

ARCHIVO

ENSAYO/HISTORIA

ENRIQUE EUSEBIO Y ABEL RAMÍREZ (¿CARLOS OLMEDO Y OSCAR TERÁN?)*

Eva Perón. ¿Aventurera o militante?

(1966)

de Juan José Sebreli



J. J. Sebreli y la cuestión bastarda. A propósito de Eva Perón. ¿Aventurera o militante?

La rosa blindada, 1966

Toda crítica pone sus propios límites. A la presente no le interesa sino ubicar la última obra de Sebrelí en el nivel de análisis que nos permita señalar y superar sus limitaciones y sus equívocos, negándonos de este modo al holocausto del concepto puro de cierta izquierda que se ha convertido en el objeto de su propia contemplación. Nos desentendemos, por eso, de las motivaciones – nobles o espurias, no nos interesa- que han llevado a su autor a publicar esta obra; ella está ante nosotros, y hay otras cosas acerca de las cuales interrogarla.

Finalmente, reiteramos uno de los lemas de nuestra sección: la crítica de una obra tildada de superficial no puede agotarse en el regodeo de esa superficialidad, a riesgo de padecer el defecto que pretende impugnar.

Sebrelí ha intentado el análisis de un fenómeno que por sí mismo es fundamental para nuestra tarea histórica, ya que implica una valoración del proceso peronista. ¿Responde su obra a tan alta expectativa? Veámoslo.

Eva Perón, aventurera o militante es un título que coloca a su autor desde el comienzo bajo la autoridad de Sartre, padrino que, por otra parte, Sebrelí se ha encargado de subrayar reiteradamente.

Por eso, para apreciar esta obra decidimos elevarla a la fuentes teóricas del maestro, una vez recortado el *núcleo temático* en torno del cual pueden leerse con mayor provecho sus significaciones. Ese núcleo –la “cuestión *bastarda*”- no es difícil de detectar. De ahí que el largo desarrollo que acerca de esta categoría hacemos no sea gratuito: discutir la utilización de este concepto, supone cuestionar *toda* la obra que nos ocupa. Pero veamos cómo somos conducidos a él.

El objetivo explícito es el de delimitar “el papel que juega el individuo y la parte que corresponde a la situación histórica en la obra de Eva Perón”, con una concepción *concreta* y *totalizadora* que abarque, relacionándolas entre sí, las tendencias económicas, sociales, culturales, psicológicas y morales de la sociedad argentina. Se reconoce el intento: “En una estructura cada elemento no es una etapa intermediaria en la constitución del tono sino la expresión particular de la totalidad que se reflexiona inmediata y totalmente en ellas. No existe otro camino para superar la paradoja de la autonomía y de la dependencia simultánea del elemento en relación con el conjunto y para concebir la síntesis de la heterogeneidad”, nos ha dicho J. Poulion. Y ya para el Sartre de *El ser y la nada* era una “relación de totalidad a estructura parcial. La visión del proyecto total permite ‘comprender’ la estructura singular considerada (...) Se trata (...) de desprender las significaciones

implicadas por un acto –por todo acto- y pasar a de allí a significaciones más ricas y más profundas hasta que se encuentre la significación que no implique ya ninguna otra significación y que no reenvíe más que a sí misma.” Pero sólo cuando el existencialismo sartreano decide dejar de ser un “sistema parasitario al margen del saber”, esta línea metodológica se va a expresar en la búsqueda de una teoría de las mediaciones que integrará el psicoanálisis entre sus herramientas conceptuales, y que se pensará como un enriquecimiento de la teoría marxista. Se sabrá luego si Sebrelí ha logrado movilizar esas “mediaciones”.

La individualidad recortada es la de una mujer que experimentó a los siete años el sentimiento de “ser distinta”, al asistir –como hija natural- al velatorio de su padre: la impronta de la marginalidad –nos dice Sebrelí- había caído pesadamente sobre ella. Ingresamos de este modo en la aplicación de la categoría de bastarda a Eva Perón quien, bastarda por ser hija ilegítima, lo será también por su doble pertenencia a clases distintas y por su condición de emigrada del campo a la ciudad. Y aprendemos que esta marginalidad (o bastardía) conlleva una cuota de lucidez: estos individuos, “extranjeros en el mundo”, con cierta “distancia para mirarlo”, pueden criticar a ese mundo y evadirse de su propia clase. ¿Ejemplos de bastardos?: “El lisiado, el judío, el negro norteamericano, el homosexual.” Es la condición de tantos personajes del teatro sartreano: el Orestes de *Las Moscas*, el Hugo de *Las manos sucias*, el Goetz de *El Diablo y el bueno Dios*, y el caso viviente de Jean Genet.

Ha sido Francis Jeanson quien ha señalado con acierto este tema central de la obra de Sartre, y quien ha planteado objeciones de interés a la posición del existencialismo francés –si bien trata de “salvar” de ellas a una parte de la obra de aquél, aun contra el mismo Sartre (que se relea si no la interpretación que hace de la libertad aristocrática de *Las moscas*). Veamos cómo describe la situación del bastardo Orestes: “La desesperanza está en este ‘exilio’ fuera de la totalidad envolvente y protectora”, o de Hugo: “No estando fundado en nada, no teniendo su sitio en parte alguna, Hugo carece en sí mismo de realidad”. Es lo que expresará el bastardo Goetz: “Desde mi infancia miro el mundo por el ojo de la cerradura: es un bello y pequeño huevo pleno donde cada uno ocupa el lugar que le ha sido asignado, pero nosotros no estamos dentro. ¡Fuera!”

Estos bastardos de Sartre cuestionan en su ser de bastardos el ser del sistema: helos aquí, carentes del “espíritu de seriedad” descrito en *El ser y la nada* (aquél ante cuyo paso “los valores se levantan como perdices”) distintos del burgués, cuya integración en el sistema es total -dueño de la cultura por serlo de la materia- y para quien el mundo es – como diría

Leibniz- “el cálculo de Dios.” Y he aquí a Eva Perón, situándose a través de su relaciones sexuales no legalizadas por el sistema “al *margen* de la sociedad”, pero liberándose por su marginalidad de “la dominación de un solo hombre” y mostrando con su independencia “una superioridad respecto de la honesta ama de casa pequeño burguesa.” Ante estos resentidos lúcidos, nos dice Sabreli, el sistema peligra: “La amante, la mujer adúltera, la madre soltera, el hijo natural –como por otra parte el aborto y la homosexualidad- ponen en peligro la organización y la transmisión de la propiedad doméstica considerada como derecho natural”; ...”Aquellos a quienes la sociedad arroja al *margen* intentan a su vez *negar* a la sociedad.” Empero, cabe preguntarse: ¿Puede la carencia de ser -la Nada, para decirlo de una vez- reconocer un empuje unidireccional hacia una opción social determinada?; ¿no hay marginalidades que se ofrecen como opciones dentro del sistema, y a las que el sistema absorbe y legaliza sin alterarse? Estas preguntas apuntan a un blanco preciso: suscribir las afirmaciones citadas es confundir *marginalidad* con *negatividad*, y esto tiene implicaciones en las que vale la pena detenerse.

Entendámonos: no se trata de negar la importancia de los fenómenos de marginalidad dentro de la sociedad capitalista sino de interpretar con justeza el signo político de su dinámica. Porque si es verdad que la falta de inserción en una sólida estructura material prepara el surgimiento de un bastardo, no es verdad que un bastardo *deba* devenir un negador del sistema: la bastardía no define *per se* los límites de sus opciones sociales. Y no son pocos por cierto los que han aceptado las opciones propuestas por el propio sistema: allí están, apoltronados en sus sólidos cargos, homosexuales, “amantes libres”, lisiados, judíos, partidarios del aborto y la iracundia. Pero lo más grave de las implicaciones que estamos examinando puede leerse en esta afirmación de Sabreli: “Y junto con las grandes conciencias de los bastardos... exiliados de la sociedad *también* lo están los proletarios, los colonizados, todos los oprimidos de la tierra”; afirmación que precede y prepara a esta otra: “Eva Duarte *estaba destinada* a reconocerse en estos hombres y encontrar en ellos a sus semejantes”. La confusión de marginalidad con negatividad ha rendido sus frutos: le ha permitido a Sabreli convertir el complejo proceso que articuló la historia personal de Eva Perón con la del proletariado argentino en una *cuestión de destino*. Y si basta apelar a la bastardía de Eva Perón para dar cuenta de semejante *destino*, no se ve cómo disolvería la “teoría del bastardo” los múltiples contraejemplos proporcionados por las vidas de los múltiples bastardos que no eligieron lo que Eva Perón, *encarnando* de ese modo las diferencias entre marginalidad y negatividad. Basta con repasar los ejemplos que se nos

han propuesto de la categoría en cuestión para advertir una significativa heterogeneidad: el lisiado, el judío, el negro norteamericano, el homosexual, la prostituta, el proletario... No es que la heterogeneidad radique en que unos sean “grandes conciencias” y otros no; radica precisamente en el grado de *negatividad radical* latente en la marginalidad de cada uno de esos “casos”. Porque sólo para uno de ellos –el del proletariado- toda *posibilidad* de negar la marginalidad en que vive pasa por la *necesidad* de negar radicalmente la sociedad que la hizo posible. Por supuesto, esto implica una *concepción* del proletariado: en principio ella desecha la posibilidad de definirlo por el mero recurso a los criterios de explotación desnudez y pobreza, porque entiende que esos criterios se encuentran cargados de una significación decisiva: el proletariado no es una clase entre otras; no se cometen contra él desafueros parciales, sino el “desafuero total”. De otro modo: nos negamos a ver en la miseria sólo la miseria, vemos además su costado subversivo. Aún de otro: distinguimos al pobre -que, atormentado por el hambre, incapaz de alcanzar la conciencia política, desamparado por la huelga a la que vive como una amenaza, está solo y ciego- del proletario, ese hombre que se ha abierto a la conciencia revolucionaria por el exceso “natural” de sus privaciones y desdichas. Así, la voz del proletario “ejecuta el juicio que la propiedad privada pronuncia contra ella misma produciendo al proletariado, como ejecuta el juicio que el asalariado pronuncia contra sí mismo produciendo la riqueza de otro y su propia miseria.” Porque si el burgués *es* burgués en el consentimiento de su alienación, el proletario *se hace* proletario en el rechazo de la suya. (No se dice otra cosa cuando se habla de la burguesía como una clase objeto, definida desde afuera, y del proletariado como una clase sujeto, que debe definirse a sí misma en su acción revolucionaria. O cuando se dice que el proletariado será revolucionario o no será).

En síntesis: todos los otros “casos” remiten cuando más a “clanes” y no a una clase social con “cadenas radicales”, “una esfera que posee carácter universal por sus sufrimientos universales” y “que no puede emanciparse sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y, al mismo tiempo, emanciparlas a todas ellas.” La marginalidad de estos “casos” no alcanza a una auténtica negación “desafuero puro y simple” por lo que éstos siempre tienen reivindicaciones particulares que reclamar: legalidad del aborto, del divorcio, de la homosexualidad.

Porque es necesario ver que hasta tal punto el bastardo ingresa en su situación desde *el punto de vista del individuo*, que su subjetividad –que si es marginal lo es porque ha sido marginada por la estructura social- operará en múltiples circunstancias como una valla para

integrarse incluso con sus hermanos de bastardía; de allí la imposibilidad de los bastardos para constituirse en grupo comunitario (imposibilidad expresada literariamente por las sirvientes y los negros de Genet, la prostituta y el negro de *La mujerzuela respetuosa* de Sartre). Y el drama de esta individualidad inesquivable se ubica en el marco de todas las *negaciones inmediatas*. Hegel ha ejemplificado este tipo de movimiento en la actitud del cristianismo ascético: negando el cuerpo por la flagelación no alcanza su superación sino, por el contrario, su existencia en el dolor. El bastardo que niega a la sociedad que lo margina lo hará asumiendo las connotaciones de que el sistema lo ha cargado: el negro asumirá la “negreidad”, el judío la “judeidad”, la mujer la “femineidad” como su esencia. Pero este movimiento legítimo como toma de conciencia *primera* de su situación, se esteriliza si no opera una negación de la primera negación. Así, el bastardo sólo devendrá revolucionario si advierte que su bastardía tiene su origen en un orden social que desborda su situación particular y que se asienta en la esencia del capitalismo. De lo contrario, si permanece en la negación inmediata, su movimiento estará condenado a la particularidad: la lucha por el reconocimiento del judío deviene sionismo, la lucha por el reconocimiento de la mujer deviene feminismo, etcétera. Movimientos que el orden actual acepta porque canonizan su “tolerancia liberal”. Y no podría ser de otro modo, porque ¿qué es lo que cada bastardo pide que se le reconozca sino su esencia? (el negro su “negreidad”, la mujer su femineidad, etc.) Y bien, sucede que esta esencia es la que el sistema mismo les ha constituido... Por otra parte, la sociedad burguesa vive en una “economía de compensación” por la que no vacila a veces en confesar los conflictos accidentales para enmascarar mejor los fundamentales: las rebeldías de los bastardos juegan entonces un papel catártico, “inoculando un poco de libertad bajo la costra de los valores burgueses.”

A esta altura nuestro análisis cree haber extraído las consecuencias de la heterogeneidad que impugnáramos en la casuística bastarda que nos propone Sebrelí, por lo que las razones de tal impugnación pueden ahora reexpresarse de este modo: hacer del proletariado un “caso” del bastardo es hacer del proletariado una clase “bastarda” (ya que lo que constituye al proletariado no es la suma de los proletarios, sino la interacción de sus perspectivas). Hacer del proletariado una clase bastarda no es más que impostar una categoría para hacerla coincidir con los individuos señalados como bastardos. Y de allí a las “cuestiones de destino” no hay más que un paso.

La pretendida universalidad de la categoría de bastardo la hace sospechosa: el bastardo que se nos propone deviene un tipo inmemorial que termina por representar la Pasión del

Hombre Desolado. En suma, la categoría de bastardo postula para sus “casos” lo que Hegel llamará una *mala identidad* – “esa identidad abstracta que no integró las diferencias y no sobrevivirá a sus manifestaciones”.

Hemos visto la imposibilidad de aplicarla al proletariado, si al mismo tiempo denota casos cuya marginalidad puede intentar negarse sin negar radicalmente la sociedad que la produjo. Por otra parte, podría pensarse que, siendo la bastardía drama de individualidades, mal podría vinculársela con clase alguna. Pero hay sin embargo una clase cuyos miembros viven justamente en la negación de la existencia de las clases –verdaderos Cruzados de la Persona y la Familia–: la clase que consume esas patrañas es la pequeña burguesía (la gran burguesía vive *de* ellas, las utiliza).

Así, no carece de sentido retomar ahora la categoría de bastardo, *situándola* en el marco de la experiencia vivida por los miembros de la pequeña burguesía. Porque estos pertenecen a una clase que no se autoabastece de realidades, y que por ello está “condenada a ser libre”: su libertad, empero, es meramente formal; cuando pretendan darle contenido descubrirán la negación que la habita: los términos de sus opciones no podrán hallarlos sino afuera, en la gran burguesía o en el proletariado. Vaciada de realidad por su inexorable proceso histórico, a esta clase sólo le queda el formalismo del “*deber ser*”. A falta de materialidad, vive en una hipertrofia de la conciencia moral: donde el burgués y el proletario tienen causas reales, intereses materiales, el pequeño burgués tiene “problemas morales”, “razones éticas”. Ya nos lo decía *El ser y la nada*: “La conciencia es el ser que es lo que no es y que no es lo que es”... “El para sí, al ahondar en el mismo como conciencia de ser ahí, no descubrirá en sí *sino motivaciones...*, será remitido perpetuamente a sí mismo y a su libertad.” Condenándola a vivir en lo ilusorio, en lo imaginario, “la cámara oscura” de la sociedad burguesa impone a la pequeña burguesía las imágenes invertidas de un mundo sin clases, de un Hombre Universal y Eterno, de una vida esencializada en destino, de una violencia a la que se da el nombre de Fatalidad. El pequeño burgués encuentra preparado de este modo un “menú ideológico” compuesto de sobrantes: consumiendo normas y representaciones degradadas y envejecidas, repite en Comedia lo que alguna vez se hizo en Tragedia. Toda dialéctica real suprimida, toda complejidad de los actos humanos abolida, este mundo sin contradicciones se desprende de todo rastro que denuncie su producción por los hombres: su historia se evapora, se *naturaliza*.

Sobre este fondo podremos recortar ahora ciertas figuras concretas de bastardos, cuya segregación se opera, o bien por el resentimiento creado por las *violencias* sufridas en este

Orden que se piensa como el Orden de las esencias, o bien por la afección de ciertas conciencias que salen al encuentro de la ideología del sistema –las conciencias de los intelectuales pequeño burgueses disconformes-. Estos “exiliados de la Totalidad” gritarán el carácter irrespirable de la atmósfera pequeño burguesa: sus conciencias “fuera de la ley” denunciarán la farsa. (El Orestes de *Las moscas* hará a los pobres hombres de Argos “el regalo de la soledad y la vergüenza”, les arrancará los paños con que Júpiter los había cubierto y les mostrará súbitamente su existencia, que *les ha sido dada para nada*.)

Puestos “fuera del fuego”, verán lo que los otros no ven o logran disimularse: el carácter tramposo de las reglas. Lúcidos por bastardos, tanto más bastardos cuanto más lúcidos, sus magníficas libertades hallarán sin embargo que el cielo de su vuelo los remite sin cesar a disyuntivas terrestres: optaron por la Justificación y exigirán *que se les reconozca*, u optarán por la Justicia, y accederán a la efectividad, uniéndose a quienes pueden introducir en el mundo *cambios reales* –encontrando en la lucha de clases la dimensión concreta de sus conflictos (con los que su apuesta por la justicia deja atrás toda *moral del Bien o de la intención*, sustituyéndola por la eficacia de una praxis.) En otros términos: elevarán su voz para denunciar la limitación social del bastardo, o contribuirán a superar la limitación bastarda de la sociedad. O el gesto de la rebeldía o el acto de la militancia.

Y, sin embargo, para quien llega desde la pequeña burguesía, la bastardía puede ser una mediación necesaria. Es decir, la bastardía puede albergar una militancia potencial: si la lucidez del bastardo no se castra en iracundia, aquella lo habrá colocado en situación de disponibilidad para el ingreso a la lucha revolucionaria. Pero por cierto, si en en algunos casos la bastardía puede ser condición necesaria, de ningún modo es condición suficiente. (Cuando el Mathieu de La Edad de la Razón es invitado por un militante –que considera que este bastardo ya ha realizado en su *conciencia* la negación del orden estatuido- a ingresar en el partido revolucionario, Mathieu rechazará el ofrecimiento: la bastardía se destina a la revolución). Es que el intelectual pequeño burgués puede caer en la trampa de pretender quebrar las estructuras en el orden *exclusivo* de la conciencia.

La harto tematizada “incomunicación “de nuestros días, por ejemplo, será un problema vivido entre conciencias puras: el “juego de la verdad”, burgués en su fibra más íntima, se pretenderá la quiebra exasperada de esa incomunicación (y apelará para ello a la magia de la revelación inmediata, sin advertir que las relaciones de conciencias pasan por las estructuras materiales y por la “mediación laboriosa” del trabajo). Alineación ésta que a su vez se funda en la división estatuida por el capitalismo entre el trabajo manual y el trabajo

intelectual: la clase social desligada de la transformación material de la naturaleza se agota en la contemplación; su único modo de relación aceptado es la relación mediada por la conciencia (El Marx de los Manuscritos nos dice que “todo lo que parece ante el trabajador como *actividad de enajenación*, aparece ante el no trabajador como una *condición de enajenación*. En segundo lugar, la actitud *real, práctica* del trabajador en la producción y en la relación con el producto ... aparece ante el no trabajador que se enfrenta a él como una actitud *teórica*”) Si las relaciones entre los hombres se ejercieran inmediatamente de conciencia a conciencia, las enajenaciones entre esas subjetividades podrían ser liquidadas sin revolucionar las relaciones sociales de producción sobre las cuales se asientan: las “human relation” encuentran aquí su cuota de justificación ideológica. Si recordamos ahora el terreno de la bastardía podremos desenmascarar el “trozo de ideología” existente en las apelaciones a la comprensión que merecen los negros americanos, o a la Razón, que nos indica que debemos reconocerles sus derechos civiles porque también son seres humanos; como si los vejámenes sufridos por los negros pudieran explicarse por la mera irracionalidad de algunas conciencia, o como si la irracionalidad de esas conciencias nada tuviera que ver con la irracionalidad de las relaciones materiales mismas entre los hombres. Cuando lo cierto es que si hay fetichismo en nuestra sociedad es porque el capitalismo es en sí mismo fetichista.

En síntesis: evitado el riesgo de identificar inmediatamente el gesto de la rebeldía con el acto de la militancias nos negamos a caer en el error simétrico de enfrentar al aventurero y al militante como categorías especializadas, con lo que todo tránsito entre una actitud y la otra se haría imposible.

Retomemos ahora la opción que precisáramos: aún cuando se crea haber optado por la Justicia, esa decisión, mediada por la conciencia, habrá debido desechar algunas cosas. Porque, como ha señalado Sartre, “no es militante el que quiere. Si el Yo viene primero (diríamos mejor: si el Yo sigue siendo lo primero) se está separado para siempre.” Y en nombre de la Justicia correrá otra vez hacia la Justificación, hacia el Reconocimiento, hacia la propia salvación: el Bastardo seguirá soñando con emancipar su Yo sin emancipar a la sociedad del bastardismo. Es el sueño del héroe, del aventurero. Y si esa “disyuntiva terrestre” que describiéramos es finalmente inescusable veremos que el aventurero dibuja con su vida –y con su muerte- la figura de una Pasión inútil librada al mundo como a un irresistible destino, haciendo de la Historia una fatalidad opaca en la que se inscriben sus gestos; veremos en su Acción todos los vicios de su clase –egoísmo, orgullo, mala fe: lo

veremos en suma ligado con la suerte de la sociedad que dice combatir, pues su victoria sería un fracaso (y el héroe se dirá: “la realización, si viene, será una gran desilusión”).

Nadie ha brindado modelos más acabados de estas conciencias rebeldes que André Malraux: sus novelas le ahorran el trabajo de una autobiografía.

Nadie ha visto más claramente el hecho de que la “eficacia de nuestros aventureros les está prestada por hombres apasionado y tenaces que sólo obedecen sus órdenes para utilizarlos mejor”, que “la sociedad que los militantes quieren edificar excluye rigurosamente a los desesperados y a sus magníficas liberalidades”, que un hombre que alguna vez dijera a los comunistas franceses: “Yo soy más revolucionario que vosotros, porque yo declaro que no hay ninguna esperanza revolucionaria y a pesar de eso me uno a vosotros en la acción.”

Y cuando en su “Retrato del aventurero”, después de iluminar tan felizmente la situación de aquel por su cotejo con la situación del militante, la voltereta de su análisis lo reconcilie de pronto con su lenguaje malrauxiano de posguerra, este hombre, el Sartre de 1950, nos estaría dando cuenta de su *propia situación*; en efecto, tras afirmar que un Lawrence de Arabia “no volverá jamás, sobre todo después de la liquidación de la sociedad burguesa”, dirá pocas líneas más adelante que “sin embargo, una sociedad socialista donde los futuros Lawrence fueran radicalmente imposibles, me parecería esterilizada”, y terminará jurando: “Aventurero o militante: yo no creo en ese dilema.” Curioso modo éste de hacerse pasar por las propias armas, porque parece que es preciso optar. Si la sociedad burguesa es la condición de posibilidad de los bastardos (aunque Sartre los llame ahora “hombres de acción”), querer recuperarlos no es más que negarse a destruir la sociedad burguesa.

Y si se tiene en cuenta que el aventurero testimonia para el Sartre de este artículo “a la vez la existencia absoluta del hombre y su imposibilidad absoluta”, probando que “el hombre existe porque es imposible”, se advertirá que lo que está subyaciendo es la ontología del Ser y la Nada : la concepción del para sí como distancia perpetua del sí (“Corremos hacia nosotros mismos y somos, por eso, el ser que no puede alcanzarse”).

¿Nos adjudicará Sebrelí una dosis del “espíritu de seriedad pequeño burgués” si creemos en el “dilema” *aventurero o militante*, y si señalamos las dificultades que traería aparejadas la integración de *este* Sartre a la “totalidad histórica del marxismo”?

Como no podía ser de otro modo, el fiel discípulo pega también su voltereta: encabeza su libro con el “dilema”, llega a mostrar como imposible su superación (ver nota 16), pero cuando se le pide que adjudique a Eva Perón uno de los términos de la disyunción nos dice

que Evita era ¡aventurera y militante!

Obviamente, la solución es inaceptable. Ya hemos señalado que afirmar que esa disyunción remite a una elección inesquivable (lo que significa que la disyunción *es legítima*) no implica convertir la cuestión en un enfrentamiento absoluto de dos categorías esenciales entre las cuales todo tránsito sería inconcebible. Lo que queda por verse es si el descartar aquella seudosolución nos compromete a rubricar toda interpretación de la figura de Eva Perón con una de las dos categorías que Sartre utilizara en su Retrato. Respondiendo negativamente a esto último estaremos dando al mismo tiempo una respuesta negativa a nuestro interrogante inicial. Al respaldar ambas negaciones se verá que se trata de una sola. En efecto: ¿tiene algún sentido movilizar categorías como las de aventurera o militante para interpretar el papel de Eva Perón si no se lo hace sobre el fondo de la organización política concreta (y de la historia política concreta que esa organización contribuye a hacer) dentro de la cual Eva Perón jugara su rol? El aventurerismo no requiere un partido político que sea expresión de la clase obrera para manifestarse. Puede desarrollarse en medios diversos. La militancia revolucionaria, en cambio, lo necesita ineludiblemente (y si ese partido no existe, contribuye a crearlo; de todos modos la medida de su eficacia remite al partido revolucionario). Pero entonces surge para el problema que plantea la figura de Eva Perón la posibilidad de un enfoque radicalmente distinto: en lugar de hacer girar al peronismo en torno de Eva Perón (como de hecho lo hace Sebrelí) deberíamos explicar a E. P. por el fenómeno social que se manifiesta con el peronismo. Así, vemos que el nivel al que un proyecto tan ambicioso (Sebrelí promete “mostrar la interacción entre la subjetividad individual y el mundo objetivo del proceso económico” –para lo cual se compromete a “integrar el sexo en la totalidad del ser humano” y el “psicoanálisis en la totalidad histórica del marxismo”) coloca sus límites (Sebrelí nos aclara que no ha pretendido hacer una historia política del peronismo) no puede dejar de tener consecuencias decisivas para la validez de la obra toda. Y cuando la perspectiva teórica global desde la que se la analiza es el marxismo esa limitación se llama *escamoteo*.

Decíamos al comienzo que el peso específico del tema de la obra de Sebrelí era muy alto *porque implica una valoración del proceso peronista*. Escamoteada esa valoración, el resultado es el cúmulo de equívocos e inconsecuencias que nos fueron ocupando.

A esta altura, es preciso puntualizar algunas cuestiones: 1) Quien recurre a la teoría psicoanalítica (en verdad Sebrelí no se vale de tal teoría, sino de una *terminología* psicoanalítica brutalmente simplificada) comprometiéndose a integrarla en el marxismo,

debe mostrarnos el modo de leer en el nivel de lo psicológico –y con sus modos específicos de manifestación- la relevancia de las estructuras. 2) Si toda dialéctica supone un proceso de totalización –en el que el nivel privilegiado por el análisis se ve remitido y reinterpretado a otros niveles, sin que la especificidad de las leyes de cada nivel se vea disuelta- no todo recurso a la categoría de Totalidad asegura el carácter dialéctico de un análisis. Olvidado esto, los intentos omnicomprensivos derivan en fácil eclecticismo para el que el todo no será finalmente sino la mera suma de las partes: Proudhon pretendiendo la síntesis y no alcanzando más que el *error compuesto*. Y no podrá apelarse a experiencias privilegiadas que nos hagan accesible la Totalidad (aunque Sebrelí piense que “para conocer una ciudad basta caminar por sus calles y mirar las caras de su gente”). Porque si al cabo el conocimiento se hace cargo de esa Totalidad ese logro será el de una praxis científica para la que lo real no es dado a priori y que por ello se propone la articulación de saberes parciales de un Saber que no se piensa desligado de la responsabilidad de su verificación.

Por fin, vale la pena detenerse en el último párrafo del *Eva Perón* de J.J. Sebrelí: se nos dice que *la tarea desmitificadora es tarea del escritor más que del político*. Este escritor de moda, “esta especie de tábano que se prendió del anca de Buenos Aires”, ha reivindicado ya en otras ocasiones el derecho del intelectual a instalarse no por supuesto en la vapuleada “torre de marfil” sino –y la distinción debe ser sutil- en un “observatorio” para observar desde allí con serenidad y agudeza este gran oleaje caótico del mundo, buscando con mirada de lince lo que de él surja e interpretarlo *sine ira et studio*”.

Como en tantos otros casos, Sebrelí apela a una categoría con cuyos compromisos metodológicos no cumple: esta vez se trata de la de *mito*. Porque hay un Logos del mito en el seno del mundo social: se llama Mitología y se halla en plena elaboración de sus herramientas conceptuales. Su tarea se desarrolla a un tiempo en dos frentes: el formal (o semiológico) y el histórico (o ideológico). Sebrelí se siente mitólogo (su libro se propone “atacar prejuicios, convencionalismos muy arraigados, profanar tabúes y desacralizar mitos”). El examen del abismo que media entre sentirse mitólogo y hacer Mitología merece un artículo especial. Por eso, no haremos aquí más que extraer de la afirmación de Sebrelí que mencionáramos una conclusión intranquilizadora para su autor: este ensayista que no ha hecho suya la potencia descriptiva y explicativa de la Mitología, carga empero con todo el peso de la mayor de sus limitaciones: el hiato que a menudo se presenta para el mitólogo entre *hacer la historia e interpretarla*. Cuando eso ocurre, el “extrañamiento necesario” del mitólogo es el nombre eufémico de la condición del francotirador: una asocialidad en la que

no podrá negar la negatividad de su tarea (la *demitificación*, el *desenmascaramiento*), en la que su *protesta* no alcanzará jamás la *reconciliación*. Porque no basta develar el *sentido* de las cosas para participar de una comunidad humana: hay que sumarse al trabajo por la creación de *otro* sentido. Porque “exigir sobreponerse a las ilusiones acerca de un estado de cosas vale tanto como exigir que se abandone un estado de cosas que necesita de ilusiones”.

Notas:

*El *Diccionario biográfico la izquierda argentina* (2007) dirigido por Horacio Tarcus y, luego y fundamentalmente, el libro de Omar Acha, *Cambiar de ideas: cuatro tentativas sobre Oscar Terán* (2018), permiten sospechar -y un poco más también- que quienes firmaban como Enrique Eusebio y Abel Ramírez eran Carlos Olmedo y Oscar Terán.

1 Esa antinomia es analizada por Sartre en “Portrait de l'aventurier (traducido por Losada en “Problemas del marxismo”, Buenos Aires, 1966, pp. 7 a 17. Con respecto al sartrismo de Sebrelí, ver “Marcha” del 14 de enero de 1966: “¿Exitismo o verdad?”.

2 Cf. “Le Dieu caché l'histoire visible”, “Temps Modernes”, Núm. 141

3 Sartre, “L'Être et le Néant”, Paris, Gallimard, pp. 549 y 535

4 Sebrelí, “Eva Perón, aventurera o militante” Buenos Aires, Editorial Siglo XX, 1966. Pp, 30 y 31

5 Cf. “Sartre par lui meme”, Paris, Ed. du Seuil.

6 Sebrelí, op. cit., pp. 52, 53 y 43

7 El diario El Mundo del 18 de mayo del corriente nos informa que la Liga Patriótica de Homosexuales Norteamericanos ha reclamado los derechos de sus miembros para combatir en Vietnam...

8 Cf. Marx: “Miseria de la filosofía”, vs. edics.

9 Cf. Marx: “La sagrada familia”, vs. edics.

10 Cf. Marx: “En torno a la crítica a la filosofía del derecho”. Empero sabemos que aun la clase universal, el proletariado, puede caer en la trampa de la particularidad si se proclama como un grupo parcial con intereses particulares: entonces su movimiento se transforma en “sindicalismo”. Y como lo ha mostrado Régis Debray “no hay una línea recta que conduzca del Sindicato al Partido revolucionario, de la Economía a la Política. (ver sus artículos en “La Rosa Blindada” Núm. 8)

11 La expresión de R.Barthes, “Essais critiques”, p.81. Desde esta perspectiva es posible interpretar “los inocentes escándalos” de las “vanguardias estéticas.”

12 La figura es de Marx, “La ideología alemana”.

13 Este último grupo constituye una gruesa porción de la población universitaria, y los recientes sucesos de Ecuador nos están que la combatividad efectiva no le está definitivamente vedada, aunque el contraejemplo que nos brinda Indonesia nos conduce a verificar históricamente nuestra afirmación: una clase vaciada de intereses históricos propios no puede encontrar inscriptos en una materialidad de la que carece de proyectos únicos; y entonces a falta de materia que aporte contenidos, la opción se define por el grado de conciencia. Leamos a Marx: “...el pequeño burgués se hace socialista de una parte y economista de la otra, es decir, se siente deslumbrado por la magnificencia de la gran burguesía y experimenta a la vez simpatía por los sufrimientos del pueblo. Es al mismo tiempo burgués y pueblo... Ese pequeño burgués diviniza la contradicción porque la contradicción constituye el fondo de su ser...(carta de Marx a Annenkov, del 28 de diciembre de 1846).

14 Pero al marcharse de la ciudad Orestes nos revela que no atiende sino a su Acto: les ha dado la libertad; no le preocupa su materialización en la praxis cotidiana de la comunidad. El Hugo de “Las manos sucias” no quiere cambiar el mundo, quiere “hacerlo saltar”. Los héroes de Malraux brillan en la destrucción y en el combate; jamás participan en la construcción de una sociedad nueva.

15 ¿Hace otra cosa Sebrelí cuando afirma que “el militante surgido de la clase media como Eva Perón ... entra inevitablemente en la lucha social por razones personales, y ‘conserva por lo tanto, aún militando’, todos los defectos del individualismo burgués: orgullo, vanidad, egoísmo, narcisismo, exhibicionismo, exitismo”? (89). Después de esto, sólo podrá apelarse a la “astucia de la razón” hegeliana para explicar porque “la rebeldía y la pasión de Eva Perón” no cayeron en el absurdo y la gratuidad (90).

16 Se parafrasea aquí la proposición central del análisis de Marx “Sobre la cuestión Judía”.

17 Una página del diario de Mauriac nos dirá acerca de las relaciones de este aventurero y su sociedad: “...vivimos en una sociedad extraña: ella es anciana, ella se aburre, ella perdona a quien sabe distraerla, aunque le cause temor... Podría verse en esa indulgencia el instinto profundo de una muy vieja sociedad que dice a su hijo vuelto contra ella: ‘Tus acciones son hermosas, a pesar de los ultrajes de que me colmas, eres mío por inteligencia, por tu cultura, por tu estilo; tú eres mío por todos los dones del espíritu.’”(Journal, páginas 206-7).

18 Afirmación de Sartre en el diario francés de posguerra "Action". Citado por Lucien Goldmann en "L'importances de concept de conscience possible", aporte a "Le concept d'information dans la science moderne", ed. de Minuit, 1965.

19 L'etre et le neant. Qualité et Quantité

20 Cf. Marcha, art. cit.

21 La expresión es de H. Koncke, en Marcha, art. cit.

22 Cf, "Respuesta a S. Fiorito", en Marcha, 21 de mayo de 1965. J.J. Sebreli cita a Isaac

Deutscher

CARLOS OLMEDO (1944-1971)

23 Una exposición del método de la mitología, sus alcances y sus límites, puede hallarse en *Luego de graduarse en la Facultad de Filosofía y Letras, continúa sus estudios en La R. Barthes, Mythologies, Ed. du Seuil.*

Sorbona. Se recuerda que con apenas 23 años dictaba cursos de posgrado en la UBA.

24 La expresión es de Sebreli, en Testimonios de una generación, Marcha 23 abril 1965. Fue ideólogo principal y fundador de las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR)

25 Quien lo afirma es Marx, Cf. "En torno a la crítica de la filosofía del derecho" que hacen su aparición pública con la toma de Garín, en julio de 1970. No hay

prácticamente duda de que es él quien responde las preguntas en la entrevista "Los de Garín" que, seguida por una discusión con miembros del ERP, constituye uno de los documentos teóricos y políticos más importantes de las organizaciones políticas armadas. Hasta 1970 tuvo un alto cargo en Gillette. Es herido y muere rematado el 3 de noviembre de 1971 en un enfrentamiento con la policía en la localidad de Ferreyra, Córdoba, cuando fracasó el intento de secuestro de un directivo de FIAT.

OSCAR TERÁN (1938-2008)

Filósofo, historiador y docente, su vasta y compleja obra recorrió temas fundamentales de la Historia y la política argentina y latinoamericana. Militante político de la "nueva izquierda" en los años sesenta y exiliado durante la dictadura regresó al país en 1983 para desplegar desde entonces el núcleo más importante de su obra nutrida por la tradición marxista y más tarde por el pensamiento de Michel Foucault. Participó de las revistas *La rosa blindada* y *Punto de vista*. Algunas de sus obras más importantes son: *En busca de la ideología argentina* (1986), *Las palabras ausentes: Para leer los Escritos póstumos de Alberdi* (2004), *Para leer el Facundo. Civilización y Barbarie. Cultura de fricción* (2007) e *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980* (2008).