



LA UTOPIA ES EL RECURSO DE LOS DEBILES

José ARICÓ

La temática gramsciana ilumina la problemática de la democracia de manera particular, con ciertas líneas temáticas, ciertas cuestiones, pero al mismo tiempo la lectura de la democracia que se da en América Latina, profundamente marcada por Gramsci, en cierto sentido también amplía la temática gramsciana. Me gustaría que me hablara un poco de esa relación entre la lectura de Gramsci y el problema de la democracia.

— Es muy difícil encarar el pensamiento de Gramsci a partir del debate actual sobre la teoría democrática, porque él pertenecía a otra época, a otro mundo; no creo de ninguna manera que su idea de hegemonía se pueda asimilar a una teoría totalitaria, aunque hay lecturas en este sentido que provienen no sólo de sectores reaccionarios sino de sectores democráticos. Esta lectura de la teoría de la hegemonía me

parece que implica un error radical; está radicalmente equivocada. Por supuesto cada pensador tiene que ser visto en su época y en la terminología de su época. Pero en la propia formulación de Gramsci hay elementos que lo niegan. Así, más allá del cuestionamiento del concepto de hegemonía como concepto totalitario, lo que queda sin definir es cómo alguien gobierna y en nombre de quién gobierna. Esta es una discusión que afecta el principio de hegemonía de Gramsci, al dejar en el aire, sin discutir, cómo una fuerza política pudo hacer de su mundo de valores, de sus creencias, de sus identificaciones, algo que constituya un saber colectivo aceptado por el conjunto de la sociedad. Vale decir que eso es hacer que un movimiento de tipo socialista que se plantea objetivos de cambio de la sociedad no pueda tener este perfil; porque todo aquello que presiona sobre la gente, que orienta a la gente, que intenta constituir un mundo de valores de alguna manera estabilizados, compartidos, consensuados, aparece entonces como una forma de operación totalitaria. El excesivo apego a todo este debate sobre el totalitarismo ha llevado a desdibujar lo que significa una dirección de cambio de un proceso. Entonces no se liquida el problema de la necesidad de una fuerza de transformación de ser hegemónica cuestionando la teoría de la hegemonía, sino que deja en el aire el problema que intentaba resolver Gramsci. Se puede decir que él lo intentaba resolver a partir de una creencia en las virtudes del proletariado como clase dirigente. Me parece que éste es un segundo problema; el problema central de la teoría política es cómo una clase dirigente se instituye. Si en el caso del marxismo se cree que esa clase dirigente está potencialmente incluida en la proletariado, es el proletariado el que puede constituirse como tal. Esa es una limitación; pero de todas maneras el problema que se plantea en nuestros países es cómo se constituye una clase dirigente, cómo una clase política puede ser verdaderamente una clase dirigente; es decir, cómo una clase puede imprimir una dirección consciente, proyectar hacia adelante una sociedad, dirección que sea compartida por el conjunto de la sociedad. Ese es el problema central de Gramsci. Por eso sus preguntas son de otro tipo: ¿cómo se constituye una voluntad nacional popular? Luego, agrega, el segundo principio de la teoría política es: ¿cómo se supera una distinción que bloquea a los dirigentes y a los dirigidos? Entonces plantea las dos preguntas esenciales. Lo primero: ¿cómo se constituye una cultura proyectual que unifique a una sociedad en torno de un destino, de la construcción de un destino común, independientemente de sus diferencias? En segundo lugar: ¿cómo se puede abrir un principio de representación que no congele el mundo político en la separación entre los dirigentes y los dirigidos? Quiere decir que yo puedo cambiar las preguntas de Gramsci y traducirlas a los términos actuales del debate político y hacerle decir lo que verdaderamente se estaba planteando como problema. Para eso, entonces, tengo que tener una actitud más bien desprejuiciada, amplia y no dar demasiado rápidamente vuelta a la página. Entonces me parece que éste es un abuso; un abuso porque en Latinoamérica en la realidad los problemas no se re-

suelven sino que se superponen, pero en la teoría se intentan resolver. Me parece que hay una especie de contrasentido entre teoría y realidad. Mientras que en la realidad todo se superpone, nada nunca se acaba, una forma nunca se abre en toda su definición como tal, en la teoría construimos modelos que intentan dar cuenta de algo nuevo que ha aparecido; como si al encontrar la palabra pudiéramos definir esa realidad. Entonces me parece que en torno a esos dos problemas centrales se puede debatir la importancia que tiene la lectura de Gramsci, para hacer una discusión sobre el tema de la democracia en América Latina, una discusión que vaya más allá del debate de cómo una forma legal se impone sobre una realidad que no la acepta y de cómo una realidad es captada en el sentido de la búsqueda de una forma que pueda ser compartida.

— **Veo dos dimensiones en la polémica actual sobre la democracia en América Latina; una de ellas privilegia, por un lado, la cuestión de los movimientos sociales, la dispersión de los actores sociales, y parecería que frente a lo que se plantea como pérdida de centralidad de las clases sociales las temáticas que Ud. está replanteando, según esa visión, perderían un poco de vigencia. Ese es un tipo de interpretación. El otro tipo de interpretación está un poco en el otro extremo, en la medida en que pone el acento primordialmente en la cuestión de las reglas como forma de unificación política. Es decir, toda la teoría de la democracia que plantea que es necesario instaurar la democracia como sistema normado por reglas, etc. ¿Cómo ve estas dimensiones de la democracia a partir de la problemática que Ud. ha construido?**

— Bueno, yo creo que ahí está el centro de la cuestión, porque tanto un sobredimensionamiento de la fragmentariedad y del movimiento social como un movimiento de autodefensa de un sistema político que de autoconstituido se convierte en un sistema de opresión de la sociedad, o la necesidad de imponer reglas y normas que mantengan un ordenamiento legal, un Estado de derecho, un sistema que pueda ser definido como formalmente democrático, implican, o mejor dicho reconocen una misma falencia, que es la inexistencia de un Estado nacional en condiciones de imponerse. Porque no se puede pensar la instalación de un sistema democrático sin la presencia de normas que son formales; pero formales no significa que son innecesarias sino que tienen que adquirir una formalidad para que puedan tener vigencia. Ese es el principio de derecho; no hay ninguna acción de los hombres dirigida a modificar situaciones que no tenga necesariamente como norte una transformación institucional, una modificación legislativa. Vale decir, los hombres pelean por cambiar situaciones y estos cambios tienen que desembocar finalmente en una legislación, en una serie de normas que los amparen. Esta es la búsqueda tanto cuando se lucha por construir casas en un lugar, o por habilitar tal empresa o por impedir el funcionamiento de otra por la polución. En todos los casos

se está luchando porque se apliquen determinadas normas que deben reglar. Es decir, que en todo movimiento social existe subyacentemente una búsqueda de normas aun cuando no aparezca como una condición buscada. Yo creo que ése es un límite. El límite del movimiento social es no comprender que es perecedero, que es fácilmente perecedero, que una vez conseguido su objetivo debe desaparecer. La idea es siempre construir otra cosa a partir del movimiento social; y ése es el gran límite del pensamiento que está detrás inspirando los movimientos sociales. Los movimientos sociales son como crecen, y luego desaparecen. Lo fundamental es lo que dejan en términos de experiencia humana, es decir, el sentido del ciudadano que sabe que puede luchar por sus derechos, que no existe solamente el Estado y la sociedad, que existe también él, que es posible organizarse para imponer determinados resultados, que no es posible esperar la acción de los hombres, que una relación de tipo clientelar con el Estado no es una relación fructífera porque no permite el enriquecimiento del ciudadano, el aumento de su capacidad de gobierno, el convertirse en un ente activo de la sociedad, el ser un sujeto de participación sabiendo que ésta se construye y no es un deseo innato de los hombres; el deseo innato del hombre es vivir feliz y contento en su casa y que no lo toquen...; la participación es una construcción. Entonces me parece que el hecho de que se esté en uno o en otro extremo y que haya como una especie de incompreensión, una especie de diálogo de sordos, deriva de la incapacidad del Estado de asumir esta doble función, quiere decir que el problema central es la dimensión estatal no porque deba ser achicada o agrandada, no es ése el problema, sino porque no hay un poder estatal. Podríamos decir que el principio de la construcción de la democracia en América Latina es el de construcción de un poder estatal, que pueda gozar de un consenso y de una capacidad de decisión; esto significa una profunda reforma del Estado; reforma del Estado que debe desplegarse en un enorme cantidad de cambios, desde los sistemas políticos, los partidos políticos hasta el funcionamiento de la burocracia estatal. Esto se traduce en capacidad de los hombres para controlar la masa de recursos, esto es, preguntarse ¿cómo se obtienen y hacia dónde van? Implica una intervención masiva de la sociedad pero que tiene que ser una intervención responsable. El movimiento social no admite la dimensión de la responsabilidad, lucha en torno a un objetivo independientemente de lo que pase; los jubilados no se preocupan porque un aumento de 300.000 australes en la Argentina significa más de 100 millones de dólares, ése no es su problema, es un problema del gobierno porque ellos no pueden vivir con ese dinero. ¿Cómo pueden hacer de su necesidad y de las dificultades del gobierno un diálogo fructífero que permita discutir de dónde obtener la masa de recursos para aumentar sus ingresos? Esto es lo que tiene que ser cambiado, esta especie de separación entre ciudadanos que reclaman del Estado y el Estado que se mueve con otra dinámica tendiente a resolver problemas macro-estructurales, que son problemas decisivos. Mientras tanto los problemas del hambre, de la

miseria, que pueden adquirir otras formas de resolución no son abordados. Se discute sobre la deuda externa, se discute sobre los préstamos del Fondo Monetario Internacional, pero no se provee de frazadas a los pobres diablos que están en Mar del Plata con un frío imprevisible de 10/15° bajo cero. Entonces, esta insensibilidad estatal tiene que ser cubierta con una responsabilidad social y eso significa que el concepto de democracia tiene que amparar este tipo de problemas, tiene que pasar por este debate, y si no pasa por este debate es porque está situado en las instituciones del sistema y por lo tanto no toca a los ciudadanos. Hoy prefieren que la situación sea así y mañana si viene algún militar (incandescente) es posible que lo acepten como aceptan otros «tipos» de populismos vaciados de contenido que arrastran multitudes. Esta es la realidad en América Latina, es muy difícil juntar ambas cosas. Se necesita otro tipo de hombres, otro tipo de estadistas, de sociedades, no sé..., pero no podemos hablar sobre lo que se necesita si no podemos hablar de lo que existe, y allí es donde la ciencia política se encuentra con un obstáculo porque hay preguntas elementales que no son respondidas, pero tienen que ser respondidas para que un mundo de creencias se abra paso. Alguien decía: la socialdemocracia nórdica fue un hecho y se mantuvo durante tanto años porque todos estaban convencidos de que un sistema de ese tipo era lo mejor que podía darse en ese país. Quiere decir que cuando se habla de ese tipo de cosas, la democracia supone un mundo de valores y no su anulación; supone un sistema de creencias que fermenta en la sociedad.

— **Lo que dice me lleva a preguntarle: ¿qué queda de la utopía después de la llamada crisis del marxismo y a su juicio qué queda del marxismo frente a la cuestión de la democracia hoy?**

— La utopía es el recurso de los débiles. Cuando no se sabe cómo salir del paso se recurre a la utopía. Una cosa es la utopía y otra la dimensión proyectual del hombre. Creo que el hombre no puede pensarse sin una dimensión proyectual, que existe un mundo de fantasía y de sueños que es imposible controlar y que en ese mundo cada hombre puede ser todo, puede ser rey, príncipe, tirano, demócrata, puede ser lo que quiera. Sobre ese mundo de fantasías y sobre ese mundo de necesidades se monta una dimensión proyectual que está siempre limitada, porque tiene que ver con las cosas en términos de las categorías del pasado. Una utopía es la transfiguración de un pasado, ése es un límite que tenemos para pensar. El exceso del discurso utópico liquida la posibilidad de amar lo posible; y sin una suerte de adhesión a lo posible, de búsqueda de lo posible, no podemos hacer de la política una dimensión humana. Si estamos detrás del sueño de un mundo perfecto pero nos olvidamos de que la gente se muere de hambre al lado porque le faltan frazadas para cubrirse de una ventisca, entonces ese pensamiento utópico sirve de muy poco. No puede existir ningún pensamiento que no se haga cargo del problema de la cotidianidad su-

frente de la gente. Y me parece que una política se tiene que construir sobre una base, y es allí donde se construye una dimensión proyectual actual, porque nadie puede fijar los límites de hasta dónde se puede construir en ese sentido, de hasta dónde la capacidad de los hombres puede reformar cosas. Un gran sentido de la reforma política, de las reformas instrumentadas como formas de intervención de la sociedad en los cambios, sale al encuentro de esta necesidad proyectual, dando a la política una dimensión ética que si no, no tiene. Me parece que este baño de agua fría sobre las utopías libres, irregulares e irresponsables es una cura de salud. Me parece que la crisis de los países del Este no es un hecho negativo sino que es un hecho positivo, en el sentido de que desbloquea una situación y plantea de otra manera el problema central de cómo superar una situación que se torna cada vez más trágica para la sociedad. El mundo de la riqueza se acumula en un sector cada vez más pequeño de la población mundial; el capitalismo ha fracasado en esa idea de que era un sistema que podía expandirse y expandir el mundo de la libertad de oportunidad y la igualdad, en cierto sentido como oportunidad y libertad de todos los ciudadanos. Esto le quita legitimidad al capitalismo, le quita su fundamentación y plantea nuevamente el interrogante de cómo puede abrirse una forma de dirección del mundo, que evite estos problemas, que los alivie, que los supere, lo cual daría lugar a un cambio bastante profundo de toda la realidad mundial. Ahora se abre la posibilidad de pensar bajo una dimensión utópica el tiempo nuevo, porque pensar un gobierno mundial que imponga normas sobre cada uno de los países es hoy una utopía; sin embargo, es una utopía dictada por la necesidad del mundo presente. Quiere decir que las grandes preguntas de la humanidad se plantean ahora y es posible encararlas con el instrumental marxista. No como único saber. Yo creo que en eso el marxismo ha hecho crisis, pero eso no significa que el pensamiento de Marx deje de tener sentido y profundidad; y cuando digo el pensamiento de Marx me refiero también al de muchos otros hombres que se decían marxistas. Quiere decir que ahora podemos pensar ese cuerpo de teoría no como una cosa cerrada sino como un mundo de ideas, una constelación de categorías y de pensamientos que son muy importantes para intervenir en la reflexión actual. Me parece que el socialismo en el mundo debe alimentarse de estas tradiciones junto con otras y convertir a Marx no en el hombre que dictaba la verdad al mundo sino en un hombre que lanzaba ideas que pueden sernos muy útiles para pensar la realidad. Pienso que somos mucho más marxistas de lo que creemos. Toda la reflexión política actual tiene como lecho un saber marxista aunque lo niegue, y podríamos hacer un ejercicio de filología, o de hermenéutica en el sentido de mostrar hasta dónde la teoría política le debe a Marx muchas de las cosas sobre las cuales piensa.

— Yo querría que Ud. me dijera cuáles han sido, en su proceso de formación como intelectual, los centros culturales que han influido de manera más marcada en su pensamiento.

— Yo provengo de una matriz comunista; fui afiliado al Partido Comunista desde muy joven, desde 1947. Vale decir que mi cultura es fundamentalmente la cultura del Partido Comunista argentino en esos primeros años de militancia; aun cuando provengo de una familia de trabajadores mis padres se esforzaron porque pudiera tener una educación, logré hacer mi secundario y tuve un paso infructuoso por la universidad de pocos años porque la atención de militante, de la militancia política, me llevaba a intervenir cada vez más y a despreocuparme por una formación universitaria que en este caso no me interesaba. La universidad de esos años, estamos hablando de los años 50, era la universidad del primer y segundo gobierno de Perón, que era una universidad poco tolerante, restrictiva, autoritaria. No era un clima apto para un joven que sentía necesidad de ampliar su mundo de conocimiento. Desde muy joven, yo diría desde los años 50, el 49 con más precisión, comienzo a frecuentar la lectura de Gramsci, que me apasiona y se apodera de mí. El motivo fortuito fue la publicación de *Las cartas de la cárcel*, que me parece que es un texto fundamental para esa operación de fascinación que puede ejercer un pensador sobre un militante que trabajaba en las organizaciones comunistas pero que tenía ciertas pretensiones intelectuales. Gramsci parecía juntar en él mismo esa doble condición de intelectual y militante político que era lo que uno estaba buscando, aun cuando el clima en el interior del Partido Comunista no era apto para ese tipo de cosas porque la división entre militantes e intelectuales era bastante marcada. La lectura de Gramsci en ese sentido fue una lectura oculta, subterránea, no pública, porque aun cuando las editoriales comunistas dedicaban páginas a Gramsci, Gramsci no era un tema de discusión. El tema de discusión giraba en torno a otro tipo de elementos, que son los que conforman toda la tradición comunista, fundamentalmente los textos soviéticos. Por eso cuando uno a veces iba a las reuniones de direcciones del partido y llevaba un libro de Gramsci lo forraba para evitar discusiones inútiles sobre por qué perdía tiempo leyendo sobre ciertas cosas cuando la verdad estaba más claramente explicada en otras. En el año 50 comienzo a aprender el italiano con Gramsci y traduzco las *Notas sobre Maquiavelo*. Hay un hecho fortuito, pues lo traduzco mientras estaba haciendo mi servicio militar, y pude hacerlo porque como yo iba como comunista fichado me enviaron a un campo de trabajo del Ejército por el hecho de que tenía gran capacidad para escribir a máquina, podía ser buen oficinista, contaba con bastante tiempo; entonces con una gramática, mis ediciones de Gramsci y un diccionario logré aprender el italiano y traducirlo. Así, mi conocimiento de Gramsci coincide con una apropiación de parte de la cultura italiana y con el conocimiento de un idioma que me interesa cada vez más, porque yo veía en estos tres aspectos, el idioma, la cultura y Gramsci, una expresión del mundo comunista que se diferenciaba del resto, que tenía otras actitudes, que adoptaba una actitud de mayor apertura frente a los problemas, que tenía una visión más amplia de lo que podía ser un gran partido popular. La constitución del Partido Comu-

nista Argentino como un gran partido popular frente al desafío peronista y luego frente a la crisis y caída del peronismo era un tema central de la política del partido. En ese sentido yo me volví un gramsciano, y desde la perspectiva gramsciana podía interpretar otros hechos porque esa perspectiva no me privaba de la posibilidad de incorporarlos. A diferencia de un canon preciso, cerrado, de interpretación, ese tipo de lectura fragmentaria, organizada en torno a la percepción de efectos inéditos de una cuestión, buscando todos los elementos que intervienen y con profundo respeto por las posiciones que podían sustentar otras personas que pensaban de manera distinta, permitían que el gramscismo operara como un elemento de flexibilización de un instrumental teórico que era absolutamente cerrado en el interior del partido en ese momento. Entonces mi visión del materialismo histórico es una visión permeada por una lectura de Marx y por una lectura de Gramsci que me permite abrirme con facilidad a otro tipo de corrientes, a otro tipo de expresiones culturales.

— **¿Qué otro tipo de autores y corrientes lee Ud. a partir de Gramsci?**

— Estamos hablando de finales de los años 50 cuando la apertura aparece. Ha caído el gobierno de Perón, y se ha producido todo el debate sobre el significado del existencialismo francés. Yo, en virtud de mi función como dirigente político de la juventud comunista de una regional, Regional Córdoba, tenía un contacto estrecho con el sector universitario. En ese sector universitario en Filosofía había un núcleo muy interesante de personas que discutían sobre la experiencia surrealista y sobre el existencialismo. Bueno, entonces los temas del surrealismo y del existencialismo eran parte del debate diario; recibíamos además una serie de revistas europeas, *Les Temps Modernes* entraba en la Biblioteca de la Facultad, se recibía además la revista *Esprit*, además de otras, lo que nos permitía conocer el debate francés (no el debate italiano, las revistas italianas comenzaron a venir luego). Y entonces el sartrismo —Sartre era otra figura venerada, y Sartre no podía ser visto de manera contradictoria como la figura de Gramsci— podía ser visto como ese mundo donde una lectura abierta como la que proponía Gramsci podía permitir alcanzar el debate sobre la interrelación entre el partido comunista y la izquierda comunista. Me acuerdo que esos fueron debates en los que nosotros estábamos comprometidos, nos sentíamos vivamente comprometidos y en torno a eso se fue constituyendo un grupo de jóvenes intelectuales donde éstos eran los temas que se discutían. Algunos iban aún más allá, hasta más allá de Merleau Ponty, que era otra figura venerada, y llegaron hasta Husserl. Por eso se pueden encontrar en la revista que nosotros comenzamos a sacar en el 63, *Pasado y Presente*, ensayos sobre Husserl, sobre Levi-Strauss y la nueva antropología, o sobre los Anales y la nueva historia. Había una gran capacidad de absorción de las temáticas que comenzaban a aflorar en todo el debate fundamentalmente francés y luego

italiano. Entonces diría que como matrices fundamentales, aparte del marxismo, está la visión particular de Gramsci sobre esta corriente, además del existencialismo, fenómenos culturales como el surrealismo, el debate sobre Husserl y la fenomenología, junto a la introducción de la temática sobre el problema de las clases subalternas, la antropología de Levi-Strauss y otros.

— **¿Cuáles serían a su juicio los efectos y la novedad política de esa síntesis y cuándo sale ella a la luz pública? Ud. me decía que en los años 50 la lectura de Gramsci por ejemplo si bien no estaba prohibida era subterránea o secundaria. ¿Cuándo salen estas lecturas a la luz pública y forman parte del debate argentino y latinoamericano?**

— Yo creo que aparecen a la luz pública luego de la caída del gobierno de Perón. No es que aparezca un debate sobre Gramsci, sino el tema de la nueva izquierda y el de la reconstitución de una cultura de izquierda que no puede estar atada a su vieja tradición, sino que tiene que dar cuenta del mundo real, de los desafíos que le están planteando una serie de adquisiciones culturales y de corrientes culturales que tienen importancia. Ya comienza el problema con la propia sociología. Es Germani el que introduce el problema de la sociología y eso nos da bastantes problemas, bastantes dificultades, porque entre materialismo histórico y sociología había una relación crítica, y en el propio Gramsci esa relación es profundamente crítica. Esto estaba vinculado además con luchas universitarias, con reivindicaciones del mundo estudiantil que excluían la incorporación de ese tipo de conocimiento so pretexto de que introducían el cientificismo en la universidad, porque eso iba unido a todo un proyecto de departamentalización de las facultades. El movimiento estudiantil en ese momento dio la espalda a un profundo cambio que se estaba produciendo en la sociedad, un proceso del que el gobierno de Frondizi fue en cierto sentido un exponente. Pero, ¿desde dónde se defendía esa acción contra lo que se llamaba el cientificismo? Desde una visión humanista del proceso histórico, donde toda desagregación, toda desarticulación, toda conformación de un compartimento estanco era un hecho negativo. Pienso que fue una lucha equivocada y creo que nunca el movimiento estudiantil se hizo cargo profundamente de su error, porque de haberlo hecho podría haber tenido una actitud de menor duplicidad frente al fenómeno. Pero de todas maneras ahí aparece. Aparece el tema de la sociología como un saber propio, y las ciencias del hombre aparecen ya separadas de la filosofía y de la absorción que había hecho la filosofía de las ciencias del hombre. En este debate, en este nuevo marxismo ingresa Lukacs en los años 50, ingresa ese marxismo voluntarista de los años 20 en Europa. Esta es otra dimensión. En ese marco de caída del peronismo, de proceso de disponibilidad de masas y de posibilidad de reconstitución de una nueva izquierda, capaz de atraer a esos sectores de masas hacia una nueva formación de izquierda o

hacia una nueva corriente de izquierda, se da el debate central en la izquierda en torno a estos grandes temas culturales. Hasta ahora, como Ud. verá, estamos discutiendo cómo en la izquierda se veían estos procesos, pues los intelectuales eran en nuestro país, hasta hace poco tiempo, un fenómeno fundamentalmente de la izquierda, izquierda intelectual. La derecha no se caracterizaba por sus intelectuales, que eran débiles, excepto algún núcleo más vinculado al pensamiento católico. Entonces en ese clima de cambio aparecen estas temáticas y Gramsci entra; diría que Gramsci entra subrepticamente, no como ese libro fundamental que se pone delante de nuestros ojos para leer, sino como ese libro que se tiene cerrado al lado y que de vez en cuando se abre en algún lugar porque ahí hay alguna palabra que tiene que ver con algo que hemos leído aquí que nos puede evocar otras cosas; es como esa lectura subterránea, subrepticia pero que no puede ser dejada de lado. Y si vemos la cantidad de citas de Gramsci, las referencias a Gramsci, podríamos decir que no hay una gran penetración, sin embargo era leído y, evidentemente, utilizado.

— **¿En qué año aparece su traducción?**

— Las traducciones comienzan en el 49. *Los Cuadernos de la Ccárcel* aparecen en el 49/50 y comienzan a publicarse desde el año 58. Ya en el año 62 se han publicado 4 tomos. Se ha publicado lo fundamental.

— **Mucho antes que en otros países.**

— Mucho antes. Porque nos encontramos con una situación particular; con un grupo de gramscianos que son los que van a dar lugar a la revista *Pasado y Presente*, que estaban en Córdoba fundamentalmente y algunos aquí en Buenos Aires, y con el hecho de que el responsable del trabajo cultural del partido era un hombre que seguía a Gramsci, leía a Gramsci y le interesaba mucho Gramsci; quiere decir que este grupo de gente pululaba en torno a este responsable del Partido Comunista y esta operación de difusión de Gramsci fue hecha por este grupo; los traductores salieron de aquí, los comentaristas salieron de aquí, los difusores salieron de aquí.

— **¿Ud. piensa que podría encontrarse una cierta temática común, aunque interpretada de diversa manera, entre Germani y la cuestión de la modernización y la temática gramsciana del Norte y el Sur, de esa heterogeneidad italiana? ¿Sería esa una pista para entender por qué Gramsci se hace importante en la Argentina?**

— No, yo creo que no. No me parece clara esa vinculación. ¿Cuál es el Gramsci que se hace importante en la Argentina en esos años, cuál es el Gramsci que se conoce? El Gramsci que tiene una visión

sobre lo que es el juicio estético y el juicio político, que debe mantenerse separada y que plantea la autonomía del alma. El Gramsci que es un creador de cultura y al mismo tiempo un dirigente político, el Gramsci que tiene una visión de la construcción del partido mucho más amplia, el Gramsci que plantea una funcionalidad específica de los intelectuales, pero no es el Gramsci de la cuestión meridional, el centro no está puesto, hasta el 63/64 la cuestión meridional no aparece, y yo no creo que haya habido una correlación de las lecturas de Germani con este tipo de fenómeno, por lo menos no lo he notado, no lo he visto. En el 63 comienza a ser visualizado porque aparece la guerrilla en el norte y entonces de algún modo hay un hecho social que plantea este problema de una nación no integrada, de una homogeneidad no lograda, y entonces la reflexión de Gramsci aparece como interesante. Pero la lectura de la cuestión meridional es profundamente sesgada por ese tipo de preocupación política. Entonces yo diría que no es una lectura creadora de Gramsci sino una especie de apropiación permanente de su pensamiento en función de requerimientos políticos que se modificaban; fue un suministrador de insumos para la actividad política. Por ello la visión era en muchos casos sumamente estrecha, como aparece hoy el bastardeo de una gran categoría de su pensamiento como es el de hegemonía, que se utiliza con un abuso que le hace perder toda significación. Si una organización estudiantil saca 40 votos y otra saca 32 la primera tiene hegemonía sobre la segunda; es una cosa tan infantil que a uno le indigna y le da ganas de tirar todo al cuerno, porque no se entiende de qué se está hablando, hay un abuso en el uso de los términos gramscianos, pero no hubo una apropiación del pensamiento de Gramsci; creo que eso se dio más en cierto núcleo de pensadores entre los que me incluyo, que hicieron de la labor del conocimiento de Gramsci y su correlación con el mundo de la época, no digo una tarea filológica de interpretación, pero sí una preocupación fundamental de sus líneas de trabajo.

— **¿Que lugar ocupa América Latina en esa interpretación de Gramsci? y ¿cómo se latinoamericaniza esa interpretación de Gramsci? Asimismo, ¿cómo se empieza a armar esa cadena latinoamericana de la interpretación desde Gramsci y cuál es el lugar de Mariátegui por ejemplo y de otros pensadores latinoamericanos dentro de ella?**

— En los años 50, cuando yo estaba en la dirección de la Juventud Comunista en Córdoba, todavía en muchas universidades latinoamericanas existían dificultades para la inscripción, entonces tradicionalmente ciertas universidades argentinas fueron lugar de alojamiento de estudiantes que provenían de ciertas áreas, fundamentalmente de Perú y Bolivia. Eso fue ya por tradición el APRA ilegal; la nueva dirección del APRA se constituye en La Plata durante el año 30, los apristas están fundamentalmente confinados en la Argentina y hay una revista que se llama *Claridad* que marca toda la historia del APRA en el

exilio durante esos años, es una revista argentina. Entonces, existe una relación muy estrecha, particularmente con Perú. Yo recuerdo que leía a Mariátegui, *Los siete ensayos* los conocí entre los estudiantes peruanos que eran afiliados comunistas en esos años, vale decir, mi frecuentación de Mariátegui fue independiente de mi frecuentación de Gramsci. Mariátegui y Gramsci se juntan cuando yo conozco a Gramsci y eso se constituye en un motivo de interés cada vez mayor para volver a la lectura de Mariátegui; creo que un fenómeno semejante es lógico que pasara, hay hasta elementos externos que propician una comparación o una contrastación, cuerpos enfermos, situación de exilio, muerte joven, dificultades económicas, experiencias más o menos comunes; bueno, hay una cantidad de cosas que los vinculan. También la experiencia italiana de Mariátegui fue muy importante. Me parece que estos elementos externos más la crisis que sobreviene al pensamiento de izquierda cuando la experiencia de la revolución cubana muestra sus límites, abren el camino para una operación de encuentro que yo creo que todavía sigue siendo limitada, creo que es todavía un fenómeno más bien insular que está referido quizás más a Perú y no tanto a Argentina donde nadie conoce a Mariátegui. Acabo de dar un curso sobre las ideas socialistas en América Latina donde trato de mostrar cómo el debate Mariátegui-Haya sienta las bases fundamentales de todo el debate sobre desarrollo económico y cambio social que luego se va a producir en los años siguientes, y mis estudiantes, estudiantes avanzados de ciencia política, no conocían a Mariátegui, ninguno había leído a Mariátegui. Aquí la figura de Mariátegui fue conocida en los años 30, es una figura mentada, es una figura de la que se puede hablar pero que no se conoce ni se lee. Yo creo que en muchos otros lugares de América Latina esto se repite; es un fenómeno más de ciertos núcleos, de ciertas redes intelectuales que a través del poder que puedan ejercer envían estos insumos al debate que no siempre son recogidos. Yo estuve en la realización de un coloquio internacional sobre Mariátegui en el 80 en México, y nos reíamos porque fuimos de la ciudad de México a Michoacán en un avión junto con la delegación peruana y algunos que venían de Europa y decíamos que si ese avión se caía todo el mariateguismo desaparecería porque ahí estábamos todos los que lo conocíamos.

— ¿Ud. vivió en México, no?

— Yo viví en México desde el año 76 al año 83. Hay una primera experiencia de una continentalización militar, la experiencia de la revolución cubana, de una latinoamericanización militar que es la idea de los cien Vietnam. Entonces, a partir de la idea de los cien Vietnam uno se remite al pasado y trata de ver todos los elementos que hacen que América Latina exista como tal. Pero me parece que la tensión política y la funcionalidad política era tan desmesurada que esa latinoamericanización era absolutamente falsa y unidireccional. El problema cambia cuando se sucede la derrota de todos estos movimientos,