecunda, casi una clave de lectura del peronismo y del libro mismo. Para González, Perón había intuido la necesidad de sustituir el mando militar por la persuasión representativa, ya que el duelo individual imaginario, cuya amplificación era para Clausewitz la batalla, debía dejar su lugar en política a su sucedáneo “en conceptos como lealtad y renunciamento”. El peronismo como tratado de las pasiones en movimiento, se nutre del “enigma principal de cómo dominar las pasiones, cómo someterlas a una realidad organizacional”. La política no es el arte de lo posible, como podría indicarnos un realismo chato, sino el resultado de artesanías –más frágiles y menos duraderas que una obra artística– y en relación permanente con lo impensable. Y es, justamente, de la sudorosa esfera pulsional que emergen los caldos de cultivo de lo impensable sensible. Cuerpos que se movilizan sin un saber exhaustivo sobre su propio motor, cuya suerte se dirime entre el mantenimiento tenso de esa inventiva cuota de no saber, y su completamiento por una doctrina incrustada, por un líder llamado “natural” mediante. El primer sendero de la encrucijada podría habilitar instancias de experimentación colectiva (desde los “Laboristas” hasta los “Putos Peronistas”), se prestan a enumeración unos cuantos ejemplos), mientras que el segundo y predominante –ya

que sólo es, si es predominante— tiende a configurar un cómodo y reformista principio de realidad política.

Nos preguntamos, ¿es Perón una invención popular? ¿Es el peronismo invención y reacción en un mismo movimiento? González apuesta al mito como *dynamis* de las orientaciones sensibles populares en tanto reencarnaciones de una “historia de los vencidos”. En un texto más reciente dice que la teoría política siempre es una “encubierta teología-política” (González, 2011). Así, el campo popular, en su relación con el mito político, no deja de moverse entre una domesticación inevitable y una vitalidad innegable. ¿Pero “moverse” equivale a hacer el movimiento? Horacio González comparte con Christian Ferrer el legado de Martínez Estrada, con ideas y tonos diferentes, aunque no necesariamente contrapuestas. Ferrer señala en una entrevista que Martínez Estrada no hacía victimología, es decir, no buscaba víctimas a las que representar; y que el cambio se daba ante todo en “el cosmos de vida de la población”, ya que el pueblo mismo se debe a transformaciones en el seno de sus prácticas y recorridos existenciales. Sin embargo, más allá de la segura simpatía de González para con esta definición, el gesto ético de Martínez Estrada, vuelto un moralista antiguo, correría el riesgo de desvitalizar la experiencia popular en el acto mismo de su desmitificación. El “movimiento” parece comprender de manera compleja y dramática tanto el jolgorio festivo inesperado del 17 de octubre como la potencia de un nombre que, entre la identificación plena y la catarsis, se vuelve garantía de conquistas parciales y mito de logros venideros. Un nombre, “Perón”, que alberga una biografía, pero también un cúmulo de tensiones entre conquistas otorgadas, autonomías negadas y promesas abiertas.

Bajo este recorrido y en torno a la pregunta por el peronismo en relación con la conformación de una imagen del pueblo, los dilemas del pueblo atraviesan todos los estados: desde la mansedumbre en la explotación hasta la incertidumbre callejera autoconvocada; pueblo es tanto un molde conveniente al Príncipe y una figura del Leviatán, como una forma de descollar; y descogotar. Creemos pertinente dejar abierto un debate que, según Paolo Virno, retorna con vientos del siglo XVII: las idas y vueltas entre pueblo y multitud. Sólo a fin de confrontar escenas entre eras históricas distintas, pasamos de una movilización a otra, del 17 de octubre al 19 y 20 de diciembre del 2001 como si por un instante no hubiera diferencias entre las patas sucias en la fuente y las manos rotas contra un cajero automático. El propio González se detiene en medio de su anecdotario del 19 y 20 en una publicación militante y enuncia: “multitud y pueblo pueden ser pensados para sacarle al pueblo las capas de fijeza que tenía, y no para contraponer la multitud a un espacio de inmediatez antiestatal. Multitud sería entonces un modo de pensar una acción colectiva en presente y que reactiva lo popular (...)” (González, 2002: 44-45). González conceptualiza la relación entre multitud y pueblo en un mixto dialéctico destinado a una unidad venidera a favor del pueblo. Así se distancia de las posiciones más radicales de un alternativismo europeo laborista como las de Virno y Negri.

En *Perón: entre la sangre y el tiempo*, considerado por Horacio González como una “pieza mayor de la filosofía argentina”, León Rozitchner piensa la potencia popular y su alienación en la mediación del líder. Pero, al mismo tiempo, remite esa tensión a una suerte de batalla ancestral de los cuerpos contra todo límite trascendente, y a una lucha intestina del niño contra la ley del padre. Es a través de la teoría de la guerra de Clausewitz que vuelve a colocar las fuerzas populares en la escena. Rebeldía ontológica como sordera

corporal, por un lado; cuerpos deseantes en conflicto al interior de los dispositivos modernos, por otro. Así, su desconfianza ante las masas no tiene nada que ver con el menosprecio típico de la moralina argentina, ligado a las miradas y los intereses de las clases acomodadas o, en el otro extremo, a las izquierdas autómatas. Rozitchner se detiene en la incomodidad misma de la democracia popular; podríamos decir, presidencialista o personalista. “Esta es la paradoja”, dice, “la masa, en su presencia múltiple, puede ser solo una fuerza y un poder al servicio de lo individual. Y mediante este otro, como modelo, seguir usufructuando el poder colectivo contra sí mismo”. Y continúa su planteo ya refiriéndose de manera directa al peronismo: “Doble movimiento donde por una parte se creaban estructuras colectivas amplias, multitudinarias, pero por el otro se las volvía a encerrar en la dependencia unilateral con el modelo organizador: el conductor” (Rozitchner, 1998, 72-74). Es que la organización social puede tender a prolongar la sujeción edípica o “actualizar la resistencia contra el padre amenazador”.

La versión peronista edipizada merece, para Rozitchner, ser desmantelada en favor de una mirada política del complejo de Edipo, ya no como una estructura con sus posiciones vacías y sus pasajes simbólicos, sino como un principio de relaciones corporales donde lo que se trata de recuperar es el carácter excedentario del cuerpo individual deseante y su prolongación en el “cuerpo común”. Su apuesta pasa por reencontrar la potencia inventiva en medio de la maraña subjetiva vuelta míticamente gesta masiva, mediante una política orgánica como continuación de una guerra imaginaria. Le preocupa la dislocación de los cuerpos de sus propias potencias, operada por el cálculo mercantil y de gobierno. Sostenemos entonces que el pueblo puede ser punto de partida del pensamiento de Rozitchner, porque no puede serlo el Hombre, producto de la “realidad” como fábrica subjetiva que borra la conflictividad compleja de la vida colectiva. El sujeto como verdad única de la realidad es ya una forma trascendente calca del empirismo más chato, cuya densidad –también única o unidimensional– proviene de una racionalidad que actúa como su punto ciego. De modo que en Rozitchner no se trata del valor mítico de un sujeto-pueblo, con sus héroes y sus batallas guiadas, sino de “la forma humana”, el cuerpo irreductible, “como el lugar histórico de un poder de verificación”. Pero, ¿qué es lo que se verifica? Por un lado, la cooperación como anudamiento ontológico (dimensión productiva), por otro, la sociedad como forma histórica contradictoria (dimensión política). Entonces, para nosotros, se trata de interpretar el peronismo de otro modo para repensar la noción de pueblo.

Rozitchner expone el desafío del pueblo como colectivo pulsional con su saber irreductible de una resistencia iniciática, ontológicamente anterior a un individuo imaginario –aunque con efectos reales– fabricado desde la corporeidad. Quiere arrebatarse a las interpretaciones realistas –aquellas que toman como punto de partida el poder de mando– la relación inmediata de un “Pueblo-niño” con su “líder-padre”, para devolver las fuerzas populares al terreno del deseo que “prolonga el propio cuerpo en el cuerpo común que reencuentra el cuerpo deseante de los demás, y se hace guerra objetiva (...) extendiendo un saber y un poder sumergido en el surgimiento primero individual”. Es la guerra pensada desde una “estrategia de los pobres”, ya no la guerra despolitizada como medio de la política, ni la política sin guerra como Estado armonioso de clases felizmente reguladas. Clausewitz le permitió pensar una imagen de la guerra fundada en la “experiencia de los hombres”, hombres del pueblo. Si el pueblo no es el lugar de

revitalización de una ontológica capacidad de resistir y crear, corre el riesgo de volverse “cariátide”² del dominio social de la apariencia.

En un sentido el pueblo aparece en Clausewitz como un impulso ciego, en su relación con el jefe militar y el gobierno (entes razonables y capaces del cálculo), pero Rozitchner rápidamente traduce pueblo en favor de su apuesta como “las fuerzas colectivas del poder popular”. Disuelve la necesidad de la apariencia entre guerra y política, cuya diferencia se volvería cualitativa al no estar separada la potencia del cuerpo popular: El cuerpo común, es una inteligencia afectiva que se inventa para sí la orientación de sus pulsiones. En este punto Rozitchner no negocia con ningún modelo de comando, con ninguna matriz que naturalice la ceguera popular como ingenuidad política en contraposición al estratega militar o al conductor político. El líder aparece como una pura decisión sin cuerpo sobre un pueblo tratado como cuerpo sin decisión. Creemos que ese es el límite teórico que Rozitchner señala en Clausewitz y critica encarnadamente en Perón como forma de su praxis.

El 17 de octubre los organizados y los no organizados, el trabajador medio y el plebeyo marcharon y cantaron, no necesariamente en términos de lucha, sino de manifestación. Dijeron algo y lo que dijeron hizo algo. Eso que hizo lo “dicho” fue nada menos que instalar en la contienda de los protagonismos políticos a una clase trabajadora relegada y renegada, antes que a un sujeto seguro de su condición de proletariado. El cántico más provocador y reconocible rezaba: “Mañana es San Perón, que trabaje el patrón”. Sin embargo, Perón no era un santo, ni estrictamente un trabajador; era, hasta entonces, un militar y, según Rozitchner, un equívoco lector de Clausewitz. Como tal, ofreció retóricamente a la temporalidad viva de esos cuerpos inquietos la temporalidad estática e inmutable del cuartel (tal como sostienen Verón y Sigal a partir de un minucioso análisis de los discursos de 1944 a 1946). Saldó la realidad histórica con una realidad paralela, mezcla de concesiones concretas a los reclamos populares y guerra imaginaria a modo de duelo entre su gobierno y la oligarquía. El resultado de esa retórica es el nombre “pueblo peronista”.

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

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

En un texto de 1959, Alberto Belloni parece delinear el horizonte de sentido de la izquierda nacional. Del anarquismo al peronismo oscila entre una valoración épica de las luchas populares, más cercana a una novela rústica –con sus héroes y villanos– que a un pensamiento de la historia, y el reconocimiento de las dificultades irreductibles de la burocracia estatal a la hora de las transformaciones. Por momentos cede ante la imagen de un pueblo víctima encauzado en la senda triunfal de un liderazgo cuyo mérito más importante es la identificación de un claro enemigo. La “verdad de los explotados” aparece como pilar fundamental de una estrategia que imagina momentánea, como es la del poder centralizado encarnado tanto en la figura del Estado, como en la unidad de los trabajadores. Así, la “liberación nacional” prioriza a los villanos externos y a sus aliados internos más explícitos, mientras descuida los modos de vida y las relaciones de producción que están en la base de toda instancia de explotación en condiciones capitalistas. La química marxismo-peronismo se produce en la izquierda nacional gracias a la afinidad entre una noción de pueblo entendido como bloque intencional, y las categorías de clase adecuadas al contexto latinoamericano. El anhelo y la construcción teórica y política del triunfo de las mayorías se cristalizó primero como triunfo de lo mayoritario como lógica de funcionamiento y criterio de legitimidad política.

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

Ahora bien, nos preguntamos ¿cuál es el punto ciego de ese esbozo de izquierda nacional? Rozitchner, una vez más, descarga su artillería pesada: “La materialidad peronista era la misma materialidad abstracta del materialismo individualista burgués” (Rozitchner, 1996: 68). Para Rozitchner “la pobreza puede ser el lugar germinal de una riqueza diferente” cuando la imagen de lo que significa hacer una experiencia reúne lo íntimo y lo colectivo en la decisión de dejar de servir. Sólo la condición de pobre mortal, mucho antes que la de víctima ideologizada vuelta personaje político de gran escala, puede resultar un sustrato material de transformaciones capaces de sostener los actos concretos de emancipación. Es que la “liberación”, cuando responde a una razón ideológica que la imagina definitiva y la identifica con un modelo político y un liderazgo, corre el riesgo de la sumisión interna, es decir, de la construcción de un tipo de subjetividad más afín a los lugares asignados por el capitalismo coyuntural, que a la posibilidad de pueblos venideros. El “pueblo que viene” es una imagen constitutivamente inacabada y está hecho de pueblos, antes que de individuos, supone tramas irreductibles de afecto e inteligencia colectivos, antes que sentimientos individuales homologables a fórmulas de masa.

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

B) Enfoque arqueológico-estético: una imagen cinematográfica del pensamiento de la noción de “Pueblo”

III- La imagen cinematográfica como imagen del pensamiento del “Pueblo”: un problema latinoamericano

En una tercera y complementaria línea de investigación, cuestionamos la noción de “Pueblo” en el documental político argentino desde la estrategia que anteriormente decidimos en llamar arqueológica-estética. A la luz de esta perspectiva que indaga en los procedimientos de expresión de los regímenes de visibilidad y decibilidad, ampliamos los límites de nuestra reflexión para hacer una crítica de la noción de representación al interior de la disputa entre las formas clásicas de representación política occidental y la reapropiación latinoamericana de dichas formas.

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

La polémica no era formulada en términos de verdad o falsedad, en el sentido de una adecuación de la imagen del pueblo al pueblo empírico, sino de fabulación: “el pueblo es lo que falta: lo que interesa, en el cine de Glauber, es la posibilidad de una fabulación común al pueblo y al arte” (Bentes, 1997: 32). En este terreno la “iluminación espiritual” de Borges se consolida críticamente. Su obra no sólo es una máquina incomparable de inventar pueblos que faltan o de elaborar paradójicamente las formas del tiempo, sino porque el problema de partida borgeano era, precisamente, el de *crear un estilo nacional fabulando al mismo tiempo un ser nacional*. Si la pregunta de Borges era *¿cómo escribir literatura en una nación sin tradición literaria ni una gran historia?*, la de Rocha será *¿cómo crear un cine nacional en una nación sin una industria cinematográfica y sin historia?* Condición latinoamericana que autoriza una “apropiación sin compromisos” de todas las tradiciones culturales disponibles, en provecho de una fabulación simultánea del estilo, del ser nacional y del tiempo como forma de la exterioridad recíproca (del pueblo y del cine) según una inclinación nominalista. En este sentido cabría releer la famosa consigna que abre el ciclo del *Cinema Novo*: “una cámara en la mano y una idea en la cabeza”. No por la síntesis de una cámara-conciencia a la manera de Eisenstein, ni de un cine-ojo según proponía Vertov. La inadecuación *del ojo y el espíritu*, de lo visto y de lo pensado, de la imagen del pueblo y de la conciencia-cámara, deviene rasgo constructivo, como en el final de *Deus e o diabo na terra do sol* (Rocha, 1964), cuando la cámara abandona la carrera del personaje y alcanza el mar por su cuenta, como una bifurcación crítica entre el punto de vista teleológico de la cámara y la carrera del personaje, en suma, dos puntos de vista que no admiten ninguna síntesis espacio-temporal ni mucho menos el “paternalismo” de una cámara que *ilumina* al pueblo el camino hacia su propia liberación. La imagen del pueblo en un país latinoamericano debe ser un *jardín de senderos que se bifurcan*:

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

El ser nacional se dice así en muchos sentidos, pero esa multivocidad no remite a un “esto” que la organice categorialmente. La organicidad, si la hay, es puramente nominal. Abstracta. Ocurre como si Rocha reclamara para el cine latinoamericano una revolución copernicana. El objeto cinematográfico no remite a un pueblo sino a las formas de conciencia que lo determinan: “Si la película, por ser *nacional*, no es americana, decepciona. El espectador condicionado le impone a la película nacional una dictadura artística *a priori*”. Hollywood es una suerte de *a priori* cinematográfico en tanto constituye la forma de ver, de sentir y de imaginar “que absorbe el drama nacional a

través de la forma *americana*". Por eso, "cualquier conversación sobre cine fuera de Hollywood comienza por Hollywood"; porque no hay un "afuera de Hollywood". Y si es posible un punto de vista latinoamericano sobre lo latinoamericano, una *estética del sueño* discute que sea por la *epojé* de una conciencia *more soviético iluminada* que se podrá "descolonizar" el "inconsciente de la cultura nacional que *informa* al colonizado sobre su propia condición" (Rocha, 2004, 128). Hollywood es "la máquina de los sueños" y es en el nivel de los sueños, de la elaboración de los mitos, de la organización de lo visible y del sentido del tiempo, donde se la debe desmontar. Así una revisión *in extenso* de su filmografía deja la impresión de que en ella no pasa otra cosa: *el pueblo está por nacer*. Llega demasiado pronto o demasiado tarde para actualizar el mito de su propio nacimiento, que será objeto de un tratamiento antropofágico. Ya en sus primeros largos esta tendencia se anunciaba de manera esquemática. Así entre *Barravento* (Rocha, 1962) y *Deus e o diabo na terra do sol* (1964), los procedimientos del *western* (mito del nacimiento americano) y de la "escuela soviética" (mito del nacimiento revolucionario), libran al interior de la puesta en escena una especie de "guerra fría" que produce un *suspense* bárbaro de la *épica nac and pop*. Pero la *barbarie* de la imagen no es lo otro de la forma civilizada. Ocupa el intersticio entre dos movimientos civilizatorios discordantes, entre dos puntos de vista imposibles, que coinciden con la colonización óptica de las imágenes disponibles del pueblo, cuya colisión compositiva permite una aproximación a lo que Rocha llamará una "puesta en trance" de la conciencia narrativa. Un trance de la cámara a través de los puntos de vista que es todo lo contrario de una síntesis histórica o estilística: "cada secuencia es un bloque aislado, narrado en estilos lo más diversos posibles, y cada secuencia procura analizar un aspecto de este tema complejo" (Rocha, 1997: 274).

Estilo y aspecto (punto de vista y objeto) son indiscernibles, varían conjuntamente secuencia a secuencia, como un *jardín de senderos que se bifurcan*, que no es otra cosa que un nominalismo radicalizado, en tanto re-inventa su objeto y lo desdobra con cada variación del punto de vista. Consecuentemente el *tema*, en lugar de desenvolverse a lo largo del tiempo, se envuelve en su comienzo, recomienza, estilo por estilo, aspecto por aspecto. Postulamos entonces que es un cine de rasgos expresivos liberados y un manifiesto sobre la función política del cine: liberar rasgos expresivos de los *a priori* que organizan la representación. Sólo entonces se formula la interrogación: ¿bajo qué condiciones es posible un punto de vista latinoamericano sobre el pueblo latinoamericano? De aquí la pregunta que orientará nuestra posterior indagación: ¿existen rasgos liberados en el cine político argentino, o bien, existen rasgos orgánicos bajo la forma de un *hay* que es el velo dogmático de una retina colonizada?

IV- Dilemas del gesto entre lo visible y lo decible en la identidad del “Pueblo”: un problema del documental político argentino

En la línea específica de la investigación que comprende el marco del documental político argentino —y en consonancia con el enfoque arqueológico-estético— hemos seleccionado un segmento del corpus que comprende la producción entre 1956 y 2006. Para realizar un análisis de los procedimientos cinematográficos elegimos una secuencia del film *Me matan si no trabajo y si trabajo me matan* de Raymundo Gleyzer (1974) como un caso singular en el documental político argentino. La película testimonia el conflicto presentado en la huelga obrera de la fábrica INSUD que releva la dramática situación que viven los trabajadores enfermos de saturnismo: enfermedad que padecen por el contenido de plomo en la sangre. Esta enfermedad no sólo mata a los trabajadores sino también a sus familias intoxicándolas a través de la ropa contaminada en el trabajo. Los obreros se organizan en actos de resistencia para reclamar mejoras en las condiciones laborales y denunciar la muerte de compañeros a causa de la enfermedad. Son los duros años de Isabel Martínez de Perón y López Rega. La secuencia seleccionada para el análisis es la que muestra el momento donde en marzo de 1974 los trabajadores marchan al Congreso exigiendo mejoras. Los acompaña el militante y diputado nacional Dr. Rodolfo Ortega Peña que será asesinado por la organización paramilitar “Triple A” en agosto de ese mismo año. Ortega Peña ofrece la lectura de un documento en la sesión del Congreso organizando su defensa e impulsando al grupo de obreros que lo acompaña a mantenerse en la lucha y unirse en la organización del reclamo. Un militante de base toma protagonismo a través de un discurso en la calle después de que Gleyzer narre, a través de una escena por montaje que acentúa un cambio de tiempo y lenguaje visual, el fatal episodio que cobra la vida del Dr. Ortega Peña. El militante se abisma en un balbuceo al intentar poner en palabras el justo reclamo, interpelando a la cámara que pretende encuadrarlo. En una serie de movimientos gestuales corporales el cuerpo vivo de la resistencia desmonta el eje que busca centrarlo en el encuadre.

Consideramos, bajo el dominio del régimen de la visualidad, que el acto de encuadrar se constituye en un gesto político, donde la elección formal de los procedimientos expresivos recuperan su relación con los acontecimientos y la historia para abrir en lo visible y decible las querellas por el “reparto de lo sensible” (Rancière, 2009). En primer lugar, el pueblo es una manera de encuadrar. Como estructura de la representación el encuadre configura una “realidad sensible y material” (Rancière, 1991), conteniendo a su vez, borde y contenido del encuadre, forma y expresión del montaje. El análisis que realizamos se dispone en el gesto y su particular “naturaleza cristalina” (Deleuze, 2005) que por su condensación se abre en dos niveles que producen un régimen de lo visible y de lo decible. En este sentido nos interesa analizar el gesto como el elemento central del relato cinematográfico (imagen-movimiento) y no la imagen “en sí”. La característica de este gesto —en palabras de Agamben— es que por medio de él no se produce ni se actúa, sino que se asume y soporta abriendo la esfera

del *ethos* como esfera propia de lo humano (Agamben, 2010: 52). Como forma de vida jugada en el acto militante³ el cuerpo expresa la condensación de un emergente que no puede contenerse en una expresión discursiva sino que se abre y mutila en la liberación de rasgos gestuales-expresivos.

Con voz fuera de sincro vemos en plano medio entrando de espaldas en acción a un hombre del INSUD con una voz que desde el comienzo parece dislocada. Una subjetividad torturada en una retórica de movimientos y gestos, donde hombros y brazos contornean la figura, y donde las palabras no llegan a tiempo porque la fuerza del acto de gritar y movilizarse es primera (como si la situación discursiva planteada por la cámara necesitara fijarlo). El malestar del militante se abre al fuera de campo de encuadre y trae a la escena la violencia que lo moviliza sensiblemente. Sin embargo el movimiento parece ciego como de gran inmovilidad, a tirones, convulsivo, como un resorte fijo. De profusa gestualidad e inabarcable expresión vital, el movimiento del cuerpo excede cualquier lógica de puesta en escena clásica. La singularidad de los movimientos del militante expone un resto acerca de aquello que en la expresión se auto-constituye como pueblo. Al fin esa voz se quiebra, se desmorona. Balbucea un grito de furia que se deshace en tropezos y en la sensación de lo inútil como potencia genuina de lucha. Una intensidad que se abre por su cuenta (Deleuze-Guattari, 2005: 34): la conciencia de no servir para trabajar encarna un otro ser que está imposibilitado de adherir a un cuerpo común. Mientras el cuerpo gesticula una intensidad que excede a la conciencia, la voz con conciencia de la lucha se constituye en una gramática (proceso y signo) quebrada. La voz del militante enuncia:

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

Nos interesa señalar en este análisis cómo el cuerpo del militante se descentra de la centralidad del registro que la cámara intenta sostener. Con ello emerge la desconfiguración del estatuto identitario, de la relación entre cuerpo y encuadre. La puesta con cá-

³ Recuperamos de Giorgio Agamben su conceptualización del gesto como marca de todo aquello que permanece inexpressado en el acto de expresión. Sobre Foucault en *La vida de los hombres infames*, Agamben realiza una precisa observación que consideramos que puede abrir una nueva consideración sobre el análisis de la secuencia seleccionada: "La vida infame no parece pertenecer integralmente ni a unos ni a otros, ni a los nominativos anagráficos que deberían, al final, responderle, ni a los funcionarios del poder que acaso, al final, decidirán con respecto a ella. *Esa vida está solamente jugada, jamás representada, jamás dicha: por eso, ella es el lugar posible, pero vacío, de una ética, de una forma-de-vida*" (La marcación del texto es nuestra) (Agamben, 2010: 88-89).

mara en mano, acomoda y busca una imagen contrapicada, pero el cuerpo se contornea, no responde a la verticalidad sugerida por el registro. En tensión, los gestos del militante se transforman en un nudo de vitalidad por las muertes de sus compañeros que pesan en su figura como potencia de una irritada intensidad:⁴ de un fondo inaprensible donado a la figura. Imágenes como jirones que actualizan lo que difiere de una realidad no totalizante, no organizada, no identitaria. ¿Qué es este cuerpo gesticulante y parlante que toma la escena sino un resto virtual de multiplicidades? Multiplicidades variables y espectrales. Se trata por fin de una figura donada a un ritmo de gestos y movimientos de un fondo desenfocado. El pueblo que se hace pueblos excedentes no puede ajustarse ni comprimirse a un encuadre en la medida en la que un pueblo no es... (como narra la voz del militante afectado por la muerte en su sangre). Pero eso que no es puede dar lugar a un visible como gesto desplazado, y a un decible balbuceante que compone en una constelación el gesto como acto político.

La explotación se evidencia en los cuerpos y en la sensación de inutilidad pero hay potencia en vías de realización porque hay cuerpos que no se "regimientan" (Comolli, 2010), que desfiguran lo previsible deviniendo visibles, cuerpos que exceden las áreas de veda. Hay cuerpos, como éste, que abren los límites del cuadro porque lo fuerzan hacia el fuera de campo, demandan una amplitud que cuestiona los bordes de lo visible, y de lo que está sin ser visto, que fuerza a salirse de la determinación. Desde el fuera de campo rezuma inquietante el dolor de los ausentes. El registro actualiza ese virtual en potencia en la medida en que niega una centralidad y un eje vertical, también en la medida en que no hay un ojo sino muchos que se encuentran descentrados circundando esta locura. El mismo cuerpo se halla descentrado como expresión de vitalidad. No se manifiesta un desdoblamiento de la cámara sino una apertura hacia lo abierto en la figura. Ojos que exhortan que "ver es ver más", y que "ver más es ver todo lo que se mantiene al margen de la posibilidad de ver" (Comolli, 2010: 127).

Ya no se trata de aquel enunciado de pueblo y antipueblo, aquí no hay esa otra cara en la antinomia de la organicidad. Intentamos en el interior de la reflexión sobre la actualización de una memoria, abrir un intervalo como bloque de movimiento-duración desde el cual pensar la visualidad de otros pueblos, de otras expresiones que fisuran la integridad del conjunto, porque son excluidos, difíciles de encuadrar, porque no se trata de cuadros políticos, ni masas sojuzgadas, se trata de los pueblos que no están, que prometen un porvenir y que fuerzan espectralmente un darse a la visualidad, una promesa de visualidad, "un llamado a un pueblo que no existe todavía" (Deleuze, 2007: 281-291) y de un pueblo excedente que está siendo perseguido y exterminado. Son los que en la expresión vital del acto de ver parecen andar como si tuvieran visiones⁵ —como expre-

4 Retomamos la idea de Deleuze en su análisis sobre Bacon, "(...) muy a menudo las marcas involuntarias son mucho más profundamente sugerentes que las otras, y es en ese momento cuando sientes que cualquier cosa puede ocurrir: (...) si piensas por ejemplo, en un retrato, has puesto tal vez en cierto momento la boca en alguna parte, pero ves de repente a través de ese diagrama que la boca podría ir de un extremo a otro del rostro. Y en cierta manera te gustaría en un retrato poder hacer de la apariencia un Sahara, hacerlo tan semejante que parezca que contiene las distancias del Sahara" (Deleuze, 2002: 102).

5 Retomamos el sentido en que Lotte Eisner en La pantalla diabólica describe el expresionismo a partir de un pueblo que no ve sino que tiene y se expresa a través de sus "visiones" (Eisner, 1955:10).

sión y síntoma de repudio— fatigándose en un andar involuntario que no encuentra un medio pregnante a un modo de vivir sino la tensión por restituir una hospitalidad que no puede ser considerada. Es impensada, por ello, asumida por una subjetividad que se subsume aterrada en las ruinas de (toda) representación política.

Entonces el gesto se propone como “la exhibición de una medianidad, el hacer visible un medio como tal. Hacer aparecer el-ser-en-un-medio del hombre para de esta forma, abrirle la dimensión ética” (Agamben, 2010: 54) en el no poder decir lo indecible y transformarse en gesticulación visual de esa imposibilidad en acto. En cada gesto el estilo se hace política como invención de relaciones porque hay una exterioridad actual que fuerza una emergencia. “Las intensidades exceden la representación, los significados y los significantes: son inscripciones móviles sobre un cuerpo” (Cangi, 2011: 175-178). Planteamos para finalizar una serie de preguntas centrales a nuestra investigación, en torno al gesto y al concepto: ¿de qué manera la expresión cinematográfica latinoamericana y argentina, en particular, enfrenta la relación de “Pueblo” y “pueblos”? ¿De qué modo los procedimientos cinematográficos dan cuenta en la percepción de una división que es consustancial a la composición de lo político?

A modo de conclusión provisoria

Según una genealogía-política deconstruimos la lógica de la noción de “Pueblo” que afectó a la tradición de la filosofía occidental y al trabajo de invención de la filosofía argentina. De este modo, abrimos el problema estético-político a través del cuerpo como potencia del deseo de composición de sí y con los otros. De tal forma, nos detuvimos en Rozitchner donde no se trata del valor mítico de un “sujeto-pueblo”, con sus héroes y sus batallas guiadas, sino de “la forma humana” del cuerpo irreductible, “como el lugar histórico de un poder de verificación”. Sostenemos que el gesto visible y decible verifica una forma productiva y una dimensión política. Deja pasar de este modo la génesis de lo sensible que está en la base de lo político. Para Rozitchner “la pobreza puede ser germinal de una riqueza diferente”, cuando la imagen de lo que significa hacer una experiencia reúne lo íntimo y lo colectivo en la decisión de dejar de servir a cualquier jerarquía del poder.

El “pueblo que viene” es una imagen constitutivamente inacabada y está hecha de pueblos antes que de individuos, supone tramas irreductibles de afecto e inteligencia colectivos antes que sentimientos individuales homologables a fórmulas de masa. ¿Pero puede emanciparse el trabajador si piensa como burgués y descansa todo su anhelo de cambio en las aspiraciones que otros le prepararon? ¿Qué experiencia de pueblo es posible si el triunfo prometido baja como una orden que al mismo tiempo exige mansedumbre? Al cinismo peronista y al humanismo utópico de la izquierda nacional Rozitchner le opone otra matriz sensible, el cuerpo abierto a los otros desde un fracaso constitutivo, para asociarse por ensayo y error en la creación de modos de vida capaces de afirmarse autónomamente, de autoconstituirse en un movimiento de relación con lo común.

La pesada memoria del siglo XX no nos permite abordar sin reservas la noción de “Pueblo” como sustancia orgánica, identitaria y empírica ligada a lógicas de la cantidad

que excluye a los “pueblos” como multitudes autónomas, menesterosas, e incluso no numerables, no encuadrables: lo aún por anudar de las cualidades sensibles liberadas y lo aún por venir de las presencias que escapan a la representación en el reparto de lo sensible estético y político. En una arqueología sensible de las formas de los bloques de movimiento-duración y desmontando las lógicas de representación en las concepciones de “Pueblo” y “encuadre”, la presente investigación se centra en los problemas de los procedimientos expresivos estético-políticos y el gesto corporal-político como liberador de las potencias del ser-en-común.

Bibliografía

- Agamben, G. (2005). *Profanaciones*. Adriana Hidalgo, Buenos Aires.
- _____ (2010). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Pretextos, Valencia.
- Astrada, C. (1949). “El existencialismo, filosofía de nuestro tiempo”. Mendoza: Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, UNC, tomo I.
- _____ (1950). “Metafísica de la infinitud como resultado de la ilusión trascendental; Relación del ser con la ec-sistencia”. Mendoza: Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, UNC, tomo II.
- _____ (2007). *Metafísica de la Pampa*, Biblioteca Nacional, Buenos Aires.
- _____ (2007). *Tierra y figura y otros escritos*, Las cuarenta, Buenos Aires.
- Belloni, A. (2011). *Del anarquismo al peronismo*, Punto de Encuentro, Buenos Aires.
- Bentes, I. (1997). “O devorador de mitos”, en Rocha, G., *Cartas ao mundo*, Companhia das Letras, São Paulo.
- Borges, J.L. (1989). *Obras completas I*. Emecé, Barcelona.
- Cangi, A. (2011). *Deleuze. Una filosofía de lo ilimitado en la naturaleza singular*. Quadrata-Biblioteca Nacional, Buenos Aires.
- Comolli, J.L. (2010). *Cine contra espectáculo seguido de Técnica e ideología*. Manantial, Buenos Aires.
- Deleuze, G. (2005). *La imagen-movimiento. Estudios de cine 1*, Paidós, Buenos Aires.
- _____ (2005). *La imagen-tiempo. Estudios de cine 2*, Paidós, Buenos Aires.
- _____ (2005). *Rizoma*, Pre-textos, Valencia.
- _____ (2007). *Dos regímenes de locos*, Pretextos, Valencia.
- _____ (2009). *Crítica y clínica*, Anagrama, Barcelona.
- _____ (2009). *Francis Bacon. Lógica de la sensación*, Arena, Barcelona.
- Eisenstein, S. (2002). *Teoría y técnica cinematográficas*. Rialp, Madrid.
- Eisner, L. (1955). *La pantalla diabólica. Panorama del cine alemán*, Losange, Buenos Aires.
- González, H. (1999). *Restos pampeanos*, Colihue, Buenos Aires.
- _____ (2008). *Perón. Reflejos de una vida*, Colihue, Buenos Aires.
- _____ (2011). *Kirchnerismo: una controversia cultural*, Colihue, Buenos Aires.
- Heidegger, M. (1991) “Lógica”, en *Lecciones de M. Heidegger*, semestre del verano 1934; legado de Helene Weiss, Ministerio de Educación y Cultura, Anthropos, Madrid.
- _____ (1996). “El origen de la obra de arte”, en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza.

- _____ (1998). *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, Vittorio Klostermann, Frankfurt.
- _____ (2006). *Ser y Tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
- Nancy, J.-L. (2003). *El sentido del mundo*, La marca, Buenos Aires.
- Negri, A. (1994). *El poder constituyente. Ensayos sobre las alternativas de la modernidad*, Libertarias/Prodhuft, Madrid.
- Rancière, J. (1991). *Breves viajes al país del pueblo*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- _____ (2009). *El reparto de lo sensible. Estética y política*, LOM, Santiago de Chile.
- Rocha, G. (1997). *Cartas ao mundo*, Companhia das letras, São Paulo.
- _____ (2004). *Revolução do Cinema Novo*, Cosac Naify, São Paulo.
- _____ (2006). *O século do cinema*, Cosac Naify, São Paulo.
- Rozitchner, L. (1996). "La izquierda sin sujeto", en *Las desventuras del sujeto político*, El Cielo por Asalto, Buenos Aires.
- _____ (2011). *Acerca de la derrota y de los vencidos*, Quadrata, Biblioteca Nacional, Buenos Aires.
- _____ (2012). *Simón Rodríguez. El triunfo de un fracaso ejemplar*, Biblioteca Nacional, Buenos Aires.
- _____ (2012). *Perón: entre la sangre y el tiempo*, Biblioteca Nacional, Buenos Aires.
- Sartora, J. y Rival, S. (2007). *Imágenes de lo real. La representación de lo político en el documental argentino*, Librería, Buenos Aires.
- Verón, E. y Sigal, S. (1986). *Perón o muerte*, Legasa, Buenos Aires.
- Virno, P. (2003). *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Colihue, Buenos Aires.
- _____ (2006). *Ambivalencia de la multitud. Entre la invención y la negatividad*. Tinta Limón, Buenos Aires.