

“El pensamiento –incluso el de izquierda– se ha convertido en algo muy castrante y lleno de obligaciones”

En un mundo regido moralmente por la razón humanitaria, la figura de la víctima ha venido a borrar el lustre de la vieja idea de ciudadano encarnando a un nuevo sujeto político que padece y solloza. En ese contexto, la imagen del desaparecido ya no es lo que era: quiere representar ahora a las masas que han quedado fuera y parecen habitar un territorio alejado de lo que siempre entendimos por “sociedad”. Sobre estos asuntos incómodos, Brecha conversó con Gabriel Gatti, sociólogo uruguayo residente en el País Vasco.

Por **Venancio Acosta**, 17 abril, 2019



Foto: Lucía Melgarejo

—En tu trabajo es notable un esfuerzo u obsesión en la búsqueda de las palabras justas para nombrar las realidades extraordinarias. En este sentido, ¿cuál es el contexto del trabajo con la figura de la víctima, dada la constatación de que el viejo ciudadano se desmorona?

—Tiene que ver con encontrar las palabras justas para aquellas cosas que se escapan de la órbita del trabajo sociológico más asentado. Si la sociología, desde que se fundó, ha sabido dar forma al vocabulario acertado para entender el orden tal cual se constituye en el siglo XIX, siempre le resultó problemática la franja de lo de fuera. Y mientras esa franja era chiquita, no pasaba gran cosa. Pero a partir del momento en el que se empieza a ensanchar, ya es un problema general. Y ahí, mi inquietud, como la de toda la disciplina, es buscar la palabra justa para las cosas que se salen de lo justo. El desajuste de todas esas situaciones se relaciona con el desajuste del modelo central de las ciencias sociales, que es el ciudadano. Frente al prototipo del sujeto correcto, limpio, racional, consciente, politizado, integrado (esas palabras fantásticas de la ficción moderna) hay bordes o márgenes cada vez más anchos. En ese contexto, ha ido apareciendo ese personaje planetario que es la víctima, que creo que está empezando a ocupar el lugar del ciudadano que está dejando de serlo. O incluso al revés: representa al que está en el

borde y la única manera que tiene de ser ciudadano es a través de la expresión de dolor. El Estado, la ciudadanía, el orden y sobre todo la vieja idea de sociedad: esas implosionaron. Quedan restos, poderosos. Pero de esos restos salen sujetos neuróticos, individuos rotos, fragilidades, ideas quebradizas, lo líquido, todo eso. Hay muchos nombres en ese proceso: uno es la víctima. Que ya no es solamente la víctima de las grandes cosas trascendentes, sino que es como “neuróticos anónimos”. Y los hay por todas partes: grupos de neuróticos absolutos que se leen a sí mismos como sufrientes que necesitan atención. Esos son víctimas. Vos, yo, cualquiera.

— *¿A qué tipo de sociedades corresponde el ciudadano y a qué tipo de sociedades corresponde la víctima?*

—Hoy en día es la misma cosa. El juego que hacemos con lo del “ciudadano-víctima” (y por eso es teóricamente muy atractivo) es aludir a lo que era una oposición o separación y ahora es confusión o fusión. Es decir: en un momento, las sociedades de ciudadanos eran también sociedades de víctimas, pero ambas figuras ocupaban lugares totalmente distintos. La sociedad “normal”, occidental y moderna, la nuestra (Uruguay, Francia, el lugar ideal, la armonía perfecta, la sociedad de Los Treinta Gloriosos) es la sociedad de ciudadanos. Y la víctima no podía ser eso que los ciudadanos eran. Las dos cosas no se podían fusionar. Respecto al mundo contemporáneo: yo no diría tanto que es “una sociedad de víctimas”, sino que ahora los ciudadanos son víctimas también. O incluso, para ser ciudadano hay que ser víctima. Los dos personajes se fusionan, lo cual es teóricamente muy retador. Porque hasta ahora veníamos de un mundo en el que “ciudadano” y “víctima” eran antítesis. Y ahora estamos en otro, en el que las dos cosas se confunden. Y ahí está el punto que es, en alguna medida, impensable y en muchas medidas ingestionable. Todos los aparatos de gestión de la sociedad moderna están orientados a la víctima cuando dejó de ser ciudadano. Y ahora nos encontramos con algo que es la misma cosa. Dificilísimo.

— *¿Por qué decís que el ciudadano es una categoría más potente que la víctima?*

—Es más poderoso, soberbio, íntegro. La ficción moderna es una de las más fantásticas que se han podido inventar. Es total: el mundo está totalmente configurado y hay una figura que es el

centro de la subjetividad (el ciudadano), que es poderoso, potente, tiene política, tiene acción racional, tiene diseño de vida, tiene pasado y tiene presente. Mientras que la víctima es eso, pero reducido a poca cosa. Sin embargo, me parece más sugerente la figura de víctima que la de ciudadano. El ciudadano se ha convertido en un sujeto aburrido. Es perfectamente pensable, previsible. En términos de posibilidades de pensamiento e invitación a la complejidad la víctima es mucho más potente ahora. De nuevo, es importante aclarar: no diría que hemos pasado de una sociedad de ciudadanos a una de víctimas, sino que ha cambiado la topografía de la sociedad. Los personajes siguen siendo básicamente los mismos, pero en la ficción moderna hay un sujeto que está en el centro y otro que no. Ahora ya no hay nadie en el centro. Estamos todos pivotando alrededor de posiciones de precariedad. Actualmente no diría que la víctima está fuera de la ciudadanía: es la ciudadanía. Demanda, reclama, se sitúa en el espacio público, se posiciona. En ese sentido es un actor político como todos los demás. Pero siempre desde un lugar particular, que es la barriga, el estómago dolido, el sufrimiento, el escorzo, el llanto, la expresión del sentimiento. El problemón teórico que supone eso es cómo analizar un movimiento social que está lleno de gente que llora.

—También es un problema de gestión. ¿Qué mecanismos de gestión pública se han encontrado para este tipo de fenómenos?

—Me atrevo menos a generalizar en este campo. La sensación que tengo es que la forma de legislar o pensar los problemas sociales ya no pasa tanto por el reconocimiento de derechos, sino por un reconocimiento de dolores. Se legisla a través del reconocimiento de un problema que pasa por argumentos que sitúa en el origen un sufrimiento. Y así son los grandes espectáculos legislativos en Europa en estos momentos. Lo cual no sé hasta qué punto revela que somos sensibles al dolor ajeno (lo que no estaría del todo mal) o revela un desmoronamiento de la idea de ciudadanía. Pero acá es cuando irrumpe algo de lo que quizás no nos hemos dado cuenta: empiezan a haber cada vez más sujetos que quedan por fuera de las dinámicas ya instituidas. Y la víctima es una figura instituida; ahora mismo es un contenedor de sensibilidades e identidades bastante poderoso. Si uno se instala en ese lugar, va a tener identidad, va a existir y lo van a reconocer. Pero fuera de eso empieza a haber un montón de cosas, que es lo que estamos intentamos pensar ahora.

UN MUNDO DE DESAPARECIDOS

—¿Cómo arriban a la idea de “desaparecido social”?

—Vuelvo a la primera pregunta: nace de la preocupación por dar nombre a aquello que se sale de los contenedores establecidos. En esa búsqueda, la víctima parecía que era un buen nombre para aquello que se separaba de la ciudadanía, pero al mismo tiempo se ha convertido en un significante estabilizado. Y de eso quedan un montón de cosas fuera, que antes nombrábamos como “marginales”, “anómicos”, etcétera. Pero quizás, pensamos, se puede nombrar de otra forma. Y ahí aparece la figura del desaparecido social, que sería una forma de dar nombre al desborde de la figura del ciudadano. Sería aquello que incluso ya no cabe ni siquiera en la categoría de víctima, lo que no tiene contenedor. Porque la víctima se ha convertido en una forma de existir estable, un ciudadano más; hay una identidad de víctima y una institucionalidad de víctima. El desaparecido social va más allá.

—Planteás que existe un desaparecido originario (el de los años setenta, en el Cono Sur) que en cierto momento, con la “Convención internacional para la protección de todas las personas contra las desapariciones forzadas”, se toma como referencia mundial que funciona a todo nivel. Y hubo una incomodidad, al principio, que después se traduce en aprovechamiento de la situación.

—A partir de que la figura del desaparecido se empieza a aplicar en cualquier parte, a mí me desconcierta mucho. Me incomoda. Un personaje que era nuestro, “conosureño”, que había supuesto un esfuerzo enorme darle nombre y convertirlo en algo que permitiese racionalizar lo irracional y hablar de lo que no se podía hablar (habitar lo que no se podía habitar), de repente aterriza en un montón de lugares donde lo que había pasado no tiene absolutamente nada que ver con lo que pasó aquí (ni mejor ni peor, pero totalmente distinto). Se empieza a usar esa figura y se malversa. Se estaba aludiendo mal a fenómenos que merecían pensarse bien para darles el nombre justo. Tengo la sensación de que se estaba aplicando eso de manera masiva, irrestricta y sin control, en una suerte de “epistemicidio”, transformada en ícono internacional, que me afectó (a mí y a muchos). Y tanto se habló, se extendió, se aplicó, que la figura cuajó en todas partes. El caso es que ahí empezamos a hacer un trabajo distinto. Una vez que la

categoría ya estaba extendida y se utilizaba en cualquier parte, nos preguntamos qué valor tenía su uso. Y encontramos que era útil para pensar sufrimientos que no tienen contenedor. Nos preguntamos hasta qué punto no podríamos convertir esa categoría en algo que nos permitiera explicar lo que va más allá. Decir: el caballo me superó, me subo a él y a ver dónde me lleva.

—¿Lo que llaman “desaparecido”, actualmente, se corresponde con situaciones más difíciles de pensar que aquellos desaparecidos originarios?

—No sé si lo diría así. A la vista de lo que hoy estamos pensando sobre el concepto de “desaparecido”, aquella idea (los originarios), que ya sabemos lo que es, parece fácil. Pero no puedo dar a entender que estoy comparando fenómenos. En aquel momento debió ser brutal (y fascinante, por creativo) inventar un nombre para algo que no lo tenía. Es una de las cosas que Argentina produce con gran facilidad, en ese volcán permanente en el que viven. Y además hay que insistir en eso de que es un mérito de la gente, no de Videla que dijo eso de que “el desaparecido no está ni vivo ni muerto”. No, la gente le puso nombre y compuso eso. En aquel momento debió ser tremendamente difícil. Es interesante eso: en aquel momento la palabra “desaparecido” se utilizó para asentar algo que no tenía forma. Y hoy en día puede servir para lo mismo, en lugares en los que —a priori— no tiene explicación ninguna. Me imagino que aquella tensión (entre efervescencia y falta de nombre) debe de ser muy parecida a lo que es ahora en México, Colombia o el Mediterráneo. Sigue siendo una realidad aberrante. No compararía (aunque la tentación es compararlo). Pero la sensación que uno tiene es que esto de hoy es mucho más brutal y descomunal que aquello.

—¿Y dónde está ese extra de lo que sucede ahora?

—En el exceso, en el desborde. Habría que dejar atrás el “comparado con...”, pero se podría decir que “es mucho más”. Al desaparecido originario hemos terminado asociándolo a la muerte, a estos no, estos están vivos, pero fuera de la idea de vida (y al decir fuera de la idea de vida quiero decir fuera de la idea de humano, fuera de los modos en los que hemos concebido lo existente) y además se da en regímenes que pensamos que, a priori, no deberían permitirlo. Hemos construido la ficción fantástica de la ciudadanía y de las democracias liberales, donde estas cosas no deberían pasar y sin embargo pasan masivamente. Y en ese sentido hay un

exceso que en este momento es difícil de contener. Los casos son iguales: lo que pasó en los setenta era de un exceso que no se podía contener (pero se contuvo, se le dio nombre) y lo que está pasando ahora es de un exceso que no se puede contener. Y ahí opera la categoría.

—¿Dónde se dan estos fenómenos y cómo aprovecharon la categoría sin homogeneizar realidades tan diferentes?

—Son fenómenos que tienen que ver con lugares donde se invirtió la topografía del viejo mundo. La cosa funcionaba bien cuando había un centro ocupado por los sujetos que tienen que ocupar el centro y los márgenes, por los que tienen que estar allí. Y esa inversión está produciendo verdaderos disparates. Como la frase que dijo ese policía uruguayo, Mario Layera (“Un día los marginados van a ser mayoría. ¿Cómo los vamos a contener?”), si los marginales empiezan a ocupar el centro, ¿a dónde vamos a parar los normales?, habrá pensado el hombre. En México, el país entero está ocupado por un fenómeno que no puede ser pensado con las claves con las cuales pensábamos la idea de país normal; ahí los ciudadanos quedan confinados a espacios cada vez más chiquitos. En esa situación se está dando este fenómeno masivo de expulsión, de sujetos que quedan fuera de absolutamente todo, de registros, de números, de la ciudadanía. Pero también de la idea de vida, de existencia. Te podría hacer una lista de lugares, pero el punto no está ahí. El punto no está en su manifestación local, sino en que la categoría circula globalmente. Como equipo de investigación hemos estado donde hemos podido: México, Colombia, República Dominicana, Uruguay, Europa. Y la lista puede seguir. Ahora, creo que lo potente del fenómeno es cómo la circulación global de una figura (el desaparecido) se va instalando y se va consumiendo de maneras muy distintas en el mundo. La idea es esa: cómo esta figura que tuvo un origen muy local va plantándose en distintos lugares y en cada lugar sirve para cosas distintas. Y el denominador común es que en todos los lugares sirve para explicar y poner en palabras la misma mierda, el mismo desborde.

UN MUNDO DE GRANDES VERDADES

—Hablás de la necesidad de ser fieles al oficio de las ciencias sociales de producir novedades teóricas. ¿Eso está en riesgo?

—Sí. En el momento actual, además, que en los debates que atraviesa la izquierda académica en el mundo se utilizan jergas-mandato que parecen responder a una obligación moral y lingüística de corrección política, hay que hablar de determinada manera, hay que decir determinadas cosas, hay que tener en cuenta determinadas otras. El pensamiento —incluso el de izquierda— se ha convertido en algo muy castrante y lleno de obligaciones. Entonces, es curioso, porque esas ideas que invitaban a pensar de un modo distinto, en muchos casos, se han convertido en contenedores del riesgo, cuando justamente de lo que se trata es de salir de los caminos trillados. Pero esto tiene que ver con mi paso por una facultad que es muy particular en ese sentido: la de Ciencias Sociales, que está muy metida en el eje neurálgico de la gestión de lo social en Uruguay. Mi sensación es que las novedades no están, o se castran cuando empiezan a surgir.

—Te he visto, en estos días, hacer el gesto de mostrar las venas. Algo así como decir: “tengo sangre de desaparecidos”. Me parece curioso. Se parece a un gesto de exhibir credenciales para poder hablar de algunos temas...

—Hay una deriva que tiene que ver con muchas características del mundo humanitario, que en los últimos años se están recrudesciendo. Se te exige que hagas “con cuidado” algunas críticas, con argumentos más o menos radicales como “le estás dando armas al enemigo”. Cuando parece que el enemigo está claro, como en el caso de Argentina, no cabe la crítica, porque esa crítica puede servir para alimentar sus propios argumentos y no los nuestros. De modo que se prohíbe decir un montón de cosas. Hay que afinar tremendamente las palabras. Eso cada vez lo veo más marcado en este campo, pero tengo la impresión de que es un dato del mundo contemporáneo. Es un mundo de grandes verdades. Y eso da mucho miedo: cómo la izquierda —incluso la más juvenil— se está asentando sobre “verdades estupendas” (como los derechos humanos, Rita Segato, feminicidio, Buenaventura de Souza o epistemologías del sur) y sobre cultos a la personalidad que son aterradores. La relación es como con estrellas pop. Cualquier crítica es vista como sospecha. Hay dificultades enormes de llegar con la crítica a sectores muy militantes. Se toman demasiado en serio a sí mismos. No te permiten ese pequeño instrumento de tomar distancia que es la ironía, que no es crítica mordaz, es distanciamiento. Entonces, a veces pongo la vena, como el único gesto que me permite hablar. Como decir, “ojo: yo hablo con

legitimidad, puedo hacer un chiste sobre esto porque tengo derecho a hacerlo". Pero también para mostrar la imbecilidad en la que estamos cayendo, en que el único que tiene derecho a hablar de esto es el sujeto que ha padecido este sufrimiento. Y no es así.

Las novedades teóricas en Uruguay

Un mundo de normalidades

—La figura del desaparecido en Uruguay tiene una visibilidad extrema, a la vez compartida con faltas y debilidades en el campo de las investigaciones. ¿Puede ser que haya dificultades para asimilar planteos como este?

—Pienso que necesitamos novedades teóricas y categorías nuevas, pero es probable que en lugares como este, donde la sola mención de la palabra "desaparecido" convoca algo muy concreto y específico, sea muy difícil proponer usos nuevos. Pero entonces ahí el problema pasa a ser hasta qué punto hay sensibilidad para incorporar lo nuevo. De hecho, me parece que eso es lo que es problemático. Frente a fenómenos que tenemos a la vista, la sensación que da es que hay una enorme dificultad de romper lo disponible. Eso es lo que veo problemático en Uruguay: cuesta un montón.

—El director de la Policía uruguaya, Mario Layera, dijo el año pasado que "un día los marginados van a ser mayoría", al tiempo que se preguntó, ¿cómo los vamos a contener". ¿Por qué te llamó tanto la atención la frase?

—Las frases habituales respecto de los "marginales" me sorprenden menos, porque la topografía con la que trabajan sigue siendo la de un centro, cada vez más reducido, pero habitado por quienes tienen que habitarlo. Y márgenes

que antes conocíamos, pero que ya no conocemos, donde habitan monstruos, animales y mendigos, con quienes tenemos un cierto diálogo y trabajamos como siempre hemos trabajado. A la vez constatamos que esa población se está ensanchando, y hay que trabajar de otro modo, quizás más severo. Pero lo que me parece brutal de la frase es la inversión topográfica. Le da vuelta a todo: cuando el marginal es el que es mayoría y está en el centro, hay una paradoja, que hace que la frase sea mucho más compleja que las otras. Lo habitual es moverse dentro de un cierto clasicismo (centros normales, periferias peligrosas). Pero lo de Layera es distinto. Es como la topografía de México: el México normal es desaparecedor; es en pocos territorios donde se está a salvo y preservado, el resto son sitios abandonados. Layera es portador de una realidad de ciencia ficción.

—¿Uruguay sigue siendo un país de normalidades?

—La sensación que da es la de que hay un presupuesto que no se abandona nunca: el de la estatalidad, pero sería banal si no arrastrase consigo otros supuestos que no se abandonan nunca, como la existencia de una cosa llamada “sociedad” que se ha naturalizado (a tal punto que no se puede pensar el mundo sin acudir a eso); un actor social llamado “ciudadano” o una idea de vida ajustada a lo que es la ciudadanía. Y eso es lo que llamás “normalidades”. En Uruguay hay un supuesto de que el mundo o es así o no es. Me conmueve cuando veo los esfuerzos de un Estado que sigue trabajando en pro de integrar a aquel que se fuga de esa normalidad. Pero al mismo tiempo me llama la atención lo evidente, que es que veo que un montón de realidades de este país ya no encajan.

—¿Te parece que acá hay una relación exacerbada entre la academia de lo social y la gestión pública? ¿En qué medida eso puede ser un problema?

—No me atrevo a afirmar con contundencia que sea así. Pero, en algún sentido, la universidad en general y las ciencias sociales en particular en estados jóvenes como este están asociadas a proyectos de país. Un proceso del que Europa se ha ido también separando para bien y para mal. De hecho, la sensación que uno tiene cuando viene acá es que las ciencias sociales se escuchan, intervienen en el debate público y de algún modo participan en la administración y gestión de los problemas. En Europa ya no. Salvo Francia, que es un país espejo respecto a Uruguay en eso: son países de sociedad. En el resto, la sensación es que hay una distancia cada vez más creciente, lo que está obligando a que las universidades se acerquen a los problemas sociales a través de cosas horribles como son el *management*. Si es para eso, prefiero esto. Lo que al mismo tiempo sí es cierto es que allá esto habilita a espacios mayores de distanciamiento respecto a la gestión pública, y en ese sentido más libertad de acción de pensamiento y de lo que creo que debe ser la función de la universidad, que es la de la crítica libre. Es una banalidad lo que digo, pero una que no siempre se cumple. Decir cualquier cosa, con libertad, es una sensación que tengo que aquí no está contenida. Está tan metida en el tuétano de la función del académico su disponibilidad para una mejora de “lo común”, que cuando lo que dice puede incidir en contra de esa mejora (porque lo piensa en un sentido crítico) a veces se lo para con un amigable “compañero, quizás no sea el momento de pensarlo”.

Señas

Gabriel Gatti es doctor en sociología, perteneciente al Departamento de Sociología 2 de la Universidad del País Vasco. Ha sido profesor en la universidad de Sorbonne Nouvelle, la Universidad de Los Andes, la Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales, la Universidad de Coímbra, la

Autónoma de Buenos Aires, de Barcelona y de Chile, entre otras instituciones. En Uruguay impartió cursos en la Udelar y es investigador asociado al Sistema Nacional de Investigadores. En España dirige la revista académica *Papeles del Ceic*. Ha investigado y publicado, entre otros temas, acerca de la figura del detenido desaparecido en el Cono Sur y de la figura de la víctima en el mundo contemporáneo. Actualmente está a cargo del proyecto de investigación "Desapariciones. Estudio en perspectiva transnacional de una categoría para gestionar, habitar y analizar la catástrofe social y la pérdida", del Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva (Ceic/Upv).

La moral humanitaria

Un mundo de derechos humanos

– Si hubiera que hacerle una crítica a la idea de derechos humanos –o a los usos que se hace de esa categoría–, ¿cuál sería a tu entender?

– No sé si crítica. Pero la autopista por la que circulan esas cosas de las que hablamos antes tiene que ver con el humanitarismo, con la sensibilidad con el humano en desdicha. En ese sentido, más que verlo como algo criticable, lo veo como un campo planetarizado y la matriz moral con la que medimos todo lo existente: lo que Didier Fassin llama la "moral humanitaria". Es el tejido del planeta, es la concepción compartida de que todos somos humanos y a partir de ahí definimos un montón de cosas. Esto permite que circulen estas categorías y con ellas los que nos dedicamos a pensarlas y los que se dedican a gestionarlas. Eso más que crítica es una constatación deconstructiva que te pone delante de algo que sí me parece criticable y es que lo humano (no lo

digo yo, lo dice Foucault) es una creación reciente; y quizás hoy en día esté más en cuestión que nunca. Me parece interesante eso: al mismo tiempo en que se ha convertido en el tejido que rodea todo el planeta, los conceptos de "humanidad" y de "persona" se están poniendo cada vez más en cuestión y las fronteras que nos separaban de nuestros viejos otros (máquinas, cosas, animales, mujeres, negros, migrantes) están cada vez más débiles. Es curioso que ambas cosas se estén dando al mismo tiempo.

—¿Cómo ha sido la relación de las izquierdas con ese mundo de la moral humanitaria?

—Esa idea de Fassin, en términos quizás muy nostálgicos, es hablar del paso de las sensibilidades políticas y morales que entendían al excluido y a la exclusión como producto de causas (economías injustas, mal reparto, etcétera, los viejos tótems de la vieja izquierda) a la narrativa de la víctima y a la centralidad del sufrimiento individual y ha hecho que nos olvidásemos de esos males con causa y estemos pensando en el sufrimiento puro. Y con eso la izquierda se ha peleado y se debe pelear, supongo. No es mi campo, pero hay lugares (Uruguay es uno, Francia es otro) donde hay una tensión entre el empeño resistente por mantener vivas las banderas de las viejas categorías (ciudadanía, clase social, obrero) y de los viejos análisis de exclusión (y sus responsables), frente a las nuevas narrativas de la moral humanitaria (también de la izquierda) que pasan por el reconocimiento al padecimiento. El paso de una narrativa a la otra es interesante porque revela que somos más sensibles al sufrimiento individual (cosas que a la izquierda siempre se le pudo achacar, porque era más bien pétrea), pero a la vez resalta que las políticas de reconocimiento (de la negritud, del feminismo, de la construcción de derechos humanos a partir de tener identidades propias que habían sido anuladas) derriban la figura que permitía las viejas narrativas de la izquierda, que es la del ciudadano.

Artículos Relacionados



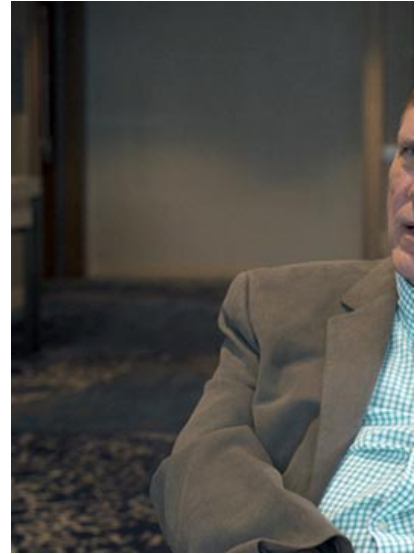
“NO CREO QUE VALGA LA PENA VIVIR SI NO PELEAMOS POR ALTERNATIVAS SOCIALISTAS”

Con el intelectual canadiense Leo Panitch.



FASCISMO, LIBERALISMO, DEMOCRACIA Y CULTURA DE MASAS

Con el historiador israelí Ishay Landa.



“EL PODER DE FUEGO INTELLECTUAL DE LA IZQUIERDA HOY ES INSUFICIENTE”