

# El Rodaballo

Revista de política y cultura

Año VIII

n° 14

Invierno 2002

\$10

La crisis argentina: ¿emergencia de una nueva cultura política? / Roberto Pittaluga / Martha Rosenberg / Blas de Santos / Martín Bergel / Alejandra Ciriza / Ariel Petruccelli / Ricardo Aronkind / Pablo Gilabert / Maristella Svampa / Vera Waksman Los tiempos de la globalización: memoria, resistencia, utopía / Adolfo Gilly / Ezequiel Adamovsky / Blas de Santos / Eduardo Menéndez / Martha Rosenberg Figuras del marxismo: Enzo Traverso / Fernanda Beigel / Ariel Petruccelli / Entrevista a Etienne Balibar / Reseñas críticas de M. Bellucci sobre Rapisardi y Modarelli / I. Yujnovsky sobre Boris Kossov / P. Halperin sobre Joel Cohen.



CE D I n C I



Año VIII n° 14 • Invierno 2002



**COLECTIVO EDITOR**

Ezequiel Adamovsky  
Mabel Bellucci  
Martín Bergel  
Alejandra Ciriza  
Blas de Santos  
Ana Longoni  
Ariel Petruccelli  
Roberto Pittaluga  
Martha Rosenberg  
Dardo Scavino  
Horacio Tarcus

**DIRECCION EDITORIAL**

Blas de Santos  
Horacio Tarcus

**DIRECCION DE ARTE**

Juan Marcos Ventura

**COLABORAN EN ESTE NÚMERO**

Ricardo Aronkind  
Fernanda Beigel  
Mariana Canavese  
Bruno Fornillo  
Pablo Gilabert  
Adolfo Gilly  
Paula Halperin  
Alejandro Lezama  
Eduardo Menéndez  
Maristella Svampa  
Enzo Traverso  
Vera Waksman  
Inés Yujnovsky

**FOTOGRAFÍA DE TAPA**

Gentileza Página/12

**FOTOGRAFÍAS DE ESTE NÚMERO**

Indymedia  
Jorge Boido  
Archivo Ce.D.In.C.I.  
Magdalena Jitrik  
Manuel Palacios

**DONDE COMPRAR EL RODABALLO**

Librerías Gandhi, Prometeo, Hernández,  
Del Fondo, Biblos, Gambito de Alfíl,  
El Espejo, Capítulo 2 (La Plata),  
La Campana (La Plata),  
Kiosco La Paz (Corrientes y Montevideo).  
Números atrasados en:  
Editorial El Cielo por Asalto  
(Fray Luis Beltrán 125) y  
Gambito de Alfíl (Puán y José Bonifacio).

**DISTRIBUYE EN TODO EL PAÍS:**

Manantial,  
tel.: 4383-7350/6059

El Rodaballo es propiedad  
de Ediciones El Cielo por Asalto  
e-mail: asaltarcielos@abacnet.com.ar

Registro de la Propiedad  
Intelectual en trámite

Este número de El Rodaballo ha sido  
seleccionado para el Plan de Promoción a la  
Edición de la Literatura Argentina de la  
Secretaría de Cultura y Medios de  
Comunicación de la Presidencia de la Nación

**SUMARIO**

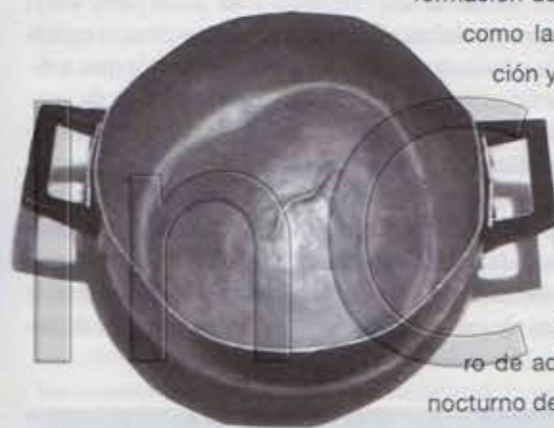
- 1 **Dossier: La crisis argentina: ¿emergencia de una nueva cultura política?**
  - 2 **Roberto Pittaluga**, Invitación a una nueva imaginación política
  - 4 **Martha Rosenberg**, Escritura de una experiencia de movilización callejera y asambleística
  - 7 **Blas de Santos**, Lo originario: un retorno sin porvenir
  - 10 **Martín Bergel**, Lo local, lo global, lo múltiple. Una lectura de la relación entre la revuelta argentina y el movimiento de resistencia global
  - 14 **Alejandra Ciriza**, Argentina. Notas sobre la densidad de la experiencia
  - 16 **Ariel Petruccelli**, Reflexiones
  - 18 **Ricardo Aronkind**, Argentina: epopeya rentística y colapso social
  - 23 **Pablo Gilabert**, La posible reinención de la democracia en Argentina
  - 27 **Maristella Svampa**, Las dimensiones de las nuevas protestas sociales
  - 33 **Vera Waksman**, Acerca del "que se vayan todos". Asociaciones libres y desesperadas
- Los tiempos de la globalización: memoria, resistencia, utopía**
- 34 **Adolfo Gilly**, Globalización, Violencia, Revoluciones. Nueve tesis
  - 41 **Ezequiel Adamovsky**, Imágenes de la nueva y de la vieja izquierda. Impresiones de viaje (Londres, Génova, Moscú, Buenos Aires)
  - 51 **Blas de Santos**, La utopía: ¿una derrota de la ilusión?
  - 59 **Eduardo Menéndez**, Desaparición y olvido: las posibilidades de la memoria
  - 66 **Martha Rosenberg**, ¿Qué otro mundo es posible?
- Figuras del marxismo**
- 71 **Enzo Traverso**, Bohemia, exilio y revolución. Notas sobre Marx, Benjamin y Trotsky
  - 82 **Fernanda Beigel**, El marxismo como brújula
  - 93 **Ariel Petruccelli**, Las antinomias de Isaac Deutscher
  - 102 **Mariana Canavese, Bruno Fornillo, Alejandro Lezama**, Entrevista a Etienne Balibar
- Reseñas críticas**
- 107 **Mabel Bellucci**, **Gays bajo la dictadura**. A propósito de Flavio Rapisardi y Alejandro Modarelli, **Fiestas, Baños y Exilios. Los gays porteños en la última dictadura**.
  - 108 **Inés Yujnovsky**, **La historia desde la fotografía**. A propósito de Boris Kossov, **Fotografía e historia**.
  - 109 **Paula Halperin**, **Esos oscuros platos voladores**. A propósito del film **El hombre que nunca estuvo**, de Joel Cohen.
  - 111 **Dardo Scavino/WLUML**, **Cartas desde lejos**.

# La crisis argentina: ¿emergencia de una nueva cultura política?

Fotos: Indymedia

Las movilizaciones del 19 y 20 de diciembre de 2001 sacudieron la trama de la política argentina de los últimos decenios: tiempos, espacios y formas de esa política fueron conmovidos y alterados. Decenas de miles de personas ganaron las calles autoconvocándose mediante el golpeo de sus cacerolas; comenzaron desafiando el estado de sitio y fueron paulatinamente precisando el blanco de sus iras: los políticos, las grandes empresas y los bancos, la Corte Suprema, los sindicalistas... hasta acuñar una consigna cuya significación está todavía en debate y que seguramente constituirá la marca de estas jornadas: "que se vayan todos".

Pero lejos de quedarse en una furiosa pero pasajera *jacquerie* urbana del nuevo siglo, las movilizaciones masivas dieron paso a la conformación de nuevas formas de intervención política, como las asambleas barriales, y a la revitalización y potenciación de otras que, como las de



los piqueteros, habían pacientemente construido su lugar en los últimos años. Vecinos que discuten problemas barriales y nacionales en reuniones semanales, apropiándose de esquinas y calles, realizando un sinnúmero de actividades, componen un nuevo paisaje nocturno de la ciudad que se replica en decenas de movilizaciones diurnas.

Desde aquellos febriles y ya históricos días de diciembre, numerosas interpretaciones, celebraciones, impugnaciones y debates animaron los periódicos y revistas locales, en disímiles búsquedas por comprender, aprender y otorgar sentido a lo que estábamos viviendo. ¿Quiénes eran los que ganaron las calles? ¿Quiénes los que se enfrentaron horas y horas con una represión brutal el jueves 20? ¿Qué demandaban quienes se juntaban al fragor de las cacerolas? ¿Se trataba de una movilización de la clase media saturada por la confiscación de sus ahorros, o era el Pueblo reapareciendo en la escena pública? ¿Estábamos en presencia de un acontecimiento fundante, que inauguraba una nueva época? Preguntas, respuestas, debates, interpretaciones, que no quedaron circunscriptos a los medios locales sino que, como hacía muchos años no pasaba, se prolongaron en otros tantos en el ámbito internacional. Desde *El Rodaballo* presentamos en este dossier "La crisis argentina: ¿emergencia de una nueva cultura política?", un conjunto de textos que son tanto reflexiones como impresiones sobre los sucesos y movimientos que han reconfigurado aún los modos del debate intelectual, con el propósito explícito de aportar miradas diversas y experiencias dispares a un campo de debate y reflexión que requiere ser ampliado permanentemente.

**CeDInCI**  
**BIBLIOTECA**  
**HEMEROTECA**  
**ARCHIVO**



# Invitación a una nueva imaginación política

Roberto Pittaluga

Analizar el fenómeno de los cacerolazos que desde el 19 y 20 de diciembre sacudieron la trama política y social de este país se ha revelado como una tarea extremadamente compleja. Por un lado, la cercanía –temporal y política– con dicho fenómeno y con su continuación en el movimiento de las asambleas barriales tiene ventajas y desventajas; entre las primeras cuentan seguramente un contacto casi diario con un movimiento social que ha redefinido incluso los espacios de la política, y que permite a quien quiera emprender la tarea de reflexionar sobre el mismo, hacerlo también desde un plano vivencial y de contemporaneidad capaz de descubrir los matices que la distancia –cualquiera fuera ésta– ocultaría. Pero por otro lado, es esa misma vecindad (y el término es doblemente significativo) la que imposibilita, todavía, un distanciamiento capaz de construir interpretaciones que tomen en cuenta la variedad de situaciones y de subjetividades emergentes, y que las enlace en una perspectiva y en una evaluación política de conjunto. Estamos aún dentro de este movimiento, dentro de la situación que los cacerolazos y asambleas constituyeron, y no sabemos demasiado sobre cómo continuará esta historia. La complejidad del fenómeno se apunta, además, no sólo en la fulminación de las predicciones que lo precedían sino también en la dificultad para su encausamiento en los moldes y conceptos de los pensares que quieren interpretarlo: clase media, multitud, pueblo, ahorristas, basismo, soviets, rebelión ciudadana, etc., etc. Aún así, cuando ya se observan signos de decaimiento del impulso inicial (¿y de consolidación de la autogestión y la no-representación ciudadana como nuevas ideas de lo político?), es posible detenerse a pensar algunas implicaciones de los acontecimientos del pasado “verano caliente” (y sangriento). Lo

que me propongo es, solamente, apuntar una serie de impresiones, fragmentarias –no podría ser de otra manera–, con el fin de contribuir a un pensar colectivo que, a su vez, sea una forma de intervención en el mismo movimiento cacerolero y asambleario, y también entre las formaciones de las izquierdas. Estas impresiones no tiene por objeto “caracterizar” al movimiento –demasiado diverso, contradictorio– sino señalar algunas de las dimensiones que potencialmente permiten pensar otra politicidad.

Una de las operaciones que los medios masivos de comunicación llevaron a cabo sin pausa en un primer momento, fue la búsqueda por construir un sentido específico de la protesta: los cacerolazos y las asambleas se debían (se deben) a la confiscación de los depósitos bancarios. Evidentemente esta interpretación tiene una fuerte dosis de verdad, y no fueron pocas las plumas que –críticas o elogiosas– resaltaron el hastío de la clase media cuando finalmente el gobierno dispuso avanzar sobre sus casi últimas trincheras. Si esta vena “económica” es destacable, también sería justo poner en la balanza otra dimensión del movimiento que ha contribuido quizás en mayor medida a darle su perfil: no es un detalle menor que, a diferencia del temor de 1989, la movilización del 19 y 20 de diciembre de 2001 se inició como un desafío al autoritarismo que se ensayaba mediante el estado de sitio como respuesta al malestar social (parcialmente expresado en los saqueos). La sorprendente masividad de la movilización quebró la apatía política de los últimos 15 años, poniendo de manifiesto una crisis política cuyos signos eran percibibles pero que hasta entonces había adoptado formas de expresión capaces de ser asimiladas por los lenguajes y los dispo-

sitivos de la representación electoral (acaso la Alianza y el llamado “voto bronca” sean los mejores ejemplos). Con esto no quiero decir que la recomposición del marco de la política tal como se practicaba hasta el 18 de diciembre no sea posible, sino que esa recomposición requerirá, seguramente, de modificaciones profundas en el sistema político y en la misma estatalidad.

Esta me parece que es una de las implicancias del movimiento, el haber puesto en crisis el imaginario neoliberal que durante más de dos décadas fue paciente y sangrientamente construido por las clases dominantes. Y no sólo en relación al sistema político y representativo (que es lo que más se ha destacado), sino también respecto de los discursos que habíanse constituido como sentido común y que reproducían en el orden de lo cotidiano el aislamiento (la desolación, como bien señala Dardo Scavino) de los sujetos. Por el contrario, las cacerolas –primer momento de un lenguaje compartido que no llegaba aún a retomar la palabra sino que expresaba un reconocimiento mutuo y una diversidad de precedencias, deseos e intereses– devino en un nuevo espacio de la política, de una política que además constituye nuevas geografías (la vecindad) sobre las que aplicar sus potencias. El paisaje de Buenos Aires es, desde entonces, otro. Hombres y mujeres debaten en esquinas y plazas, se reapropian de las calles (¡Reclaim the streets!), inventan su lugar: hay allí creatividad (en la gestión de la misma asamblea y en la búsqueda de soluciones a problemas del barrio) y la generación de una nueva expectativa de futuro.

Esta expectativa está matizada por la misma experiencia asamblearia, una y otra se implican y redefinen mutuamente. “Con lucha y con paciencia” dice uno de los cánticos de los asambleístas. Esa paciencia ya no es la del sometido que soporta resignadamente su destino (y que sólo puede aguardar, “esperanzadamente”), sino que es la paciencia de un nuevo saber político, de otra inteligencia, que reconoce que su futuro depende de lo que haga hoy, que la experiencia tiene su propia temporalidad, que es aprendizaje, construcción plural de ámbitos fecundos para el despliegue de nuevas subjetividades. Esta paciencia tiene una dimensión antimisianica, en el sentido de no esperar al líder salvador. No quiero decir con esto que ese discurso salvacionista esté ausente, sino que las mismas exigencias de la horizontalidad, la no delegación y la necesidad de autoactividad son barreras al mismo.

Este sentido democrático del movimiento asambleario, de construcción de vínculos y solidaridades entre los sujetos antes aislados que en el nuevo hacer configuran nuevas subjetividades, es el piso para un replanteamiento profundo de las políticas que las izquierdas han desarrollado hasta el presente. Pero ese replanteamiento requiere de un paso que, hasta el momento, la mayoría de los grupos de izquierda se niegan a dar: reconocer que la crisis de la política no les es ajena, que el cuestionamiento de la representación tal como ha existido en los últimos años golpea en el plexo de la forma partido. Me dirán que no tiene mucho sentido instar a la ya vieja izquierda a que abandone esa devoción religiosa por el partido; al fin y al cabo, para gran parte de su militancia el partido ha constituido su única experiencia. El riesgo reside en que los partidos de izquierda, con su política instrumental y su obsesión por la uniformidad tras “la consigna adecuada”, refuercen un sesgo del movimiento asambleario: el de disputar los símbolos del poder político en el lugar y bajo la forma en que fueron constituidos por el proceso hegemónico. La tensión está presente entre la actividad en la vecindad, en la politización de lo cotidiano (lo que para la izquierda clásica no constituiría, en rigor, ninguna politicidad) y la acción en el lugar “donde se juega el poder” (según una versión). ¿Por qué tiene que ser –necesaria e indefectiblemente– la Plaza de Mayo el lugar de “confluencia” de las movilizaciones, si lo que ha revertido en una modificación del espacio público ha sido justamente que los sujetos políticos conformaron nuevos lugares simbólicos (Asam-

blea de Mario Bravo y Córdoba, Asamblea de Villa Crespo, Interbarrial en Parque Centenario, etc., etc.)?

De la misma forma, la lógica acumulativa y la búsqueda de “visibilidad” por parte de los partidos de izquierda en competencia entre sí, los impulsa a “dirigir” las asambleas (como dijo sin el menor pudor un militante e intelectual de uno de dichos partidos: “a este movimiento lo dirigimos nosotros”), forzando la experiencia del movimiento social hacia una asimilación con las formas de intervención tradicionales, recortando de esa manera todas sus potencialidades y las mismas expectativas que el movimiento abrió. En este sentido, los partidos de izquierda pueden jugar un rol contrario a los mismos objetivos que supuestamente los alientan: reforzar las dimensiones tradicionales de la política también presentes en el movimiento asambleario. Porque como decía más arriba, este movimiento es algo que está naciendo; su campo experiencial es todavía incipiente, y todo lo viejo que arrastra tiene aún demasiado peso. Esto aparece con nitidez en la larga lista de demandas de la Interbarrial, en la que se juxtaponen sin solución de continuidad, las palabras surgidas desde el 19 de diciembre con las consignas tradicionales de la izquierda local.

En este momento espontáneo en el que predomina –como bien señala Horacio Tarcus– la “dinámica molecular”, en esta nueva experiencia plena de contradicciones entre lo viejo y lo nuevo pero claramente signada por un espíritu libertario cuyo horizonte es el “que se vayan todos”, los partidos de izquierda, con mayor o menor interés, acompañan a las asambleas en forma paternalista, como quien sabe que se trata de una “etapa infantil” del movimiento, como quien conoce la receta adecuada para su maduración. Esta actitud es un eco de la desconfianza que la izquierda tiene ante todo lo experiencial y espontáneo, un recelo frente a aquello que escapa a las imaginaciones (con)sagradas “científicamente” sobre el curso de la historia, una sospecha ante las formas inéditas de lo político. Desconfianza también ante lo libertario, expuesta en el uso de la consigna “que se vayan todos” traducida por “que se vayan ellos”, sin atender al hecho de que aquella los incluye; manifiesta en la necesidad vital (de los partidos) de aparecer allí con sus banderas, concibiendo la política como embanderamiento partidario y la construcción contrahegemónica como engrosamiento de sus filas. Los partidos de izquierda funcionan así como los controladores de lo emergente: si el movimiento se aparta de las imaginaciones previas sobre su deber ser, la izquierda partidaria debe estar allí para encauzarlo por la “senda revolucionaria”. De allí que hayan proliferado las analogías con los soviets, las “situaciones prerrevolucionarias”, etc., con las que la izquierda cierra la brecha entre su discurso y la realidad del movimiento social (forzando a este último, si puede, a adoptar las formas previstas en sus manuales). Por el contrario, toda imaginación en relación a las subjetividades emergentes debería saber, de antemano, que necesita ser reformulada diariamente, que en todo caso implica sólo una apuesta en una dirección emancipatoria, pero que el camino de las emancipaciones y los sujetos de las mismas no están escritos en ningún lado. Las izquierdas (no sólo los partidos, también los círculos intelectuales, los militantes sociales, etc.), por otro lado, están (estamos) ante una oportunidad difícilmente repetible: la de apostar a su renovación, a realizar un balance crítico con su propio pasado que exceda las cuatro paredes de su cuartel general. Esa criticidad sobre su historia no debería tener el sentido del recuento de aciertos y errores, sino el de comprender su propio pasado desde y en la experiencia de un nuevo movimiento social y político. Para ello



La crisis política en Argentina



¿emergencia de una nueva cultura política? ¿emergencia de una nueva cultura política? ¿emergencia de una nueva cultura política?

deberán desprenderse, reflexión de por medio, de sus viejas imaginaciones políticas y hacer ellas mismas una nueva experiencia, dejando atrás la política instrumental y los pensamientos y las prácticas guiados por la "toma del poder". A través de esa autocrítica, que a la par permitiría recuperar lo mejor de sus tradiciones democráticas, libertarias, autogestionarias y revolucionarias, la izquierda puede tener mucho para aportar. Pero ya será otra izquierda.

Buenos Aires, 28 de marzo de 2002

#### Post-scriptum

Los episodios que rodearon la realización de lo que finalmente fueron distintas concentraciones del 1° de mayo, parecerían haber hecho absolutamente arcaico este texto. Las manipulaciones aparatistas de algunos partidos de izquierda para "arrastrar" a las asambleas a sus propios actos partidarios fueron la materialización violenta de un discurso cuya dimensión religiosa hacía cortocircuito desde hace tiempo con los aires más profanos de las

asambleas: una mezcla de sorpresa y rechazo recorría los rostros de quienes escuchaban a un militante partidario justificar las presiones a las que estaba sometiendo a la asamblea de su barrio para concurrir al acto del PO argumentando: "Ustedes no entienden, nosotros somos la vanguardia..."

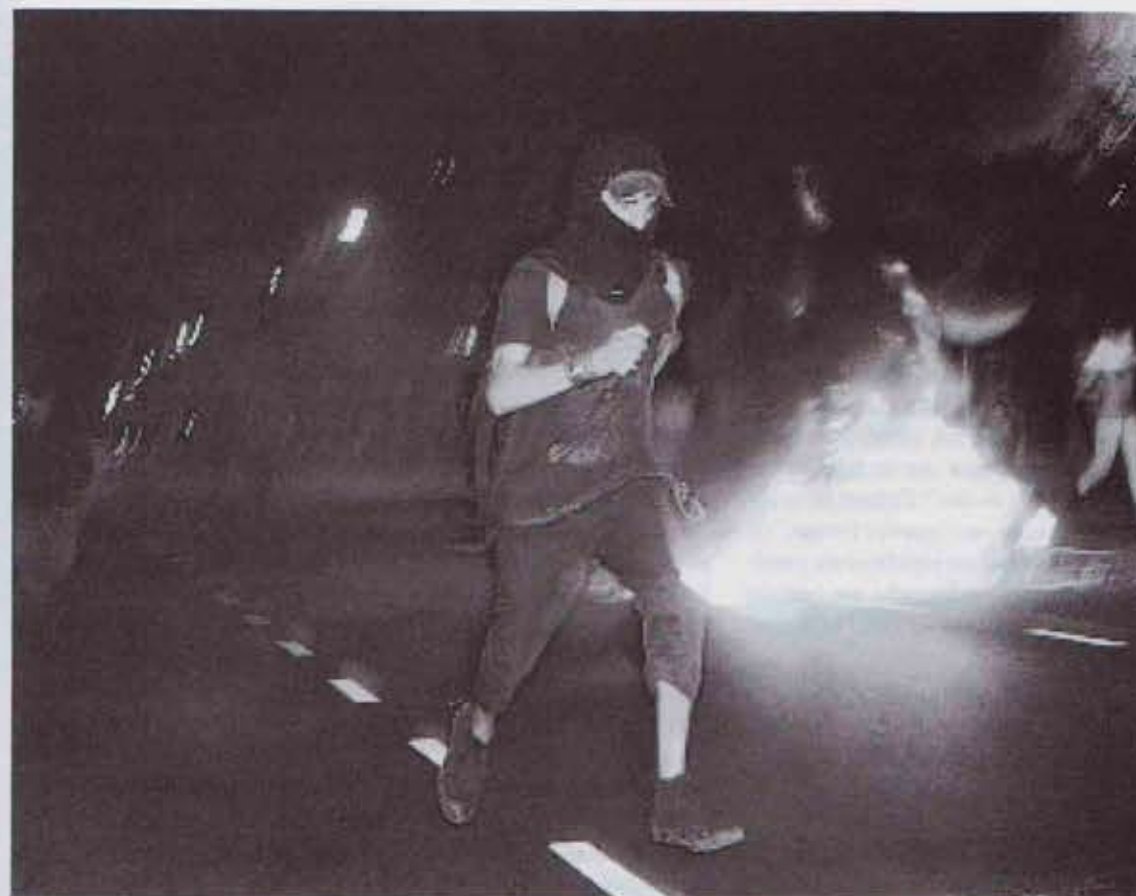
Creo que lo interesante de todo el asunto del 1° de mayo fue la oposición de muchos asambleístas a la previsible actuación de la izquierda. Sin embargo, y aún cuando en muchas asambleas emerge –sintomáticamente– cierto culto al puro espontaneísmo como si fuera una barrera efectiva a las viejas prácticas, el riesgo que se corre es depositar "todo lo viejo" en los partidos de izquierda, como una pura alteridad al movimiento asambleario. La "vieja izquierda" no son sólo los partidos, sino que es una politicidad que todavía nos recorre, en los nuevos movimientos de asambleas, piquetes, etc. Era esa politicidad que todavía portamos el destinatario de mi texto, y creo que las reacciones de las asambleas a las "operatorias" de los partidos, pusieron de manifiesto un malestar que es preciso llevar a reflexión.

Buenos Aires, 10 de mayo de 2002

## Escritura de una experiencia de movilización callejera y asambleísta. Martha Rosenberg

Las asambleas fueron propuestas por "la gente" que quería mantener activa la movilización "espontánea" del 19 y 20 de diciembre ante el estado de sitio, el corralito confiscatorio y la represión que causó decenas de muertes. Nunca mejor llamados "la gente", los vecinos no disponían de otra expresión política que su cacerola y la manifestación callejera. La representación parlamentaria los había abandonado hace ya rato. En muchos casos, como en la asamblea de Santa Fe y Scalabrini Ortiz, venían de experiencias, a veces muy lejanas en el tiempo, de alineamientos militantes diversos. Muchos de la izquierda, o de militancias recientes que los habían defraudado, como la experiencia del Frepaso y de la Alianza. Una vez pasado su desconcierto, los partidos de izquierda reaparecieron en el espacio de intervención forjado por la consigna "¡que se vayan todos!", que como alguien dijo, implica un "hagan lugar para que vengan nosotros". De hecho, este espacio se agregaba a otros en cuya creación, la izquierda tradicional había participado con otros sectores. Otros espacios de resistencia, como los piquetes de trabajadores desocupados, las luchas sindicales, las demandas de medidas paliativas de la pobreza y los movimientos por los derechos humanos. Podría suponerse que la consigna y la exhortación a ahuecar los niveles de dirigencia política fuera escuchada también por ellos. Que la movilización urbana, surgida más allá de su influencia directa el 19 y 20 de diciembre, hubiera abierto un interrogante en las cabezas de sus dirigentes y militantes. Pero su registro fue otro, tipo "están tocando nuestra canción". Baila conmigo. No pudieron –no pueden– escuchar que el rechazo de las viejas formas políticas los

incluye. Traen el altavoz y creen por eso que la asamblea (compuesta por diversos sectores que distan mucho de apoyarlos políticamente) los necesita para hablar, que no puede hacerse otra sin ellos. Lo malo es que no sólo no escuchan, sino que piensan que no hay nada que escuchar que ya no sepan y puedan clasificar o cooptar. Conflicto doloroso para los que alguna vez pertenecemos a sus filas, porque ¿quién quiere ser tildada de renegada o de macartista ante la primera crítica? Además, aunque forman parte legítima de la vecindad ciudadana que se autoconvoca, contradicen el principio territorial de las asambleas, instalando una dinámica de "brigadas interbarriales" (ya que no internacionales). "Venís desde muy lejos, pero estas lejanías, ¿qué es para vuestras almas, que cantan sin fronteras?" decía Neruda. Pretenden ser el alma bella de la fiesta, el espíritu incuestionado. No darse por enterados de que lo nuevo es la toma de soberanía de los que soportan, cada uno en su lugar, los efectos del capitalismo neoliberal globalizado. Presentes ahora en el espacio público donde, por haber faltado, permitieron –y en la medida singular de sus posibilidades, también gozaron– la destrucción de la trama social, que recién cuando es experimentada en carne propia están en condiciones de visibilizar. Pero lo dramático es que no se sienten interpelados por las demandas de cambios políticos, sino que escuchan sin más, el advenimiento de su hora. Tenemos los mismos enemigos, pero no las mismas soluciones. Desde este estado de ánimo –es decir, desde la constatación de que la izquierda persiste en sus esquemas de organización y su concepción del poder, de los que hace mucho me he alejado– me surgen las siguientes reflexiones.



Cacerolas y piquetes en Argentina

Después de cuatro meses, la hostilidad que se despliega en los primeros momentos de cada asamblea y que antes me espantaba, me resulta ya familiar. Surge tanto del encuentro, como de la confrontación crítica –en el estilo de la tradición política sarmientina de ser porteño en las provincias y provinciano en la capital, que me resulta costumbre, dada mi triple pertenencia a la izquierda, el feminismo y el psicoanálisis– con los vecinos de los que por muchos años creí poder prescindir (o ignorarlos) para realizar mis proyectos personales en el mundo post-dictadura militar en el que se desarrolla el proyecto neoliberal. Sin embargo, estoy allí –ahora lo sé– porque los necesito y no puedo hacer otra cosa. A ley de juego, he aprendido que no tengo salida sin ellos. ¿Ni ellos sin mí?... me consuelo. "No nos une el amor, sino el espanto". Y por ahora, no da para seguir la cita, no sé si "será por eso"... ¿Fundaremos algo? me pregunto. A pesar de mi nunca interrumpida implicación política no partidaria, estamos marcados por la misma mezcla de abstractos proyectos colectivos de justicia y de individualismo consumista –así sea de cartuchos de impresora–, exasperado por el vaciamiento de la política y la socialidad operado por el neoliberalismo menemista, del que nuestra mentalidad izquierdista no nos salva. No nacimos ayer, ni el 19 de diciembre, "ni de una probeta ajena a la macrocultura dominante, nos constituimos y somos dentro de ella, nos generamos, alimentamos y retrocedemos dentro de esta cultura y en permanente relación con ella", como dice la feminista mexicana Ximena Bedregal. La impronta neoliberal nos atraviesa el izquierdismo. Y todos los ismos que hemos sabido conseguir. Pensar otra identidad desde la caída de la anterior, configurada en un sistema que condiciona las formas de sometimiento funcional, tanto como las de oposición, requiere una autocrítica sincera y, a cierta altura de nuestras vidas, desgarradora: desbrozar las acu-

mulaciones generatrices, de los lastres reproductores, ponerlas en circulación y ofrecerlas –a veces para su destrucción– a la elaboración colectiva. "Que venga lo que nunca ha sido", como dice una pared muy citada. Nadie sabe de lo que somos capaces. B. de Santos detecta en las asambleas fantasmas de renacimiento. El plan de los economistas universitarios se llama Fénix. Las mujeres sabemos que, en la gestación, siempre estamos temiendo el monstruo. Nuestro monstruo ajeno.

Privilegiar lo que nos une en esa esquina en la que nos autoconvocamos es un trabajo ciclópeo que requiere de mucho más que un solo ojo. Proponemos, discutimos, disentimos, excluimos, y a veces, entendemos y aprendemos. Buscamos un espacio común para pensar lo que ya hicimos: primero, el cacerolazo de sentido invocado contra el régimen que nos juntó. Después, e inevitablemente, el advenimiento calidoscópico de los intereses particulares que buscan espejos, expresión y herramientas para construir un contrapoder protector ante el avance devastador del (¿deberé decir "imperio", que ya parece un término insustituible para nombrar al capitalismo imperial, neoliberal, militarista y depredador?) sobre nuestros bienes: derechos, cuerpos, tiempos, identidad, nuestras pocas o muchas posesiones. La pérdida de los nichos de identidad en los que encontrábamos al mismo tiempo que la posibilidad de persistir en nuestra especificidad, los límites y el encierro oprimente.

¿Qué hacer? (La imagen que se me presenta es la enorme estatua de Lenin derribada, navegando en una chata frente a ciudades devastadas, del film "La mirada de Ulises"). La formulación de la pregunta nos arroja en la ignorancia. "Si me preguntan, no sé. Si no me preguntan, sé", diríamos con San Agustín. Lo que sí sabemos es que no hay texto sagrado que la



espacio de la esquina los que ya saben qué tenemos que hacer los demás para realizar el mundo que ellos quieren. La reproducción de lo conocido mediante la reiteración de lo sabido es lo más rápido. Pero algunos queremos algo nuevo, otra cosa, aunque sus tiempos sean más lentos. Y nos hacemos odiar por nuestros co-asambleístas en la postura de la histérica: "No es eso." Enfrentamos incluso la vivacidad de los jóvenes que proponen "nuevas formas" de animar las protestas en escenarios públicos que rápidamente resultan estereotipadas: no hay acto sin murga ni marcha sin batería.



que esto sea lo que "la gente" quiera, no garantiza que una práctica—que divide a los manifestantes en actores y espectadores—tenga la eficacia de transformar los vínculos sociales en el sentido de promover una subjetividad autónoma común. Sólo quienes asumen decir algo propio y eligen su manera de hacerlo podrán acreditarse, sí, el saldo de la experiencia.

En la confusión y la búsqueda no podemos anticipar si lo que intentamos abrirá caminos alternativos o si será devorado por un populismo funcional a la subsistencia de lo mismo.

Sólo la experiencia de la acción y la evaluación de los resultados nos darán la pauta. Otra pintada: "No sé adonde quiero ir, pero sí adonde no quiero volver". El activismo genera consignas que tienen, a veces, sólo la función de reconocimiento entre pares, pero cuya reiteración testimonia su ineficacia para convocar a la acción transformadora. No basta con agruparse, reunirse, permanecer.



Al interrogante sobre el qué, hay que agregarle la construcción colectiva del para qué, cuyos ladrillos viejos son los múltiples "para qué" individuales aunados para la protesta y deconstruidos para poder tomar relación con el "para qué" del vecino.

Acuerdo con M. Bellucci<sup>3</sup>, que asumiendo su condición de asambleísta, señala que el efecto de la puesta en discusión de todas las prácticas políticas tradicionales en el escenario de las asambleas, incluye el de las feministas, que venimos cuestionando por principios las formas políticas patriarcales capitalistas desde hace cuatro décadas. Sin embargo, la operación "cacerola" reconoce una genealogía que, aunque compleja y variopinta—para C. Ferrer<sup>4</sup> evoca el antiguo llamado de la campana—no puede eludir su raigambre feminista: llevar al ámbito público la dominación, la violencia, la expropiación del tiempo y el cuerpo y sus efectos pretendidamente privados. Las mujeres feministas, habituadas a la acción y



responda. Es la pregunta que supone el rechazo de toda liturgia previa, aunque tal vez no su agotamiento. Rápidamente—cuando se recuperaron de la sorpresa de la movilización de los sectores pequeño burgueses y sus efectos—aparecieron en nuestro inaugurado

pensamiento situados en su particularidad de género, se encuentran hoy con la necesidad de dar prioridad a la solución de problemas que las atañen como parte de su clase social y otras particularidades. Que no son indiferentes al género, pero que van más allá de sus determinaciones. X. Bedregal<sup>5</sup>, apunta "... frecuentemente me siento más cerca de un hombre o una mujer que tiene una mirada seriamente crítica al capitalismo que a una feminista que trata de humanizar al Banco Mundial". Hace rato que me pasa lo mismo. Cuando pocos días después del 20 de diciembre convoqué a una reunión de feministas para discutir la situación política, ninguna de las que ocuparon puestos de gobierno—*soi disant* para promover la "perspectiva de género"—registró la necesidad de ofrecer una auto-crítica por su complicidad con los gobiernos neoliberales y los organismos multilaterales, enfrascadas como estaban en poner una pica feminista en ... cualquier parte. Sin detenerse en la cuestión de que el "empoderamiento" de algunas privara de sustento vital a tantísimas más.

La crítica de la representación—viejo y muchas veces abandonado leitmotiv de la teoría feminista—es vivida como cuestión fundante sólo a través de las prácticas concretas de toma de la palabra en nombre propio que las asambleas—para y por ser barreras—permiten y requieren.

La asamblea es escena de amistad y de violencia: se juega la imposición de un pensamiento cuya forma es planteada por algunos aparatos políticos bajo la especie de la cooptación para sus estructuras preformadas. Sin embargo hay categorías que no tienen lugar en ellas: lo vecinal, que suena a mentira en algunas voces, dice la caída de las diferencias—de clase, por ejemplo—a favor de la contigüidad. Lo barrial alude a un mínimo común geográfico que no siempre es respetado. Lo autoconvocado, a la soberanía subjetiva. Lo popular rechaza a quienes ejercen algún tipo de poder y reclama la no delegación del mismo. En todo caso, la aparición de las asambleas marcan el tránsito de cierto sector de la ciudadanía desde el silencio más o menos asintiente—no olvidar el voto bronca de octubre 2001—al ruido de las cacerolas y de allí a las palabras asamblearias de asunción de protagonismo político.

En los piquetes, la toma de caminos interurbanos o rurales, tiene el sentido de obstruir el paso de los que todavía pueden desplazarse cuando muchos están condenados al encierro en un no-lugar adjudicado. Se autopropone como evidencia de que si las cosas no andan para todos, no andan para nadie. El gobierno tiene que sacarlos de allí por medio de la limosna o de la violencia. En la asamblea y el cacerolazo—fenómenos urbanos—hay una convocatoria a tomar un espacio y formular colectivamente las condiciones en que las diferentes violencias sufridas por cada uno, encuentren una respuesta compartida en la redistribución democrática del poder<sup>6</sup>, es decir, una legitimación de la contra-violencia como respuesta ante la desigualdad, la injusticia, la dominación.

Planteado en términos antitéticos, el conflicto entre organización y no organización, es un dilema falso, originado en un saber pretendidamente unívoco y no realmente criticado sobre la (única-y-verdadera) organización política. La asamblea es una forma de organización (variable y diversa) del reclamo colectivo de mitigar la(s) violencia(s) padecidas, la invención de formas de resistirla(s) y devolverla(s) en la enunciación y el enunciado de las propuestas de acción, gestión y funcionamiento acordes con estos fines. Hacer de la actual incapacidad de muchas asambleas para remontar sus propios límites en la gestión de acciones e ideas una virtud consistente, y no una etapa de la búsqueda de "lo que nunca fue", puede desembocar en "lo que nunca será".

La aporía de proponerse representar lo imposible con los medios

de "lo que hay" tiene, más la temporalidad de un trabajo de hormiga, que la de una campaña acotada por los tiempos electorales. Trabajo de rescate y apropiación común de los espacios públicos y sus instituciones, como la educación, la salud, la previsión, la asistencia social y la cultura, mediante la introducción participativa de sus lógicas democráticas específicas en el caos impuesto por la mercantilización totalitaria y autoritaria.

"Necesitamos crear nuevas comunidades construidas por ideas de mundo y no por experiencias comunes de víctimas (...) el desafío es entender que el sistema disfrazado (....) el desafío es permitir que el sistema disfrace lo mínimo que permite como grandes logros, que hemos tendido a funcionar dentro de los límites que el poder—y no la realidad—permite, el desafío es agarrar la experiencia para volver a retomar esa capacidad de romper límites que tuvo en su origen. Ya no es cosa de triunfos, es cosa de sobrevivencia."<sup>7</sup>

Ninguna figura providencial puede proveer el producto de este trabajo colectivo: la capacidad de asumir una cultura política que todavía no existe y construirla en nuestras prácticas cotidianas, padeciendo—en nuestros propios cuerpos y espacios—las asincronías de la temporalidad propia de los cambios culturales. Las figuras que dicen representar estos cambios—L. Zamora, L. Carrió—no necesariamente los presentan en su acción. Se ofrecen en campañas electorales e instituciones políticas que reproducen el hábitus político en el que todos nos hemos constituido y que las asambleas—más allá de sus resultados—intentan demoler. Por sus hechos los reconoceréis. Los dirigentes no parecen ver en las asambleas un lugar

## Lo originario: un retorno sin porvenir Blas de Santos

"Vecinos de la interbarrial: tengo un plan. Hoy acá somos más de 3000. Si cada uno de nosotros trae el próximo domingo a otros dos, vamos a ser 9000 el siguiente 27000 y así, en pocos meses, tantos que haremos que se vayan todos..."

¿Quién podría negar la implacable racionalidad de tal ecuación? Tan evidente es que este sistema nos somete a insostenibles sufrimientos ¿qué otra solución que sustituirlo por otro? Y, siguiendo esa lógica, ¿qué mejor manera de destruirlo que juntar la fuerza de todas sus víctimas? El asunto es que este razonamiento no resuelve el problema sino por la vía de negar que el mismo exista. Los hechos prueban que no basta compartir la certeza de la eficacia de la razón instrumental de un método para que sus causas desaparezcan, sin que hayan sido realmente modificadas.

La política es el medio de inventar los medios para alcanzar fines que no preexisten a su curso, sino que en él se forjan. El punto es que sus objetos son los propios sujetos que la ejercitan lo que hace que su desarrollo, que es el de aquellos, sea ajeno a la

apto para la deliberación y el trámite de su discurso y propuestas, sino un ámbito funcional al reclutamiento de seguidores para sus políticas preelaboradas en ámbitos más restringidos.

Privatización de los bienes; fragmentación de la sociedad; devaluación de la vida, el trabajo, la moneda, la identidad nacional y la política, la catástrofe neoliberal busca culpables. Al "yo no fui" que defiende en cada uno de su porción de responsabilidad, se le opone, se nos opone, el "que se vayan todos" con su irreflexiva carga de verdad.

La izquierda es constitutiva del movimiento asambleario a partir de su condición de ser crítica de todo lo existente, sin intentar escapar a esta totalidad por el lado de negar que la subjetividad construida en sus prácticas partidarias y en su relación con el entorno social es más uno de los obstáculos a sortear que una "ventaja comparativa".

Buenos Aires, 10 de mayo de 2002

### Notas:

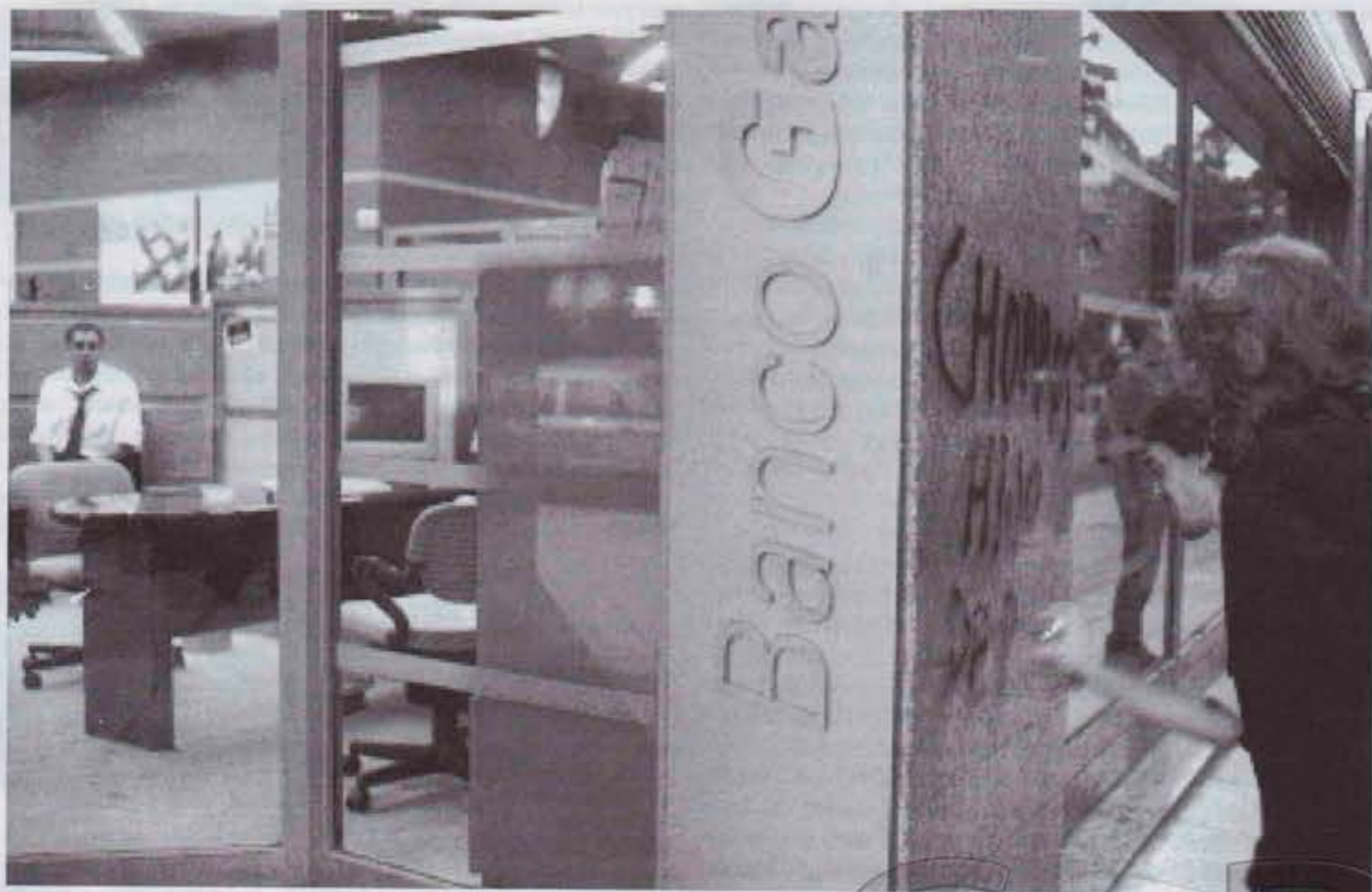
1. Ximena Bedregal, "Desafíos del feminismo frente al nuevo orden patriarcal", Red Informativa de Mujeres de Argentina.
2. Blas de Santos, en *Página 12*, entrevista realizada por María Moreno, 18-2-2002.
3. Mabel Bellucci, *Página 12*, 19/4/2002, entrevista realizada por María Moreno.
4. Christian Ferrer, en *Qué país*, M. Caparrós, Planeta, Buenos Aires, 2001.
5. Desde un artículo difundido por la Red Feminista RIMA.
6. Mala traducción de *empowerment* utilizada corrientemente en el vocabulario feminista.
7. Etienne Balibar, *La violence des intellectuels*, Lignes, n° 25, Violence et politique, Editions Hazan, Paris, 1995.
8. Idem nota 1.



previsión o al cálculo. La reducción de la política a una técnica es heredera de los rindes de la misma al productivismo capitalista y de ellos proviene sus bondades como inspiradora de la acción humana concebida como la manera más económica de alcanzar objetivos trascendentes a su propia determinación. La irracionalidad de tamaño proposición no es obstáculo para que la propia Razón sea la principal operadora de la renuncia a su autonomía.

No es esta la única paradoja inherente a la vigencia de lo político. Otra es la de la coexistencia de la idealización de lo nuevo con las celebraciones de lo consagrado. Así, los hijos del cordobazo...los primos del mayo francés...los nietos de Comuna...marchan al unísono con los augurios de un argentinazo refundacional de la sociedad toda en que serán abolidas la representación, la delegación y el estado.

El deseo de lo nuevo comparte con la espera de lo conocido la misma nostalgia por lo originario. Es en ese sentido que la teoría puede ser la vía regia a lo sagrado y la técnica, heredera de los recursos de la magia: un acto propiciatorio suficiente del logro de un fin—votemos la asamblea constituyente soberana o la huelga general, el piquete o el cacerolazo por tiempo indeterminado...y



La crisis de la Argentina para la crisis de la Argentina

Si se le

todo nos será dado por añadidura.

Trotsky definía la revolución como el imaginario desatado de la historia pero advertía sobre la doble propiedad de esa función: la de lo mítico emergente de la memoria colectiva que hace al reencuentro regresivo con el paraíso y sus estaciones históricas presentes en los comienzos de cada revolución "triumfante" y, el de las propiedades de la imaginación como productora de lo que nunca fue más que como proyecto. Ese que, en Marx, los hombres realizarían confesando los deseos que velan sus sueños y reconociendo así la distancia que media con la labor concreta que exige su satisfacción. Una vigilia que el mito ahorra dándolos por cumplido por el mero hecho de invocarlo.

Dígame: ¿Ud. trae ya preparado lo que va a decir?  
Bueno sí, algunas cosas las vengo pensado...

"Se lo digo porque acá todos venimos solamente a hablar"  
Las quejas de los participantes de las asambleas del "aparateo" sufrido a mano de los militantes partidarios tiene menos que ver con las diferencias de fondo con sus propuestas, inspiradas en el mismo sentido común impresionista y acrítico y en los atajos técnicos como método, que con la perturbación de su creencia en que la verdad surge espontánea y correlativamente del puro hecho de expresar lo que se siente. La no discriminación, entre los rigores de la objetividad y las complacencias de la certeza subjetiva, lleva a la tentación de preferir lo propio—lo nuestro—a lo cierto. Una opción que prolonga los vicios de la representación que se pretende criticar: en la denunciada democracia "formal" la verdad, que debería fundarse en lo común a todos aun en su diversidad, queda asimilada que la verdad es privativa de las mayorías.

"Llegó el otoño, llueve y hace frío, hay que reunirse en un lugar cerrado..."

Imposible, no podemos abandonar la calle, el lugar donde nació la Asamblea y el símbolo de que sigue viva.

Esa calle es un lugar imaginario, simbólicamente representativo de un real constituyente que se precipita en el callejón sin salida de conservar la pureza y, a la vez, dar a luz su producto. Un demorado nonato que se sobrevive, emblemáticamente, ligado a una umbilicación que ya no alcanza para nutrirlo.

Los acontecimientos de diciembre proveyeron del goce de un absoluto social pleno: una experiencia existencial que por responder a una interpelación inefablemente formulada, como sería la articulada políticamente, induce la vivencia de una potencia que se siente causa de sí misma. El problema de tal entidad totalizante es que resulta irrepresentable, algo que la hace incompatible con el discurso político que sí necesita desplegar el escenario de la dramática social y sus conflictos de intereses y deseos. Lo cual precisa de la distancia que separa el símbolo de lo simbolizado.

Todo lo que hacemos es político, pero no la política de los partidos Compañeros...

Perdón, acá no somos compañeros sino vecinos

Pero como, Videla y Ruckauf son también vecinos y les hacemos escraches...

La clave del eterno retorno es la del permanente recomienzo, única manera de mantener una potencialidad que perdería su condición de absoluto si ingresa a los tiempos de su concreción. Para aventar esta amenaza, el accionar de lo asambleario busca proyec-

tarse en una perspectiva utópica. El barrio es el reino de lo primario, del cara a cara, de lo familiar, de las compras personalizadas lejos de la anomia del super, de la huerta, de la plaza al margen y a salvo de las complejidades de los problemas estructurales que disuelven la escala comunal en la dimensión agarofóbica de lo urbano anónimo y abstracto: plantas atómicas, aeropuertos, laboratorios, etc. Buena parte del horror a lo político tiene que ver con este desgarramiento de la comunión con el todo social que se intenta prolongar. Si es correcto decir que lo personal es político tanto más es plantear que lo político no es personal. La imposibilidad de conservar la primitiva vivencia de plenitud de lo social se resuelve autoreprochándose no haber sabido contener a los que pasaron sin prenderse en la misma ilusión y la impotencia de no poder hacer nada para "crecer". La coartada frente a la indignidad de sentirse destituidos de lo divino es derivar sus promesas de retorno a la voluntad: es cuando el "está todo por hacer" desvaloriza todo lo que esté por debajo de lo absoluto. Es la hora de lo innegociable. La dimensión aldeana se prolonga en una ficción de estado de un territorio mítico y una gestión imaginaria. Es la hora de las comisiones de economía, de política, de cultura, de salud, de educación, de control de gestión, de contención de la crisis, de programas de radio y boletines de prensa, de relaciones de enlace interzonales y delegaciones de representación interbarriales.

Es innegable que la totalidad de estos intentos responde a necesidades reales y concretas dejadas de lado por un Estado fundado en la creencia de que el poder que se le había delegado iba a ser puesto al servicio del interés común y en ese sentido responden a la demanda de las funciones que el mismo abandonó.

Este es el punto en el que la conciencia de las determinaciones estructurales que organizan la sociedad puede ser capturado por un universo explicativo idealizante que desvía la comprensión objetiva de la realidad a causas subjetivas.

El individualismo deja de ser la subjetividad funcional a la competitividad del mercado y se explica por un olvido de la afectividad ideal que debería enlazarnos. Otra vez la razón técnica: la evidencia de que se han roto los lazos sociales lleva a que 'la solución' es la predicar a la solidaridad que debería restaurarnos.

La diferencia entre el altruismo y la solidaridad es que el primero presupone una intención respecto del prójimo y la segunda piensa en la comunidad que ambos guardan respecto a las causas comunes que los determinan y que juntos deben encarar.

"No podemos dedicar toda la Asamblea a la reflexión hay que hacer cosas..."

No podemos estar siempre en movilizaciones, tenemos que pensar... Hay que ir de lo simple a lo general...

Si nos quedamos en lo concreto perdemos de vista los objetivos... Yo no veo la contradicción entre lo micro y lo macro. Desde que vengo a la Asamblea dejé de fumar".

La subjetividad social contenida en el movimiento asambleario transita por un desfiladero bordeado por un lado por el rechazo a una dominación insensible a sus más elementales necesidades y por el otro, por la decepción de las formas tradicionales de oposición disponibles. El resultado es una suerte de limbo social, cultural y afectivo en el que se descarga la frustración contenida por medio de la protesta y el reclamo pero cuyo horizonte no se anima a superar las seguridades de la instrucción cívica y la tolerancia por el otro abonados por el misticismo laico de la psicología social.

Lo que ayer el "Que hacer" pontificaba canónicamente hoy es po-

líticamente incorrecto. Nadie se atreve a discursar sin prologarse con una declaración de perplejidad ante la complejidad de la realidad, de votos de humildad frente al conocimiento y de renuncia a toda aspiración a tener opinión propia. La antigua "determinación en última instancia" pasa ahora por las majestades de la contingencia y de la incertidumbre. La mala conciencia respecto al dogmatismo busca refugio en el ataque reactivo a la soberbia supuesta en quien quisiera asumir algunas verdades.

"No busquen en mí un papá que les diga lo que tienen que hacer... Son Uds. los que tienen que gobernar. La democracia tiene que ser directa. Se acabó la representación..."

Son sabidas las funciones imperativas de todo discurso. Son clásicas las descripciones de Haley sobre las tácticas de poder de liderazgos como el de Jesucristo. El recurso a un doble mensaje en el que exponerse como sostén de un vacío significante abre la seductora oferta de dar contención a la infinita plenitud de lo no expresado. La regla es que ninguna de las partes avance en la definición de los problemas y de las soluciones que les correspondan a cada una. El éxito relativo de esta fórmula discursiva es que da prórroga a una decisión subjetiva que las masas aun no han alcanzado en el plano político: lo viejo que no termina de morir y lo nuevo de nacer. El acostumbrado rol del político partero se ha reciclado así como acompañante terapéutico.

El arte de la política es el de dar sentido a las paradojas que la subjetividad encuentra como consecuencia de su pertenencia a la vida social. Cómo lo universal no es a costa de lo particular, lo personal de lo colectivo y, lo privado de lo público. La forma paradójica no hace sino representar lo real irreductible de registros no homologables por las buenas intenciones o los puntos medios. El discurso político dispone de dos recursos igualmente retóricos aunque de consecuencias subjetivas y prácticas opuestas: deslizar metonímicamente la fractura en un relato que subtiende imaginariamente ese real, o asirlo simbólicamente mediante una creación metafórica que conserve a distancia su sentido. La primera opción es la que ofrece el mito: una respuesta sin interrogación. La segunda la práctica colectiva política que ensaya formas de relación social en las que plasmar ese sentido: la humanidad resolviendo las incógnitas que se supo plantear y que el mito obtura. El producto inmediato del mito es el sentido común. Ese conocimiento espontáneo que dice de la connaturalidad del pensamiento con lo real. De la existencia de un orden que presupone un creador y un procedimiento técnico que el sentido común provee.

Pensé... si hay 15 millones de pobres hoy la plaza va a reventar y estamos sólo nosotros...

¿Cómo si hay 1 millón y medio de ahorristas confiscados no reventan los bancos? En este malestar se funda el espíritu crítico que funda lo político. Una oportunidad existencial de reencontrarse con lo social irrepresentable en que asienta la comunidad, que toma la forma de proyecto de sociedad ideal porvenir: el reino de una autonomía producto del desarrollo de la autonomía de quienes llevan a cabo su construcción. Pero este punto esencial tiene otro necesariamente complementario. Ese objetivo final tiene funciones regulativas para orientar las transformaciones concretas de la realidad imprescindibles para que su realización abandone el campo de lo ficcional. :

Qué mejor que se vayan todos y que haya un tiempo de vacío. No hay que tenerle miedo. ¿Qué pasaría ante el vacío de poder?



¿Quién llena ese vacío de poder? Y bueno, podríamos pensar en una especie de parlamento, y aunque tuviéramos una semana sin gobierno... que voten las asambleas delegadas rotativas, mientras, vamos explorando caminos e instituímos otra cosa. Son tiempos de rebeldía...

La ingenuidad acerca de la posibilidad de que todos los malos se vayan sin contraatacar no basta para absolver la irresponsabilidad de invertir los términos y poner el atractivo de los fines, a los que una política aspira (la libertad, la horizontalidad, la espontaneidad) en el lugar de los medios concretos para llevarla a cabo. Una política sin vocación por la moralina y la pedagogía presupone conocimientos objetivos de la realidad y toma de decisiones concretas acerca de la forma práctica de gestionar las soluciones a la crisis que la sociedad padece, antes que postularse como modelo espiritual con el que identificarse. La idolatría por la vacuidad intelectual como estímulo a la creatividad no es más que una coartada para la creencia que la revolución pasa por la cabeza de los hombres y las transformaciones reales por llamar a lo mismo con otras palabras. Ese utopismo idealizante es el que criticaba Marx cuando se burlaba

de quienes suponían que sólo aquello que suscriben la ley de gravedad se hunden en el agua cuando caen en el río.

Lo importante es que hablemos todos y digamos lo que opinamos. No importa si pensamos distinto. Lo que vale es que al final votemos todos lo mismo...

La tensión entre asambleas y partidos es producto de la misma que enfrenta la de lo social con lo político. Los vecinos continúan resistiendo a la captura de esa potencia que los impulsó en las fórmulas esquemáticas de los militantes de izquierda y en sus comportamientos estereotipados. Unos y otros dramatizan los extremos de una aporía que la política debe soportar si acepta el desafío de no rendirse a los tironeos que buscan reducirla a la informalidad de una abstracción inconducente o la eficacia de una técnica de reproducir lo dado.

Ese desafío es el que se vislumbra en la incomodidad que irrumpe el 'normal' desarrollo de una actividad y surge la duda: ¿qué estamos haciendo? Hacer política es mantener abierta esa interrogación sobre lo que la propia política es en cada instante, para cada uno, y jamás de una vez y para siempre.

Buenos Aires, mayo 2002

## Lo local, lo global, lo múltiple.

### Una lectura de la relación entre la revuelta argentina y el movimiento de resistencia global

Martín Bergel

¿Cómo interpretar el curso de sucesos de esta hora dramática de la historia argentina? La cadena de hechos desatada el 19 y 20 de diciembre del 2001 parece exasperar un rasgo propio de esos contados momentos en que en la historia se produce una irrupción: su sentido permaneció y permanece singularmente abierto, inestable, difícil de colmar. Ninguna interpretación ha conseguido hegemonizar el significado del proceso político inaugurado en esas jornadas.

De hecho, no han sido muchos quienes se aventuraron a pensar la naturaleza de la revuelta argentina en sus positivities y elementos novedosos<sup>1</sup>. Entre quienes lo han hecho, aún de manera inacabada e incompleta, se destaca una línea de interpretación que liga los sucesos argentinos con el movimiento que, surgido embrionariamente a partir del alzamiento zapatista en Chiapas, desde su explosión y multiplicación a partir de la Batalla de Seattle, a fines de 1999, se conoce como movimiento de resistencia global.<sup>2</sup> En este breve artículo me propongo investigar si puede establecerse una conexión real entre ambos procesos. Como se verá, sobre todo a través del ejemplo del intercambio que Nicolás Casullo y el filósofo italiano Paolo Virno sostuvieron hace unos meses<sup>3</sup>, algunas voces han encontrado problemático y poco deseable hallar una relación entre el movimiento argentino y el movimiento global. Es propósito de este texto conjeturar algunas consecuencias de esa a veces férrea oposición. Finalmente, y a modo de conclusión, se argumentará en favor del desarrollo de una cierta relación entre las dinámicas locales y las globales a partir de la demarcación de una cartografía de los modos de la militancia política de nuestra época.



#### La globalización impensada

¿Pertenece la revuelta argentina al nuevo ciclo histórico de la política desplegado por el movimiento de resistencia global?<sup>4</sup> Una respuesta ajustada a esta pregunta compleja debe ser desdoblada en un sí y un no.<sup>5</sup>

De un lado, ciertas ideas y prácticas presentes en el proceso político argentino en curso están innegablemente emparentadas con las que animan al movimiento global. Como entre otros señaló Virno, las multitudes argentinas comparten con las de Seattle y Génova la voluntad de autonomía frente al estado, el desarrollo de formas de horizontalidad y democracia directa y la experimentación de prácticas novedosas de desobediencia y resistencia civil, además de la rebelión frente al poder de las grandes corporaciones económico-financieras —con menos claridad, pero de modo igualmente inimaginado apenas algunos años atrás, en el caso argentino. En efecto, el cuestionamiento radical de la política y la democracia realmente existentes —cuestionamiento que se construye en la afirmación de modos alternativos de ejercitar la política y la democracia— sólo pudo ser posible en una época en la cual ambas se encuentran atenazadas por la llamada *dictadura de los mercados*. En ese sentido, la revuelta argentina es propia de la era de la globalización.

Y, sin embargo, si es dable reconocer una familiaridad de época en ambas dinámicas, en la revuelta argentina se ha mostrado ausente el que aparece acaso como único rasgo que en última instancia determina la pertenencia o no al movimiento global: el sentirse precisamente parte de él. La multiplicidad de prácticas y sujetos que es un principio rector del llamado movimiento de mo-

vimientos resulta un rasgo refractario a cualquier organización formal al modo de las antiguas Internacionales. El movimiento es nada más que una subjetividad que se desplaza contaminando y siendo apropiada por sujetos y situaciones divergentes. No hay carnet de afiliación, programa unificado, ni nada semejante en el movimiento de resistencia global. De allí que la pertenencia al movimiento se reduzca a las prácticas e ideas surgidas meramente de compartir ese horizonte común de sentido. Pues bien, esa subjetividad global no se constata en el proceso político desatado el 19 y 20 de diciembre.

Lo cual resulta en algún sentido curioso, puesto que en todas partes en las que el movimiento global se ha desarrollado (Europa, Brasil, Ecuador, Uruguay, Canadá, Estados Unidos, Australia) la revuelta argentina no sólo se considera parte constitutiva de la creciente rebelión mundial contra el capitalismo global: en algunos sitios hasta se le ha otorgado el lugar de foco actualmente más dinámico y hasta "vanguardia" transitoria de esa rebelión. La imagen de un presidente escapando de un pueblo alzado contra un estado de sitio, el súbito brote contagioso de asambleas barriales que tuvo lugar a continuación, así como las prácticas de organización territorial y obturación de la circulación mercantil a través del corte de ruta de los movimientos piqueteros, no han cesado de cautivar a movimientos sociales y grupos en todo el globo. Hay activistas internacionales que han visitado el país para encontrar nueva inspiración —luego del nubarrón provocado por el brutal consenso conseguido por los artífices de la guerra global luego de los atentados del 11 de septiembre— para encarar las luchas anticapitalistas. En varios lugares asimismo se han organizado acciones de solidaridad o directamente se han incorporado prácticas de inspiración argentina, como muestra por ejemplo la palabra *cacerolazo* (así, sin traducir) en los lenguajes políticos globales.

Y sin embargo, ese influjo expansivo no sólo ha sido en gran medida ignorado por el movimiento cacerolero-asambleario, sino que en algunos casos ha sido abiertamente desestimulado, hecho que se vio inclusive en parte de la nutrida delegación argentina presente en el II Foro Social Mundial de Porto Alegre. Puede decirse, en suma, que la Argentina se ha transformado en tema global, al tiempo que lo global apenas si es tema argentino. En efecto, no parece temerario afirmar que la problemática de la globalización, entendida como haz de cuestiones pertenecientes a un estadio específico de la civilización capitalista que comprende dimensiones y cambios cualitativos en las formas productivas, en los complejos tecnológicos y culturales, en las instituciones políticas tendientes a reproducir el sistema así como en las formas políticas destinadas a subvertirlo, permanece en gran medida impensada en Argentina, lo cual no deja de tener importantes efectos sobre el proceso político en curso.<sup>6</sup>

#### El Bloqueo Nacional

Frente a quienes deliberadamente, como Paolo Virno, procuraron enlazar la rebelión argentina con el movimiento global, no demoraron en surgir voces indignadas que, como la de Nicolás Casullo —cuyo tono destemplado pareció hallar un importante eco aprobatorio—, vinieron a querer trabar la hipótesis del lazo de familiaridad entre ambos movimientos. Como varios otros en anteriores momentos, Casullo quiso dejar sentado que aquí somos diferentes<sup>7</sup>. Sus objeciones a Virno se nos presentan como legítimas en tanto aparecen queriendo resguardar la singularidad del proceso político argentino. Resulta evidente, por atractivas que sean las formulaciones de Virno, que la rebelión argentina responde a una

La crisis de la política argentina



trama densa particular. Sin embargo, si se lee bien el artículo de Casullo allí no se observa ninguna interpretación del proceso singular argentino. Hay incluso una cierta mirada escéptica sobre el mismo. Su recusación de la posición de Virno no se hace desde una interpretación activa, positiva, que tome en cuenta la especificidad de la rebelión argentina, sino más bien desde la custodia nostálgica de algunos valores y certidumbres del pasado que el acercamiento del filósofo italiano, en tanto intérprete arriesgado de la época, venía a poner en cuestión. Me refiero, por ejemplo, a nociones como las de pueblo, estado-nación, etc., que gozaron de buena salud algunas décadas atrás. Aún más: un tópico también de cuño setentista como el derivado de la sospecha y el desprecio por las clases medias –como le señalara Horacio González poco después\*– le impidió ver a Casullo uno de los elementos novedosos más importantes, a saber: la radicalización de franjas de esas clases medias y su convergencia con las capas bajas de la población.

De la breve pero estimulante polémica entre Casullo y Virno es posible extraer dos corolarios. De un lado, puede tomarse la prevención de Casullo acerca de la posibilidad de que en su vocación articuladora el movimiento global absorba las dinámicas singulares y les reste sustancia. Como señalamos, la preocupación es legítima. Sin embargo, aún cuando la cuestión se presente como constitutiva de un movimiento que por su propia naturaleza exige en algún grado el forzamiento de situaciones locales, identidades particulares, etc., creo que el movimiento global, que no está sino apenas comenzando su andar, tiene conciencia del problema.

El propio concepto de multitud presupone la idea de multiplicidad y no de homogeneidad de los sujetos y sus prácticas (y precisamente por eso, porque parece responder mejor a una cierta regularidad en la dispersión de los sujetos así como a la no subordinación a lo estatal, parece ajustarse mejor al proceso político argentino en curso que la noción de pueblo, de mayor unidad interna y usualmente volcado hacia un líder o al Estado). La resistencia global sabe muy bien que tiene ante sí la tarea compleja de explorar los alcances de una política de lo universal múltiple y democrático.

De otro lado, el texto de Casullo es sintomático respecto a lo que podemos llamar *bloqueo nacional* de la dinámica expansiva de la rebelión argentina. Como señalamos más arriba, distintos movimientos sociales del mundo entero se mostraron ávidos de verse contaminados por el proceso político argentino. La respuesta más común ha sido la de cierto encorsetamiento fronteras adentro de la nación de la política desatada el 19 y 20 de diciembre. La pregunta clave que adviene aquí es: ¿La globalización de la rebelión argentina resulta un peligro para su salud –como parece desprenderse de la postura de Casullo– o, por el contrario, es pasible de retornar como fuerza potenciadora? Me gustaría subrayar aquí que el movimiento de resistencia global –y, por supuesto, varios antecedentes suyos en la historia–, lejos de disolverlas, ha tendido a fortalecer las dinámicas locales, como lo sabe por ejemplo el Movimiento Sin Tierra de Brasil.

En Argentina en cambio la secuencia fue la siguiente: de un estallido sobre todo local, que tuvo por escenario primero los saqueos y luego la Batalla de Plaza de Mayo en Buenos Aires así como allí mismo el inicio del proceso asambleario, rápidamente

se pasó a un momento nacional. Y allí advino el bloqueo, el límite. Los intentos de conexión provenientes del exterior recibieron tibias respuestas, o directamente rechazos como el de Casullo. Ahora bien: ¿Qué hubiera sucedido si en Chiapas el zapatismo no se hubiera dirigido, desde el primer día de su alzamiento, a la opinión pública internacional en la que encontró eco tan considerable? O lo que es lo mismo: ¿Qué si el movimiento argentino hubiera además interpelado expresamente a una sociedad civil mundial que a comienzos del 2002 casi sólo tenía ojos para lo que aquí sucedía?

#### A modo de conclusión: militancia local y militancia global en la era de la globalización

Desde el punto de vista de las políticas de emancipación, nuestro tiempo contemporáneo exige pensar conjuntamente dos tipos de escenarios. De un lado, lo que podemos llamar *cuestión local*, también llamada situación. De otro, la *cuestión global*, que puede ajustarse al concepto de Imperio –o, si se quiere, *situación de situaciones*. Desde esta perspectiva, ha desaparecido en cambio la vieja cuestión nacional salvo como problema a considerar o meramente como momento interno y transitorio –y ya no como horizonte final o sujeto privilegiado de la política.\*

Ahora bien: resulta habitual escuchar, sobre todo desde voces críticas al movimiento de resistencia global, que ambas instancias, lo local y lo global, son excluyentes entre sí. Sin dudas la articulación de los espacios locales y globales es de una gran complejidad, sobre todo si –tal como pretendemos– procuramos que la constitución de lo global no resulte reductora de las singularidades locales. Sin embargo, en rigor solamente una política puramente local o situacional resulta negadora del otro escenario, el global. Porque verdaderamente hemos de decir que la relación –siempre compleja, tensionada– entre lo local y lo global es de hecho un problema interno al movimiento global. Es una pregunta propia del movimiento global la que constituye las dimensiones local/global.

Podemos todavía avanzar un poco más. Resulta productivo pensar la política a partir de la categoría de situación. Sin embargo, en la era del Imperio, ya no es posible pensar en una situación puramente desgajada del mundo global que la contiene. Ya no hay afuera del Imperio, y quien aún sostenga esa ilusión puede verse sorprendido una mañana cualquiera por la llegada a la vecindad de una multinacional ávida de nuevas ganancias o por un terrorífico nuevo 11 de septiembre. Es en virtud de ello que cada situación debe ser pensada tanto en su irreductible singularidad como en su conexión específica con el mundo global al que pertenece. O, más precisamente: la verdadera situación –su específica singularidad– estriba en cómo se conjuga, en cada caso particular, la articulación de la dinámica local/global. O, en otros términos, en cómo se interioriza la globalización –cómo debemos tanto protegernos como sacar provecho de ella– dentro de cada situación particular.

Esta cartografía de la política en la era de la globalización diseña dos figuras para la militancia política igualmente relevantes: de un lado, cada situación local requiere un tipo de militancia y de construcción política que podemos llamar territorial. Este será el espacio para que advengan formas comunitarias y relaciones sociales de nuevo tipo, antagónicas a la norma. De otro, y a menos que consideremos que cada situación particular no puede relacionarse con su exterior –ante lo cual estaríamos situados en una lógica típicamente posmoderna, en el sentido de la creencia en códigos contextuales específicos de imposible traducción–, adquiere contornos cada vez más nítidos una figura que debe pensarse

como complemento de las militancias territoriales: la del militante nómada o desterritorializado, que es quien en rigor conecta a las distintas situaciones en la perspectiva de movimientos trans-locales o globales más amplios y poderosos.\*\*

Lo cierto es que estas cuestiones –aquí demasiado apretadamente esbozadas–, internas a la problemática de la política en la era de la globalización, apenas han comenzado a ser pensadas. Y es que el movimiento de resistencia global, abierto a la experimentación y al aprendizaje tanto como a su propia transformación –y por eso mucho más rico y complejo que lo que puede desprenderse de la imagen única y estereotipada del *globalifóbico*–, recién está dando sus primeros pasos. Es de sospechar que en las próximas décadas asistiremos a varios ciclos de flujos y reflujos en su vitalidad, pero hoy apenas lo encontramos asumiendo formas iniciales y surcando sus primeras experiencias.

Buenos Aires, mayo 2002

#### Notas:

1. Al momento en que se escribe este texto, han primado dos tipos de reacciones frente a la dinámica política del movimiento asambleario-cacerolero-piquetero: el silencio y la repetición. El silencio es el que encuentra sumidos a los intelectuales antes enrolados en la Alianza y el espacio de centroizquierda, a quienes el proceso político desatado luego de la caída del presidente que en algún momento apoyaron, así como la inesperada dinámica de radicalización de segmentos de las clases medias, parecen generarles una cierta incomodidad. La repetición de esquemas y categorías de larga data, es en cambio la que previsiblemente gobierna las interpretaciones de la izquierda tradicional. Hay por supuesto algunas visiones que buscan dar cuenta de los problemas y las dinámicas de nuevo tipo abiertas por el proceso en curso, entre las que se destaca un libro aparecido cuando este texto está terminándose. Me refiero a **19 y 20: Nuevas Formas de Protagonismo Social**, del Colectivo Situaciones, que en la línea del importante trabajo que este colectivo viene realizando –y a pesar de ciertas diferencias que surgen de la obstinada oposición al movimiento de resistencia global al que Situaciones juzga a partir de una visión parcial y caricaturizada–, ofrece una serie de materiales de gran relevancia para pensar los elementos de la revuelta popular. Por último, hay que destacar la cantidad y calidad de textos breves, impresiones, e-mails, a veces apenas fragmentos, que circula a partir de los espacios asamblearios, verdaderos laboratorios de experimentación de la inteligencia social colectiva.

2. Para una visión panorámica de las potencialidades de la nueva política expresada en el movimiento de resistencia global, consúltese dos textos complementarios entre sí aparecidos en los últimos números de **El Rodaballo**: de Ezequiel Adamovsky, véase “La Política después de Seattle. El surgimiento de una nueva resistencia global”, en **El Rodaballo**, n° 11/12, primavera del 2000; y de mi autoría, “Seattle como desafío. Condiciones y obstáculos para la emergencia de una subjetividad política neointernacionalista en Argentina”, en **El Rodaballo**, n° 13, primavera del 2001.

3. Como probablemente se recordará, el cruce se originó a partir de una reseña de Josefina Ludmer sobre la obra de Paolo Virno y una entrevista de Flavia Costa al mismo Virno en el suplemento *Cultura y Nación* del diario **Clarín** del 19 de enero, en las que el italiano inscribía entusiastamente la rebelión argentina en la serie de Seattle y Génova. Una semana más tarde, en el mismo suplemento, Nicolás Casullo impugnaba esa relación señalando que el uso de ciertas categorías realizado por Virno resultaba impropio para el contexto argentino.

4. Como señalé en otro artículo, con el zapatismo se inaugura un nuevo ciclo o secuencia histórica de las políticas de emancipación que, dialécticamente, niega y supera a los dos que lo antecedieron: el hegemonizado por la forma partido, de vocación universal pero de resolución autoritaria; y el surgido a partir de 1968, con el estallido del modo anterior y la liberación de una pluralidad de sujetos que acabaron sin embargo en una fetichización de los particularismos. Contra esos dos modos, asistimos al inicio de un ciclo que tiene ante sí como premisa el desarrollo de una política guiada por el despliegue de un universalismo democrático, cuyo horizonte puede sintetizarse en la conocida fórmula zapatista: “por un mundo donde quepan muchos mundos”. V. Martín Bergel, “Seattle como desafío...”, cit.

5. Algunos tramos de esta argumentación han recibido inspiración directa de la intervención de Ezequiel Adamovsky en la charla abierta titulada “Diversidad y Creación. Los jóvenes y el movimiento de resistencia global” entre militantes argentinos –estuvieron entre otros jóvenes piqueteros, de la juventud de la CTA, de la nueva FUBA, de H.I.J.O.S., etc.– y la periodista-militante canadiense Naomi Klein, el 21 de marzo de este año.

6. La circulación de la palabra globalización en formato periodístico, así

como el hecho de que los escaparates de las librerías se exhiban rebosantes de libros dedicados a explorarla, podrían sugerir que la afirmación anterior es apresurada. Sin embargo, en filas de parte importante de la militancia los problemas derivados de la cuestión global han recibido escasa consideración. Sin avanzar ahora en las razones de tal descuido, me limito a anotar que la insistente presencia de los lenguajes de la izquierda partidaria, para quienes “globalización” no es más que un artilugio ideológico de las clases dominantes, ha contribuido a mantener obturada la discusión de la cuestión.

7. El título del artículo de Casullo de **Clarín** –que recuerda una cita de un Sarmiento ya viejo y alarmado ante la proliferación considerada disolvente de escuelas de inmigrantes italianos que educan en lengua extranjera– no esconde cierto tono de angustia: “¿Y ahora quiénes somos?”. De hecho, el rechazo de la conexión planteada por Virno entre el movimiento argentino y el movimiento global se asienta en la intención, apenas anunciada, de buscar en cambio alguna relación con experiencias del pasado argentino. En verdad, cuesta encontrar en ese pasado una experiencia conexa con la dinámica asamblearia emergente luego del 19 y 20 de diciembre. Quienes buscan encontrar una ligazón entre el movimiento asambleario y la “memoria nacional” se encuentran ciertamente ante un problema, como se desprende de esta cita de Horacio González: “Uno de los puntos fuertes del debate actual en la Argentina es dónde quedan todos los estratos culturales anteriores que atravesaron la fase ‘nacional popular’ o ‘liberal social’ de la política. En este sentido, ir a las asambleas barriales es un dilema, porque las asambleas no reclaman esa pregunta por la memoria para constituirse, y quizás gracias a eso se constituyen”. H. González, “Memoria y Nación”, en **19 y 20. Apuntes para un nuevo protagonismo social**, Colectivo Situaciones, p. 178.

8. “Cacerolas, Multitud, Pueblo”, entrevista de María Moreno a Horacio González en el diario **Página/12** del 11 de febrero del 2002.

9. Tal vez pueda pensarse que la nación fue una categoría pertinente para las políticas emancipatorias durante el ciclo histórico de la política que anteriormente hemos hecho corresponder con la forma partido. En ese entonces, los movimientos de liberación nacional fueron eventualmente un vehículo de articulación de distintas demandas particulares, pero al precio de subordinarlas a una lógica de jerarquización que se componía verticalmente en dirección al estado o a un líder.

10. Por supuesto, ambas figuras pueden concentrarse –y de hecho lo hacen a menudo– en una misma persona o movimiento. Las cumbres o contracumbres, esos lugares de intercambio y contaminación de experiencias políticas diversas, pueden ser vistas desde esa perspectiva como un momento global, desterritorializado, de militantes en su mayoría territoriales. En otro orden, puede pensarse también que la posición del militante nómada o global, expresado en varias figuras surgidas recientemente como las del periodista-militante, el artista-militante, o el investigador-militante, es descendiente del intelectual moderno hoy en declive.

Un párrafo final para la polémica con los compañeros del Colectivo Situaciones: contra el modo en que ellos mismos juzgan su militancia, me atrevo a señalar que ejemplifican perfectamente lo que aquí llamo militancia nómada o translocal: su labor como investigadores-militantes cumple tanto el cometido de leer internamente la singularidad de ciertas experiencias de militancia territorial, como de conectar esas experiencias con un espacio mayor, ciertamente translocal. No en vano Situaciones –así, en plural– tiene por interlocutor a Toni Negri, John Holloway o militantes internacionalistas alemanes, ni tampoco por casualidad han dedicado el libro antes citado al “pueblo palestino... y a todos quienes resisten la cuarta guerra mundial desatada por el imperio”. A su modo –y es que hay múltiples modos–, Situaciones revela en sus prácticas ser también parte enhebrante de una cierta resistencia global. En todo caso, si realizara una lectura asimismo interna del movimiento global podría posicionarse desde allí contra ciertas tendencias –cristalización de cuotas de poder en ciertas figuras, entronización e institucionalización de ciertos espacios y prácticas, etc.–, en vez de rechazarlo como un todo desde una posición exterior.

¿emergencia de una nueva cultura política? ¿emergencia de una nueva cultura política?



# Argentina.

## Notas sobre la densidad de la experiencia

Alejandra Ciriza

Alejandra Ciriza es filósofa, investigadora del CONIGET y docente en la Universidad de Cuyo. Tiene numerosos trabajos sobre filosofía, política y feminismo y ha publicado varios artículos en *El Cielo por Asalto* y *El Rodaballo*.

Esta lectura de los acontecimientos recientes procura situarse en una posición tensa entre el pasado y el presente, entre los efectos de las determinaciones estructurales y las nuevas formas de hacer política derivadas del estallido de movilizaciones que inundaron en cascada las calles y espacios públicos en Argentina un no muy lejano 19 de diciembre, entre el umbral de expectativas abierto por las nuevas prácticas de la multitud y lo viejo que no termina de morir.

Una suerte de posición incómoda que procura atender de manera simultánea a lo nuevo que acaba de nacer sin que lo viejo termine de morir en una de las más prolongadas crisis de hegemonía de la formación social argentina. Una crisis que voy a leer de manera seguramente sesgada, pero en torno de la cual quisiera apenas señalar algunos puntos de análisis que son en mi perspectiva nodales: la articulación entre economía y política propia de esta fase del capitalismo que la crisis argentina evidencia y la forma como este cúmulo de nuevas experiencias afecta la constitución de los sujetos políticos, y abre (o no) posibilidades para la construcción de un nuevo escenario político que exceda el horizonte de estos días de asamblea y agitación callejera. Probablemente por viejos hábitos de pensar no pueda interpretar lo que hoy sucede en discontinuidad con el pasado reciente de mi país. Lo acontecido se inscribe en un pasado que se niega a morir y cuyos estertores agónicos demorarán en disolverse en el aire.

### 1. Acerca de las relaciones entre economía y política

Se habla a menudo del aumento de la brecha entre ricos y pobres en la Argentina. El país, con una distribución otrora relativamente equitativa de la riqueza, ha devenido, desde el inicio de la dictadura militar, uno de los ejemplos más prístinos de los efectos de la aplicación sistemática de una política económica neoliberal. Concentración de la riqueza y desmantelamiento del aparato productivo, desocupación y alrededor de la mitad de la población por debajo de la línea de pobreza conforman, por decirlo en términos un tanto indeterminados, el escenario en el que se cumplieron las manifestaciones masivas que culminaron con la caída de De la Rúa, que mantuvieron en vilo a Rodríguez Saá, y que jaquean a Duhalde.

La movilización popular parece constituir el acto por el cual se cumple el desenmascaramiento de la brutalidad infame con la que operara de manera impune, durante casi 30 años, el capital financiero en la Argentina.

Sin embargo si la multitud ha puesto en cuestión el dominio directo de la economía (entendida en el sentido neoliberal) sobre la

política y la sociedad destruyendo al aprendiz de brujo que manejara de manera directa o indirecta los destinos económicos del país durante casi dos décadas, al mismo tiempo lo hace sobre un terreno marcado por los efectos de esas políticas económicas. Las fuerzas desatadas del capitalismo financiero han arrasado con el aparato productivo, dejado sin trabajo a millones de personas, destrozado las estrategias de autoabastecimiento en rubros básicos, entregado por precio vil áreas estratégicas de la economía: comunicaciones, petróleo, finanzas.

Obviamente no se trata de adherir a las tesis del destino manifiesto sustentado por los partidarios de las políticas económicas neoliberales, ni de avalar la idea de la inevitabilidad histórica de la perpetuación del dominio capitalista, que nos condenaría inexorablemente, como sucede con los gurúes del neoliberalismo, a suscribir la teoría del derrame o a abogar a favor de la aceptación (una vez más) de las inefables recetas del FMI. No se trata de aceptar sin más el dominio de la política por la economía, sino de tener en cuenta un par de elementos: en primer lugar que las condiciones estructurales no han variado. La Argentina continúa estando cercada por lo que Atilio Borón ha llamado los nuevos leviatanes, es decir, las poderosas megacorporaciones que establecen las reglas de juego para países débiles como la Argentina. En segundo lugar que la economía no sólo remite a la administración de las cosas, incluye las relaciones entre los sujetos y los procesos de producción y reproducción de la fuerza de trabajo.

Lo que este largo proceso de casi treinta años de deterioro de las condiciones materiales de existencia ha destruido es algo más que saldos exportables, o cuentas que no cierran: son las condiciones mismas de formación de los sujetos sociales e individuales que hoy enfrentan la crisis a través de múltiples (y no siempre articulables) formas organizativas. Como alguna vez señalara Toni Negri, el apartheid constituye el rasgo propio del capitalismo del fin de siglo, la escisión en dos de la sociedad. Excluidos e incluidos. La Argentina cuenta, "en cifras" con un 50 por ciento de excluidos. Un gigantesco ejército de ¿reserva? formado por mujeres, varones y niños y niñas, cuyas condiciones de vida se han deteriorado hasta lo indecible. Muchos de los cuales conservan capitales simbólicos y sociales del pasado, muchos otros, me temo que los más jóvenes y los más, sin escuelas, sin servicios de salud, sin redes de contención, o con aquellas que permiten la manipulación política. Tal vez suene conservador, pero como señalaba Tocqueville el nuevo régimen se construye no sobre, sino con las ruinas del antiguo régimen. Y la devastación producida por casi treinta años de vendaval neoliberal no es sencilla de reparar.

### 2. La densidad de la experiencia

Las experiencias de resistencia recientes constituyen un fenómeno por demás colorido. Una prueba viviente de la capacidad de los oprimidos de la tierra para encarnar en actos políticos la imposibilidad de reproducción de la vida humana bajo el capitalismo. Sobre este acontecimiento de indudable peso se han producido algunas lecturas.



Recientes visitantes extranjeros miran esperanzados la experiencia argentina. E incluso hipotetizan: resistencia y salida callejera hacen de la Argentina el eslabón por el cual se ha de cortar la dominación capitalista. La militante del movimiento antiglobalización Naomi Klein no duda en afirmar que: "La Argentina es un laboratorio de democracia. Es una fuente de inspiración para todos los activistas del movimiento de movimientos. Y creo que aquí no hay conciencia de eso. Todo el mundo está al tanto de lo que opina el FMI sobre la Argentina, saben que Bush y otros presidentes están mirando a la Argentina. Pero no se dan cuenta de cuánto nos movilizan a los activistas, nos están devolviendo el coraje" (Página 12, 25/03/2002).

Sin embargo, ¿basta las asambleas y las rebeliones callejeras para fundar un orden nuevo, llámese éste nueva democracia, o como preferimos algún@s un orden anticapitalista, socialista y antipatriarcal?

Me permito ser escéptica. No por mor de conservadurismo alguno, ni por adhesión política a las alternativas que ven la salida en acuerdos entre tecnócratas, sino porque no puedo dejar de pensar que, si son los seres humanos, varones y mujeres, quienes con sus acciones hacen la historia, la hacen en condiciones que no eligen. Y las condiciones que ofrece la Argentina, los umbrales de tolerancia frente a la experimentación política, las posibilidades de asegurar una salida políticamente sostenible son, diría, escasas. Es preciso un cierto umbral para establecer las conexiones entre estas nuevas experiencias y algunas otras tradiciones organizativas. Es precisa una cierta mirada de totalidad que vincule las diversas escenas en las que se juega la crisis argentina.

La escena incluye, es verdad, las nuevas prácticas, los rituales de las asambleas, el removedor callejero del activismo, pero también es oportuno recordar, aun cuando sea brevemente, que una larga crisis económica no sólo implica disminuciones en los niveles de ingreso, sino una radical transformación que expone la vida humana a la más brutal de las intemperies: la amenaza de la muerte a manos de las policías de gatillos fácil, pero también

las más ominosa de las víctimas de enfermedades curables, el analfabetismo, la violencia en sus más variadas formas. Ello sin considerar el monstruoso aparato represivo que dejó un saldo de 31 muertos en las jornadas de diciembre del año pasado y en enero de 2002. Ello sin mencionar los acuerdos que la conservadora iglesia católica argentina está dispuesta a avalar, como avaló en el pasado la tortura, la muerte, la desaparición de miles de militantes@s y la apropiación de miles de niños y niñas nacidos en cautiverio.

Inevitablemente el presente se edifica sobre el pasado y este es el pasado con el que hay que habérselas: el de la destrucción del aparato productivo, el de la lucha fragmentaria y desesperada de sectores populares brutalmente castigados por la crisis y la barbarie de los aparatos represivos de un estado cuyas únicas funciones en los últimos años han consistido en políticas focalizadas de domesticación y mitigamiento de las hambrunas y represión policíaca de la protesta y la pobreza.

Aun así, aun flaquead@s por la sombra tenebrosa del pasado autoritario, de un aparato represivo heredero de la ferocidad del viejo aparato dictatorial, atezad@s por la incertidumbre y la exclusión, ¡@s argentin@s hemos podido decir basta, de una manera múltiple, compleja, variada, inorgánica, desarticulada.

Hemos dicho basta en el ejercicio de caceroleos de significaciones indudablemente ambiguas y por eso disputadas, basta en las asambleas barriales, basta a través de piquetes y cortes de ruta, basta dicho con las movilizaciones y las huelgas de las diferentes centrales de trabajador@s, basta protagonizado por los frentes de desocupad@s, basta encarnado en las diferentes fracciones de la izquierda movilizadas. Esos "basta", han de dejar, como dijera Marx, una huella inevitable. Las marcas de estas prácticas de movilización y enfrentamiento con el aparato represivo permanecerán indelebles en los cerebros de los vivos, las prácticas de debatir en términos políticos, de poner en juego la propia palabra, de experimentar el valor político de la propia decisión.

La crisis que se vive en Argentina

La ambivalencia de esta doble inscripción es lo que quisiera señalar. No creo, como Klein (me parece a decir verdad demasiado simplista) que la Argentina sea el laboratorio de una nueva democracia. Más bien creo que el futuro y el presente son profundamente inciertos. La dominación deja marcas indelebles en los sujetos, aún cuando no sea destino.

Como aquel personaje de Passolini, Accatone, I@s sujet@s de sectores populares llevan las marcas de la dominación inscritas en la vida cotidiana, en sus deseos y aspiraciones, en sus prácticas, en sus cuerpos, en sus temores, en sus deseos. La sociedad argentina ha pasado y pasa por una experiencia brutal de exclusión y pérdida de horizontes. Es en ese contexto que se producen las revueltas de diciembre. También, es verdad, se han producido en estos últimos años, experiencias fragmentarias de resistencia y movilización. Esas marcas valiosas de las nuevas experiencias son lo que es necesario articular, pero nada hay en ello de garantizado ni certero.

De las posibilidades de sintetizar esas experiencias densas y discontinuas, entre el peso de la dura vivencia de la exclusión y las marcas dejadas en la memoria por la irrupción de lo nuevo, aún incierto e indeterminado, disperso en escenarios discontinuos, difícil de sintetizar en un nosotros que pudiera claramente oponerse a ellos (un ellos con frecuencia demasiado le-

jano e impersonal) y también del odio de los vencidos se han nutrido y se nutren las revoluciones de la historia. Por eso es que creo necesaria esta dura posición tensa. Entre el pasado y el presente, entre las tradiciones muertas que pesan y el cerebro de los vivos.

Mendoza, marzo de 2002

#### Notas

1. Según información proporcionada por el diario **Clarín** (una fuente que no puede ser sospechada de ser vocera de la izquierda internacional) el 10% más rico de la población recibe el 37.3% de los ingresos, mientras el 10% más pobre sólo recibe el 1.3%. El desempleo ha trepado al 23.8%, mientras los ricos ganan 45 veces más que los pobres. (**Clarín**, 31/3/2002).

2. No por casualidad se produjo en RIMA (Red Informativa de Mujeres Argentinas) un interesante despliegue de argumentos tanto favorables como contrarios a las rebeliones de espuma. Hubo quienes recordaron su inocultable ligazón con los cacerolesos que señoras burguesas y anticomunistas practicaban contra "rotos comunistas", como en la ocasión señalara Neruda. Otras recordaron los repiqueos cacerolesos denunciando golpeadores en Perú, y aun se reivindicó la genealogía anarquista de lucha doméstica y la politización feminista de lo personal. Los debates sin embargo no sólo se refirieron a cuestiones genealógicas: la composición de clase y su vinculación con la crisis financiera también constituyen asuntos de debate.

## Reflexiones Ariel Petruccelli

Ariel Petruccelli es historiador y autor de **Ensayo sobre la teoría marxista de la historia** (El Cielo por Asalto, 1998).

La manera en que habremos de ver los sucesos argentinos de fines de 2001 y, especialmente, las perspectivas políticas que se han abierto a partir de los mismos, variará enormemente según aceptemos o rechacemos la hipótesis de que la caída de los llamados "socialismos reales" ha cerrado un ciclo histórico. Con la expresión "fin de un ciclo histórico" quiero significar básicamente dos cosas: la primera que la correlación de fuerzas en la lucha política a nivel internacional se ha inclinado sensiblemente -y de manera general y estructural, más que regional y coyuntural- hacia la derecha. La segunda que el fracaso de todos y cada uno de los intentos por construir una alternativa simultáneamente deseable y posible al capitalismo coloca a la izquierda ante una situación inédita.

Desde luego que este esquema es simplificador. Entre otras cosas, podría hacer pensar que coloco a las dictaduras burocráticas del llamado socialismo real como un bastión de la izquierda radical, cuando en realidad las percibo como su perversión. Y también es cierto que ni la existencia de un modelo real a mostrar ni la conciencia crítica sobre los estados comunistas es cosa nueva. Durante el siglo XIX y las dos primeras décadas del siglo XX el movimiento socialista creció casi sin pausa pese a no disponer de ningún ejemplo viviente de lo que sería el socialismo; y el escepticismo respecto a las reales posibilidades de los estados comunistas para evolucionar hacia una sociedad emancipada puede ser rastreado -aunque siempre dentro de corrientes políticamente minoritarias- hasta los años '30. Pero estos

matices y aclaraciones -junto a muchos otros que también se podrían formular- no desmienten la radical originalidad de los vientos políticos que corren.

Mientras el comunismo tuvo aliento, en los capitalismos centrales (y mal que mal en algunos periféricos también) señoreaban los estados benefactores y las políticas socialdemócratas. En la actualidad el neoliberalismo ha copado la parada. Y lo más grave es que la izquierda radical ya no sabe qué ha de ser el socialismo, ni como se puede derrocar al orden del capital en un contexto democrático ni mucho menos en sus bastiones de Europa, Japón y los EE.UU. La izquierda revolucionaria ha quedado huérfana de proyecto social y de estrategia política. Con esto no quiero significar que estemos absolutamente en pampa y la vía: lo que quiero decir es que los antiguos proyectos y las antiguas estrategias se han mostrados inútiles o indeseables, y que el actual estado de elaboración estratégica no sobrepasa el nivel del esbozo. Por otra parte, la crisis de la izquierda es general: incluye tanto a la izquierda radical cuanto a la reformista; a los herederos de la experiencia soviética tanto como a sus críticos.

El avance de la derecha, por supuesto, no entraña nada bueno. Es indudable que la hegemonía neoliberal a acrecentado el desempleo, la miseria, el hambre, y las desigualdades económicas y sociales. Podemos decir con todo derecho que el triunfo del capitalismo es el triunfo de la barbarie.

Sería improbable que tamaña reducción de los niveles de vida de las clases trabajadoras no provocase reacciones de protesta. Pero el punto aquí no es si el avance del capitalismo habrá de encontrar resistencia -es obvio que sí-; la verdadera cuestión es si los movimientos de resistencia son capaces de construir un proyecto político y una sociedad alternativa.

Cuando los adalides del neoliberalismo pregonan el "fin de la historia" no quieren decir que el avance de la democracia capitalista no se tope o haya de topar con disconformes: quieren decir que los disconformes no tenemos nada mejor que ofrecer (o que en todo caso no somos capaces de realizarlo). Hechas estas disquisiciones podemos introducirnos en las consideraciones sobre las jornadas de protesta política que acabaron con el gobierno de De la Rúa. El fantasma de un "estallido social" hacía ya tiempo -años en verdad- que atormentaba a los ocupantes del poder y esperaba a las izquierdas. Que finalmente se haya producido no es, pues, sorprendente. Más novedosa -y por tanto sorprendente- fue la forma en que el estallido se desarrolló: una combinación de saqueos a supermercados de los sectores más empobrecidos de la sociedad y de cacerolesos de los "sectores medios" porteños furiosos por las medidas financieras. En el medio, paralizadas o poco menos, quedaron las organizaciones sindicales -conciliadoras o combativas- y los partidos y agrupaciones político-culturales de izquierda. Ninguna organización sindical o política organizó los saqueos o los cacerolesos; ni pudo sacar provecho político de ellos. La ira popular derribó a un gobierno (o a dos, si incluimos al efímero de Rodríguez Saa) pero no estuvo nunca ni siquiera cerca de postular una alternativa propia. Así, la caída de De la Rúa conmocionó pero no tumbó al régimen político, cuyo recambio surgió del riñón mismo de la claqué política contra la que se elevaba la furia plebeya.

La caída de un gobierno como consecuencia de las movilizaciones callejeras no es, con todo, un fenómeno novedoso. En Venezuela, en Brasil, en Paraguay y en Perú cayeron gobernantes en contextos semejantes. Igualmente, en Chubut, Santiago del Estero y Corrientes fueron tumbados gobernadores por la ira popular. Pero en ningún caso se vió favorecida ninguna fuerza de izquierda, ni se inició ningún proceso contrario al neo-liberalismo (con la excepción parcial de Venezuela; aunque la "Revolución Bolivariana" ofrece pocas credenciales para el entusiasmo).

Es evidente, sin embargo, que la situación política de la Argentina desta de haberse estabilizado. A decir verdad ya las elecciones de octubre mostraron claramente que el desgaste de la democracia argentina es profundo. Ahora bien, que las masas muestren poco o ningún entusiasmo por el sistema de gobierno o por los gobernantes de turno no significa necesariamente que el régimen político se halle desestabilizado. La apatía y el desencanto no desestabilizan a ningún gobierno o régimen político. La inestabilidad argentina es producto de las acciones de protesta de las masas. El punto aquí es qué tan prolongada ha de ser la crisis económica que motoriza el descontento, y qué tan pujante y autosostenida habrá de ser la movilización callejera.

En sentido general a la crisis argentina no se le ve fin, pero no se puede descartar una estabilización económica relativa. Por otra parte, en la medida en que la agitación callejera no logre obtener conquistas concretas lo más probable es que el grueso de las personas se vuelva a sus casas. Algo de esto parece haberle sucedido a los cacerolesos. Esto en sí mismo es natural y esperable. Pero el punto clave es si de la protesta social surgen movimientos políticos alternativos verdaderamente vitales. La pregunta del millón, pues, es si es posible construir una alternativa política y cuáles podrían ser las distintas posibilidades.

Las miradas de todo el progresismo (pero no sólo de él) están puestas en que el descontento se canalice por la vía electoral. El problema es que no basta con el éxito electoral para cambiar aunque sea un poquito la realidad neoliberal. Y la cosa se pone más peluda si



tomamos en cuenta que las posibilidades de retornar a un estado capitalista redistribuidor son prácticamente nulas: conspira contra ello el contexto internacional, la ausencia de sectores importantes de la burguesía interesados en ensayar alguna variante de esta alternativa, la crisis de la economía y la debacle del Estado. Una carta fuerte tradicional del reformismo fue su "realismo"

(contra el "utopismo" de los revolucionarios); hoy, sin embargo, cualquier análisis realista de la Argentina muestra que no es posible reformar en un sentido progresista el capitalismo argentino.

El único camino que nos queda, entonces, es la revolución. Pero una revolución no parece más realista que las aventuras reformistas: el contexto global es poco propicio, no hay a la vista ninguna fuerza social capaz de llevar a cabo semejante tarea, y no está claro cómo habría de ser el socialismo (las propuestas de cerrar la economía, "vivir de lo nuestro", dejar de pagar la deuda externa e implementar un plan de obras públicas tienen más que ver con el recuerdo de otros tiempos, que con los desafíos del presente; se emparentan mejor con el nacionalismo populista que con el internacionalismo socialista). Esta es la tragedia de nuestros tiempos.

No veo ninguna posibilidad de transformar la realidad -llamémosle- neo-liberal en el corto plazo, y no creo que sea posible -en el caso que sea deseable, cosa que dudo- reeditar las políticas keynesianas. La izquierda debería orientarse a construir un vital movimiento neo-socialista internacionalista basado en el desarrollo de organizaciones extra-parlamentarias democráticas de masas, sin cifrar ninguna ilusión en la inminencia de triunfos resonantes. No debemos olvidar que nuestra lucha no es contra un gobierno en particular, sino contra un sistema social. La tarea de la hora es elaborar un proyecto de socialismo deseable y posible del que hoy carecemos, y la construcción de un movimiento contrahegemónico político, cultural e ideológico capaz en un futuro de disputar de igual a igual con los representantes del capital. La agitación política de estos tiempos permite realizar esta tarea con más facilidad que en otros momentos, lo cual no es poco, pero tampoco demasiado. El movimiento obrero es hoy en día más un recuerdo que una realidad. Los cacerolesos pueden ser prometedores, pero por el momento se hallan confinados prácticamente a Buenos Aires; y no resulta claro que la unidad en la protesta pueda desarrollarse en unidad de propuesta. El movimiento piquetero se halla dividido, y las perspectivas de sus diferentes corrientes internas no van políticamente demasiado lejos (el reclamo de las más audaces es "trabajo genuino", pero la mayoría ha fijado su horizonte en los Planes Trabajar). Por lo demás, es evidente que los piqueteros no nuclean más que a una parte numerosa y activa, pero minoritaria, de los desocupados. Los sueños de inminentes asaltos al Palacio de Invierno son sólo eso: sueños. Y en la medida en que la izquierda no logre desarrollar un movimiento de masas democrático y pluralista, una estrategia viable de derrocamiento del poder capitalista, y un proyecto sensato de sociedad, tales sueños podrían devenir fácilmente en pesadilla.

Si la izquierda radical quiere renacer de sus cenizas deberá tomar el reto planteado por Perry Anderson y seguir el sendero por él indicado: aceptar la uva amarga de que hemos sufrido una derrota histórica, y sobreponernos a ella en base a un realismo intransigente, en el doble sentido de negarse a toda componenda con el sistema imperante, pero también de rechazar toda piedad o eufemismo que pueda infravalorar su poder. Una vez más, es el espíritu de la ilustración, y no el de los evangelios, el que más nos hace falta.

Neuquén, marzo de 2002

¿emergencia de una nueva cultura política?  
¿emergencia de una nueva cultura política?  
¿emergencia de una nueva cultura política?

# Argentina: epopeya rentística y colapso social

Ricardo Aronkind

Ricardo Aronkind es economista, docente en la Facultad de Ciencias Económicas y en la Facultad de Ciencias Sociales (UBA) y autor de *¿Más cerca o más lejos del desarrollo? Transformaciones económicas en los '90* (Libros del Rojas, 2001).

## Ha terminado un capítulo

La convertibilidad podría haber durado muchos años. Hubiera hecho falta que el gobierno cobrara los impuestos (hubiera pasado del déficit a un amplio superávit), gastara productivamente e impulsara las exportaciones. La explosión de la convertibilidad fue causada por la imposibilidad de seguir tomando préstamos (por parte del estado y del sector privado) para cubrir el déficit de divisas con que funcionaba la economía. Este déficit, que se acrecentaba permanentemente, tenía 3 causas: el déficit público, provocado por la gigantesca evasión impositiva<sup>1</sup> y la reforma del sistema jubilatorio<sup>2</sup>, que era cubierto tomando deuda externa; el déficit privado, provocado por la incapacidad competitiva de la producción local en el mercado mundial<sup>3</sup>; y la retroalimentación del déficit público a partir de la acumulación de intereses de la deuda contraída.

La prohibición de retirar fondos líquidos de los bancos fue un subproducto de la ola especulativa que se generalizó cuando "las masas ahorradas" descubrieron, muchos meses después de los bancos y empresas que les enseñaron a no poder pensar fuera de la convertibilidad, que el tipo de cambio era insostenible y que los dólares corrían riesgos.

Impedir la quiebra de los bancos, llevó al secuestro de los ahorros de cientos de miles de ahorradas, y el colapso del ahorro y el crédito internos. El desplome de la actividad económica, catapultó los despidos, las quiebras y una nueva caída salarial.

La destrucción de la convertibilidad es entonces el subproducto de una forma de generación de ganancias<sup>4</sup>, y de una forma de relación entre el estado y el sector privado basada en las tendencias más primarias y parasitarias del capitalismo.

Generación de ganancias basadas en rentas monopólicas cosechadas en el mercado interno<sup>5</sup>, luego transformadas a dólares vendidos por el estado a precio de ganga. Funcionamiento estatal ultra-ineficiente, incapaz de planificar y utilizar recursos con criterios socialmente valiosos, subordinado a las demandas particulares de empresas y grupos económicos.

## El estado: una clave

Argentina podría pensarse como un experimento realizado sin un plan establecido. Supongamos una sociedad semiindustrializada y relativamente moderna (Argentina a mediados de los '70): destruyamos todas las funciones reguladoras del estado, toda capacidad de intervención eficaz, y veamos qué pasa. La construcción ideológica neo-liberal, que supone un juego de suma cero estado-mercado, no se verifica. Ni en el capitalismo desarrollado, ni en este, el mercado puede desempeñarse sin un contexto político, institucional, y de infraestructura física y cultural que lo favorezca.

La notable continuidad en materia de políticas de achicamiento cuantitativo y cualitativo del estado (más de un cuarto de siglo), y el amplio consenso logrado han dejado el espacio social necesario para que "la mano invisible", la "iniciativa privada", se luzca. Y librada a sus pulsiones naturales, "el mercado" ha generado esta verdadera revolución improductiva.

La paradoja del momento es que el deterioro de la situación requiere cada vez más una intervención pública amplia y sistemática, pero el estado está destruido.

A medida que avanza la crisis el lugar del estado se hace más necesario, no sólo para distribuir alimentos y medicinas, sino para reemplazar al mercado, que no sólo no generará empleo, ni inversión significativa, sino que tampoco volcará sus excedentes en la economía nacional (por la confianza destruida por la propia clase dominante en las instituciones locales).

A pesar de la necesidad perentoria de su reconstrucción siguen pesando las ideas de "el estado enemigo de la sociedad", de "la burocracia inútil" como sector que debe ser aniquilado, aderezado con "los ñoquis", que serían -a la sazón- todos los funcionarios, y "las costosísimas secretarías", que no pueden ser otra cosa que amantes de los políticos corruptos pagadas con la plata que le falta al pueblo.

Ahora, en la debacle, comienzan a aparecer desde la sociedad demandas muy básicas en salud y educación, pero no así en materia de gestión del espacio público, recaudación impositiva, administración, regulación de mercados, apoyo al desarrollo científico y tecnológico, impulso general de la economía, redistribución de la riqueza, protección del patrimonio común, etc.

Un triunfo resonante del pensamiento hegemónico es cómo ha logrado erradicar del debate al tema impositivo. Es el elefante innumerable del neoliberalismo. Los 20.000/ 30.000 millones de pesos de evasión impositiva, superan cualquier monto de ajuste y cualquier plan social, por más ambicioso que sea. Porque el problema de fondo para el pensamiento hegemónico no es el equilibrio presupuestario, que se podría lograr combatiendo la gran evasión, sino el tamaño del estado, que debe tender al mínimo compatible con una sociedad fuertemente subdesarrollada. Por eso es clave borrar del imaginario colectivo la idea de cobrar impuestos. Construido el enemigo rapaz, el estado, una "obligación moral" que une al último quiosquero con los máximos banqueros y empresarios, es no pagar. Y quien "zafa" de pagar 50\$ de IVA por mes, se siente en el mismo barco de los macro-evasores locales. Un verdadero frente social, de pared a pared, para que el estado se hunda.

Un episodio reciente sobre la utilización simbólica de este estado de conciencia.

En la gestión Rodríguez Saá, se anunció que el salario superior de un funcionario estatal sería de 3.000 pesos. Esto significa destruir cualquier incentivo para que gente capacitada continúe en la función pública, cosa que se está haciendo desde los tiempos de Alfonsín. La expulsión sistemática de personal capaz y valioso es otra forma de depredar el espacio público, y su transferencia gratuita al sector privado es otra forma de subsidio. También estuvo rondando la magistral idea de destrucción del ministerio de educación y del de salud pública. "Papers" sobre estrategias de desmantelamiento estatal circulan generosamente en los despachos oficiales, convencidos de que así se regenerará la confianza perdida de los inversores. Millones suscriben aún la idea de que el



crisis de la Argentina  
La crisis de la Argentina

país es un espacio vacío, a ser llenado por la misericordiosa inversión extranjera. El orden de ideas neoliberales tiene una coherencia en materia de dominación extraordinaria: dado que nunca se está suficientemente subordinado, dado que el estado nunca es suficientemente pequeño, ni el salario suficientemente bajo, ni los políticos suficientemente liberales, el capital nunca termina de venir, y el descenso hacia la pobreza nunca termina de frenar.

## Torbellino de pasiones, nube de ideas

¿Qué pasó en este tiempo? ¿Qué se entendió? Creo que muy poco. Uno de los "paradigmas" más populares de interpretación es el paradigma cleptocéntrico: "se robaron todo". ¿Quiénes?: "todos". Por lo tanto se tienen que ir todos. Un mundo dividido en chorros y chorreados impide ver lo social. Como el proceso cultural de las últimas décadas agudizó el individualismo y la desintegración, todo se reduce a cuestiones individuales: roba-no roba, es corrupto-no es corrupto, es político-no es político.

¿Se puede cambiar este estado de cosas en un sentido superador sin entender lo que pasó?

La destrucción económica, social y cultural no es gratuita. La dinámica de la desesperación sin salidas genera resentimiento: la incómpens simbólica frente a la propia caída pasa a ser que otros también se hundan. Relato una escena que efectivamente ocurrió en un hospital neuropsiquiátrico público: en una reunión de pacientes y terapeutas, surge el debate sobre la situación del país. Uno de los internados sostiene que el gasto público es muy elevado, que se va mucha plata en ñoquis y funcionarios, y que se deberían reducir las provincias a 4, para ahorrar. Cuando otro paciente sostiene que el problema con los políticos no es que ganen mucho, sino lo que hacen con el país, se encuentra con la respuesta de un médico, que sostiene que tendrían que trabajar gratis, ya que él también lo está haciendo...

No sólo se entró en un proceso vertiginoso de destrucción de derechos, sino que la profundidad de la situación impacta en el proceso de razonamiento: para que exista cierta "igualdad" tolerable, se torna deseable que todos (los seres visibles, no las categorías sociales) vayan perdiendo derechos, que todos ganen menos, que todos tengan una existencia miserable y precaria.

Este diálogo se dio en el contexto de una institución pública insustentable por el "mercado", -¿qué sería de ésta gente sin este deteriorado pero real apoyo?- donde los propios beneficiarios habrían y reclaman el achicamiento del estado, que es el único que mantiene ese espacio gratuito.

Otra escena real: sube al subte una señora que vende la lotería Solidaria. Le falta un brazo. Se expresa correctamente, explica los premios a obtener, y las ventajas solidarias de optar por un billete de esa lotería. Y remata finalmente: "no se olviden de fijarse si ganaron. Porque puede ser que ganen, y si no se fijaron, esa plata queda para el estado. Y yo quiero que Uds. la disfruten y que no se la quede el estado, que ya sabemos lo que hace con la plata". De vuelta: dialéctica entre liberalismo y degradación. Esta mujer, que debería estar realizando una actividad productiva, o simplemente descansando en su casa, amparada por el conjunto de la sociedad, pero que está obligada a promocionar la timba para comer, termina de difusora del liberalismo más brutal: ¡que no quede para el estado! ¿Quizás piensa en el estado y piensa en Menem, De la Rúa, u otros. Pero no dice los ladrones, no dice los lacayos de los grupos económicos, dice el estado. Y el estado es la presa de los que la arrojaron a ella a vender "la solidaria". Tercera escena: una pequeña prestamista, que ha sido arrojada a la lucha social desde las poltronas de su casa, cacerolea frente al hotel donde se encuentra la misión del FMI que "negocia" con el gobierno argentino. Repentinamente, se cruza con el jefe del grupo y aprovecha esa oportunidad para saludarlo y solicitarle "que no le presten más plata a la Argentina porque los políticos la van a seguir despilfarrando". Quizás la señora piense que son los perversos políticos los que se complacen con el desastre, y se apropian de lo que ella perdió. Quizás la señora no sea tan ingenua, y piense que si el FMI no presta fondos, y el gobierno cae, el próximo paso será la dolarización y la restitución de sus fondos evaporados. Pero en todo caso, apela a poderes externos para restituir derechos en un país en cuya sociedad no confía. Como muchos.

## Predicadores, ideólogos, empleados

Otra pieza clave del actual sistema de dominación la constituyen los economistas neoliberales<sup>6</sup>. El lugar de los economistas en este proceso de destrucción ha sido relevante. Han predicado ante las masas, en los amplios espacios que les han abierto las empresas, hasta el hartazgo. Recordemos: monopolio absoluto de las ideas circulantes entre 1976-1983. Tibio debate hasta que el alfonsinismo empezó a ceder discursivamente en 1985. Brutal hegemonía durante el menemismo triunfante, lo que derivó en una victoria que le permitió poner a salvo el "modelo" en su etapa más destructiva (1999 hasta ahora). Mariano Grondona ha realizado, en ese sentido, un aporte excepcional. Los debates en torno a la economía en su foro televisivo de adoctrinamiento voluntario, se establecían en-

tre algún economista empleado por el poder económico (que es quien indica al conjunto social quien es prestigioso, quien "sabe" y quien "no sabe", o como diría **Ambito Financiero**, quien "es serio" y quien "no es serio"), y algún cura más o menos lacrimoso, implorando misericordia. El sacerdote encarnaba el corazón, los sentimientos ingenuos, el economista, la racionalidad, el sentido, el conocimiento profundo de cómo son las cosas y de los límites que encuentra "el corazón" a la hora de actuar sensatamente. Este esquema ha sido absorbido por la población, ampliamente.

El último hallazgo discursivo ha sido "el costo de la política". Maniobra extraordinaria, que empalma la bronca antipolítica, con una expresión más racional, la preocupación por reducir "costos" del estado. Se le ofrece a las masas (como aquel salchichón del que hablaba Marx en **El 18 Brumario**), el recorte de sueldos a los odiados políticos, sus secretarías y asesores, esos malditos, esos explotadores. Reducir, achicar, recortar es el mantra repetido sin necesidad de explicación. Ahora debemos ajustar a los políticos, pero también, por qué no, a las propias instituciones, organismos, reparaciones, funciones, prestaciones, etc.

Maestros de la falacia, siembran en un campo vastamente preparado: el estado, como se sabe, es malo, es costoso, es ajeno. ¿Para qué está? Si los servicios públicos se desmoronan, si no hay seguridad, ni justicia, ni salud, ni educación ¿qué hay para defender? El experimento de una sociedad sin estado es impresionante y desolador. Por supuesto que siempre hay para policía y esas cosas (aunque los gases lacrimógenos estén vencidos). Pero la vida social se vuelve invivible, el espacio público frustrante y amenazante, y en vez de su reconstrucción, la sociedad sigue fantaseando con su arrasamiento.

El problema es también, en qué momento del ciclo económico se produce la catástrofe. En la expansión de los primeros '90, franjas importantes de la capas medias podían especular con reemplazar individualmente las menguantes prestaciones estatales por otras privadas, a las que podían acceder pagando. Ahora, cuando la pendiente hacia abajo se vuelve pronunciada, las ilusiones se hacen trizas, y estos sectores miran nuevamente hacia el maldito estado, odiado, vilipendiado, y culpable. ¿O no ha sido el gasto público el que nos hundió, y destruyó nuestra querida convertibilidad? El triunfo neoliberal es tan impresionante, que aún en el fracaso más abyecto, continúa explicando a las víctimas que el culpable es el de siempre, y aún le creen.

Claro que el proceso es dinámico, y muchas ideas y prácticas están cambiando. Pero no cambian desde cero, sino desde un consenso neoliberal explícito o implícito, hecho de valores, comportamientos, e ignorancias. En el mejor de los casos, y suponiendo cambios "progresivos" en las prácticas sociales, la velocidad del deterioro crea cierto desfase entre los hechos que se van produciendo, la comprensión social de lo que está pasando, y la capacidad para reaccionar organizadamente y cohesionadamente para evitarlo.

### Clase dominante y políticos

La clase dominante argentina confirma en esta crisis sus principales líneas de acción: ser inflexible en sus demandas; ejercer un dominio excluyente en amplios campos de la vida social y no tener un proyecto viable económicamente. Esto último se hizo evidente en la última década, ya que incluso con mínima resistencia social, el esquema no se sostiene. Es casi utópico esperar



que de este sector surjan figuras conservadoras pero ilustradas, reformistas, o simplemente generosas. La "selección natural" parece haber dejado en la cima a los más inescrupulosos y aventureros.

En cuanto a los políticos, a medida que avanzó la "transición democrática" se fue perfilando un rol preciso: ejecutar las políticas de destrucción nacional y social, luego de estafar electoralmente a la población, y ser el pararrayos de la ira popular. En ese sentido, han asumido, activa o pasivamente, un papel destacado en el dispositivo de dominación local. La clase dominante reclamó creciente subordinación, liquidando el espacio relativamente autónomo de lo político, a favor de una generación de lacayos mediocres de bajísimo vuelo político. Quien voló más alto, el "águila" Menem, se limitó a aplicar lo que le demandaban, incluso exageradamente, declarando que esa era su voluntad. Duhalde, quien declara que su voluntad es "que gobierne la comunidad productiva", hace lo que le manda el bloque de poder recompuesto.

No sólo hubo asunción entusiasta de los mandatos de la clase dominante. También hubo miedo. La amenaza del poder económico a los políticos del PJ - UCR - Frepaso para que no osaran modificar un ápice de sistema rentístico estructurado desde 1989, era la hecatombe financiera y social que provocaría el retiro de los "capitales". Ahora, que se está produciendo la catástrofe, desapareció la amenaza que pendió sobre los partidos políticos. ¿No deberían tener un margen de maniobra superior?, ¿no podrían actuar más autónomamente?. Pero el rol de pararrayos del malestar general no es gratuito. Los grandes partidos están débiles y desprestigiados, están plagados de cuadros oportunistas y mercenarios, y no lograrían convocar a nadie a respaldar ninguna acción heterodoxa. Por otra parte la dominación ideológica sigue actuando, limitando brutalmente la capacidad que tienen de imaginar medidas alternativas. Y por si esto fuera poco, es probable que continúe funcionando un entramado de relaciones, conexiones, negocios y complicidades que refuerzan el compromiso con la estructura que entró en colapso.

Otro tema característico del momento es el grado de intervención extranjera directa en las decisiones estatales, con un grado de detalle y precisión desconocidos. El estado es también un campo de presiones y contrapresiones internacionales, especialmente de la Unión Europea y Estados Unidos. Los embajadores, y hasta los primeros ministros y cancilleres, se acercan a estas orillas pidiendo puntualmente por negocios de empresas, reclamando privilegios e impunidad (a eso se deben referir cuando hablan de transparencia, previsibilidad y seguridad jurídica). De fondo está el debilitamiento productivo, la dependencia financiera y tecnológica de la Argentina, pero también la pulverización de los lazos entre los dirigentes y cierta idea de país. Gobernar, y tener plata afuera por las dudas, son parte de una misma práctica. En definitiva, Miami tiene más futuro que Argentina, y ellos tuvieron la mala suerte de tener que gobernar aquí.

Hasta la Iglesia, que debería cumplir una función de sensibilización y alerta a los sectores dominantes sobre los peligros del derrumbe social, no está en condiciones de hacerlo. Combativa y movilizadora frente al aborto y las leyes de salud reproductiva, cae en la más absoluta intrascendencia a la hora de limitar mínimamente la lógica del poder económico. Sólo atina a apoyar el sistema de macro-limosnas ofrecido por los empresarios, y se ofrece para colaborar en la desarticulación del estado nacional, haciéndose cargo de la distribución de las dádivas entre "los pobres".

Se puede observar a primera vista dos líneas de continuidad fuerte entre el gobierno

La crisis que vive Argentina confirma sus principales líneas de acción: ser inflexible en sus demandas; ejercer un dominio excluyente en amplios campos de la vida social y no tener un proyecto viable económicamente. Esto último se hizo evidente en la última década, ya que incluso con mínima resistencia social, el esquema no se sostiene. Es casi utópico esperar



de la Alianza y este: la subordinación a las demandas empresarias y de los organismos financieros internacionales (sólo cambió la correlación adentro del bloque dominante); y la destrucción continua y sistemática del estado nacional.

El objetivo de Duhalde de ocuparse básicamente de los pobres es "compatible" con ceder frente a grupos empresarios. Porque es compatible con estancamiento, deterioro del estado y de las capacidades productivas. Hace falta poco aparato para ocuparse de los pobres. Se puede usar la estructura de la Iglesia, realizar grandes compras públicas de comida, o repartir billetes en rápido deterioro. Progresivamente, a medida que se destruye la economía nacional y se arroja en la miseria a la población, la función (a delegar) del estado es mantener a los pobres en estado de latencia. En cambio, ocuparse del conjunto de la población, implicaría pensar un país en serio, y no una reserva natural de desarraigados. La opción preferencial por crear pobres es compatible con la recaudación de generosas donaciones en vez de impuestos.

La política de macro-limosna, satisface a: los pobres más desesperados; la Iglesia; las empresas (que pasan de deudoras legales de las instituciones públicas, a graciosas benefactoras del estado limosnero); y a los organismos financieros internacionales, que como se sabe, luchan contra la pobreza y el subdesarrollo a brazo partido.

### El famoso FMI

El problema con el FMI es este: nos ha defendido de los empresarios locales, bloqueando por ahora una nueva transferencia de pasivos externos (calculados en 40.000 millones de dólares)\* al estado; pero no ha podido evitar, en cambio, la pesificación uno a uno, que le ha cargado 16.000 millones de pesos de deuda al estado de un día para el otro. El Fondo no quiere que las empresas locales le encajen tantos fardos al estado, para que éste se ocupe de sus dos misiones sagradas: pago de la deuda externa y mantenimiento con vida de los pobres. Eso no da un país, pero eso es precisamente lo que denominan sustentable.

El FMI bloquea toda política razonable de reactivación interna: lo que se produzca no debe ser absorbido por la población bajo la forma de consumo, sino por el mercado mundial bajo la forma de exportación. Las divisas logradas serán aplicadas a normalizar

progresivamente la situación de default. Con superávits anuales de 10.000 millones de dólares, en una década el país podría reducir significativamente su deuda, para convertirse felizmente en un país ¡en condiciones de tomar crédito!

Aquí encontramos otra notable paradoja de la actual administración: se ha logrado que el gobierno obedezca y ejecute los lineamientos del FMI, sin que éste tenga que aportar recursos. Se podría demostrar que sin esos recursos (y esas exigencias aberrantes), se podría vivir mejor. Se podría aprovechar la ausencia de "ayuda" condicionante para fijar prioridades nacionales. Se podría pensar por dónde comenzar en serio la reconstrucción. Pero ese no es el mundo de Duhalde y el justicialismo. Su módica utopía es manguear unos dólares y ver qué pasa. Es probable que el FMI, e indirectamente Estados Unidos, hayan decidido: a) mostrar que un default no es tan liviano, y que quien lo declara (o más precisamente el pueblo del país que lo declara), debe sufrir; b) que está muy mal que en América Latina los europeos aprovechen "las reformas estructurales" para meterse: deben perder plata y eventualmente irse; c) que la potencial dolarización de la Argentina podría volver inviable la continuidad del Mercosur, lo que dejaría notablemente debilitada la autonomía de Brasil; d) que la dolarización reforzaría aún más la influencia norteamericana en el país, acotando aún más las políticas económicas futuras; e) que una debacle adicional de la economía llevaría el precio de las industrias, los campos y demás medios de producción con promisorio futuro, a precios irrisorios para los capitales liguados que salgan de shopping. Si esto es así, Duhalde caerá quejándose de la incompreensión de Anne Krueger o de Anoop Singh, e incluso podrá echar mano del discurso de despedida de Alfonsín, que ya está escrito.

### La política económica como subasta

Tienta pensar en la política económica de los últimos años como fruto de una locura homicida: desempleo, quiebras, caída salarial por la inflación y la presión del desempleo, contracción del mercado interno, desfinanciamiento estatal, ajuste, caída de la infraestructura social básica, más quiebras, más desempleo, estampida de los más jóvenes y capacitados, pulverización de ilusiones de progreso, desamparo generalizado, etc.

¿emergencia de una nueva cultura política? ¿emergencia de una nueva cultura política? ¿emergencia de una nueva cultura política?



La actual política económica es otra forma de la vieja política económica: el reino de los lobbies sin contrapeso social alguno. Hoy las grandes banderas nacionales son los ajustes tarifarios y permisos para no invertir (empresas privatizadas) y un seguro de cambio (para los endeudados con el resto del mundo). Las formas de generación de ganancias de los antiguos beneficiarios de la convertibilidad llevaron a una situación insostenible y perdieron fuerza. Sobre este dato estructural operaron los nuevos presionadores. Y así vamos viendo los resultados.

El gobierno de Duhalde está tejiendo un patchwork de deseos empresarios. Esa es su política económica. No tiene consistencia productiva, pero sí tiene capacidad para destruir el salario, minimizar el estado, y hundir el nivel de vida de la población. No crea condiciones para la producción de riqueza, pero ayuda a transferir la existente, y reparar a los sufridos empresarios. Incluso, si el gobierno tuviera la fortuna de lograr una hiperinflación, podría reducir en términos reales las erogaciones del estado, y en la polvareda, reducir los gastos provinciales, universitarios, etc. Pura ganancia. Vemos en acción la vieja doctrina que explica que toda caída del bienestar popular estimula las famosas inversiones extranjeras.

El siguiente cuadro muestra algunas de las principales medidas adoptadas por el actual gobierno desde su asunción. La mayoría consiste en gigantescas transferencias de riqueza hacia sectores del capital, con contrapartida en destrucción de ahorros e ingresos de amplios sectores de la población. El **SI** representa el acuerdo del sector con la medida adoptada. — indica que no se conoce una posición clara o definida. El **NO** marca rechazo.

Principales medidas tomadas por el gobierno	Demandas del FMI y los acreedores externos	Demandas del sector financiero	Demandas de los exportadores	Demandas de las empresas endeudadas
Devaluación	SI	NO	SI	—
Flotación cambiaria	SI	NO	—	—
Continuación y profundización del "corralito"	NO	SI	—	—
Conversión de deudas a bajo tipo de cambio	NO	—	—	SI
Emisión de un bono para compensar a los bancos	NO	SI	—	—
Retenciones a las exportaciones	SI	NO	NO	NO
Caída del salario real (vía inflación)	SI	SI	SI	—
Profundización del ajuste del sector público	SI	SI	SI	—
¿Estatización de la deuda externa privada?	NO	SI	SI	SI

Es difícil poder decir tajantemente con qué sector coincide el gobierno, porque parece sintonizar un poco con todos, según la capacidad de presión en el momento oportuno. Pagan las cuentas el estado, los asalariados y los sectores no asalariados depen-

dientes del mercado interno. Las cuentas del estado, a su vez, caerán en el mediano plazo sobre el conjunto de la población que paga impuestos, o sufre la inflación, o requiere alguna prestación pública.

Así como el final de la convertibilidad fue el producto de la inconsistencia de las políticas rentísticas de corto plazo de las empresas que operan en el mercado local, es válido preguntarse cuánto aguantará un rumbo económico determinado por los "pedidos" (acompañado por generosas dosis de amenazas), de las principales y antagónicas fracciones económicas internas y externas, sólo acotado por una débil percepción por parte de los actores dominantes de la catástrofe que podría ocurrir.

Si Duhalde cayera, arrollado por los bancos, las privatizadas y sus amigos exportadores, no sería más que otro episodio de una generación política educada en la genuflexión. Una confirmación sobre la particular sofisticación de la vida política local: aquí no siempre se elige la supervivencia, y se acepta convencido el suicidio político, si los superiores intereses lo demandan.

Más allá del actual presidente transicional, si persiste esta relación de subordinación extrema del estado a apetencias desarticuladas de empresas, organismos financieros y países, el descalabro y la desintegración reforzarán una demanda de reordenamiento crecientemente autoritario. ¿Autoritarismo liberal antiestatal para continuar la depredación? No parece una mezcla "sustentable".

Buenos Aires, marzo 2002

Notas

1. Los especialistas tributarios estiman que la evasión impositiva equivale al 10% del PBI. El déficit público, durante la convertibilidad, fue en promedio del 2% del PBI. Incluso en 2002, el estado podría tener superávit sin ajustar e incrementando el gasto público.
2. Desde 1994, el gobierno despojó al estado de 4.000 millones de pesos/dólares anuales de ingresos, que pasaron a ser aportados a las administradoras de jubilaciones y pensiones. Esta "reforma estructural" generó utilidades superiores a los mil millones anuales a las AFJP, en su mayoría de propiedad de los bancos.
3. Existe abundante literatura económica sobre el comportamiento rentístico del gran empresariado argentino: la ganancias tienen un alto componente "político" vinculado a las transferencias obtenidas desde el resto de la sociedad, a través de las prebendas otorgadas por el estado. La presión sistémica a incrementar la productividad vía inversión, incorporación de tecnología e innovación (lo que permitiría tener cierta presencia en el mercado mundial), es reducida.
4. No lo llamamos forma de acumulación, porque acumulación connota un comportamiento capitalista expansivo, ajena a la experiencia local.
5. Gracias a los privilegios otorgados por el "estado liberal" y el desamparo de clientes y usuarios, debido a la neutralización de todo organismo de defensa de usuarios, consumidores, o de defensa de la competencia.
6. Debería acuñarse un término específico para una ideología "liberal" que elude toda preocupación seria contra los monopolios, a favor de la competencia, y por el respeto de los consumidores. Que no denuncia los privilegios que otorga "la corona" a algunos súbditos privilegiados. Que favorece la concentración económica contra la pequeña propiedad. Que pasa por alto expropiaciones arbitrarias de ingresos en tanto sean de los sectores más débiles, y que ignora las funciones estatales que eran imprescindibles para Adam Smith.
7. Es importante señalar que ciertas mutaciones que sufrimos localmente, como el incremento de la corrupción, la creciente irresponsabilidad y frivolidad de los dirigentes, la evaporación de programas y plataformas políticas, y la subordinación de la esfera política al mundo de los negocios no es una curiosidad argentina, sino una tendencia del capitalismo de fin de siglo, que encuentra mayores resistencias en sociedades más estructuradas y con clases dominantes más "hegemónicas".
8. Calcule el lector el monto en pesos, multiplicando el importe en dólares por el tipo de cambio en el día y hora en que lea este texto.

# La posible reinvencción de la democracia en Argentina

Pablo D. Gilabert

Pablo Gilabert es licenciado en Filosofía (UBA) y actualmente cursa su doctorado en Estados Unidos. Ha publicado diversos trabajos en **El Rodaballo**, **Doxa**, **Dialéctica** y otras revistas político-culturales.

1. Cuál es el significado político de las jornadas del 19 y el 20 de diciembre del 2001? Como todo fenómeno político, el proceso abierto por las movilizaciones masivas de diciembre tiene límites movientes e imprecisos cuya definición está en último término en nuestras manos. Distintos actores en distintas circunstancias pueden interpretar la situación de distintas maneras. Neoliberales rabiosos pueden entender la crisis argentina como la crisis terminal de un modelo social que aún no ha abrazado suficientemente los axiomas de un mercado estrictamente competitivo y una política limpia de clientelismos. Neonacionalistas pueden ver lo que sucede en términos del fin de las ilusiones transnacionalistas y del llamado a una vuelta a un modelo de identidad local fuerte. Muchos también creerán que diciembre del 2001 inauguró un retorno a la política de izquierdas de décadas anteriores, estableciendo las condiciones objetivas y subjetivas para que una nueva vanguardia multiplique súbitamente su influencia y determine un asalto al poder. Las hipótesis seguirán proliferando. Yo quiero aquí señalar sólo un aspecto del proceso en curso en Argentina (sin ninguna pretensión exhaustiva). Creo que puede y debe decirse que las jornadas del 19 y 20 de diciembre representan el fin de la democracia post-golpista y la posibilidad de la reinvencción de la democracia argentina.

La democracia que se termina es la democracia instaurada luego de la última dictadura militar. Esta democracia fue una democracia defensiva. El horizonte no era tanto maximizar la capacidad de los ciudadanos de autodeterminarse, sino minimizar las posibilidades de que perdieran todo control sobre las instituciones políticas. El punto de referencia era no la búsqueda futura, sino la huida del pasado. El hincapié en el tema de la "gobernabilidad" fue síntoma de esto: el objetivo era la supervivencia, no la calidad, de la democracia. El problema, por supuesto, es que una democracia sin calidad es una democracia que difícilmente podrá sobrevivir. La democracia sólo puede sostenerse en el tiempo a condición de que satisfaga en alguna medida importante los ideales que la sostienen. Sin una extensión de la autodeterminación, de la igualdad y de la solidaridad en las distintas esferas de las relaciones sociales, un sistema democrático se vuelve un mero mecanismo manipulador o ideológico de instauración hegemónica de intereses privados. Esto es especialmente cierto en un país como la Argentina, cuyo capitalismo presenta características especialmente alarmantes de concentración del poder económico, político y cultural, que nunca dejó de acelerarse desde que la última dictadura militar exterminó las fuerzas sociales capaces de detenerla. (La durabilidad de las democracias en los países capitalistas más desarrollados ha dependido precisamente de la introducción de diversas limitaciones al poder del capital —que por supuesto dista aun mucho de ser satisfactoria). No debería entonces sorprender a nadie la huída precipitada de Alfonsín ha-

cia el final de su mandato frente al "golpe económico" de aquellos sectores cuyo privilegio nunca intentó seriamente combatir. Tampoco puede sorprendernos la década menemista con su carnaval de autodestrucción de la burguesía nacional y de parte del movimiento obrero, generalización de un capitalismo transnacional salvaje, corrupción, represión, y limitaciones de los espacios de participación ciudadana. El breve período de la Alianza mostró finalmente que la profundización de la democracia es claramente imposible sin una paralela y conectada profundización de la justicia económica y política. Lo que faltó en la democracia post-golpista es la justicia. El resultado de esto es un dilema: o bien (1) que finalmente falte la leve democracia existente y la dictadura de los intereses dominantes se establezca desembozadamente por vía de un régimen autoritario con algunas concesiones sociales a los sectores más perjudicados; o bien (2) que la democracia sea redefinida o reinventada de modo tal que sea la expresión radical de un proceso de introducción conjunta de justicia social, política y cultural.

2. A esta altura uno tiene por supuesto que preguntarse "¿Qué es la democracia?". La defensa de una "democracia sin adjetivos", característica de buena parte de la intelectualidad socialdemócrata argentina contemporánea, simplemente perdió todo valor. Hay muchas maneras de entender la democracia, correspondientes, al menos, a las distintas respuestas a las preguntas (1) quiénes; (2) en qué; (3) cómo; (4) con qué motivaciones y a la luz de qué principios; y (5) bajo qué condiciones de distribución de poder, de recursos y oportunidades básicas, participan quienes participan en el proceso democrático? Distintas respuestas a (1) determinar visiones mas o menos incluyentes de ciudadanía (incluyendo no propietarios, mujeres, inmigrantes, etc.). (2) y (3) pueden abarcar sólo el voto en elecciones parlamentarias y presidenciales, o también presencia directa en plebiscitos, referendums, forums deliberativos sobre el uso del presupuesto público, control de las relaciones en los sitios de trabajo, etc. (4) puede incluir una visión de la democracia como un mecanismo en el que individuos posesivos auto-interesados negocian instrumentalmente la distribución de sus ventajas, o como un espacio de formación de identidades colectivas fuertes y cohesivas, o tam-





bién como una esfera pluralista de coordinación mixta en la que las diferencias se resuelven en arreglos tanto conflictivos como solidarios. (5), finalmente, puede tener alcances variados. Uno puede exigir que todos los ciudadanos tengan poderes y capacidades mínimas que le permitan tener una cierta influencia básica igual en el proceso político. Estos poderes y capacidades pueden incluir satisfacción de necesidades materiales mínimas, educación, acceso a los medios de comunicación, etc., o meramente restringirse a la posesión de libertades civiles y cívicas mínimas. Desacuerdos sobre cómo responder (1)-(5) han existido desde que la palabra "democracia" comenzó a ser usada en la Grecia clásica. Es ridículo pensar que el uso generalizado de este término para describir y prescribir formas de vida política en el mundo contemporáneo está absuelto de desacuerdos muy profundos. "Democracia" es el nombre de una disputa abierta. La interpretación de su significado nuclear de gobierno del pueblo por y para el pueblo está siempre ya en curso.

Una cierta concepción de la democracia que entiendo digna de defensa es la de *democracia deliberativa radical*.<sup>2</sup> El elemento de radicalidad afecta los niveles (1), (2), y (5). Una democracia radical no minimiza, sino que maximiza, las esferas y tópicos de intervención autodeterminada de los miembros de una sociedad, y no reduce, sino que extiende, las oportunidades y capacidades de los ciudadanos de afectar el orden bajo el cual viven. Si uno acepta la idea básica de la autonomía democrática de que los individuos que viven bajo un orden político tienen que poder reconocerse no sólo como objetos, sino también como sujetos o autores, de las normas rigiendo ese orden, entonces uno debe garantizar a esos individuos el derecho a ganar acceso a todas las esferas relevantes que afectan sus vidas, y a tener la capacidad cierta de poder influir en su articulación. La democracia post-golpista argentina fue notablemente deficiente en este sentido, reduciendo los espacios de participación política de los ciudadanos y profundizando su pobreza económica y cultural. Nominalmente todos los ciudadanos son iguales ante la ley, pero en la práctica algunos tienen una inaceptable ventaja para llegar a determinar su contenido. El elemento deliberativo de la democracia deliberativa radical se sitúa, por su parte, en los niveles (3) y (4). La "lógica" deliberativa se opone fundamentalmente a la "lógica" mercantil. La segunda se expresa en la idea de contrato como básica para determinar la legitimidad de órdenes de interacción social. De acuerdo a la

"lógica" contractual, un individuo  $X$  no tiene obligaciones respecto de otro individuo  $Y$  a menos que (a)  $X$  e  $Y$  muestren un consentimiento mutuo de que esas obligaciones son aceptables o están basadas en normas aceptables; y (b) los estándares en virtud de los cuales el mutuo consentimiento de  $X$  e  $Y$  debiera surgir se reducen a consideraciones de ventaja instrumental por parte de  $X$  e  $Y$ . La "lógica" deliberativa rechaza (b) y redefine (a). Aquí la legitimidad de las obligaciones también está basada en el mutuo consentimiento. Pero el modo en que este consentimiento debería construirse no es el de la convergencia entre cálculos egoístas.  $X$  e  $Y$  tienen que considerarse mutuamente como miembros libres e iguales de un mecanismo de cooperación solidario en el cual los intereses de cada uno cuentan en principio tanto como los de todos los demás. Acuerdos que podrían existir bajo la "lógica" contractual no existirían bajo la "lógica" deliberativa. Si  $X$  tiene mucho más poder que  $Y$ , y ese poder mismo no es objeto de discusión,  $X$  e  $Y$  van a terminar consintiendo normas que son mucho más ventajosas para  $X$  que para  $Y$  de lo que serían si la desigualdad inicial entre  $X$  e  $Y$  hubiera sido puesta en cuestión.  $Y$  termina aceptando el "mal menor" dada la fuerza dispar de  $X$  para negociar. Ejemplos de este mecanismo abundan, desde los contratos laborales hasta las negociaciones entre partidos políticos, pasando por las negociaciones entre el FMI y el gobierno argentino. En el modelo deliberativo estos arreglos no serían aceptados porque desde el comienzo los poderes de  $X$  e  $Y$  estarían sujetos a discusión, de manera tal de asegurar que las reglas a ser aceptadas realmente surgen del consentimiento de libres e iguales miembros de un mecanismo de coordinación solidario. La deliberación es un uso cooperativo del lenguaje en el que sólo pueden aceptarse como justas aquellas normas que todos los afectados puedan suscribir sobre la base de razones, no presiones, introducidas en el debate. Mientras que en el mecanismo contractual el otro es siempre visto como una voluntad a manipular o persuadir, en el mecanismo deliberativo el otro es siempre visto como una voluntad autónoma e igual a respetar y convencer. La concepción deliberativa de la democracia trata de maximizar los espacios políticos en que la "lógica" deliberativa sea dominante. Esto presupone una crítica sistemática de la hegemonía ideológica de la idea de legitimidad basada en el contrato.

Otra manera de ver el contenido ético básico de la democracia deliberativa radical es entenderla como un modelo de expresión y elaboración conjunta y profunda de las ideas de libertad, igualdad y solidaridad. Los contenidos generales básicos de estas ideas son los siguientes. Ser solidario respecto de otros es lo opuesto a ser indiferente, manipulatorio o cruel. Es incluir a los otros en mi consideración de las consecuencias de mis acciones. Tomar a los otros como iguales quiere decir evitar hacer distinciones arbitrarias entre ellos y yo mismo o, en otros términos, intentar ser imparcial. Mi apertura solidaria a ellos debe ser hacia ellos como iguales, como merecedores de los mismos derechos y deberes que yo. La idea de libertad, finalmente, demanda que uno tiene que tomar a los otros y a uno mismo no sólo como objetos de un trato solidario e igualitario, sino como sujetos determinando las reglas que ese trato habrá de seguir. Este es el significado básico de la idea de "libertad positiva". Ésta debe estar a su vez conectada (en una relación característicamente tensional) con la idea de "libertad negativa", según la cual todo individuo tiene derecho a un esfera privada en la que pueda realizar sus planes de lo que considera "vivir bien" sin interferencias indebidas por parte de otros individuos. Estas ideas for-

man un complejo "paquete" de relaciones conceptuales, normativas y causales, de un modo tal que en buena parte de los casos uno no puede reclamar algunas de ellas sin tener que también reclamar las otras. Tres ejemplos de cómo libertad no basta son los siguientes. Uno no puede reclamar frente a otros el propio derecho a la libre expresión sin implicar al mismo tiempo, de modo igualitario, que los otros también deben tenerlo (en este sentido reclamos de libertad implican conceptualmente demandas de igualdad). Uno tampoco puede, por otro lado, reclamar un derecho a la libre posesión y uso ilimitado de medios de producción originalmente no privados si las consecuencias previsibles de ello para otros incluirían la explotación o la pobreza (aquí reclamos de igualdad y solidaridad son requeridos normativamente). Finalmente, uno no puede seriamente comprometerse con la defensa de los derechos de participación ciudadana sin comprometerse al mismo tiempo con garantizar para todos la oportunidad real de usar esos derechos (en este sentido ciertos niveles de igualdad económica y cultural son condiciones causales del uso de libertades políticas, o de su existencia real). Enfocarse en sólo algunos de estos ideales en detrimento de los otros tiene consecuencias autodestructivas (piénsese en la autodestrucción de los reclamos solidarios e igualitarios en el "socialismo" ruso como resultado de la denegación de reclamos libertarios, o en la autodestrucción de la posibilidad de libertades efectivas para todos en países capitalistas rampantes como Estados Unidos, donde los reclamos igualitarios y solidarios son fuertemente limitados). Una democracia deliberativa radical expresa estas tres ideas en sus procedimientos mismos (i.e., en su forma). El trato mutuo en términos de la "lógica" deliberativa es precisamente un trato mutuo basado en las tres ideas. Es lo que esas ideas reclaman a la hora de pensar en cómo resolver conflictos interpersonales y sociales generales. Es cierto, sin embargo, que estas ideas aquí presentadas son demasiado generales. Todavía hay que determinar qué significan en situaciones específicas (p.e., qué libertades, igualdades, y solidaridades son éticamente deseables y empíricamente factibles en nuestro país hoy). Pero el mecanismo deliberativo provee también el mejor método para elaborar estas ideas sin traicionarlas en el camino. El mejor modo de resolver qué quieren decir "libertad", "igualdad" y "solidaridad" en casos concretos para ciertos individuos es que esos individuos mismos discutan unos con otros tal cuestión. Esto ha sido imposibilitado por la democracia post-golpista en la Argentina, y es una de las prime-



ras cosas que una reinvencción de la democracia argentina debería reclamar.

3. La crisis de la democracia post-golpista es la posibilidad de una reinvencción de la democracia en Argentina. Esta posibilidad podría tornarse en probabilidad si la nueva práctica participativa introducida por las asambleas barriales, sindicales, y estudiantiles cristaliza en una propuesta de fondo para la creación de una nueva Constitución extendiendo los derechos económicos, políticos y culturales de todos los argentinos. Este camino es difícil y sus contornos no son claros. Pero la práctica misma de las asambleas muestra signos de que algo como la democracia deliberativa radical aquí defendida está siendo desarrollada. Las asambleas expresan en su forma la "lógica" deliberativa, y rechazan la "lógica" del contrato que ha colonizado la política y los políticos profesionales. También elaboran ideas para radicalizar la aplicación de los ideales de libertad, igualdad y solidaridad. Esto se verifica en propuestas a nivel barrial, local, y nacional. Un elemento crucial del mecanismo deliberativo es que no toma los intereses o preferencias de sus participantes como algo dado, sino que establece modos de crítica discursiva en la cual los participantes de la deliberación puedan revisar sus deseos y creencias a la luz de una consideración hipotética de sus consecuencias para todos los afectados. Esto es claramente visible en el curso de las asambleas en Argentina. Inclusive en aquellas en las que participan mayoritariamente miembros de la llamada clase media. Muchos critican el súbito incremento en la participación política de los individuos de clase media diciendo que su motivación es fundamentalmente la de asegurar egoístamente la recuperación de sus ahorros en dólares (apresados en el "corralito"), que fueron posibles no sólo en virtud de sus esfuerzos, sino también de la burbuja de "plata dulce" generada en la década menemista, cuyos resultados en términos de aumento de la pobreza están por demás a la vista de todos ("corralito" incluido).<sup>3</sup> Una característica típica de las deliberaciones asamblearias es, sin embargo, la revisión crítica de este tipo de motivación. Muchos participantes se acercaron por primera vez a las asambleas para discutir cómo deshacer el "corralito", pero en el curso de la discusión terminaron cambiando o ampliando sus puntos de vista. Exigencias de introducción de políticas económicas capaces de eliminar la pobreza, así como el reclamo de una transformación general de los mecanismos de toma de decisiones a nivel del estado se tornaron centrales. Actividades de solidaridad con hospitales y escuelas, escraches contra corporaciones de medicamentos, organización de bolsas de trabajo para desempleados, organización de actividades culturales variadas (cursos, ciclos de cine, de teatro, etc.), coordinación de protestas con "piqueteros" desocupados y trabajadores precarizados, participación en los actos nacionales por el día de la mujer el 8 de marzo y en protesta frente a un nuevo aniversario del golpe de estado genocida del 24 de marzo de 1976 son, entre otros, ejemplos de esto. La participación en prácticas deliberativas radicales cambia a sus participantes.

Un desafío actual es cómo expandir y sostener este modo de participación en el espacio y el tiempo. De particular importancia es también que este movimiento pueda generar una reforma profunda de las estructuras económicas y políticas básicas de la Argentina. Lo segundo no quita lo primero. Hay que evitar someter el movimiento autónomo asambleario a cualquier agenda institucional específica. Pero también hay que reconocer que las



asambleas no son por sí mismas suficientes para coordinar la masa hipercompleja de interacciones que existe en nuestra sociedad (o en cualquier otra cuyo número de miembros sea mayor a algunos miles). Hay varias razones por las cuales estos desafíos son muy difíciles de enfrentar. Estas razones son de naturaleza tanto externa como interna a las prácticas deliberativas radicales de las asambleas. Quisiera mencionar aquí sólo algunos ejemplos de las segundas. Un primer problema es el de los números y la representación. El movimiento asambleario, correctamente, está desmitificando la idea de que "los ciudadanos no deliberan sino a través de sus representantes", que los políticos profesionales "representan" a la gente en lugar de ser mas bien los "punteros" de ciertos grupos capitalistas dominantes y aparatos partidarios divorciados de las demandas de la gente. Ahora bien, creo que si bien es correcto reclamar una transformación radical de los mecanismos de control y gestión políticas, incluyendo formas de democracia directa, no es sin embargo posible deshacerse completamente de mecanismos representativos. Las asambleas mismas necesitan nombrar representantes para coordinarse entre sí. Y uno no puede imaginar una asamblea general permanente de millones de argentinos decidiendo simultánea y constantemente todos los detalles de cada una de las políticas económicas, sociales, y culturales. Alguna forma de delegación será siempre necesaria. El desafío es cómo reinventar esas formas de modo que estén realmente sujetas a demandas de la población, la cual por otro lado debe mantener sus propios mecanismos de participación directa. Un segundo problema es de proteger a las asambleas de sus colonización por parte de los más voluntariosos y de los miembros de aparatos partidarios. Estos deben por supuesto tener cabida en cualquier foro participativo, pero no deben limitar su valioso pluralismo y su autonomía. La distribución de la palabra y la acción en las asambleas debe asegurar que los menos diestros en la retórica política puedan ser capaces de decir y hacer lo suyo. Es especialmente importante defender también el rol de la elaboración deliberativa: las asambleas son espacios para crear políticas, no un medio pasivo para implantar paternalistamente "líneas" o "programas" preestablecidos. De otro modo las asambleas perderán más y más participantes en lugar de ganarlos. Un tercer problema, finalmente, tiene que ver con los límites de la "lógica" del consenso deliberativo misma. Por problemas de número y escasez de tiempo, de desmotivación, y también por la existencia de conflictos profundos que no logran ser resueltos a través de acuerdos totales, es lamentablemente inevitable que la deliberación no logre lidiar exitosamente con todos los problemas que deben ser resueltos. A veces negociaciones no deliberativas son necesarias, y a veces enfrentamientos más duros son inevitables. Este es un terreno muy delicado, pero debe ser considerado seriamente. ¿Cómo deben comportarse quienes creen en una democracia deliberativa radical en situaciones en que la deliberación democrática es limitada por dificultades organizativas y aún por fuerzas directamente interesadas en bloquearlas o aún eliminarlas? Exactamente, ¿qué transformaciones estructurales de las relaciones de producción material y simbólica y de las relaciones de control político son necesarias? Estos problemas no invalidan de ningún modo la experiencia en curso de las asambleas. Pero llaman la atención sobre sus posibles límites y exige a sus participantes esfuerzos imaginativos. El potencial de creación política es sin embargo el mayor tesoro de la participación política directa en curso.\*



4. Y por supuesto esto llama a los intelectuales críticos a intervenir con una actitud hipotética, falibilista, humilde, pero decidida. Una de las cosas que está en juego (no sólo en la Argentina, por supuesto) es la reconstrucción del ideal socialista. Una clave en esta reconstrucción puede ser el desarrollo de la idea de una democracia deliberativa radical. La democracia no es un ideal burgués. Ha empezado como ideal práctico antes de las revoluciones burguesas y siempre ha existido en tensión con la "lógica" del capital (aunque ha absorbido, entre tanto, las demandas de libertad individual —el componente rescatable de la era capitalista). La democracia post-golpista en la Argentina ha sido una democracia colonizada por los imperativos de la acumulación, la alienación y la explotación capitalista. Una democracia deliberativa radical sería su opuesto dinámico. Sus contenidos específicos están en manos de quienes se comprometan con la profundización del horizonte teórico y práctico abierto por las jornadas de diciembre del 2001, que terminaron con el miedo post-dictatorial y nos dieron la oportunidad de iniciar una contraofensiva contra la hegemonía ideológica del neoliberalismo. La reinención de la democracia puede ser la reinención del socialismo.<sup>5</sup>

Nueva York, marzo 2002

#### Notas:

1. Véase sobre esto H. Tarcus, "La ilusión democrática", en *El Rodaballo*, n° 2, mayo 1995.
2. El autor más influyente en el desarrollo de los principios y conceptos básicos de la ética y la política deliberativas es Jürgen Habermas. Véase en este sentido J. Habermas, *La teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1990, 2 vols.; "Ética del discurso" en su *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1991; y *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998. Para una introducción general a la perspectiva habermasiana, véase P. Gilibert, "La reformulación de Habermas de la Teoría Crítica en términos de una teoría de la acción comunicativa", en F. Naishat (comp.), *La acción y la política: perspectivas filosóficas*, Barcelona, Gedisa, 2002. Dos buenas colecciones de artículos recientes sobre democracia deliberativa son J. Bohman y W. Rehg (comps.), *Deliberative democracy. Essays on reason and politics*, Cambridge, Mass, The MIT Press, 1997, y J. Elster (comp.), *Deliberative democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998. Un breve y útil panorama de las discusiones sobre democracia deliberativa puede encontrarse en C. F. Rostböll, "On deliberative democracy", *Sats-Nordic Journal of Philosophy*, 2.2., 2002. Dos importantes artículos conectando la idea de democracia deliberativa con los reclamos más radicales del socialismo son J. Cohen, "The economic basis of deliberative democracy", *Social Philosophy & Policy*, 6.2, 1989, y E. O. Wright y A. Fung, "Deepening democracy: innovations in empowered participatory democracy", *Politics & Society*, 29.1., 2001.
3. Esta posición es presentada por A. Kaufman en la entrevista con M. Moreno en el diario *Página/12* del 7 de Febrero del 2002. Véase la respuesta crítica de H. González en la entrevista con M. Moreno en *Página/12* del 11 de Febrero del mismo año.
4. Véase en este sentido las reflexiones de Blas de Santos en la entrevista con M. Moreno en el *Página/12* del 18 de Febrero del 2002, y de Francisco Naishat en "El efecto Tango o 'Es la política, idiota'", en *Lo que Vendrá*, Boletín de Informaciones de la Carrera de Ciencia Política, Facultad de Ciencias Sociales, UBA, primer cuatrimestre del 2002.
5. Sobre los distintos modelos de democracia a lo largo de la historia política occidental (el modelo liberal siendo solo una de las variantes) véase C. B. Macpherson, *La democracia liberal y su época*, Madrid, Alianza, 1977 y D. Held, *Models of Democracy*, Stanford, California, Stanford University Press, 2ª ed., 1996. La conexión entre democracia deliberativa y socialismo es sugerida en el artículo mencionado de J. Cohen. Sobre las contribuciones de Marx para una reconstrucción de la idea de democracia véase P. Gilibert (1999) "Marx y la democracia", *Doxa*, IX, 19.

## Las dimensiones de las nuevas protestas sociales

Maristella Svampa

Maristella Svampa es Doctora en Sociología, docente en la UNGS e investigadora del CONICET. Ha publicado, entre otros títulos, *El dilema argentino: Civilización o Barbarie* (El Cielo por Asalto, 1994), *La Plaza Vacía. Las transformaciones del peronismo* (Losada, 1997) y *Los que ganaron. La vida en los countries y en los barrios privados* (Biblos, 2001).

En estas páginas provisionarias quisiera abordar tres temas: por un lado, el de la significación de la movilización social que se registra en la actualidad, sobre todo en la ciudad de Buenos Aires; por otro lado, algunas cuestiones acerca de los actores involucrados, particularmente las clases medias. Por último, quisiera indagar acerca de los desafíos y los límites que estas nuevas protestas plantean. Aclaro que el sentido de estas notas es menos el de plantear una serie de hipótesis más o menos generales, que el de proponer un conjunto de interrogantes y comparaciones que puedan ser disparadores de una discusión más amplia sobre estos temas.

Desde un punto de vista sociológico, las nuevas protestas sociales<sup>1</sup> que vienen desarrollándose desde el 19 de diciembre pasado involucran diversos niveles de acción, así como diferentes actores sociales y formas de organización colectiva.

Para comenzar, la protesta no es única sino variada y multiforme, aunque los grupos involucrados utilicen los mismos repertorios de acción, sobre todo los caceleros y escraches. En realidad, a medida que se profundiza la protesta, ésta gana en heterogeneidad y diferencia. Más aún, las nuevas protestas han ido configurando un arco en el cual podemos identificar, en el medio de posiciones muy variadas, dos claros extremos. En un primer extremo, encontramos la protesta llevada a cabo por los "ahorristas". Se trata de grupos de "damnificados" por el sistema financiero, que han visto perjudicado sus intereses y posiciones a raíz de la crisis y colapso del modelo anterior. La modalidad de la protesta está centrada exclusivamente en la acción directa: los escraches a los bancos. A diferencia de otros grupos, su interés no estriba en el desarrollo de nuevas formas de organización que buscan desafiar las formas institucionales del poder. Tal es así que muchos de ellos no participan de las asambleas barriales. Sociológicamente estos grupos se sitúan en el nivel más bajo de la acción colectiva, por el carácter defensivo y puntual de sus demandas.

En el otro extremo del arco se encuentran aquellos grupos de vecinos que se reúnen semanalmente en las asambleas barriales. Son quienes también se iniciaron en la protesta a través de los caceleros, pero fueron desplazando sus objetivos hacia la construcción de un espacio de acción y de organización colectiva. Estos mezclan una multitud de actores y de categorías sociales, entre ellos vecinos carentes de toda experiencia política, trabajadores precarizados y en conflicto y grupos de jóvenes, algunos ligados a micro-estructuras políticas de izquierda (sobre todo trotskistas). En ambos extremos encontramos a aquella clase media urbana que bien puede endilgarse, más que el mote, el privilegio de continuar

siendo una clase media "típica". Son "los que empataron", como me dijo alguien en broma una vez, entre los cuáles es posible encontrar no pocos profesionales, empleados y comerciantes. Pero es sin duda el segundo extremo el que revela una composición más heterogénea, pues reúne a diferentes sectores sociales procedentes de las clases medias, entre los que se destacan los perdedores del modelo neo-liberal: franjas de empleados, técnicos y profesionales, se trate del ámbito público o privado, ligados a la administración, la educación y la salud; empobrecidos, algunos con alto grado de inestabilidad laboral y otros sencillamente desocupados.

Por último, antes de entrar en tema, aclaro que esta distinción de los dos polos de la protesta no tiene por objeto separar la paja del trigo. Más bien, me interesa delimitar las diferentes expresiones que recorren el arco de la protesta, sugiriendo la existencia de niveles, pero sin olvidar lo vertiginoso y cambiante de la dinámica en la cual se inscriben y dialogan los diferentes sectores que participan de éstas.

### 1. Protesta y estallido del modelo

El primer extremo reúne entonces algunos de los fragmentos del reciente estallido del modelo de convertibilidad. Estas multitudes, fusionadas por un sentimiento de cólera y de victimización, aparecen conformadas por dos categorías sociales indisolublemente ligadas al modelo de convertibilidad neo-liberal, los ahorristas y, en menor medida, los endeudados.

Parte del estigma que recae hoy sobre el reclamo particular de ahorristas y endeudados tiene que ver con el hecho de que estas dos categorías sociales no sólo son representativas de cierta mirada mezquina y egoísta tradicionalmente atribuida a las clases medias, sino sobre todo porque ponen de manifiesto las relaciones "carnales" que las clases medias tuvieron con el modelo. Por otro lado, su sola existencia confirma que, pese a su matriz excluyente, uno de los núcleos del modelo permitió la creación de un bolsón importante de pequeños y medianos beneficiarios dentro de las fragmentadas clases medias, sobre la base de la estabilidad de los precios y la paridad cambiaria con el dólar. A este núcleo apunta cierta crítica intelectual cuando ve y denuncia en ellos a los "beneficiarios" por el modelo, inevitablemente "traicionados" por él, en la hora del colapso.



En el fondo, el fenómeno involucra y arrastra una de las imágenes más poderosas que impulsó y sustentó el modelo menemista: la del ciudadano consumidor. Pero es necesario insistir que esta imagen nunca aparecía aislada, sino inserta en una dinámica relacional. En efecto, la dinámica misma del modelo conllevaba la destrucción de puestos de trabajo y el aumento de las distancias sociales, al tiempo que abría algunos espacios de inclusión que, dicho sea de paso, no estaban ligados precisamente al ejercicio de derechos universales, sino más bien definidos por el acceso al consumo. Imposible ignorar la fuerza que fueron cobrando en esta época ciertos estilos de vida ligados a imágenes "primer mundistas" del consumo. El boom del consumo, sostenido por un dólar barato y por la apertura a las importaciones, (ya experimentada durante la época de la "plata dulce"), benefició no solamente a las clases altas sino a diferentes sectores de las clases medias, frustrados o imposibilitados por largos años de inflación. El sueño de la vivienda propia volvió a ser posible a partir de 1993, con la flexibilización de las condiciones de acceso al crédito (principalmente en dólares). El boom impulsó la construcción e importación de automóviles, la compra de electrodomésticos y el mercado electrónico, extendiéndose a productos típicos del "primer mundo", como la telefonía celular, la televisión por cable y los viajes al exterior. Así, de la mano del endeudamiento y directamente ligada al plan de convertibilidad, el boom del consumo, llegó a tocar a diferentes franjas de las clases medias urbanas, repartidas entre sec-



tores "protegidos", como profesionales y empleados jerárquicos del sector público y privado (con salarios fijos y estabilidad laboral), y sectores "competitivos", como profesionales con altos ingresos, muchos de ellos con inestabilidad laboral. Así, el reclamo de los ahorristas y endeudados, otrora protegidos por el modelo, abre el debate acerca del alcance de ciertas inflexiones operadas en la sociedad argentina: por un lado, pone de manifiesto los límites del modelo de convertibilidad, en el momento en que éste decide "liquidar" a uno de sus "beneficiarios", aun si su suerte final aparece como el resultado de una puja de intereses pactada en las altas esferas políticas. El caso es que el colapso comienza por el eslabón más débil. Por ello, la acción de protesta de estos grupos de damnificados se inscribe en un clivaje que denuncia la oposición entre "el pequeño" y "el poderoso", aunque dicha oposición permanezca siempre "particularizada", en el marco de determinados criterios de justicia (el que alega que "uno vale -y debe valer- sólo uno y nunca menos que uno"). Finalmente, los arreglos políticos que realizó el gobierno de Duhalde confirmaron la suerte de los "nuevos perdedores". Roto el antiguo pacto social, comienzan a perfilarse los nuevos criterios de "justicia". Por otro lado, y de manera más amplia, este reclamo particularis-

ta pone de manifiesto también el sentimiento de angustia y de frustración que atraviesa a vastos sectores medios, pues no sólo deberán adecuarse a los nuevos marcos de una "cultura de la inflación", sino que se verán obligados a "renunciar" a los beneficios del consumo (a lo que se agrega el temor y el riesgo de perder aquellas propiedades adquiridas a través del crédito). Lo cierto es que la imagen del "ciudadano consumidor" fue una de las pocas formas de ciudadanía o mecanismo de integración que el modelo de convertibilidad neo-liberal estuvo en condiciones de ofrecer a determinados sectores sociales. Para algunos, ésta formaba parte de la "utopía privatista" a la que adherían fervorosamente; para otros, era el puro resultado de la dinámica privatizadora. En ambos casos, ideológicos o pragmáticos, todos cerraron los ojos y aceptaron las "ventajas" del modelo. De modo que, en medio de la reducción salarial, de la desocupación, de la inestabilidad laboral, de la pérdida de calidad de vida, siempre había un espacio -brechas que se abrían- en el cual confluían seducción individualista y estrategias de consumo, tal vez un espacio por donde se filtraba y desaparecía la llamada "buena conciencia política". Hoy ese espacio de afinidades electivas en el cual se instaló cómodamente el pragmatismo ideológico, la estrategia individualista y la indiferencia social, desaparece a una velocidad prodigiosa.

En suma, el caso es que mientras algunas formas de ciudadanía (las que suponen una definición más universal del destinatario) se veían restringidas drásticamente (conculcación de derechos sociales, precarización, aumento de las desigualdades, reducción de oportunidades de vida), el modelo propulsaba el desarrollo de otras formas de ciudadanía ligadas a la integración al mercado y la inclusión por el consumo. Gran parte de la legitimidad del modelo se asentó en esta dimensión privatizadora y patrimonialista de la ciudadanía. Ninguna fuerza política del establishment se atrevió a cuestionar este núcleo duro del modelo: para el peronismo, éste constituía gran parte del éxito de su nueva alianza con los sectores medios y medios-altos; para los radicales y para los frepasistas, significaba nada más ni nada menos que amenazar la estabilidad -y las oportunidades de vida- de aquellos sectores que formaban parte de sus bases electorales. Más aún, parte del fracaso del proyecto de una tercera fuerza progresista y verdaderamente inclusiva se inscribe en este registro de complicidad con el modelo. Por último, dicha complicidad sentó las bases de la "mala fe" suicida que caracterizó los últimos años del modelo, forzando las fronteras entre lo real y lo posible.

Para el gobierno actual y aquellos otros que vendrán, la frustración de los sectores medios que ya no podrán realizarse como ciudadanos consumidores le plantea más de un problema: ¿cuáles serán entonces las estrategias de inclusión que se ofrecerán a los castigados sectores medios?

## 2. Las Asambleas barriales y el sentido de lo político

El otro extremo de las nuevas protestas aparece ilustrado por las asambleas barriales. Estas reúnen diferentes sectores de las clases medias y bajas que vienen padeciendo, a través de la relación con el mercado de trabajo y de la reducción de sus expectativas de vida, los efectos negativos del modelo socio-económico. Ciertamente muchos de los vecinos asambleístas pertenecen a esas clases medias profesionales, ilustradas y "progresistas", tan asociada a la vida de la cosmopolita ciudad de Buenos Aires. Pero sobre todo se ven muchos trabajadores empobrecidos y desocupados, además de jóvenes con expectativas radicales y muchos otros que realizan un primer aprendizaje político. El caso es que aquí, en el medio de consignas anti-políticas, el ruido bullanguero de las ca-

cerolas va cediendo lugar a la articulación de la palabra.

Pese a que en muchos casos el tono de los discursos tiende a transitar, casi sin solución de continuidad, de las reivindicaciones específicamente puntuales a las propuestas hiper-generales, es necesario distinguir, por lo menos, dos niveles diferentes.

En un primer nivel, es necesario subrayar la inscripción fuertemente barrial de estas movilizaciones. En este espacio no aparece sólo la gestión de las necesidades primarias. Es más grave, pues se trata de asumir la gestión en medio de un país en estado de emergencia social, el país declarado en estado de catástrofe. Esta exigencia por dar cuenta de demandas concretas nos hace pensar que una de las vías posibles de evolución de este movimiento es, no precisamente su proyección en la escena "mayor" de la política, sino su institución como expresión vecinal, de reivindicaciones concretas, dentro del espacio barrial. Desde esta perspectiva, el movimiento busca evolucionar entonces hacia una dinámica de autogestión de las necesidades básicas barriales, lo que ya se está ensayando con éxito desigual en diferentes barrios (distribución de medicamentos y alimentos; constitución de bolsas de trabajo para los vecinos del barrio, entre nuevas modalidades de "protección vecinal").

En el comienzo, el hecho de que la gente se hiciera "cargo de sí", aparecía como un producto acabado de un proceso de privatización. (La exigencia de la auto-regulación, a partir del retiro del Estado). Ahora el colapso del modelo neo-liberal potenció esta suerte de auto-regulación exigida o impuesta por las circunstancias, y terminó por profundizar aún más la brecha entre la gestión pública, la clase política y la sociedad. Así, la desconfianza se extendió no sólo hacia lo público, sino también hacia lo privado. Ahora bien, de efectivizarse, esta gestión solidaria tendría un impacto importante a otro nivel, pues supondría un desplazamiento del "habitus liberal", a partir de la articulación de una lógica de intereses con una lógica de la solidaridad. Esto no es poco, si pensamos que la organización colectiva apuntaría a fomentar la recreación de los lazos de sociabilidad y de reciprocidad, socavados por largos años de neo-liberalismo, avanzando en el establecimiento de compromisos y obligaciones sociales sobre nuevas bases solidarias, necesarias para la reformulación de un nuevo pacto social. En un segundo nivel, es necesario abordar los sentidos que adopta lo político en la acción de este incipiente y complejo movimiento social. Nadie ignora que el fuerte carácter anti-político de la movilización presenta como elementos centrales la demanda de democracia directa y/o participativa y el cuestionamiento de toda forma de representación o de delegación de soberanía.

Originariamente, dicha protesta anti-política tuvo dos modulaciones que aparecían contrapuestas. Por un lado, estaban las clases medias, cuya decepción y orfandad política ya se había hecho notoria en las elecciones de octubre de 2001, acentuada por la profundización de la crisis económico-financiera, que estalló con la imposición del corralito financiero. Pero, por otro lado, estaban también los jóvenes "violentos". El aparente divorcio entre estos dos protagonistas era alimentado por el discurso de los medios que insistía en "separar" o dividir en dos fases la acción de la protesta: una pacífica, encabezada por las "familias" de clases medias; otra violenta, liderada por los jóvenes pertenecientes a grupos de extrema izquierda. En definitiva, lo que se ocultaba en esta primera etapa es que la protesta violenta de los jóvenes (muchos de los cuales no respondían a ninguna micro-estructura política) tenía también un fuerte registro anti-político. No olvidemos que, desde hace más de una década, los jóvenes sufren en carne propia la experiencia de la exclusión económica y social del modelo neo-liberal, constituyendo la franja más afectada por la desocupación y la marginalidad. Ellos también expresan otro rostro de la "negatividad", pero a diferencia de los sectores me-

dios, una parte importante de los jóvenes argentinos de hoy tiene escasos intereses económicos o posiciones sociales que defender. No es raro que la bronca alcanzara modulaciones radicales, como bien pudo verse durante las primeras semanas de cacerolazos. Por otro lado, no olvidemos que los jóvenes, más que cualquier otro grupo social, han sido las víctimas privilegiadas de la "maldita policía", que ha venido perfeccionando con ellos -y sobre sus cuerpos- una metodología de guerra sucia a lo largo de las últimas décadas. Por ello tampoco es casual que el odio a la "yuta" alcanzara en los jóvenes del más variado pelaje social, proporciones tan altas como el desprecio a los políticos. En suma, lo que la información proporcionada por los medios desdibujaba es que los reclamos de los jóvenes, despojados de futuro, son tan legítimos como aquellos de las clases medias, que se deslizan hoy entre el desarraigo político y la angustia económica.

Así, los primeros cacerolazos tuvieron dos protagonistas centrales que la irrupción de las fuerzas represivas pugnó todo el tiempo por separar: amplios sectores de clases medias y grupos de jóvenes. Ahora bien, estos actores encontraron su espacio de articulación -bajo la forma de la convergencia o del conflicto latente- en las asambleas. En esta nueva etapa el movimiento va cobrando forma propia y, sobre todo, cierta unidad dentro de la heterogeneidad.

Quisiera realizar ahora algunas observaciones sobre el carácter de estas asambleas. En primer lugar, hay que decir que los asambleístas que semanalmente se reúnen en sus respectivos barrios y los domingos, en Parque Centenario, fueron realizando esfuerzos por incluir reclamos generales, despegándose de esta manera de un tipo de protesta que contó en su núcleo primario con la participación central del "damnificado", en sus diversas categorías definidas por la relación con el sistema financiero. En efecto, la movilización ha ido evolucionando muy rápidamente hacia la inclusión efectiva de reclamos más amplios, que suponen la incorporación de demandas de sectores definidos ya por su relación con el mercado de trabajo (desocupados, trabajadores estatales y privados, tradicionalmente más "movilizables"). Los cruces han avanzado, pues, en sentido positivo.

Me parece importante insistir en las consecuencias de la "aceleración del tiempo". A veces nos olvidamos del carácter increíblemente vertiginoso que tienen estos hechos extraordinarios que atraviesan nuestra sociedad y, la más de las veces, nos demuelen. Es que en el medio de esta crisis omniabarcadora, nuestra percepción del tiempo se ha visto modificada. Así, en un par de horas o de días pueden sucederse, no sólo varios presidentes, sino varios mundos reales y posibles que expulsan o bien dejan adentro a diferentes categorías sociales, determinando gran parte de sus futuras oportunidades de vida. Digo esto porque a la hora de realizar un primer balance de lo que ha aportado este incipiente movimiento social resulta oportuno tener en cuenta cuán exigentes hemos sido para con él en este corto e intenso período que lleva poco más de dos meses.

Así, por ejemplo, durante el mes de enero, mientras "desde arriba", en la escena política se dirimía una lucha feroz de intereses, los grandes medios de comunicación buscaban asimilar (y reducir) las nuevas protestas al solo reclamo -puntual- de los "damnificados" por el corralito financiero. Por otro lado, no eran pocos los que exigían (y exigíamos) que la protesta debía asumir un ca-





rácter más "universal", al tiempo que debía resolver su carácter anti-político, elaborando una propuesta de alcance más general. En segundo lugar, si es cierto que los movimientos sociales tienen por función interpelar al poder y las instituciones —sobre todo en las primeras etapas—, bien valdría la pena preguntarse si no es un despropósito demandarles un esfuerzo de institucionalización (por ejemplo, a través de la creación de instancias de mediación que posibiliten la relación con dimensiones más institucionalizadas de la política); y más aún tratándose de un movimiento cuyo eje gira en torno de la crítica de las clases políticas tradicionales y de las formas de representación. Sin embargo, este primer reconocimiento no basta para despejar la problemática del alcance y/o los límites de lo político que enfrenta un movimiento social. Más bien es necesario que nos introduzcamos plenamente en esta problemática.



### 3. Un excursus por los años '70

Si se me permite, para ilustrar este tema quisiera comenzar haciendo un excursus por nuestra historia reciente. No es que niegue el carácter específico y novedoso que tienen las protestas actuales, pero estas formas de movilización tan renuentes a la institucionalización me hacen evocar aquellas otras que marcaron la primavera camporista. Me refiero a las "tomas" ocurridas entre mayo y fines de junio de 1973. No ignoro que existen diferencias evidentes entre las "tomas" de ayer y las "asambleas barriales" de hoy, pues mientras las primeras se pensaban en correspondencia con un liderazgo político y buscaban expresar proyectos ideológicos en pugna, las segundas se realizan en un contexto de desin-

tegración social y de vaciamiento del sistema político. Pero, lo que es importante tener en cuenta es que, como sucede en la actualidad, aquel período mostraba una sociedad movilizada cuya participación desbordaba claramente los canales previstos por la institucionalización y que, prontamente, habría de estrellarse (y ser estrellada) contra determinados límites internos y externos.

Recordemos que las "tomas" fueron hechos de acción directa que llevaron a la ocupación de hospitales, escuelas, universidades, varias comunas del interior, diarios, canales de televisión, organismos oficiales, fábricas, inquilinatos, entre otros. Estas acciones no respondían a una conducción unificada e involucraban actores de variado tipo, desde individuos desarraigados hasta funcionarios de gobierno, desde activistas y simpatizantes del ala izquierda hasta, en algunos casos, militantes de la derecha peronista. Muchas eran realizadas en nombre de la lucha "anti-continuitista"; otras, con el objetivo de desarrollar propaganda armada. Lo cierto es que la movilización alcanzó picos de verdadera insurrección; así entre el 4 y 15 de junio de 1973 se produjeron casi 500 tomas de distinto tipo en todo el país y se calculan unas 2000 para el período de referencia<sup>1</sup>.

Por otro lado, las tomas fueron muy difundidas por los órganos de prensa, muchos de los cuales no ocultaban el desagrado que les provocaba la inacción del gobierno. Los grandes actores corporativos no tardaron en manifestar su disconformidad, criticando la "tolerancia complaciente" del gobierno, lo cual contribuyó a generalizar la imagen de descontrol y caos social que habría de reprocharse a la gestión de Cámpora. Por otro lado, tanto desde la izquierda como desde la derecha, no serían pocos los que verían reforzada su convicción de que se hallaban frente una "situación pre-revolucionaria".

Finalmente, aunque el entonces ministro del interior (E. Righi) había saludado a esos hechos como "saludables", considerándolos como efecto de la descompresión política, es claro que la situación habría de generar ambivalencias que prontamente se convirtieron en dilemas insostenibles. Así, las tomas marcaron un primer punto de conflicto y, a la vez, de separación entre el peronismo en el poder y la sociedad movilizada. Para ser breves, la movilización fue finalmente desactivada. No es casual que la presión por terminar con esta fase de efervescencia popular fuera mayor durante aquellos días en que se definía la firma del pacto social<sup>2</sup>.

En suma, hay dos cuestiones que me interesa subrayar aquí, para no desviarme del tema y pensar más acabadamente el problema de los "límites" internos y externos de un movimiento social: la primera de ellas es que el rápido proceso de efervescencia ligado a las tomas, así como su forzada desactivación, fue sin duda uno de los hechos centrales del período, pues marcó un movimiento crucial, de separación en este caso, en la dinámica de la relación entre un sistema político en recomposición y la sociedad civil movilizada.

La segunda remarca reenvía al tipo de militancia propio de la década de los '70. El ethos de los '70 se caracterizó por la desconfianza en las vías reformistas y el desprecio por el sistema partidocrático. Su encarnación más acabada fue la figura del militante político, definido por una "mística" revolucionaria, vale decir por un compromiso que se postulaba como permanente y radical. Las formas de acción y movilización del período eran diversas e incluían no sólo la violencia, sino las manifestaciones, las pintadas, la acción barrial, la militancia en las villas. Combinados, estos repertorios de acción irían definiendo los marcos sociales y culturales a partir de los cuales toda una nueva generación de militantes se dotó de una identidad política.

Ahora bien, en términos de militancia, el ethos de los '70 tuvo dos inflexiones mayores: una específicamente "movimientista", que aparece ilustrada por el multifacético frente bautizado con el

nombre de La Tendencia (que, aunque conducida por Montoneros, lo desborda claramente). Nada ejemplifica mejor el talante movimientista que las "tomas" realizadas durante la corta primavera camporista, época en la cual coincidieron el máximo grado de movilización con la máxima aspiración al cambio. La otra inflexión, mucho más estudiada por la bibliografía tradicional, es de corte "militarista", y aparece encarnada a cabalidad por las organizaciones guerrilleras.

Aunque había entre ambos una solución de continuidad, los dos tipos de militancia desbordaban ampliamente el marco propio del sistema democrático-populista y amenazaban por ello la escasa estabilidad del régimen recién instaurado. Pero resulta claro que, en la época, la inflexión militarista predominó y se impuso por sobre la inflexión movimientista. Así, aún antes del golpe de estado de 1976, éste último fue notoriamente neutralizado tanto por las exigencias del populismo en el poder, como por la demanda de articulación entre militancia revolucionaria y lucha armada.

Por último, antes de volver al presente, bien vale la pena preguntarse ¿cuánta gente se acuerda hoy de las "tomas", cuando se alude a aquellos controvertidos años '70? ¿Cómo pudo suceder que siendo una de las imágenes fuertes del período, éstas perdieran "importancia" en perspectiva histórica, quedando solo en el recuerdo memorioso de algunos militantes, por no decir de los "estudiosos" del tema? ¿Sólo puede explicarse esto porque esta dimensión más movimientista de la militancia fue coartada y reprimida antes del golpe de estado de 1976? ¿O bien, este "olvido" tiene que ver antes con el hecho de que lo propio del talante movimientista es su carácter volátil y fugaz, lo cual explica su evolución o absorción en instancias más institucionalizadas o más radicales de organización?

Bien valdría la pena repensar si no hay trazas de ese talante movimientista —volátil y tal vez fugaz— en las asambleas barriales. No olvidemos, por otro lado, que, diferencias aparte, tanto en los '70 como actualmente, hubo y hay una importante cobertura de los medios a estos hechos de rebelión que cuestionan el sistema institucional. Por último, en su mayor parte las asambleas se hallan circunscriptas a los límites de la capital porteña, por lo cual habría que preguntarse si no hay que relativizar el impacto que éstas puedan tener a nivel nacional.

Pero acaso sea falaz intentar un ejercicio de "perspectiva histórica", pues no es posible sopesar el alcance de estos hechos, cuando aún el ciclo sigue abierto. El interrogante mayor debe desplazarse a los "límites" que estos movimientos desarrollan en su modo de concebir la política.

### 4. Paradojas de la política

En los últimos años hemos vivido las consecuencias de una creciente reducción de la política, visible en cuatro declinaciones. La primera y fundamental es que desde un punto de vista societal, de Menem a De la Rúa, los gobiernos mostraron a cabalidad hasta dónde era posible llegar en el proceso de subordinación de la política a la economía. Inútil detenerme en tamaña evidencia si no es para recordar su carácter extremo e hiperbólico.

Segunda declinación: desde arriba, la política se redujo a la proliferación de liderazgos personalistas que, alimentados, en mucho, de pura sustancia mediática, fueron desechando uno a uno cualquier posibilidad de conexión con estructuras de base. Más simple, el devenir mediático de la política se realizó en detrimento de cierta concepción del vínculo político, aquella que afirma que éste sigue dependiendo en gran medida —y malgré lui— de la construcción de estructuras de organización y de participación (un problema central, sobre todo, en las nuevas terceras fuerzas).

Sin embargo, durante años estas "estructuras" aparecieron como sospechosas de clientelismo o, peor aún, de movimientismo.

Pero detengámonos un instante en el «movimientismo», pues en las últimas décadas éste fue asociado a formas muy cuestionadas de la política, básicamente el autoritarismo de masas y la representación unanimitaria de la sociedad, dos rasgos que para muchos bastaría para explicar la tragedia de los años '70. Por otro lado, durante los años '80, la recomposición del sistema político argentino se operó sobre el fondo de una doble crisis, de representación y de participación. En otros términos, la particularidad no era tanto que nuestro sistema institucional fuera más participativo que representativo, sino que la salida e institucionalización se operaba sobre el doble fondo que aludía tanto a la crisis de las formas clásicas de representación política, como a la crisis y desvalorización del movimientismo. Quizá una revisión de estos lugares comunes que atravesaron tanto las formas de hacer política como sus interpretaciones desde el saber politológico, nos ayudaría a comprender parte de la crisis actual.

Tercera declinación de la política, que solamente me interesa enunciar. Hacia abajo, y en especial, a través del peronismo, la política mostró hasta qué punto ésta podía reducirse a la sola gestión de las necesidades insatisfechas, clientelismo afectivo mediante.

En fin, hay una última declinación, que a la vez debe leerse como corolario de este proceso, que es la autorreferencialidad de la política, no sólo visible en la autonomía de los líderes y los partidos en relación al electorado (por ejemplo, en la falta de "accountability" o de consolidación de democracias decisionistas o de una "democracia delegativa", al decir de O'Donnell), sino también en la tendencia a realizar acuerdos y pactos secretos, sustrayendo las decisiones políticas incluso al debate parlamentario.

En suma, la separación entre las clases políticas y la sociedad se ha declinado de diversas maneras, aunque sin duda, una de las consecuencias mayores de este proceso haya sido el alto grado de autorreferencialidad de la política y, como tal, su disociación con lo social, en sus más diversas expresiones.

Sin embargo, en la actualidad, las nuevas protestas han respondido a la autorreferencialidad de arriba con la autorreferencialidad de abajo. Y si no, ¿cómo no ver en las asambleas barriales una cierta tendencia al encapsulamiento, visible en la voluntad radical de separación así como en la negación de la delegación de la soberanía? A todos nos resuena la consigna que sintetiza esta voluntad de ruptura, que se repite en cada asamblea, "que se vayan todos y que no quede uno solo". Al mismo tiempo, ¿cómo no ver una suerte de repliegue narcisista que nace de la idea de la "recuperación del protagonismo", visible en la urgencia que la gente tiene por tomar la palabra, hablar, conocerse y "descubrirse"? Recuperó una frase que escuché en una asamblea barrial, hace poco más de diez días: "Este protagonismo que retomamos desde el 19 de diciembre, yo no lo quiero devolver, aunque no sepa qué hacer con él". Interesante inflexión: la frase se asienta sobre la afirmación de lo político como capacidad de acción y protagonismo; pasa de lo colectivo a lo individual, aunque la acción late y termine por instalarse entre la radicalidad y el vacío.

Lo cierto es que la crisis, como disociación, tiende a colocarnos frente a dos mundos autónomos y paralelos. Y esto es válido no sólo para los líderes y partidos políticos, en fin, para las institu-





ciones del sistema político, sino también para las bases movilizadas.

Ahora bien, frente a la disociación se plantean diferentes posturas. Para los representantes del partido del Orden, la solución parece ser sencilla y hasta reduccionista. Se trata de aquellos que no pueden pensar el fenómeno sino desde los límites clásicos de la política instituida. Son los que postulan en un primer plano las exigencias del poder constituido frente al fuerte cuadro de descomposición social. Una posición conservadora que se nutre del miedo a las multitudes y, en el fondo, de la condena de toda forma de movimientismo que, no por casualidad, ha sido una de las notas que atraviesa las formas de hacer política propias del sistema político argentino, desde mediados de los '80 en adelante.

Por otro lado, para aquellos que se sumergen en el proceso (y se dejan "contaminar" por él) se trata de respetar esta voluntad radical del acontecimiento, su carácter innovador y poderosamente instituyente. Es la posición de cierta izquierda que, sin confundirse con el populismo, se sumerge en el movimiento buscando desarrollar una acción horizontal y democrática. La expectativa pasa aquí por la construcción de una nueva subjetividad política, pero una subjetividad renuente a toda institucionalización, que se recrea y se construye una y otra vez, indefinidamente, en cada movimiento.

"Es evidente de qué enormes contradicciones está cargada esta tensión al aislamiento de lo social: toda crisis social, que inevitablemente roza y perturba lo político, suena como un aviso de muerte de las teorías de la separación". La frase pertenece a T. Negri, quien se ha ocupado de estudiar dicha cuestión a través del paradigma del "poder constituyente". En realidad, creo que lo más importante de la lectura de Negri no es tanto que el concepto deba situarse en el contexto de una nueva racionalidad "más allá de lo moderno" (lo cual ayuda a comprender la unidad de análisis que propone: las "multitudes", hoy "posmodernas"); sino sobre todo, lo que él considera como la naturaleza íntima del poder constituyente, desde el comienzo de los tiempos: su carácter innovador, abierto, radical y absoluto. En otros términos, y por sobre todas las cosas (y sin duda, desde un pensamiento que ya no se construye desde la utopía, sino desde la distopía, esto es, desde una ontología negativa), lo propio del poder constituyente es que éste no niega la crisis, sino que la hace interior al concepto.

Por último, para aquellos que buscamos dar cuenta de las ambivalencias del proceso, la disociación aparece como un dilema: pues, ¿cómo pensar en la posibilidad de reconocimiento del poder constituyente, sin traicionar sus demandas, sin desnaturalizar su talante innovador, y, al mismo tiempo, sin abandonar la idea de que el paradigma de la política debe asentarse, en definitiva, sobre la idea de la articulación? En esta dirección, uno de los desafíos actuales es, sin duda, pensar cómo se puede resignificar políticamente esta búsqueda por refundar lo político "desde abajo", sin renunciar a



las exigencias de la representación.

¡Vaya desafío entonces el que se presenta para aquellos que buscamos pensar el paradigma de la política desde la articulación! Prefiero retomar –y subrayar– la noción más imprecisa y modesta de "articulación" que la de "mediación", pues la primera tiene el mérito de instalarnos en el terreno más complejo y más cenagoso del reconocimiento de la separación de niveles; y con todo, sustenta la idea de que el poder constituyente de las multitudes debe vincularse –y por ende, traducirse– en poder constituido. En los términos clásicos de la teoría de la acción colectiva implica afirmar la tensión permanente, más que el pasaje, siempre problemático, entre el movimiento y la institución.

Pero además de ello, nos enfrentamos con otras paradojas. En los años 70, el poder movilizador de la sociedad inscribió su acción (utópica) en la intersección de dos creencias mayores, íntimamente ligadas: por un lado, la esperanza, un valor que recorría a la sociedad de la época; por el otro, la afirmación de que los sujetos tienen la capacidad de cambiar la historia. Hemos dicho que esta movilización no sólo se estrelló contra la violencia ejercida desde arriba, esto es, con el poder represivo de las dictaduras, sino, sobre todo, tanto contra las demandas de institucionalización del régimen populista (1973), así como con las exigencias propias de la lucha armada. Desde la militancia, y sobre todo en clave peronista, la primera gran tragedia de la época se juega aquí; expresada en el desgarramiento y el sentimiento de traición que experimentaron tantos militantes que habían adherido a un firme compromiso de cambio. En la actualidad, el poder movilizador de la multitud desarrolla su acción en el marco de dos creencias mayores: por un lado, la desesperanza, un valor que recorre a la sociedad argentina en su totalidad, consciente de que atraviesa una crisis terminal; por el otro, la afirmación de que los sujetos han recuperado la capacidad de hacer la historia. En todo caso, las limitaciones a sus aspiraciones no provienen ni de un partido, ni de un líder ni de una organización armada, supuesta encarnación del sujeto histórico. La acción se piensa desde la ruptura respecto de la política representativa, oscilando entre la creatividad y el vacío. Como bien expresará H. González, "estas multitudes se piensan sobre la base del abismo" (Página 12, 1/03/2002).

Así, el riesgo de encapsulamiento del movimiento es producto menos del carácter heterogéneo y múltiple de sus manifestaciones que del vacío relacional en el cual se instala, de su carácter verdaderamente "crítico" y disociador. Pensar algunos de los dilemas a los cuales nos confronta esta brecha o disociación nos interpela hoy en tanto ciudadanos e intelectuales y, por supuesto, no nos exime del riesgo de encapsulamiento que se extiende hoy a tantas realidades.

Buenos Aires, 4 de marzo 2002

#### Post-scriptum

Ignoramos si las asambleas barriales, a diferencia del movimiento piquetero, han llegado para instalarse de manera duradera en la sociedad. No sabemos todavía cuál será su destino o su configuración definitiva, aunque suponemos que éstas evolucionarán, mas modestamente, hacia formas de auto-gestión vecinal y de control de gestión local. Pero sin duda, aunque su protagonismo no haya sido sino episódico, propio de un período de eferescencia (como bien sucedió con las tomas de los '70), y aunque la tendencia al encapsulamiento sea cada vez mayor, las asambleas barriales han sido –y son todavía, a la hora actual–, portadoras de demandas auténticamente reconfiguradoras de la política argentina.

Buenos Aires, 15 de mayo de 2002

#### Notas

1. Aclaro que en estas notas no estoy incluyendo el tratamiento del movimiento piquetero, quienes tienen un rol señero en el diseño del mapa de las actuales luchas sociales en Argentina, y tendrán sin duda una presencia duradera.
2. Las tomas fueron rápidamente desactivadas "desde arriba", ante la inminencia –y la presión– de la firma del "pacto social" que Perón logró acordar entre los empresarios y los sindicatos. Existe un trabajo de F. Nieves sobre el tema de las "tomas": "Cámpora: primavera-otoño. Las tomas", en A. Pucciarelli (ed.), *La primacía de la política*, Buenos Aires, Eudeba, 2000, pp. 351-393.
3. El 14 de junio, el todavía secretario general del MNJ, Juan Abal Medina, utilizando la Cadena Nacional de Radiodifusión, exhortó a poner fin a las tomas. Dos días más tarde, la JP apoyaría el pedido, a través de un documento avalado por todas las regionales.

## Acerca del "que se vayan todos". Asociaciones libres y desesperadas Vera Waksman

Vera Waksman es Profesora de Filosofía (UBA) y docente en la cátedra de Ciencia Política de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA).

La frase es cuando menos ambigua. Repetida hasta el cansancio: por los carteles, las pancartas, los medios de comunicación. Algunos la ubican en el primer lugar del ranking de noticias, la festejan, la celebran. Otros la denostan, porque le tienen miedo, porque les huele mal. Es antidemocrática, es golpista, dicen. Se la interpreta y cada quien proyecta en el "que se vayan todos" sus broncas, sus esperanzas, sus fantasmas, sus frustraciones. "Que se vayan". Ambigua, incierta, porque en primer lugar el imperativo es un modo que debiera dirigirse a la segunda persona. Primera persona, el que habla; segunda a la que se dirige quien habla; tercera, la que está ausente. No es "váyanse", es "que se vayan". ¿A quién le habla el que habla? ¿A todos? Todos que incluye y excluye a la vez. Pero además, ambigüedad del modo verbal, ¿es imperativo? ¿qué acto de habla se esconde detrás del "que"? ¿Una orden? ¿Una exigencia? ¿Un deseo? ¿Una propuesta? ¿O debería decirse: ordenamos, deseamos, exigimos...? Ambigua también la primera persona. Porque la frase parece provenir de los más diversos nosotros: los que queremos trabajar, los que nos quedamos sin plata, los que fuimos estafados, los que votamos a la Alianza, los que votamos en blanco, los que votamos al peronismo, los que ya sabíamos que esto iba a pasar, los que debemos plata, los que no debemos, los que queremos quedarnos, los que nos queremos ir. Todos.

"Todos". Una suerte de universal sin carnadura, una hipótesis que no deja espacios intermedios. No hay tensión entre el todo y la parte, una tensión necesaria para pensar, para articular, para moverse. No hay todo vs. parte. Estado vs. Individuo. Todos plural, resulta suma del todo y las partes, suma que amontona, que acumula, que asfixia. Desaparece el todo y desaparecen las partes, "todos" abarca y contiene. Por eso, no está claro quiénes son ellos y quienes nosotros, quiénes los amigos y los enemigos. Las

4. Me permito retomar ciertos temas que desarrollé en un trabajo en vías de publicación, "El populismo imposible y sus actores: 1973-76", 2001.
5. El movimientismo como matriz socio-política no se limita a la sola experiencia peronista de los años 70 (en este caso estrechamente ligada a una concepción del estado y del líder). Es necesario comprender el movimientismo, en su núcleo mínimo, como una concepción de la política que, por su carácter radical y participativo, desborda toda acción política institucional y tiende a afirmar –aunque de manera volátil y evanescente– la autonomía de lo social.
6. A. Negri, *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Madrid, Libertaris/Prohufi, 1994, p. 396.
7. La noción de "mediación" tiene connotaciones hegeliano-marxistas, pues conlleva la idea de un proceso dialéctico que inscribe y disuelve las contradicciones; así, la síntesis es ya una "superación" de las contradicciones dentro de la totalidad.

fronteras se desvanecen: ya no hay quién decida el límite, "todos" en estado de naturaleza o condición natural. Todos que es igual a "la gente". A la gente que nos trata mal, que nos agrede cotidianamente, la gente que está loca, la gente que no somos, que son ellos, otros. Otros que podemos llegar a ser nosotros. Esa tercera persona siempre ausente y siempre presente. Pregunta de un niño: si la gente está loca, nosotros también estamos locos, ¿no? Porque nosotros también somos gente, y se ríe. Sí somos la gente, pero la gente son los otros, todos son los otros. Y queriendo decir algo diferente, el viejo francés pronunció que el infierno son los otros. Y otro francés también dijo y se escribió en las paredes, somos todos judíos alemanes, pero ese todos era otro todos. Hay todos que incluyen y todos que excluyen, todos que no son nadie pero que nos ponen en vilo a todos, nosotros...

Y el irse, el que se vayan. ¿Adónde? ¿Adónde se tienen que ir? ¿A la cárcel? ¿Al ostracismo? ¿Al diablo? Es que la idea es irse. Irse que también es una forma de salvarse. Que se vayan, y se van... a su casa, a dar clase a la universidad, a jugar al tenis, a la quinta de algún amigo... Y muchos otros también se van, pero se van en serio, dejan de estar con nosotros. Exilio. Y que se vayan ya somos nosotros, los que nos vamos o soñamos con irnos, y con salvarnos. Y que se vayan ellos, y nos vamos nosotros. Es el desarraigo, el desgarramiento. Irse por la salida de Ezeiza. "La gente" se está yendo, nos estamos yendo o buscando salir de aquí. Porque la realidad expulsa al exilio. Y mucho del que se queda también ya se ha ido. Porque no todo desarraigo es el del exilio, porque los que nos quedamos estamos también desarraigados, o desarraigándonos. Alienados de los lazos de pertenencia que se nos desvanecen. Y más allá de la alineación, el desarraigo. Desarraigo de la vida productiva, desarraigo total por la falta de trabajo. Desarraigo de la acción y la esperanza, desarraigo del pasado y del futuro. Estar flotando en un tiempo incierto en el que irse es una fuga hacia quién sabe donde, hacia un futuro que es sólo tiempo futuro desarraigado de proyectos, desarraigado de utopías.

Que se vayan todos no es un imperativo, es casi un epitafio.

La cri...  
32 / 33

# Globalización, violencia, revoluciones

Adolfo Gilly

## Nueve tesis

La mutación histórica a la que asistimos, que lleva por nombre globalización, debe comprenderse a la luz del secular ciclo expansivo del capital en su marcha de subordinación y absorción de la humanidad a su lógica de mercantilización y destrucción de las formas comunitarias de vida. Ese ciclo tiene a la violencia y a la barbarie por rasgos constitutivos, pero también está inseparablemente ligado a experiencias de resistencia de las clases subalternas. El presente texto de Adolfo Gilly es un capítulo de un libro de próxima aparición. Gilly, bien conocido por el lector de **El Rodaballo** a través de varios ensayos, es autor entre otros libros de **La Revolución Interrumpida** y **Chiapas, la razón ardiente**.

La tradición de los oprimidos nos enseña que el "estado de excepción" en que ahora vivimos es en verdad la regla. El concepto de historia al que lleguemos debe resultar coherente con ello. Promover el verdadero estado de excepción se nos presentará entonces como tarea nuestra, lo cual mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo. La oportunidad que éste tiene está, en parte no insignificante, en que sus adversarios lo enfrentan en nombre del progreso como norma histórica. El asombro ante el hecho de que las cosas que vivimos sean "aún" posibles en el siglo XX no tiene nada de filosófico. No está al comienzo de ningún conocimiento, a no ser el de que la idea de la historia de la cual proviene ya no puede sostenerse.

Walter Benjamin, *Sobre el concepto de historia*, Tesis VIII.

### 1

"Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un territorio determinado (el 'territorio' es elemento distintivo), reclama para sí (con éxito) el monopolio de la violencia física legítima", dice la definición clásica de Max Weber. Toda comunidad estatal (en términos modernos, un Estado-nación) contiene en su interior una relación de dominación/subordinación, históricamente conformada, en la cual una

élite detenta el ejercicio de ese monopolio y rige un modo estable de extracción y reparto del plusproducto social. Defino la revolución como una ruptura violenta de dicha relación por parte de los dominados. Cada revolución victoriosa establece una nueva relación de dominación con una nueva elite, no la abolición de toda dominación. Esta ha sido norma de todas las revoluciones conocidas. Establece también, si se trata de una revolución social, una nueva

forma y nuevas bases para el reparto y la asignación del plusproducto social o producto excedente, comenzando por la renta y sus derivados. No cambia necesariamente la forma de extracción del plusproducto, que es una función de la cultura productiva social y del desarrollo tecnológico. Tampoco cambian aquellas relaciones sociales y humanas, diferentes de la relación estatal-política, que se forman y se transforman en los tiempos largos y lentos de la histo-

Fotos: Jorge Oscar Boido

ria.<sup>1</sup> A través y por debajo de las revoluciones, las guerras y las contrarrevoluciones se prolonga la persistencia de la memoria, el tejido y la herencia material e inmaterial de las civilizaciones y de la vida.<sup>2</sup>

### 2

Las revoluciones del siglo XX (nacionales o sociales) tuvieron como protagonistas principales a los oprimidos y subalternos del mundo rural, encabezados muchas veces por una fracción de las elites urbanas instruidas, embrión ésta de la nueva elite en la revolución victoriosa. La irrupción violenta de los campesinos y habitantes rurales en esas revoluciones no es movida por una visión precisa de un mundo futuro, sino por la insoportable condición del mundo presente. "Las masas no van a la revolución con un plan preconcebido de sociedad nueva, sino con un sentimiento claro de la imposibilidad de seguir soportando la sociedad vieja", anota León Trotsky en *Historia de la revolución rusa*. Como escribe Walter Benjamin en sus tesis *Sobre el concepto de historia*, esa fuerza violenta se nutre "de la imagen de los antepasados esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados".

No es en la economía ni en la política sino en la historia (en cada historia) y en su tejido de relaciones de dominación y de dependencia, donde se puede descifrar el código genético de cada revolución. Esta es una visión compartida, bajo formas diversas, por Barrington Moore, E. P. Thompson, James C. Scott y lo que podemos llamar genéricamente la escuela de la "economía moral", así como por la escuela de los *Subaltern Studies* (Estudios de la subalternidad) y por diversos historiadores mexicanos de Estados Unidos, de los cuales sólo mencionaré a dos que ya no están entre nosotros: Daniel Nugent y William Roseberry. Todos ellos tienen en común la advertencia de Walter Benjamin: "pasar por la historia el cepillo a contrapelo".

Esas revoluciones nacionales, agrarias y sociales del siglo XX se han alzado, cada vez, contra el despojo universal encarnado en la expansión de las relaciones capitalistas y en la destrucción del antiguo mundo humano de las relaciones personales; contra la transformación en valor de cambio de todo valor de uso; contra la mercantilización de toda relación humana.

En este sentido, si nos atenemos al imaginario de sus protagonistas antes que al de sus dirigentes, estas revoluciones se parecen a la visión de Walter Benjamin: "Para Marx las revoluciones son las locomotoras de la historia. Pero tal vez las cosas sean diferentes. Tal vez las revoluciones sean la forma en que la humanidad, que viaja en



ese tren, jala el freno de emergencia".

No se trata de una vuelta al pasado. Quienes se rebelan quieren vengar la opresión de las generaciones pasadas pero también irrumpir con violencia en un futuro propio, al cual sólo pueden imaginar o entrever bajo alguna de las formas de la esperanza construida con las memorias de aquellas generaciones. "La tarea por realizar no es la conservación del pasado, sino la redención de las esperanzas del pasado", escriben Max Horkheimer y Theodor W. Adorno en la introducción de 1944 a su *Dialéctica del Iluminismo*.

En toda relación social de dominación y subordinación existen, como ambas palabras lo indican, dos partes activas, cada una de las cuales reconoce a la otra como su contraparte. Es entonces una relación activa. El elemento que denota esa actividad es la *resistencia* de los dominados, nombre vital de la fricción constante, multiforme y cambiante entre ambas partes de la relación.

Esta resistencia toma formas determinadas en las sociedades agrarias donde la dominación aparece, visible y reconocida por todos, bajo la forma de lazos de dependencia personal. En la sociedad moderna —la sociedad del capital, la sociedad del valor que se valoriza— la dominación se presenta enmascarada bajo la forma de una relación entre individuos libres e iguales ante la ley y la propiedad en una comunidad cuyos intercambios están mediados por el dinero y donde el valor de cambio subordina y subsume al valor de uso no como sustancia de la vida y el disfrute, sino como mero soporte material para sus instantáneas e incessantes trasfiguraciones digitales. **Ciudad de cuarzo** es el nombre que Mike Davis dio a su estudio sobre Los Ángeles como una de las sedes donde esas trasfiguraciones no humanamente controladas del valor parecen dictar la norma de la vida.

A cada una de estas formas de la dominación y la subordinación corresponden formas diversas de la hegemonía (reconocimiento —siempre posible de cuestionar— de la legitimidad de la dominación bajo la ideología compartida por la comunidad ilusoria) y formas diversas de la espontaneidad y la organización de la resistencia. Ahora bien, sólo en situaciones excepcionales esta resistencia culmina en rebelión o en revolución para romper en forma temporal o definitiva el lazo social exist-

tente. En la generalidad de los casos la resistencia desemboca —con mayor o menor lucidez por ambas partes— en una negociación del mando y de sus reglas, de las formas reconocidas de la legitimidad y, menos visible a veces pero siempre presente, de la extracción y asignación del plusproducto (tributo, renta, impuestos, precios, ganancia, plusvalor).

Tenemos entonces una relación: *dominación y subordinación* (bajo las formas de la legitimidad y la hegemonía), con una fricción consustancial a su existencia: la *resistencia*, de la cual se desprenden dos variables: 1) *negociación* en tiempos normales; 2) *revolución* en tiempos excepcionales.

### 3

Revolución no es estallido ni conspiración, aunque éstos puedan ser algunos de sus atributos en cada caso. Revolución es, ante todo, organización y movilización. Las formas elementales de esta organización no las dan los partidos o las elites que dirigen el movimiento. Existen ya en la actividad cotidiana del pueblo, en su vida social. Esas formas se nutren de realidades y actividades organizadas preexistentes, y se arraigan en antiguos lazos de solidaridad de los oprimidos (que se confunden casi con su vida cotidiana, aunque distan de ser su único componente) y en el ancestral anhelo de justicia, que suele ser uno y el mismo con sus creencias religiosas. La rebelión indígena de Chiapas a partir de 1994, conforme a los relatos de sus propios protagonistas, es en este sentido un caso típico.<sup>3</sup>

La historiografía de las elites revolucionarias casi siempre ha dejado de lado —literalmente no ha registrado— esta "esfera autónoma" de la política de los subalternos, tanto en las revoluciones nacionales como en las sociales o ha asumido que la política de la elite dirigente es el reflejo conciente del movimiento inconciente de las masas.

Una rebelión supone un imaginario común de quienes se rebelan. Este imaginario no proviene de las teorías o los programas de las elites cultas: más bien éstas sólo pueden serlo de una rebelión o una revolución si son capaces de percibir y comprender ese imaginario históricamente sedimentado y poner en sintonía o resonancia con él sus propias ideas y visiones —sean éstas religiosas o políticas o utópicas— acerca de la reorganización de la sociedad. Hay aquí también un diálogo implícito, una negociación y una creación en la incandescente actividad intelectual y espiritual propia de una revolución, no una adaptación de unas ideas a otras. Así se conforma el discurso propio y novedoso de cualquier revolución o movimiento rebelde, viejo y nuevo a la vez y por todos compartido: no





La conservación del pasado; sí la redención de sus esperanzas en la novedad de la revolución, sus discursos y sus actos. La idea de redención de esperanzas, en este pensamiento, no implica el advenimiento de un redentor, sino el advenimiento de un tiempo de la redención (lo aún-no-avenido) como realización de los propios subalternos y oprimidos. Esto supone pensar que en la relación de resistencia —activa por definición— se genera y pervive cierta visión (una percepción, una imaginación no percibida) de una superación/abolición de esa dominación que la resistencia al extremo niega sin poder suprimirla, la utopía práctica y no expresada de un "mundo al revés" que alimenta por igual las protestas explícitas, las interjecciones iracundas y los discursos ocultos.

En el universo teórico del marxismo, Rosa Luxemburg tuvo una de las miradas más agudas sobre esta diferencia entre las elites revolucionarias y el pueblo que sostiene a esas elites pero al mismo tiempo conserva en forma natural su campo y sus formas cotidianas de



intercambiar, reflexionar, ponerse de acuerdo, decidir y hacer. En la segunda mitad del siglo XX, Franz Fanon<sup>4</sup> indagó también la relación entre esas esferas, superpuestas pero no confundidas en épocas de movilización revolucionaria, distintas y separadas en épocas de repliegue.

Ranahit Guha ha desmitificado, en el caso de la India, la representación del nacionalismo indio por parte de la elite nacionalista como una empresa en que ésta "habría guiado al pueblo desde la subyugación hacia la libertad". Esta representación es, en esencia, el mismo mecanismo que anima las diversas narrativas, incluidas varias de izquierda, de la historia oficial de la revolución mexicana y de su secuela cardenista.

"Lo que no puede hacer, sin embargo, una escritura histórica de este tipo", dice Guha, "es explicarnos el nacionalismo indio, ya que no reconoce, y menos interpreta, la contribución del



pueblo por sí mismo, es decir, *independientemente de la elite*, a la formación y desarrollo de ese nacionalismo..." Lo que queda fuera de esta historiografía ahistórica es la *política del pueblo*.<sup>5</sup>

Aparte de la política de la elite nacionalista, prosigue Guha, existió en la época colonial otra esfera de la política india donde los "actores principales" no eran los grupos dominantes de la sociedad indígena ni las autoridades coloniales, sino las clases y grupos subalternos que constituían la masa de la población trabajadora y el estrato intermedio de la ciudad y el campo, en suma, el pueblo. Esta era una esfera *autónoma*, dado que no se originaba en la política de elite ni su existencia dependía de ella. Sólo era tradicional en la medida en que sus raíces podían rastrearse hasta los tiempos precoloniales, pero de ningún modo era arcaica en el sentido de ser anticuada... Este dominio autónomo, tan moderno como la política indígena de elite, se distinguía por su relativa mayor profundidad, tanto temporal como de estructura.<sup>6</sup>

En la política de elite la movilización se impulsaba verticalmente, mientras la dimensión horizontal era la propia de la política subalterna. Aquella se articulaba sobre todo con las instituciones políticas coloniales o precoloniales; ésta "dependía más bien de la organización tradicional del parentesco y la territorialidad o de las asociaciones de clase, según el nivel de conciencia de la gente concernida". La movilización de la primera tendía a ser

relativamente más legalista y constitucionalista; la movilización de los grupos y clases subalternos relativamente más violenta. La primera era, por regla general, más cautelosa y controlada; la segunda, más espontánea. La movilización popular en el período colonial halló su más amplia realización en los levantamientos campesinos. Sin embargo, también en las áreas urbanas, en muchas instancias históricas en las que participaron masas de trabajadores y miembros de la pequeña burguesía, la figura de la movilización derivaba directamente del paradigma de la insurrección campesina.<sup>7</sup>

Esta organización tradicional tiende, a su vez, a constituir sus propias estructuras de mando según las mismas reglas de parentesco y redes familiares o de clan, de donde surge finalmente la figura a la vez protectora y amenazante del cacique, el atamán o el padrino, mediador casi indispensable en los momentos de la negociación de la sociedad agraria con la institucionalidad estatal urbana. Los influyentes o los notables de los partidos de izquierda suelen ser una réplica suavizada de estas formas de autoridad por mediación, influencia o autoridad personal y familiar.

Pasado el auge de un movimiento, la política de la elite tiende a deflagrar la movilización de los subalternos hacia el terreno institucional de las elecciones, es decir el aparato estatal existente. Este es, al mismo tiempo, el terreno de legitimación de aquella política y de sus portadores como dirigentes institucionalizados de las clases y grupos subalternos, sea que se apoyen en éstos para sostener su gobierno, sea que se constituyan en partido de oposición para reemplazar al grupo gobernante dentro de las instituciones políticas existentes. No se trata, entonces, de una nueva relación de dominación (una nueva forma de Estado), sino de una modificación de la existente como resultado de las movilizaciones de los subalternos.

¿De dónde provienen las ideas, el imaginario, las tradiciones de esos movimientos de los de abajo? En conjunto, prosigue Ranahit Guha, su ideología operativa

reflejaba la diversidad de su composición social, con predominio de la perspectiva de sus elementos dirigentes sobre la de los demás, en cualquier época y en cualquier acontecimiento en particular. Sin embargo, a pesar de tal diversidad, uno de sus rasgos invariables era la noción de resistencia a la dominación de elite. Esto es consecuencia de la subalternidad común a todos los integrantes de esta esfera.<sup>8</sup>

En el caso de estas clases subalternas, "la experiencia de la explotación y del trabajo dotó a esta política de muchos idiomas, normas y valores peculiares que la situaron en una categoría aparte de la política de elite". Por supuesto, estos rasgos distintivos de la política del pueblo, advierte Guha, no siempre aparecen en estado puro, pero contribuyen a delimitar la esfera política de la subalternidad con respecto a la de la elite.

Podremos encontrar estos rasgos comunes en los más diversos y a veces, en apariencia, opuestos movimientos de resistencia de los subalternos a esta nueva modernidad del capital que se llama globalización. Posiblemente residen allí, y no en el movimiento propio del capital en la globalización, las similitudes en las cuales dichos movimientos pueden reconocerse entre sí, pese a sus rasgos externos visiblemente diferentes.

Como siempre en la historia, el instrumental tecnológico de comunicación disponible (sucesivamente: imprenta, telégrafo, teléfono, radio, video, internet), bien utilizado, puede *potenciar* la repercusión de esos movimientos e influir en su desenlace, pero nunca sustituir su materialidad. El terreno real de lucha, de organización y de fuerza frente a sus adversarios es, como siempre fue, la realidad social, corpórea y espiritual

de los seres humanos, esa que se crea y se recrea en el infinito tejido de sus vidas y sus sueños cotidianos. La rebelión del EZLN y de los indígenas zapatistas nos lo ha recordado una vez más. El instrumental tecnológico "racional" de los dominadores es mucho más fácilmente asimilable para una elite de los dominados que las costumbres "ocultas" de organización de los dominados para las elites de los dominadores. Pero sin aquella realidad no hay internet que valga; o éste se convertirá, como pudo suceder más de una vez antes con otras tecnologías de la comunicación, en instrumento de las elites de los unos y los otros para dirimir sus propias disputas. Pues en el entusiasmo que despierta la posibilidad real de utilizar estos nuevos instrumentos en favor de las movilizaciones y las rebeliones no hay que olvidar que ellos están también, nuevos, a disposición de los dominadores, los dueños del dinero, el poder, la información, las comunicaciones y las armas. No es allí sino en la esfera opuesta donde está, diría Victor Serge, "el nacimiento de nuestra fuerza".

## 4

En los comienzos del siglo XX, en el apogeo de la *Belle Époque*, Rosa Luxemburg (*La acumulación del capital*, 1912) consideró con mirada penetrante lo que seguía ocurriendo ante los ojos de todos, teóricos, analistas, escritores, investigadores: la implacable lucha mundial del capital contra la economía natural (comunidades campesinas, señoríos, lazos de dependencia personal, espacios sociales no capitalistas), contra la economía mercantil simple (artesanos y productores independientes) y entre los diversos capitales. Violencia militar colonial, presión crediticia y tributaria y mercancías baratas fueron armas en esa lucha sin cuartel en las colonias y en las regiones de Europa donde aún subsistían espacios de economía natural.<sup>9</sup> El capital necesitaba acelerar, para su propia valorización y reproducción, la "liberación" de las riquezas naturales y de la fuerza de trabajo retenidas en esos espacios estancos e "impedidas" así de incorporarse al ciclo de valorización. Como en el proceso plurisecular de los enclosures, el despojo por la violencia actual o potencial fue —y sigue siendo— el instrumento preferido.

Rosa Luxemburg, que estaba viendo al siglo XX entero en el panorama de sus años iniciales, consideraba como una simple ilusión "la esperanza de reducir el capitalismo exclusivamente a la 'competencia pacífica', es decir, al comercio regular de mercancías como única base de su acumulación".

Del mismo modo como la acumulación del capital, con su capacidad de expansión súbita, no puede aguardar al crecimiento natural de la población trabajadora ni conformarse con él, tampoco podrá aguardar la lenta descomposición natural de las formas no capitalistas y su tránsito a la economía y al mercado. Para esta cuestión el capital no tiene otra solución que la violencia, que constituye un método constante de acumulación de capital en el proceso histórico, no sólo en su génesis sino en todos los casos se trata de ser o no ser, para las sociedades preexistentes no hay otra actitud que la de resistencia y lucha a sangre y fuego, hasta el total agotamiento o la extinción. De ahí la constante ocupación militar de las colonias, las rebeliones de los naturales y las expediciones coloniales enviadas para someterlos, como manifestaciones permanentes del régimen colonial. El método violento es aquí el resultado directo del choque del capitalismo con las formaciones de economía natural que ponen trabas a su acumulación.<sup>10</sup>

"Las masas indias en la segunda mitad del siglo XIX no morían de hambre porque Lancashire las explotaba; perecían en cantidades enormes porque la comunidad aldeana de la India había sido desmantelada", escribía Karl Polanyi en 1944.<sup>11</sup> Esa segunda mitad del siglo XIX, la era de la gran expansión colonial europea en Asia, África y Medio Oriente, de la conquista del Oeste en Estados Unidos y de la penetración del capitalismo moderno en los países de América Latina; la era cruel de los ejércitos coloniales (externos e internos); de las matanzas de los pueblos indígenas; de la expansión de las redes ferroviarias llevando los soldados, las mercancías y el mercado capitalista; y del cercamiento y la expropiación por la violencia de los territorios comunitarios en las antiguas y vastas tierras de economía natural, trajo consigo decenas y decenas de millones de muertos por las armas y por el hambre e incalculables desastres ecológicos y naturales.<sup>12</sup>

Esta violencia sin límites a través de la cual se realiza la expansión mundial del capital no escapó a la mirada de algunos como Georges Sorel, pero sí a la de muchos socialistas y marxistas europeos, lo cual explicaría su indiferencia o su lejanía hacia una gran revolución como la mexicana, que sin embargo atrajo la atención de los anarquistas en Estados Unidos, en América Latina y en España.<sup>13</sup> Jean-Marie Vincent señala para esos años "una reflexión particularmente deficiente sobre los problemas de la violencia" en casi todas aquellas corrientes socialistas:

Las apariencias de normalidad que se da la sociedad capitalista en Europa enmascaran a los ojos de muchos marxistas las potencialidades de violencia que esconde. No se quiere ver que la violencia contra el otro está inscrita en las relaciones sociales y en los enfrenta-

mientos cotidianos entre los individuos. Tampoco se quiere ver que la legalidad observada por los Estados en sus políticas represivas es ambigua. El reino de la ley es un progreso con relación a la arbitrariedad de las políticas absolutistas. Pero es al mismo tiempo un medio para marcar y criminalizar a una parte de la sociedad para tranquilizar a las clases dominantes e ilusionarlas con su superioridad. Comprobación más asombrosa todavía, apenas se toma en cuenta la colonización con sus innumerables masacres, los estragos que provoca en partes inmensas del planeta. Una cantidad no despreciable de revisionistas incluso está convencida de la misión civilizadora de la colonización y no se conmueve por las conductas racistas de los colonizadores. La izquierda radical que rechaza al colonialismo y al imperialismo a menudo se inclina a restarle importancia (no es éste el caso de Rosa Luxemburg). La carrera armamentista en Europa y las crisis internacionales recurrentes entre los más grandes países imperialistas, es verdad, preocupan también a muchos socialistas, pero creen que podrán conjurar el peligro con campañas pacifistas y llamados a la razón de los gobernantes proponiéndoles compromisos. Se niegan hasta a imaginar que el mundo puede hundirse en la barbarie y en una orgía de violencia.<sup>14</sup>

Ese fue, sin embargo, el punto de llegada de los fastos y las glorias de la *Belle Époque*, su *douceur de vivre* y sus trenes de lujo cantados en inigualable Oda por Valery Larbaud:

Prete-moi ton grand bruit, ta grande allure si douce,  
Ton glissement nocturne à travers l'Europe illuminée,  
O train de luxe! et l'angoissant musique  
Qui bruit le long de tes couloirs de cuir doré,  
Tandis que derrière les portes laquées, aux loquets de cuivre lourd,  
Dorment les millionnaires. [...]  
J'ai senti pour la première fois toute la douceur de vivre  
Dans une cabine du Nord-Express, entre Wirballen et Pskow.  
On glissait à travers des prairies ou des bergers,  
Au pied de groupes de grands arbres pareils à des collines,  
Étaient vetus de peaux de moutons crues et sales...  
(Huit heures du matin en automne, et la belle cantatrice  
Aux yeux violets chantait dans la cabine à coté).<sup>15</sup>

Eran, del lado opuesto, los tiempos del anarquismo, aquellos en que Pietro Rigosi, un fognero de Bolonia recordado en los años setenta en una canción de Francesco Guccini, un día no pudo controlar su ira y lanzó su locomotora a todo vapor al encuentro de un tren de lujo, "un tren lleno de señores". No sé por qué lo hizo, dice el cantautor italiano, "tal vez una rabia antigua, generaciones sin nombre que clamaron venganza, cegaron su corazón".<sup>16</sup> Sus palabras parecen un eco lejano de las razones

de Walter Benjamín. Pocos años después vendría a saberse en cuáles gigantescas hogueras irían a terminar en Europa la *douceur de vivre* y las dos violencias contrapuestas: el lujo de arriba, la ira de abajo.

5

La creación de los modernos imperios coloniales —narrada desde *Heart of Darkness*, de Joseph Conrad, hasta *Late Victoriou Holocausts*, de Mike Davis—<sup>17</sup> se realizó a través de matanzas más pavorosas que las de la primera y la segunda guerra mundiales acumuladas. Estas dos guerras atroces por el reparto del botín colonial y del mercado mundial, en cuya preparación y ejecución murieron otras decenas de millones, incluidas las víctimas de los campos de exterminio nazis y de los campos de concentración stalinistas, fueron en cierto modo la culminación de aquellas matanzas coloniales en las cuales se había constituido ese botín en disputa.

Desde las primeras tres grandes revoluciones victoriosas del siglo XX —la mexicana en 1910, la china en 1911, la rusa en 1917— comenzó a alzarse la marea de rebeliones de base rural y campesina que socavaría y se tragaría, junto con la *Belle Époque*, a los imperios coloniales del siglo XIX. Después de la segunda guerra mundial se hundieron los imperios británico, francés, holandés, belga, alemán, italiano, japonés, español, portugués. El momento en que se volcó la balanza fue, tal vez, entre 1948 y 1949, con el retiro británico de la India y la victoria de la revolución china. En la segunda mitad del siglo XX, la ola de revoluciones coloniales y agrarias derrotó ejércitos imperiales —el francés, el japonés, el portugués, el estadounidense— y constituyó nuevos Estados nacionales. En ellos las elites nacionalistas tuvieron que pactar con las resistencias y rebeldías en las cuales se apoyaron, aceptar rodeos y cambiar el ritmo del proceso multisecular de destrucción de la economía natural y de expansión de las relaciones dinerarias pero, bajo el común denominador de las ideologías del progreso, no se propusieron darle un sentido diferente ni hubiera estado en sus manos hacerlo.

Considerada desde este punto de vista, la llamada guerra fría (1946-1990) nada tiene que ver con su versión oficial de una larga lucha defensiva de Estados Unidos contra regímenes dictatoriales y opresivos que habría concluido en la década final del siglo XX con el hundimiento del Imperio del Mal y la victoria de la democracia. Fue, por el contrario, la guerra del mundo del capital, encabezado por su centro militar, industrial y financiero, Estados Unidos, contra las revoluciones sociales, nacionales y coloniales en los cinco continentes y para subordinar o

destruir sus expresiones estatales. Su victoria es la del imperio del valor de cambio que busca invadir y conquistar hasta los más recónditos intersticios de la vida.<sup>18</sup> Es, a la vez, el desmantelamiento o la fragmentación de los pactos estatales impuestos por los movimientos desde abajo —bajo formas “comunistas” o keynesianas— como diques provisionales al fin contra la marea del valor de cambio. Esos Estados, es preciso anotarlo, bajo la ideología del progreso técnico y científico fueron también partícipes del desmantelamiento de las economías naturales. Una vez alcanzado un nuevo nivel de acumulación y de subsunción del conocimiento al capital, el terreno estaba allanado para la siguiente onda expansiva del capital en los años noventa del siglo XX.

Hoy, sostenida por la violencia de las armas —en ocasiones visible, las más de las veces invisible, pero siempre presente y vigilante—, es la violencia del dinero, con la velocidad y la ubicuidad que ponen a su servicio las actuales tecnologías, la que prosigue sin tregua su proyecto de mercantilización de todos los territorios y los intersticios de la sociedad, de incorporación de todo trabajo concreto en tanto trabajo abstracto al proceso del valor que se valoriza, y de exterminio por miseria o por guerra de quienes resisten el despojo o no logran incorporarse a la valorización universal del capital: pueblos, etnias, culturas, individuos.

La globalización no es sino una nueva exacerbación de ese despojo universal, un nuevo asalto de los dueños del dinero, del poder y del conocimiento, propietarios en consecuencia de la tecnología y el armamento, para incorporar al mundo en apariencia ilimitado del capital, sin excepciones ni reservas, las dos fuentes de toda riqueza: la naturaleza y el trabajo humano. (Sin embargo, los límites de ese mundo, como lo vio también Luxemburg, están implícitos dentro de la propia relación de capital y de la permanente resistencia y rebeldía del trabajo vivo contra la tiranía del trabajo muerto, pero este es otro tema).

A partir de la reestructuración capitalista iniciada en los años setenta y acelerada en los noventa (es decir, a lo largo del último cuarto del siglo XX), ese asalto rompió las barreras defensivas y protectoras alzadas por los oprimidos, sus rebeliones y sus organizaciones durante los tres primeros cuartos de ese siglo. La marea de 1968 y la derrota de Estados Unidos en Vietnam —acontecimiento singular en el siglo XX y único en la historia militar de Estados Unidos—, junto con el agotamiento de la onda larga expansiva de la economía mundial, aceleraron la ofensiva tecnológica (digitalización), jurídica, política y social sobre las posiciones conquistadas por los trabajado-

res de Europa occidental y Estados Unidos. La victoria militar de la revolución vietnamita, con el respaldo logístico de la Unión Soviética y de China, fue la última señal de alarma. La expansión subsiguiente de la industria militar de Estados Unidos, con todas sus ramificaciones y derrames científicos y tecnológicos, sería la fuerza de arrastre para determinar el agotamiento y la caída de la Unión Soviética en la competencia global de la guerra fría.

En 1975, se constituyó el “Grupo de los Siete” (G-7). El proceso de valorización del capital en sus países centrales entró en una nueva fase, diferente del modo de regulación establecido después de la segunda guerra mundial. Esa ofensiva en el territorio de los grandes países capitalistas fue el prolegómeno social indispensable de la siguiente fase de expansión mundial desregulada del capital que ahora llamamos globalización, y de la consiguiente “insostenible miseria del mundo”<sup>19</sup> que en estos días vivimos.

La ebriedad actual de la mirada de los mandos financieros sobre ese mundo sólo es comparable a la borrachera de la *Belle Époque* después de la Comuna de París, en plena empresa de saqueo colonial, esa borrachera que desembocó en la carnicería de la primera guerra mundial y en la sucesiva era de guerras y revoluciones.

6

Todas las revoluciones de la modernidad han sufrido presiones violentas e intervenciones externas, pues suponen una alteración y un reacomodo de las relaciones de dominación entre naciones y una amenaza a la legitimidad y la estabilidad de la dominación establecida en el interior de las naciones vecinas. Ejemplos: México (1910), Rusia (1917), China (1949), Bolivia (1952), Corea (1953), Vietnam (1954), Argelia (1954), Guatemala (1954), Egipto (1956), Hungría (1956), Cuba (1959), Checoslovaquia (1968), Angola, Mozambique, Guinea-Bissau (los sesenta y los setenta), Chile (1970-73), Irán (1979), Nicaragua (1979), El Salvador (1980), Granada (1983). La lista de intervenciones externas podría continuar. En este sentido, la historia de las revoluciones es también la historia de las intervenciones externas para cercarlas, desorganizarlas y aplastarlas. Dentro de esta violencia externa es obligado incluir también el apoyo y la intervención a veces directa de ramas específicas del aparato militar de Estados Unidos —como la Central Intelligence Agency (CIA)— en la instauración y estabilización de las dictaduras militares del Cono Sur de América Latina (Argentina, Uruguay, Chile, Bolivia), así como en sus guerras de exter-

r

minio contra las redes y las formas de organización de los trabajadores urbanos y rurales y contra toda cultura de izquierda o democrática. En los cuatro países tales organizaciones y redes fueron destruidas por las armas y muchos de sus dirigentes asesinados durante los años setenta y ochenta del siglo XX, junto con miles de organizadores sindicales o simples ciudadanos apesados, torturados, asesinados y desaparecidos en los “vuelos de la muerte” o en las fosas comunes. ¿Cómo excluir esta atrocidad interior, apoyada desde afuera y sintetizada en la “Operación Cóndor”, de la ofensiva general del capital en esos mismos años? Apoyos y asesorías similares fueron concedidos, por otra parte, contra las revoluciones centroamericanas durante los años setenta y ochenta. En Argentina y en otros países, oficiales del ejército francés formados en las guerras coloniales de Indochina y de Argelia prestaron su asesoría técnica como especialistas de la tortura. No fueron los únicos.

En la presente era de la globalización esta combinación de usos de la fuerza económica y militar (presión económica, hostigamiento, operaciones encubiertas, bloqueo e intervención armada) ha sido institucionalizada en los hechos: por un lado, por la extensión creciente de la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN) y de las iniciativas militares que ella lleva consigo; por el otro, por el papel de policía universal que el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas otorga a las fuerzas armadas de Estados Unidos y a las de sus potencias subordinadas.

A fines de 2000, la Internacional Socialista declaró que “defiende el uso del ‘derecho de injerencia por razones humanitarias’, siempre dentro del marco del derecho internacional, como una parte integral de la lucha por la democracia y los derechos humanos”.<sup>20</sup> ¿Quién define en qué consisten ese derecho y el “uso legítimo de la violencia” para hacerlo valer en cada caso específico? Los hechos muestran que, en definitiva, quien detenta el poder de las armas decide en qué casos y en qué modos una fuerza militar puede ejercer ese ambiguo “derecho de injerencia”. Checoslovaquia en 1968, Afganistán en 1980, Panamá en 1989, la guerra del Golfo en 1991, son algunas muestras inequívocas de ese ejercicio. En cuanto al “monopolio del ejercicio de la violencia física legítima” como atributo de una comunidad estatal, lejos estamos de la definición de Max Weber. Parecería en cambio que la OTAN en expansión, con la cobertura de las Naciones Unidas o sin ella, se postula en los hechos como candidata a detentar y legitimar ese monopolio a nivel global.

7

Las dos grandes guerras del siglo XX (1914-1918 y 1939-1945) rompieron y restablecieron bajo formas diferentes las relaciones de dominación entre naciones. La globalización no supone una abolición o una disolución de esas relaciones sino una nueva definición de sus reglas. Sostén de esta redefinición es la violencia legitimada de las naciones organizada en sus ejércitos. En otras palabras, la actual forma de la globalización es impensable sin la existencia del Pentágono, sus bases militares, su industria de guerra, sus sistemas de información y comunicación y su arsenal planetario como pivote de la violencia global. Este nuevo monopolio a nivel planetario del ejercicio de la violencia física posible es el garante último —aunque no único— de la reproducción de la moderna “comunidad transnacional” del valor de cambio, cuya legitimidad se sustenta en una forma de “comunidad del dinero” que considera incluidos a los participantes en la reproducción del valor y excluidos —parias, bárbaros, marginales, excedentes o desechables— a todos los demás. La clasificación de ciertos Estados como “Estados canallas” (*rogue States*) es el correlato internacional de la criminalización de sectores enteros de las sociedades nacionales (la reaparición de las “clases peligrosas”). Al mismo tiempo, la incesante extensión sin fronteras de la relación salarial en las condiciones impuestas por la desvalorización masiva de una fuerza de trabajo cada vez menos protegida a nivel nacional genera versiones y condiciones violentas y espontáneas de la inevitable querrela por ese valor de la fuerza de trabajo asalariada frente al capital.

La constitución en curso de esta forma de sociedad puede denominarse una ruptura de época con relación a todas las precedentes. Bolívar Echeverría anota:

Las formas arcaicas de la violencia destructiva no sólo no desaparecen o tienden a desaparecer en la modernidad capitalista sino que, por el contrario, reaparecen refuncionalizadas sobre un terreno doblemente propicio, el de una escasez que no tiene ya ninguna razón técnica de ser y que sin embargo, siguiendo una “lógica perversa”, debe ser reproducida. La historia del proletariado en los siglos XVIII y XIX; de las poblaciones colonizadas en los siglos XIX y XX; de los “lumpen”, informales o marginados; de las “minorías” en cuanto a raza, género, religión, opinión, etc., son otras tantas historias de los otros/enemigos que la “comunidad nacional”, levantada por los propietarios privados en torno a una acumulación del capital, ha sabido “construir” para su autoafirmación. “A contrapelo” —como Benjamin decía que un materialista debe contar la historia—, la historia deslumbrante de la modernidad capitalista, de sus progresos y sus liberaciones,

mostraría su lado sombrío; su narración tendría que tratarla primero como una historia de opresiones, represiones y explotaciones; como la historia de los innumerables holocaustos y genocidios de todo tipo que han tenido lugar durante los siglos que ha durado, y en especial en este que está por terminar.<sup>21</sup>

La violencia de la modernidad capitalista resume y absorbe en sí las anteriores manifestaciones. Esta violencia, que concentra en un único polo la capacidad de desencadenar el poder de destrucción y exterminio generalizado o focalizado, disemina como una pandemia en la sociedad contemporánea —cuyos vínculos naturales van siendo embebidos o sustituidos más y más por el vínculo del valor de cambio— una violencia interior verbal y física, virtual y material que, al igual que el dinero, tiende a volverse forma habitual y hasta aceptable de intercambio y relación entre los seres humanos. Tal vez esta barbarie en las sociedades capitalistas modernas fue la que —todavía contenida pero ya en ciernes— entrevió Rosa Luxemburg como posible futuro al considerar las formas antihumanas de expansión de las relaciones capitalistas en los territorios coloniales.

8

Las normas de relación entre naciones y entre ciudadanos de una misma comunidad estatal, sancionadas al menos a nivel formal en la *Declaración Universal de Derechos Humanos* al terminar la segunda guerra mundial,<sup>22</sup> quedaron obsoletas desde 1990 en adelante. La globalización de la dominación del capital financiero implica la imposición y la legitimación de nuevas reglas en las relaciones entre las naciones, entre los capitales y entre capital y trabajo, tanto en cada nación como en el mercado global que impone las normas a los mercados nacionales. Este predominio del mercado mundial sobre los mercados nacionales no es nuevo: es un rasgo intrínseco de la existencia del capital al menos desde el siglo XVI. Lo que es nuevo es el derribamiento de las barreras defensivas, siempre relativas y porosas, contra ese predominio, barreras entre cuyas formas estuvieron el monopolio estatal del comercio exterior establecido por la revolución rusa desde sus inicios o las formas de Estados de bienestar posteriores a la segunda guerra mundial. La actual globalización digitalizada no re-





conoce barreras, fronteras ni límites. Uno de sus grandes hechos es la todavía paulatina incorporación al mercado, por primera vez en la historia, de las inmensas extensiones territoriales de Rusia y de las ilimitadas reservas de trabajo humano de China. Otro, la ya iniciada expropiación y conversión en mercancía de los códigos genéticos y de la reproducción biológica del mundo de la naturaleza, especie de culminación delirante del proceso multiseccular de cercamiento y apropiación de las tierras comunitarias (*enclosures of common lands*).

Estamos ante una mutación epocal. A esta mutación internacional y en las sociedades nacionales se la suele también llamar "desregulación". Mirando desde este momento temprano de esta nueva modernidad del capital, es difícil divisar lo que se oculta detrás del horizonte, aunque la historia, la teoría y el razonamiento permitan comenzar a imaginarlo.

La nueva dominación del capital no elimina, sino que exacerba, la competencia entre los diversos capitales y en particular entre las concentraciones financieras que dominan el mercado de capitales. Esta competencia abarca ahora la superficie entera del planeta. En la historia del capital tal conflicto periódico y recurrente se ha resuelto una y otra vez por la guerra. No hay razón para pensar que las armas de destrucción masiva y las nuevas tecnologías hayan cambiado los términos de la relación entre capital, industria militar y guerra, como lo confirma la creación del nuevo escudo antibalístico espacial por parte de Estados Unidos.

Si la violencia es un componente intrínseco de la competencia entre los varios capitales, la resistencia es también un corolario necesario de la dominación del capital sobre los seres humanos. Desde la resistencia del trabajo vivo dentro de la relación de capital hasta las resistencias de las to-

davía vastas zonas de las sociedades humanas apegadas a formas materiales y espirituales de la economía natural que subsisten por debajo de la dominación universal del capital, existen fuerzas que hacen que la lógica abstracta del valor que se valoriza no se haya apoderado de las voluntades y las vidas de los seres humanos hasta sus últimos reflejos, como sería su vocación.

Derruidas o desmanteladas las materializaciones organizativas de la resistencia alzadas a lo largo del siglo XX, no se ha esfumado con ellas la experiencia humana de resistir, organizar, pensar e imaginar un mundo-otro, sea para negociar vez por vez las formas de la nueva dominación si no se la puede cambiar, sea para rebelarse contra ella cuando sus inevitables fracturas futuras lo permitan. Esta ha sido la constante de todas las rebeldías y las rebeliones de los subalternos y los oprimidos, y tampoco se ve razón para pensar que se haya desvanecido este modo de ser y de existir de los seres humanos en relación con la dominación ejercida sobre ellos. Sólo el trabajo muerto puede existir sin resistir, y si bien éste no piensa ni se organiza ni engendra rebeliones, tampoco produce plusvalor.

Por definición, toda resistencia de las clases, grupos y comunidades subalternas contra la dominación es una relación que implica, por ambas partes, grados de violencia muy diversos pero todos reales. En qué formas organizativas llegará a condensarse esa siempre presente e inevitable resistencia, sólo la experiencia de la nueva dominación podrá terminar de revelarlo. Pero, cualesquiera ellas sean, es condición humana que tampoco aquí ninguna experiencia anterior vaya perdida.

En la globalización se está conformando una nueva relación entre dominación, resistencia y violencia. Si esto es así, esta globalización lleva consigo el germen de nuevas guerras y revoluciones donde la violencia, como razón última, redefinirá esas relaciones. Toda otra suposición, en el actual estado de las cosas humanas, entra de lleno en el dominio de la fantasía.

9

México, 31 de agosto de 2001

#### Notas

1. Rhina Roux, "Historia y comunidad estatal en México", en *Viento del Sur*, México, julio 1999, núm. 15, pp. 47-56.
2. Si esto es así, cada comunidad estatal puede ser imaginada como un gran arco construido a través de siglos, no en la armonía sino en la fricción, el conflicto y la negociación permanentes. Ver Philip Corrigan and Derek Sayer, *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*, Oxford, Blackwell, 1985; y Adolfo Gilly, *Chiapas, la razón ardiente. Ensayo sobre la rebelión del mundo encantado*, Era, México, 1997.
- 3.- Ver, por ejemplo, "Historia de Marcos y de los hombres de la noche", entrevista del subcoman-

dante Marcos con Carmen Castillo y Tessa Brisac, 24 octubre 1994, en Adolfo Gilly, *Subcomandante Marcos*. Carlo Ginzburg, *Discusión sobre la historia*, Taurus, México, 1995.

4. *L'An Cinq de la Révolution Algérienne*, Maspero, París, 1959; *Les damnés de la terre*, Maspero, París, 1961.

5. Ranahit Guha, "On Some Aspects of the Historiography of Colonial India", en Ranahit Guha (ed.), *Subaltern Studies I. Writings on South Asian History and Society*, Oxford University Press, Delhi, 1996 [1982] (Citado de la edición en castellano, Silvia Rivera y Rossana Barragán (comps.), *Debates post coloniales*, Historias, Cochabamba, 1997).

6. *Ibidem.*

7. *Ibidem.*

8. *Ibidem.*

9. El proceso de cercamiento y apropiación privada de las tierras comunales (*enclosure of common lands*) se inició en Inglaterra en el siglo XII y virtualmente se concluyó a finales del siglo XIX. Dice la Enciclopedia Británica en la voz *Enclosure*: "En el resto de Europa el cercamiento (o deslinde) hizo escasos progresos hasta el siglo XIX. Los acuerdos para cercar no eran desconocidos en Alemania en el siglo XVI, pero no fue sino hasta la segunda mitad del siglo XVIII cuando el gobierno comenzó a emitir decretos alentando el deslinde. Aún entonces, poco se avanzó en Alemania occidental hasta después de 1850. La misma política de estímulo por decreto se siguió en Francia y en Dinamarca a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, en Rusia después de la emancipación de los siervos (1861) y en Checoslovaquia y Polonia después de la primera guerra mundial".

Fue paralelo en muchas regiones el proceso de marginación y supresión de los idiomas locales y de unificación lingüística en el idioma del Estado-nación dominante: así como el idioma oficial es el vehículo del mando y de los intercambios mercantiles y culturales en el espacio nacional-estatal, los idiomas regionales suelen ser los de la conspiración o de los "discursos ocultos" de los oprimidos.

10. Rosa Luxemburg, *La acumulación del capital*, Grijalbo, Barcelona, 1978, capítulo XXVII, "La lucha contra la economía natural", p. 285.

11. En *The Great Transformation* (Boston, 1944, p. 160), Karl Polanyi subraya el proceso de destrucción de la economía natural por la imposición violenta del mercado capitalista: "La catástrofe de la comunidad nativa es resultado directo de la rápida y violenta destrucción de las instituciones básicas de la víctima (que la fuerza haya sido o no utilizada en este proceso no parece igualmente relevante). Esas instituciones son destruidas por el hecho mismo de que una economía de mercado es impuesta sobre una comunidad organizada en forma totalmente diferente. El trabajo y la tierra son transformados en mercancías, lo cual, una vez más, es sólo una fórmula rápida para la liquidación de todas y cada una de las instituciones culturales en una sociedad orgánica". (Citado en Mike Davis, *Late Victorian Holocausts*, Verso Books, Londres, 2001, p. 10).

12. Incluso por obra de los despojados: en Argelia, en la región de Sétif, donde estalló la rebelión del 8 de mayo de 1945, precursora de la revolución argelina, hacia 1880 los argelinos incendiaban los bosques que les habían sido confiscados por el Estado colonial en provecho de los colonos franceses.

13. Conviene recordar aquí que desde fines del siglo XIX las organizaciones de artesanos y trabajadores creadas por anarquistas y anarcosindicalistas en Argentina y Uruguay se denominaban Sociedades de Resistencia, término éste de raigambre anti-guerra y no sólo hallazgo de los días que corren.

14. Jean-Marie Vincent, *Un autre Marx. Après les marxismes*, Page Deux, París, 2001, p. 16.

15. Préstame tu gran ruido, tu gran andar tan dulce / Tu deslizar nocturno a través de Europa ilu-

minada / ¡Oh tren de lujo! y la angustiosa música / Que susurra por tus pasillos de cuero dorado. / Cuando tras de las puertas de laca, con cerrojos de pesado cobre, / Duermen los millonarios / [...] Sentí por vez primera la plena dulzura de vivir / En una cabina del Expreso del Norte, entre Wirballen y Pskow. / Nos deslizábamos a través de praderas donde los pastores, / Al pie de montes de grandes árboles como colinas, / Iban vestidos de pieles de cordero crudas y sucias... / (Ocho de la mañana en otoño, y la hermosa cantante/ De ojos violeta cantaba en la cabina de al lado). Valery Larbaud, "Ode", en Michel Décaudin (ed.), *Antología de la poesía francesa del XX siglo*, Gallimard, París, 1983, pp. 196-197.

16. Francesco Guccini, *La locomotiva*.

17. Mike Davis, *Late Victorian Holocausts. El Niño Famines and the Making of the Third World*, Verso Books, Londres, 2001.

18. Bolívar Echeverría (*Valor de Uso y Utopía*, Siglo XXI, México, 1998, p. 6) resume lo que denomina "el núcleo del discurso crítico de Marx" en estos términos: "En la base de la vida moderna actúa de manera incansablemente repetida un mecanismo que subordina sistemáticamente la 'lógica del valor de uso', el sentido espontáneo de la vida concreta, del trabajo y el disfrute humano, de la producción y el consumo de 'los bienes terrenales', a la 'lógica' abstracta del 'valor' como sustancia ciega e indiferente a toda concreción, y sólo necesitada de validarse con un margen de ganancia en calidad de 'valor de cambio'. Es la realidad implacable de la enajenación, de la sumisión del reino de la voluntad humana a la hegemonía de la 'voluntad' puramente 'cósica' del mundo de las mercancías habitadas por el valor económico capitalista".

19. Richard Poulin y Pierre Salama (eds.), *L'insostenible misère du monde. Economie et sociologie de la pauvreté*, Vents d'Ouest, Québec, 1998.

20. Reunión del Consejo de la Internacional Socialista, Maputo, 10-11 noviembre 2000.

21. Bolívar Echeverría, op. cit., p. 116.

22. Dice la *Declaración Universal de Derechos*

*Humanos* (artículo 25): "Toda persona tiene derecho a un nivel de vida suficiente para asegurar su salud, su bienestar y los de su familia, en especial para la alimentación, el vestido, la vivienda, la atención médica así como para los servicios sociales necesarios. Toda persona tiene derecho a la educación, al trabajo y a la seguridad social".

#### Bibliografía

- Benjamín, Walter, *"Critique de la violence"*, en *Oeuvres*, Gallimard, París, 2000, vol. 1, pp. 210-243 y *"Sur le concept d'histoire"*, *ibid.*, vol. III, pp. 426-443. Ambos textos se encuentran traducidos al español en Walter Benjamín, *Para una crítica de la violencia*, Premia, México, 1977. Para el último escrito utilicé la traducción del alemán de Bolívar Echeverría, a quien agradezco su envío.
- Benot, Yves, *Massacres coloniaux, 1944-1950: La IVe République et la mise au pas des colonies françaises*, La Découverte, París, 2000.
- Corrigan, Philip, and Derek Sayer, *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*, Blackwell, Oxford, 1985.
- Davis, Mike, *Late Victorian Holocausts. El Niño Famines and the Making of the Third World*, Verso Books, Londres, 2001.
- Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI, México, 1998.
- Fanon, Franz, *L'An Cinq de la Révolution Algérienne*, Maspero, París, 1959.
- Fanon, Franz, *Les damnés de la terre*, Maspero, París, 1961. Trad. española: *Los condenados de la tierra*, FCE, México, 1972.
- Gilly, Adolfo, *Chiapas, la razón ardiente. Ensayo sobre la rebelión del mundo encantado*, Era, México, 1997.
- Guha, Ranahit, "On Some Aspects of the Historiography of Colonial India", in Ranahit Guha (ed.), *Subaltern Studies I. Writings on South Asian History and Society*, Oxford University Press, Delhi, 1996 [1982], [Citado de Silvia Rivera y Rossana Barragán (eds.), *Estudios post colonia-*

- les: una introducción a los estudios de la subalternidad*, Historias, Cochabamba, Bolivia, 1997].
- Horkheimer, Max, and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, Continuum, Nueva York, 1997. En español: *Dialéctica del Iluminismo*, Sur, Buenos Aires, 1969.
- Joseph, Gilbert and Daniel Nugent, *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Duke University Press, Durham, 1994.
- Luxemburg, Rosa, *La acumulación del capital*, Grijalbo, Barcelona, 1978.
- Moore, Barrington, *Injustice: The Social Basis of Obedience and Revolt*, White Plains, M.E. Sharpe, Nueva York, 1978.
- Polanyi, Karl, *The Great Transformation*, Rinehart, Nueva York, 1944. Trad. español: *La gran transformación*, Endy, Madrid, 1989.
- Poulin, Richard, et Pierre Salama (eds.), *L'insostenible misère du monde. Economie et sociologie de la pauvreté*, Vents d'Ouest, Québec, 1998.
- Roseberry, William, "Hegemony and the language of contention", en Joseph Gilbert and Daniel Nugent, *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Duke University Press, Durham, 1994.
- Roux, Rhina, "Historia y comunidad estatal en México", en *Viento del Sur*, México, julio 1999, núm. 15, pp. 47-56.
- Scott, James C., *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*, New Haven, Yale University Press, 1990. En español: *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, Era, México, 2000.
- Subcomandante Marcos, "Historia de Marcos y de los hombres de la noche", entrevista con Carmen Castillo y Tessa Brisac, 24 octubre 1994, en Adolfo Gilly, *Subcomandante Marcos y Carlo Ginzburg. Discusión sobre la historia*, Taurus, México, 1995.
- Thompson, E. P., *Customs in Common*, Merlin Press, Londres, 1991.
- Vincent, Jean-Marie, *Un autre Marx. Après les marxismes*, Page Deux, París, 2001.

## Imágenes de la nueva y de la vieja izquierda Impresiones de viaje (Londres, Génova, Moscú, Buenos Aires)

Ezequiel Adamovsky

Recuperando el género del relato de viaje, Ezequiel Adamovsky se interna en algunos de los dilemas de la tradición de izquierda y las luchas actuales en el mundo del Imperio global. En episodios de luchas y debates que lo llevan, como testigo y protagonista, de Londres a Génova, y de Moscú de vuelta a Buenos Aires, el autor señala los límites de la izquierda tradicional, y el surgimiento de nuevas formas de abordar la política emancipatoria; en este recorrido, las observaciones de la rebelión argentina ocupan un lugar central. Ezequiel Adamovsky acaba de publicar *Historia y Sentido: Exploraciones en Teoría Historiográfica* (Ed. El Cielo por Asalto, 2002).

Los efectos y potencialidades de la inédita rebelión que se inició en Argentina hace algún tiempo y que estalló en diciembre de 2001, permanecen todavía inciertos. Cualquiera sea su resultado, sin embargo, la rebelión ha puesto en evidencia de manera brutalmente clara los límites de una forma caduca de entender las luchas emancipatorias, junto con la emergencia de formas, consignas y sujetos renovados. En los últimos números de *El Rodaballo* y en otras publicaciones recientes me ha interesado

discutir ciertas características negativas de la izquierda histórica, y analizar el surgimiento de un nuevo movimiento emancipatorio que parece estar encontrando algunas salidas a los atolladeros de sus antecesores. A propósito de esta cuestión, quisiera presentar algunas impresiones de viaje en Londres y Moscú —donde pasé algún tiempo por motivos de estudio— y en Génova —donde asistí a las manifestaciones contra el Grupo de los 8 (G8) en julio pasado—, para terminar con algunas reflexiones so-

bre el proceso político abierto en Argentina a partir de diciembre de 2001.

### De Londres a Génova: éxitos y debilidades del nuevo movimiento anti-capitalista

Los diez años de neoliberalismo menemista y de esa pasividad exasperante que demostró la gran mayoría del pueblo argentino durante ese período habían conseguido



u



utopía

ensombrecer mi esperanza respecto de la capacidad de las sociedades de construir un mundo diferente. Algunos episodios internacionales —la rebelión zapatista, la batalla de Seattle— parecían sin embargo anunciar un cambio en el ciclo político regresivo que el mundo vivía desde la década de los 70, y que se proclamaba como el 'fin de la historia'. Terminé de confirmar mi sensación de que una nueva ola ofensiva en la política

nos independiente de lo que parecía, y que el SWP la utilizaba como un apéndice de sus políticas. De todos modos, el contacto con GR fue para mí muy productivo. Bajo la consigna "Nuestro mundo no está en venta", en la conferencia participaban ecologistas, socialistas, sindicalistas, activistas de derechos humanos, anti-racistas, militantes por la defensa de los consumidores, etc., de varios países y corrientes. Los más

de mil asistentes alternaban entre escuchar a los oradores y participar de talleres de trabajo con temas específicos donde todos podíamos hablar.

Para mi sorpresa, el clima de este mega-evento fue de gran optimismo y excitación. El público promedio era muy joven (unos 23 años, diría), aunque también había veteranos de otros movimientos. Entre los oradores, conmovió el relato de un joven trabajador francés que ayudó en la formación de un sindicato de los hiper-explotados empleados de Mac Donald's, enfrentando presiones de todo tipo por parte de la patronal. También emocionó el relato de un anciano dirigente socialista del viejo laborismo, que sostuvo que hacía años que no veía tanto optimismo, y que en su opinión el reflujó de décadas de la izquierda estaba por fin revirtiéndose. Curiosamente, luego de los discursos de varios dirigentes de partidos trotskystas, fue un militante norteamericano de una ONG quien introdujo el concepto de "revolución", hasta entonces ausente en los debates. En el tono de un entrenador de basket

emancipatoria se había iniciado cuando asistí en Londres, a principios de 2001, a una conferencia internacional sobre la resistencia al capitalismo global. Allí me contacté por primera vez con *Globalise Resistance* (GR), la organización que había convocado al evento. Creada por el trotskysta *Socialist Workers Party* (SWP) —uno de los pocos partidos de izquierda que ha mostrado interés en el movimiento anticapitalista desde le principio—, GR se presenta como una asociación independiente que nuclea a un variado abanico de activistas británicos. Tiempo después supe que era mucho me-

arengando a sus muchachos en una de esas malas películas para TV, y apelando a razones de sentido común, este militante explicó a los presentes, nada menos, la necesidad de realizar una "revolución". En ese registro tan poco frecuente en el discurso de izquierda, la idea de hacer una revolución aparecía como una cuestión obviamente imprescindible.

En el marco de la conferencia, participé en dos talleres, uno sobre política interna británica —donde, por ejemplo, Robin Blackburn presentó su interesante idea de reapropiarse del control de nuestros fondos

de jubilaciones y pensiones, hoy en manos de los especuladores— y otro sobre los vínculos entre ecologismo y socialismo. En éste, a pesar de que no faltó quien acusara de "burgueses" a los ecologistas, el consenso era que el control del medio ambiente es parte ineludible y por derecho propio del proyecto emancipatorio.

Al final de la conferencia, y luego de proyectar un documental sobre la Batalla de Seattle, los organizadores invitaron a los presentes a una reunión futura para organizar un contingente a Génova en julio próximo, para bloquear la reunión del G8. Esa noche, supongo que no fui el único en irse a dormir pensando en los cantitos de los manifestantes de Seattle, "¡a esto se parece la democracia!", mientras arruinaban los planes de la burguesía internacional.

El 1º de mayo me dio la oportunidad de ver a esta gente protestando en las calles de Londres. Durante todo el mes los medios habían lanzado una campaña de terror, anunciando que vendrían contingentes de "anarquistas desquiciados" con el sólo objeto de destruir la ciudad. La policía anunciaba que no escatimaría métodos para reprimir. Tony Blair, por su parte, patoteaba desde la TV: "Hasta ahora hemos sido demasiado tolerantes con este circo itinerante de anarquistas".

A pesar de tales augurios, la manifestación del 1º de mayo fue totalmente pacífica. Se calcula que concurren 6000 personas, y otros tantos policías. Siguiendo el mapa del juego "Monopolio", el plan era realizar manifestaciones descentralizadas en varios puntos de la ciudad, para converger luego en el centro. La estrategia policial, sin embargo, frustró en parte los objetivos: los policías encerraban a grupos de manifestantes entre cordones de oficiales, aislados entre sí. La primera encerrona que sufrí duró más de una hora, tras lo cual nos dejaron salir uno por uno, tomando nombres y fotografías de cada uno de nosotros. La segunda vez fue aun menos afortunada: durante más de 6 horas, bajo la lluvia, nos tuvieron encerrados sin dejar salir a nadie, sin baño, y muertos de frío. Al principio intentamos resistirnos, y logramos romper un cordón policial. Pero debido a la falta de decisión y la inorganicidad de la manifestación, pronto volvieron a encerrarnos, esta vez con caballos, camiones y cientos de policías armados. A las dos horas de encierro perfectamente pacífico, unos pocos manifestantes intentaron infructuosamente romper vidrieras, o arrojaron objetos a los policías. La cosa, sin embargo, no pasó a mayores. Cuatro horas después, ya de noche, desanimados y agotados, nos dejaron salir de a poco. Tal parece que la privación ilegítima de la libertad y la prohibición de hecho de la li-

bertad de petionar frente a las autoridades son prácticas que aun las "grandes democracias" se permiten cuando el poder se siente amenazado. Al día siguiente pude ver las imágenes que la TV decidió mostrar, montando cuidadosamente los poquísimos actos de violencia que hubo. La voz de unos pocos periodistas honestos no alcanzó para revertir la mascarada: "Jornada de violencia en Londres", se lefa en los titulares.

Para la época del 1º de mayo, yo ya me había acercado a las reuniones de *Globalise Resistance* para organizar el contingente a Génova. Rápidamente me entusiasme la aparente horizontalidad del grupo. Todas las decisiones se tomaban democráticamente entre las casi 100 personas que se habían interesado; no había líderes que mandaran, ni dogmas a defender. Me llamó la atención la cultura política de los presentes, muy distinta a la de la izquierda argentina: nadie hablaba más de tres minutos, no interrumpían a los demás, y tenían la capacidad de tomar decisiones prácticas sin necesidad de analizar antes la correlación de fuerzas internacional o la responsabilidad de la represión de Kronstadt en 1921. Aunque horizontales, las reuniones no eran caóticas, y el grupo convocante mantenía una función de mínima coordinación.

Nos dividimos en grupos de 15, para discutir cómo llegar hasta Italia, cómo recaudar fondos, dónde hospedarnos, etc. En las siguientes reuniones tomó forma la idea de alquilar un tren completo e ir todos juntos. Gracias a una buena campaña de publicidad, rápidamente se vendieron los más de 300 lugares del tren, y en las últimas semanas fue necesario contratar dos micros más, que partieron llenos. En total, entre los que viajaron por sus propios medios y los que fueron en el tren y los micros, *Globalise Resistance* movilizó un contingente de más de 1000 personas a Génova.

Los dos días anteriores a la partida vivimos una fuerte angustia y una primera victoria. El servicio de ferrocarriles francés decidió a último momento prohibir el paso de nuestro tren. Todos nuestros planes se desvanecían. Corriendo contra reloj GR intentaba avisar a todos, y encontrar medios alternativos de viaje. Pero a último momento los sindicatos franceses presionaron al gobierno y lograron revertir la medida. El tren saldría gracias a la solidaridad de los trabajadores, lo cual nos llenó de alegría y optimismo.

Partimos temprano el jueves 19 de julio. Viajé en uno de los micros, ya que me acordé tarde de reservar un lugar en el tren. Por eso, no conocía a ninguno de mis compañeros de viaje, la mayoría de los

cuales era del norte de Inglaterra y de Irlanda. El promedio de edad era de unos 26 años; muchos eran apenas algo más que adolescentes. Bob Dylan cantaba "the times they're-a changin'" mientras nos encaminábamos al ferry. Poco más tarde alguien gritaría "¿Pueden cambiar al fucking Bob Dylan?". Todos nos reímos y el chofer puso un cassette de hip hop. Definitivamente, los tiempos estaban cambiando. Antes de salir de Inglaterra, la policía nos revisó íntegros. Al bajar en Francia volvieron a revisarnos. Allí encontramos el primer obstáculo: los oficiales retuvieron a Mick, uno de nuestros compañeros, por portar una máscara antigua. Curiosamente, en opinión de la policía las máscaras son consideradas armas, y nuestro compañero sería deportado. Se planteó un debate en el contingente, entre quienes querían organizar una protesta en la frontera para intentar que liberaran a Mick, y quienes opinaban que debíamos seguir y no arriesgarnos a que nos deportaran a todos. Mientras debatíamos ante la mirada nerviosa de los policías, Mick mandó a decir que prefería que siguiéramos viaje, antes que complicar su situación y la nuestra. Le cantamos "Internationale Solidarité" a modo de despedida, y seguimos viaje con una mezcla de bronca y alegría. En la frontera italiana, esta vez sin ningún motivo y sin explicaciones, otros dos compañeros serían deportados. Probablemente sus nombres estaban en las listas de activistas que los gobiernos se intercambian.

Durante el viaje, varios compañeros tomaron la palabra para explicar por qué habían decidido viajar a Génova. Los motivos de la mayoría estaban relacionados con la lucha contra la reducción de la ayuda social y la privatización de los servicios públicos en sus propias ciudades. Otros estaban interesados en la ayuda a los refugiados y en la defensa de los anglo-asiáticos que en el último tiempo han sufrido ataques neo-nazis. Algunos hablaron de la degradación de las condiciones de trabajo y de los salarios en los últimos tiempos. Jenny, de Liverpool, refirió a la deportación de Mick: "Es contra esto que estamos luchando: los capitales pueden moverse libremente por el mundo, mientras que a los ciudadanos nos prohíben ejercer nuestros derechos." Rob, de Manchester, habló de cómo los ricos evaden impuestos registrando sus empresas en paraísos fiscales. Uno de los irlandeses manifestó su preocupación por la forma en que el desarrollo capitalista descontrolado está degradando el medio ambiente.

Según indicación de los activistas de GR, en el micro formamos "grupos de afinidad" de 10 o 15 personas, cuya misión sería protegernos mutuamente y estar todo el

tiempo juntos. Los grupos se formaban de acuerdo al grado de riesgo que cada uno quería asumir. Los únicos dos no-europeos del contingente (el australiano Steve y yo), que corríamos serios riesgos de deportación ultramarina, nos sumamos al grupo de los irlandeses, que acordó participar en la acción directa pero a una distancia prudencial de la policía. El viaje continuó con alegría, mientras un compañero trataba de calmar nuestra ansiedad tocando melodías irlandesas con su violín.

Llegamos a Génova el viernes al mediodía, tras 26 horas de viaje. Se suponía que lo primero sería ir al Centro de Convergencia, donde los organizadores del Foro Social de Génova nos indicarían dónde hospedarnos, y nos proveerían de mapas y cronogramas. Pero al llegar nos enteramos de que el Centro había sido atacado por la policía, y por el momento no funcionaba. Nos quedamos un poco desorientados en la plaza Manin, donde se habían reunido unos 400 manifestantes pacíficos. El clima era de mucha alegría; la gente, vestida en trajes de colores, algunos con las manos pintadas de blanco en señal de paz, bailaba, cantaba, intercambiaba panfletos, y se reunía

en grupos para discutir qué hacer. Muy pronto pasó por la plaza una columna de unos 50 anarquistas del "Black Block". La imagen de los grupos de negro formados al estilo militar, encapuchados y con cascos y barras de metal, contrastaba fuertemente con la mayoría de los manifestantes allí reunidos. Persiguiendo al Black Block pronto apareció la policía, desplegando una nube de gases lacrimógenos sobre todos nosotros. Mientras me calzaba mi bandana embebida en vinagre (único medio efectivo contra el gas) alcancé a ver cómo los policías golpeaban brutalmente a uno de los manifestantes pacíficos que había caído en el suelo. La multitud se desbandó aterrorizada por las calles laterales. Algunas personas volcaron containers de basura sobre la calle, para impedir el avance de la policía. Cuando la policía siguió con su cacería por otra parte de la ciudad, volvimos lentamente a la plaza Manin. Los manifestantes que habían volcado la basura se dedicaron entonces a recogerla con sus propias manos, conscientes de la necesidad de ganar el respeto de los genoveses. Creo que en ese contrapunto entre la estrategia del Black Block



y estos militantes pacíficos hay una clave central de la política del nuevo movimiento anticapitalista: la preocupación por asegurar la legitimidad de sus prácticas en la sociedad toda. Ya no se trata sólo de conseguir consensos amplios para un programa político, sino también para las formas organizativas y para las acciones directas con que se lo impulsa. Es decir, todo lo contrario a la creencia en una verdad "científica" como legitimación suficiente para la acción y la moral de "el fin justifica los medios", tan típica de la vieja izquierda. El debate acerca de la definición de la palabra "violencia" y de la pertinencia de su uso debería reformularse en esa clave.



Pero volvamos al relato. En ese momento me di cuenta de que había perdido contacto con mi grupo, y me encontraba solo. Sin mapa de la ciudad y sin saber qué hacer, me sumé a un grupo de 15 personas de varios países que decidió dirigirse al centro de la prensa independiente. En la marcha nos enteramos de que los medios independientes también habían sido atacados con gases, y comenzó a rumorearse que la policía había matado a un manifestante. Al día siguiente veríamos en los diarios la clara secuencia de fotos en las que se ve cómo un carabineiro dispara su pistola a un metro de la cabeza de un manifestante desarmado, para luego pasar por encima de su cuerpo inerte con las dos ruedas del jeep policial. Se llamaba Carlo Giuliani, era un okupa hijo de un viejo y querido dirigente sindical italiano, y murió con 23 años. Llegamos luego a una avenida donde unos 300 manifestantes pacíficos se habían juntado, y pronto nos encontramos rodeados por la policía. Una asamblea se armó espontáneamente, y se decidió que una delegación de tres personas negociara con los

policías que nos dejaran pasar hacia el Centro de Convergencia. Finalmente accedieron, y marchamos en paz. En el camino pude observar el escenario de batallas recientes: celulares policiales incendiados, bancos y edificios de multinacionales con las vidrieras destruidas. El gas lacrimógeno formaba una tenue nube sobre toda la ciudad.

En el Centro de Convergencia, ya reconstituido, se habían reunido miles de manifestantes. Allí me reencontré con mis compañeros del micro, intercambiamos experiencias, descansamos y comimos lo que pudimos. Los más de 700 grupos que estaban presentes en Génova condenaron casi unánimemente la conducta del Black Block. Algunos grupos, sin embargo, llamaron a no "criminalizar" las estrategias del Black Block desde el propio movimiento, y a respetar el principio de "pluralidad de tácticas". "De otro modo" —argumentaron no sin razón—, "nos estaríamos dividiendo dentro del propio movimiento, que es lo que nuestros enemigos desean." De todos modos, estaba claro para todos que la policía había utilizado la excusa de los "anarquistas" para cargar contra todo el movimiento. Días más tarde leería en los diarios británicos que varios testigos aseguran haber visto a supuestos "anarquistas" bajando de celulares policiales o saliendo tranquilamente de las comisarías (la convivencia entre la policía y los grupos fascistas en Italia es cosa conocida). Más tarde aún, se supo de varios casos de tortura de militantes presos en las comisarías, incluyendo episodios en los que se obligaba a los detenidos a cantar vivas a Mussolini. Estos testimonios finalmente obligaron a Tony Blair —quien había felicitado a la brutal policía italiana— a comerse sus dichos.

Volviendo al relato, esa noche nos tiramos a dormir en el duro asfalto, bajo el sonido permanente de los helicópteros que nos observaban. El sábado, participamos de la gran marcha por la cancelación de la deuda externa, el evento más importante de la semana. Grupos de decenas de países distintos marcharon por las calles de Génova, con brazaletes negros en señal de duelo. La asistencia superó las expectativas: a pesar de que a centenares de personas se les negó la entrada al país, según los diarios, marcharon entre 100.000 y 150.000 personas, en lo que fue la manifestación más grande desde el inicio del movimiento anticapitalista. El clima de solidaridad internacional era conmovedor. Los contingentes más numerosos eran los de Italia, Gran Bretaña, España, Alemania, Francia, Turquía y Grecia, con muchas otras nacionalidades representadas en menor número.

Marchábamos cantando en varios idiomas. Entre las canciones más escuchadas estaba "El pueblo unido jamás será vencido" (en español e inglés), "Una solución: ¡Revolución!" (en italiano e inglés), "El poder para el pueblo" (en inglés), "¡Todos juntos!" (en francés) y "Génova libre" (en italiano); "La Internacional", el antiguo himno socialista, también se hizo escuchar. En medio de la marcha, circuló el rumor de que el G8 había decidido levantar su reunión. La multitud explotó de alegría, la gente se abrazaba y bailaba como loca. Fue el momento más intenso de todos los vividos (lástima que después supimos que fue sólo un rumor). Poco después de terminados los discursos en la plaza —entre los que hubo uno de Hebe de Bonafini— fuimos al punto de encuentro con nuestro micro para emprender la vuelta.

Compramos los diarios a la mañana siguiente, ávidos por conocer las repercusiones. Allí supimos que encuestas en Francia y en Grecia mostraron que más del 60% de la población simpatizaba con nuestra manifestación (quizás por ello el oportunista Jacques Chirac llamó a escuchar nuestros reclamos). Lamentamos que los periódicos hubieran puesto el énfasis sólo en la violencia, aunque en general ponían en claro que la responsabilidad fue de la policía. Por otro lado, reafirmamos nuestras convicciones al leer los magros acuerdos a los que llegó el Grupo de los 8: apenas algunas declaraciones de buenas intenciones y promesas vagas (las mismas que realizaron en sus encuentros anteriores y que no cumplieron). La única medida concreta que tomaron fue crear un fondo miserable para combatir las enfermedades en África, que no llega al 10% de lo que las Naciones Unidas les habían solicitado. En un intento patético por refutar a quienes los acusan de gobernar al mundo en forma antidemocrática, invitaron a cenar a un puñado de líderes del Tercer Mundo. La única solución que propusieron para los problemas de la deuda externa y la creciente pobreza en el mundo fue aún más desregulación de la economía y liberación de las barreras comerciales, las mismas que ellos mantienen altas en sus propios países y que han obligado a los países pobres a eliminar. Más tarde nos enteramos con angustia de que la policía continuó reprimiendo luego de la manifestación. De acuerdo con los diarios, atacaron nuevamente el Centro de Convergencia y, a medianoche, tomaron por asalto una escuela donde dormían militantes pacíficos, golpeando y encarcelando a decenas de personas, y confiscando prolijamente todos los testimonios fotográficos y filmicos de la represión. En el micro de

vuelta, Steve pidió la palabra y dijo: "Hoy toda Europa se horroriza por la muerte de Carlo Giuliani, y los diarios hablan del primer muerto del movimiento. Hay un poco de racismo en esto: no hay que olvidar que en el Tercer Mundo la policía mata permanentemente a activistas que se oponen al neoliberalismo. Eso aquí nunca sale en la tapa de los diarios".

En el viaje de vuelta, un bochornoso episodio se encargó de mostrarnos los límites de la organización de "grupos de afinidad": en una de las paradas abandonamos sin saberlo a uno de nuestros compañeros que había ido al baño, cosa que advertimos 600 km más adelante. En la función básica de los "grupos de afinidad" —protegerse mutuamente— habíamos fallado escandalosamente, tanto en la estampida de la Plaza Manin como ahora. Uno de los aprendizajes más valiosos de todo el viaje fue, para mí, ver los problemas de la horizontalidad puesta en práctica. No se trata de abandonar el imperativo de la horizontalidad, todo lo contrario; sin embargo, tampoco es cuestión de idealizarla o confiar en que se logra mágicamente. Organizarse de acuerdo a tal principio lleva muchísimo más trabajo y paciencia que lo que lleva armar "grupos de afinidad" en media hora, camino a una manifestación. Uno de los mayores peligros que acecha al movimiento anticapitalista es sucumbir o bien a la tentación de centralizar y jerarquizar sus organizaciones para ganar en efectividad (cosa que sería una derrota autointligida), o bien al desánimo por la falta de efectividad de formas organizativas demasiado vulnerables. Por ello, hay que tener siempre presente que las formas de organización basadas en la democracia directa requieren mucho tiempo y el desarrollo de una cultura acorde, y que hay que trabajar intensamente para desarrollarlas.

Más allá de estas críticas, el viaje fue una experiencia inolvidable. En Génova el movimiento anticapitalista dio la muestra hasta entonces mayor de su vitalidad y su capacidad movilizadora (las movilizaciones en Barcelona este año fueron quizás mayores). Aunque pueda parecer que los logros del movimiento son todavía escasos, hay que poner la cosa en perspectiva. Después de todo, la necesidad de controlar la expansión de las corporaciones y de expandir los derechos ciudadanos más allá de las fronteras nacionales no era un tema de discusión antes de su inicio. A dos años de la Batalla de Seattle, la "globalización de los de abajo" es cada vez más fuerte, y se ha instalado una preocupación que hace poco era inaudible. Hay una serie de pro-

puestas concretas —por ejemplo, la cancelación de la deuda, la tasa Tobin o las formas alternativas de afrontar la crisis ambiental— que están ganando apoyo creciente de la población. Hay una conciencia creciente de la necesidad de expandir el poder de los ciudadanos más allá del corset de los estados nacionales. Ningún gobernante había planteado antes nada semejante. Y esto es sólo el comienzo.

Una preocupación viene a mi mente, sin embargo, al escribir estas últimas líneas. La estrategia del movimiento de emular el éxito de Seattle y dedicarse a cerrar las reuniones como la del G8, del FMI o de la OMC ha alcanzado su techo. Si se persiste en esta línea lo más probable es que el entusiasmo se diluya, porque ya no será posible cerrar más reuniones cumbre. Las medidas disuasivas y represivas ya son sencillamente impenetrables: por ejemplo, las elites decidieron realizar la siguiente reunión de la OMC en la autocracia de Qatar, en el medio del desierto, y la próxima del G8 en la cumbre de una montaña de una región inaccesible de Canadá. En este momento, creo que el movimiento debería dedicarse a reforzar dos frentes: en primer lugar, darse un programa político —cuya ausencia ya se está haciendo sentir y es blanco de las críticas de la prensa oficiosa—, que incluya la propuesta de un diseño organizativo que dé una entidad real a las luchas desarticuladas que hoy se dan en casi todo el mundo. Y, en segundo lugar, expandir el trabajo paciente de creación y difusión de una cultura anticapitalista.

### Moscú: la actualidad de la vieja izquierda y las ambigüedades de la sociedad post-soviética.

Poco antes de ir a Génova tuve la oportunidad de pasar 15 días en Moscú como parte de un trabajo de investigación, y para asistir a una conferencia a la que fui invitado. Organizaba la conferencia la fundación *Alternativy*, un grupo de izquierda democrática y revolucionaria, predominantemente de origen académico, que está intentando en la actualidad fundar un movimiento político. En la conferencia había algunos invitados extranjeros, aunque la gran mayoría de los expositores eran rusos, venidos de todos los rincones del país. Siendo mi primer viaje a Rusia, muchas de las cosas que tuve la oportunidad de observar llamaron poderosamente mi atención y me dieron algunas claves para comprender la cultura de izquierda. El segundo día de la conferencia, por ejemplo, escuché a un orador muy particular. Era un hombre mayor, doctor en fi-

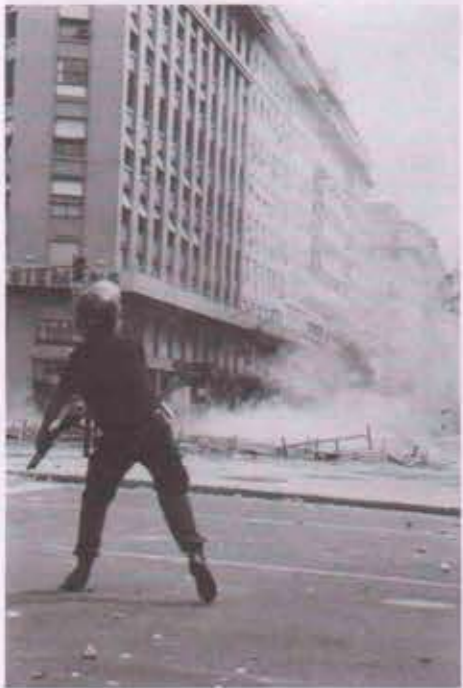
sica, que se presentó diciendo: "Yo soy comunista, pero no soy marxista." Cuando alguien del público le preguntó en qué consistía entonces su comunismo, respondió que sentía nostalgia por los tiempos en que la URSS era una potencia mundial, en que los diferentes pueblos vivían "como hermanos" y en todo había orden. Continuó su exposición sobre las causas de la caída de la URSS, la que adjudicó a las conspiraciones de miembros del PCUS, para terminar con una descripción de la desoladora realidad actual. "La democracia" —concluyó— "no tiene nada que ver con las tradiciones del pueblo ruso; es una cosa Occidental. La verdadera tradición rusa que hoy debemos



seguir es la de la estatalidad [*gosudarstvennost*]." "Estatalidad", una vieja idea del conservadurismo ruso del siglo XIX, refiere a algo así como una autoridad estatal férrea acompañada por la unanimidad del pueblo. No terminaba de salir de mi desagrado, cuando el numeroso auditorio premió al orador con un aplauso estruendoso. De hecho, fue el orador más aplaudido. Algo similar se repitió al final de la conferencia. En la sesión plenaria, donde había unos 500 asistentes, se presentó un "teatro de ideas vivas", una idea que consiste en un grupo de intelectuales que actúan como si fueran personajes de la historia, presentando así en un debate ficticio las ideas de éstos de forma más amena. Así, al escenario del gran salón de la biblioteca Lenin subieron los principales actores del drama soviético: Lenin, Trotsky, Bujarin, Bogdanov y Stalin, acompañados por tres "invitados especiales": Marina Tsvetaeva, Gramsci (encarnado por el especialista inglés Jeremy Lester), un partisano griego (representado por el líder griego Sabas Matsas). Como detalle deliciosamente macabro, Trotsky te-



nía colgado en su silla un pico de alpinismo. Lo llamativo del asunto, es que el público aplaudía a rabiar cada una de las intervenciones de Stalin (una distinción que no merecía ninguno de los otros personajes). Sabiendo que el PC ruso es hoy virtualmente un partido fascista, antisemita y aliado con la peor ultraderecha, no podía yo sorprenderme de encontrar tales opiniones. Sin embargo, lo que sí me tomó por sorpresa es que fueran las más populares en una conferencia organizada por la izquierda democrática. “¿Por qué discuten con esta gente?”, le pregunté más tarde a Aleksandr Buzgalin, uno de los principales animadores de *Alternativy*. Algo apenado, Buzgalin me explicó que ese tipo de opiniones son las que predominan dentro de la izquierda



rusa, y que su grupo se encuentra en franca minoría. “Además” —continuó— “no podríamos dejar de lado a la gente que está en el PC por una razón muy sencilla. Para mucha de la gente que está hoy aquí, y que vive en ciudades pequeñas del interior, el PC es la única institución disponible si alguien quiere hacer política. No hay presencia de ningún otro partido o grupo político: el PC es su única conexión con el mundo exterior. Por ello, hay en el PC muchas líneas internas y gente disconforme con la que nosotros queremos hablar.”

Estas muestras de estalinismo son quizás una expresión extrema de un fenómeno más extendido, que es la fuerte nostalgia de la URSS incluso entre la población común. Durante la conferencia me sorprendió advertir que los presentes no parecían percibir la caída de la URSS como un punto de inflexión, como un suceso irreversible. Por el contrario, se respiraba un ambiente

en el que parecía suponerse que la URSS podía “regresar” en cualquier momento, cosa que además (aunque quizás con algunos cambios) era claramente deseable que sucediera. En charlas con personas no politizadas, la nostalgia también se manifestaba, aunque de otras maneras. Aun cuando la mayoría de los jóvenes con los que hablé rechazaba el aspecto dictatorial del régimen soviético, todos resaltaban el igualitarismo social y el acceso a beneficios básicos como salud, educación, trabajo, de los que ahora carecen. Por otro lado, respecto del pasado comunista no percibí una ruptura tan grande como la que aparece en el sentido común occidental. Aun cuando muchos critican el pasado, éste no se les aparece como la huella del mal en los asuntos humanos, como una monstruosidad. Muchos episodios y aspectos de la historia soviética parecen sentirse como propios, “nacionales” por derecho propio. En su historia, los rusos parecen percibir una continuidad mucho mayor que la que uno normalmente imagina, y esto se evidencia tanto en los nombres y símbolos “comunistas” de ciudades, calles y edificios —que, a pesar de la presión estatal, los habitantes no tienen ningún apuro en cambiar—, como en la extraordinaria exposición de imágenes y documentos del Museo histórico de Moscú, donde las épocas rojas conviven con las otras sin discontinuidad aparente. En efecto, aunque la dictadura comunista es un hecho incontrovertible, no representa para muchos rusos un cambio tan radical respecto de, digamos, el gobierno zarista.

De hecho, si alguna ruptura aparece como violenta y traumática es la del período actual de restauración capitalista. Rusia atraviesa hoy una crisis económica que es difícil de imaginar a través de los meros datos. Moscú concentra la mayor parte de la riqueza del país, por lo que conserva una imagen de cierta prosperidad. Ya en San Petersburgo (la segunda ciudad más rica) la diferencia se hace notable. Pero la imagen cabal de la decadencia de estos últimos años se percibe en el interior del país. En Yaroslavl, por ejemplo, cientos de personas venden su sangre como única forma de sustento. En varias zonas del país se ha expandido una epidemia de Sida de proporciones africanas. En el campo la población ha vuelto a la producción para la subsistencia en el sentido estricto de la expresión: consumen sólo lo que son capaces de cultivar. En muchas empresas los salarios se pagan en los productos que la propia empresa produce, y que luego los obreros deben salir a vender como puedan. Las formas más denigrantes de pobreza están fomentando el desarrollo del turismo sexual que victimiza a

muchos niños de ambos sexos. La fragmentación del poder estatal y la carrera alocada de privatizaciones que impulsó Occidente han dado lugar a la expansión de una telaraña de redes delictivas y mafiosas que atraviesan todo el tejido social, y que confluye en una oligarquía que maneja hoy los destinos del país. A diez años de la caída de la URSS, el capitalismo ha traído a la enorme mayoría de los rusos sólo desgracia. Y en este contexto, las bondades de la nueva “libertad” política y la democracia multipartidista pierden todo sentido: ¿cómo puede tenerse al multipartidismo en alta estima, cuando su llegada concuerda con el más terrible desastre nacional?

Liudmila Bulavka, estudiosa de la cultura rusa y una de las anfitrionas de la conferen-



cia, me explicaba el enorme shock que esto significa para muchos rusos. “Habla poco con unos obreros en el interior del país, que están en una situación desesperante. Uno de ellos me decía: ‘no sé qué es lo que tengo que hacer; si al menos hubiera una guerra, yo sabría qué hacer...’” El comentario del obrero le dio pie para explicarme que los rusos carecen hoy de referencias culturales para dar un sentido a lo que les está pasando. Porque en Rusia jamás hubo democracia, y el desarrollo del capitalismo nunca penetró tan profundamente en las vidas de sus habitantes. “Cuando fue la Segunda Guerra Mundial” —continuó Bulavka— “los rusos miraban los films sobre la Primera Guerra, o sobre Alexander Nevsky, o leían sobre la invasión de Napoleón en las novelas de Tolstoy, y allí encontraban modelos para saber de qué se trataba, y cómo actuar. Pero hoy se encuentran totalmente desorientados”. Según Bulavka existe ánimo de rebelión en muchas

regiones y en muchas industrias. Por supuesto, no sé hasta dónde esto sea cierto (es sabido que la izquierda pronosticó ocho de las últimas dos crisis del capitalismo). Sin embargo, existen algunos datos llamativos. Es poco conocido en Occidente el hecho de que en los últimos tiempos, en varios de los “combinados” (grandes fábricas) de la época soviética, los obreros tomaron el control de las plantas echando a patadas a los nuevos dueños, y gestionando la producción ellos mismos. Estas situaciones, en algunos casos, se prolongaron durante varios meses, mientras los obreros defendían la toma con sus propios cuerpos contra la represión estatal y las represalias de la patronal mafiosa. Por otro lado, pude advertir en conversaciones con varios rusos que el hecho de la desigualdad social está lejos de estar naturalizado o incluso aceptado. Aun en Moscú, la más “burguesa” de las ciudades rusas de hoy, se refieren a los “nuevos rusos” —es decir, aquellos que han triunfado en los negocios— en términos despectivos. El éxito económico parece ser prueba de corrupción moral y/o de actividades delictivas. He sabido también de agresiones callejeras, por ejemplo, contra los autos lujosos. Por otro lado, la cultura capitalista del esfuerzo en el trabajo, de “el cliente siempre tiene la razón”, de la maximización de los beneficios, y demás, brillan por su ausencia. Es notable la falta de compromiso de los empleados de todo nivel con sus trabajos, y el desempleo encubierto que aún persiste, incluso después de los despidos masivos de los últimos tiempos.

¿Podrá la izquierda rusa aprovechar estos elementos culturales favorables que dejó el legado ambiguo de la experiencia soviética? No es impensable que en alguna elección futura resulte electo el PC o alguna otra fuerza supuestamente de izquierda. Pero, ¿podrá convertirse en una alternativa deseable para un país en ruinas? En vista del predominio de un imaginario estatista y autoritario en la izquierda rusa actual me permito dudar. Éste, sin embargo, no es un problema solamente ruso: no hay que perder de vista que la izquierda actual de ese país es heredera *directa* del movimiento socialista internacional. Sus elementos autoritarios y fascistas, que encontraron terreno propicio para desarrollarse en Rusia, todavía nos acompañan a todos en gran medida. ¿Quién podría asegurar que los dirigentes vitalicios típicos de algunos partidos trotskystas argentinos y de otros países no se parecen en nada a los gobernantes vitalicios típicos de todas las experiencias comunistas? ¿Será una mera casualidad que grupos maoístas argentinos hayan apoyado recientemente al fascista de Seineldín? ¿Será también casual que algunos personajes ar-

gentinos que se dicen de izquierda se hayan manifestado seducidos por Osama Bin Laden y Saddam Hussein, o que otros pasen lista a ver quién va a tal o cuál manifestación, al viejo estilo de los estados totalitarios? Qué fácil es culpar siempre por el autoritarismo a las desviaciones en la conducta de dirigentes en particular (el famoso “culto a la personalidad”), eludiendo siempre el debate de los aspectos autoritarios presentes en la cultura de izquierda. Pero volvamos a Rusia.

Los periodistas y politólogos Occidentales festejaron desde 1991 el “milagro ruso”. Se publicaron libros pronosticando un “boom económico”, y la televisión se regodeaba mostrando imágenes de jóvenes rusos vestidos a la moda, bajando celulares en mano de sus jeeps para comprarse un Big Mac en el Mac Donald’s más grande del mundo. Millares de técnicos y economistas norteamericanos desembarcaron en Rusia para asesorar a empresas y gobiernos. En menos de diez años Rusia tiene el aspecto de un territorio asolado por un huracán. Hoy los mismos analistas y periodistas se muestran más cautelosos. Después de la euforia, ahora descubren toda una serie de “taras” de los rusos, que son las que les impedirían progresar. De la responsabilidad Occidental en el desastre ruso actual, naturalmente, sólo hablan un puñado de intelectuales honestos (notablemente, Stephen Cohen). En Argentina, con infinitamente menos problemas que los que hoy tiene Rusia, ya conocemos el panorama. Si todo sigue como hasta ahora, es muy poco probable que Rusia tenga algo parecido a un desarrollo económico en las próximas (varias) generaciones, y esto aun en el caso (poco factible) de que las tensiones sociales no se traduzcan en un inestabilidad política de proporciones impredecibles. ¿Quién sabe si la historia no se repetirá, pero esta vez como farsa?

#### Buenos Aires: la rebelión contra el liberalismo avanza a ciegas

Argentina, año 2001. La prueba final de la barbarie del capitalismo y de las mentiras de su ideología, el liberalismo, aparece en forma brutalmente clara. Los programas económicos impulsados por la élite local y el FMI concluyen en la destrucción y el vaciamiento de un país entero. Mientras bancos y empresas rapiñan al país ya no sólo “legalmente”, sino ahora por simple expropiación de los ahorristas, una sociedad reducida a servidumbre finalmente reacciona. El cuidadoso y permanente trabajo de la ideología dominante, que separa a los po-

bres y trabajadores precarizados de los estratos en mejores situaciones, se vuelve insuficiente, y los oprimidos y explotados de todas las clases comienzan a unirse. El sistema de representación colapsa.

19 de diciembre: en medio de una ola de saqueos, el pueblo de Buenos Aires sale espontáneamente a las calles a decir basta. El sonido de las cacerolas me sorprendió en mi casa, en La Paternal, e inmediatamente me sumé al bochinche. Mis vecinos salían a la calle y golpeaban sus cacerolas sin pronunciar palabra; nadie hablaba con nadie. Las expresiones de bronca se fueron trocando en alegría, la alegría del encuentro con los demás, de estar haciendo algo nuevo, de recuperar protagonismo. La noticia de la renuncia de Cavallo terminó de instalar amplias sonrisas en las caras de todos. Camionetas y autos pasan a toda velocidad rumbo a Plaza de Mayo, esquivando las fogatas que aquí y allá los veci-



nos habían armado en las avenidas. Una columna multitudinaria marcha camino al Cid Campeador, y con muchos de mis vecinos nos sumamos. Somos miles. En varios puntos de la ciudad hay columnas semejantes.

20 de diciembre: Luego del mediodía llegué a las cercanías de Plaza de Mayo. En Diagonal Norte se jugaba el destino del Estado de Sitio que el gobierno había decretado. Con cientos de jóvenes, algunos poco más que adolescentes, luchamos durante seis horas con la policía para poder llegar a la Plaza. Dos o tres veces lo logramos, pero fuimos rápidamente desalojados de vuelta a la Diagonal. Las cargas de gas, de balas de goma, y los avances de la montaña se sucedían sin pausa. En el apuro por salir de mi casa olvidé llevar mi bandana con vinagre, y perdí la cuenta de la cantidad de veces que el gas me dejó momentáneamente fuera de combate. Algunos porteros y trabajadores de bares de la zona nos ayudaban dándonos agua; nos limpiábamos la cara, esperábamos unos minutos hasta recuperar el aliento, y volvíamos a la

m carga una y otra vez. La mayoría avanzaba contra los policías armando barricadas y brazos en alto, con el solo arma de sus cuerpos. Otros, los menos, arrojaban piedras. Otra carga de gases, todos al suelo, y vuelta a empezar. Otro avance de los caballos, todos salimos en estampida hacia atrás, donde había más gente, y ahora son los caballos los que retroceden en estampida, y nosotros los perseguidores. La euforia anulaba el temor y convertía a los sufrimientos físicos en una anécdota irrelevante. El grupo de jóvenes en Diagonal Norte era bastante heterogéneo. Muchos parecían "rolingas" de clase media o baja, quizás acostumbrados a los rigores policiales en las canchas de fútbol o recitales de rock. Otros vestían las ropas de los más sofisticados "modernos" de Buenos Aires.



La noticia de la renuncia del presidente no provocó demasiada euforia; por el contrario, a esa altura De la Rúa era más una molestia patética que un enemigo temible a ser derrotado. Cerca de las siete de la tarde la policía finalmente logró hacernos retroceder hasta el Obelisco. La represión siguió, y fuimos desconcentrando, caminando satisfechos y en cueros por la Av. Corrientes, que por una vez era completamente nuestra. Por el camino alguna gente destrozaba sucursales de bancos, cajeros automáticos, y casas de Mac Donald's. Ya de vuelta en mi casa me enteré de los

siete muertos durante la represión. En los días siguientes no pude evitar comparar la reacción de la prensa local con el escándalo que armó la prensa internacional cuando murió Carlo Giuliani; en Argentina, las muertes políticas parecen ser una información poco relevante. Steve tenía razón: en el mundo del capitalismo global no todas las vidas valen lo mismo.

Los piquetes y cacerolazos siguieron, junto con la inconsciencia de la dirigencia política y la prepotencia descarada del *establishment* y del FMI. Los blancos de ataque se multiplicaron: ya no sólo eran los políticos y los bancos, ahora también las compañías privatizadas y los medios de comunicación con sus groseras manipulaciones de la información despiertan la ira de la gente. El silencio de las primeras manifestaciones empieza a dar lugar a la palabra. Las consignas puramente negativas del principio ("¡Que se vayan todos!") lentamente hacen lugar a reclamos positivos. El pueblo de Buenos Aires y de otras ciudades no deja de explorar nuevas formas políticas: al piquete y el cacerolazo se suman en enero las Asambleas Populares. Grupos de vecinos comienzan a juntarse en las esquinas para discutir sus problemas; no menos de 150 asambleas crecen como hongos en Buenos Aires, en el conurbano y en otras ciudades del país, y exploran formas de intercomunicarse y coordinar acciones.

En las cercanías del Cid Campeador, una chica de 19 años se enteró de que en otros barrios comenzaban a organizarse asambleas. Fue a ver cómo funcionaban, y se le ocurrió que su barrio necesitaba una. Con la ayuda de una amiga y de un comerciante de la zona de unos 60 años, pegó carteles invitando a una reunión para el viernes siguiente. Muchos vecinos (entre ellos el que escribe) vieron esos carteles y decidieron concurrir. Así nació la Asamblea Popular Cid Campeador, que funciona semanalmente desde el 11 de enero, con un promedio de 80 personas hasta mediados de abril, cuando el promedio bajó a unos 40. Las primeras tres reuniones fueron completamente caóticas, los vecinos se impacientaban y hablaban a los gritos, interrumpiendo a los oradores; a veces se forcejeaba entre dos o tres personas para usar el megáfono. La mayoría de las intervenciones eran de pura catarsis: los vecinos contaban sus situaciones personales, manifestaban sus temores y sus broncas. Después fuimos encontrando formas de organizarnos mejor, aprendiendo unos de otros a hablar y a escucharnos. También con el tiempo, de la catarsis fuimos pasando a la discusión concretamente política, y a decidir acciones concretas. Entre ellas, se organizaron los varios cacerolazos de

los viernes, acciones de solidaridad con trabajadores en lucha en la zona, y acciones de escrache contra las sucursales de los bancos y supermercados del barrio. También se fueron creando sub-comisiones de trabajo y discusión de temas específicos. Hasta ahora se han formado las comisiones de "Asuntos vecinales" (que planea compras comunitarias, una huerta orgánica, y un padrón de desocupados del barrio), "Salud" (que está apoyando las luchas en el hospital Durand), "Eventos, contracultura y educación" (que planea talleres, recitales, debates, y acompaña la lucha por la educación pública), "Prensa y difusión" (que edita un boletín de la asamblea y se encarga de comunicar nuestras decisiones), "Deportes" (que planea organizar campeonatos barriales y cursos de deportes) y "Plan de Lucha" (que diseña y organiza acciones específicas). Algo bueno de nuestra asamblea es que mucha gente se opone a votar cosas sin discutir las previamente en profundidad, aún si en apariencia estamos todos de acuerdo. Entre las consignas efectivamente discutidas y votadas está el repudio a las medidas de Duhalde, no pago a la deuda externa, renuncia de la Corte Suprema de Justicia, "que se vayan todos", devolución del 13% quitado a los empleados estatales, y no al corralito. Pronto la asamblea se convirtió también en un espacio social, donde relacionarse con otras personas más allá de lo político. Es digno de destacar el esfuerzo consciente de la asamblea por "ser visible", ejemplificado en la decisión de seguir reuniéndose al pie del Cid Campeador, un sitio particularmente ruidoso, incómodo, y con una cámara de la Policía Federal filmando permanentemente.

Los vecinos que concurren son bastante heterogéneos. Hay muchos sin ninguna experiencia política previa. Cuando terminó la segunda reunión me quedé charlando con el vecino comerciante que había ayudado a convocar la primera asamblea. Algo que me dijo me impactó: "Mirá, pibe, a mí nunca jamás en la vida me importó un carajo de nadie más que de mí mismo. Jamás me interesó enterarme de nada de lo que estaba pasando, y mucho menos hacer algo. Pero ahora me doy cuenta de que así es como estos tipos te cagan. Otra vecina, de unos 55 años, decía un día emocionada: "Recién ahora siento que estoy venciendo el miedo, recién ahora está terminando el Proceso para mí". Otros de los vecinos, sin embargo, sí vienen con una experiencia política previa. Hay varios militantes de partidos de izquierda y gente con experiencia sindical. En general, las contribuciones de la gente con experiencia son valiosas, y las "bajadas de línea" no son demasiado frecuentes, ya

que al haber militantes de muchos grupos distintos se hacen contrapeso mutuamente (he escuchado, sin embargo, casos de otras Asambleas destruidas por las manipulaciones de algún grupo con mayor hegemonía). Respecto del perfil socioeconómico, hay muchos empleados estatales y privados, varios profesionales, algunos comerciantes, y muchos estudiantes. Los hay de todas las edades, desde jubilados hasta una cantidad importante de adolescentes. Ambos géneros están casi igualmente representados tanto entre los concurrentes como entre los oradores. Entre estos últimos hay incluso un notable protagonismo de las mujeres, que tiende a sobrepasar al de los varones. En los debates que hemos tenido hay algunos temas recurrentes, por ejemplo, el rechazo a los políticos y a cualquier forma de representación (incluyendo una desconfianza marcada respecto de la Interbancaria y de cualquier instancia estatal; inclusive, la idea del presupuesto participativo es rechazada por muchos), o la culpabilidad del sector financiero tanto local como internacional en la crisis. La constante negociación de identidades es algo particularmente interesante. Prácticamente no hay en las discusiones, por el momento, síntomas de formas de identidad clasistas en el sentido tradicional. Si está claro, sin embargo, que nos enfrentamos a una élite económica (además de a "los políticos") que nos perjudica a todos en mayor o menor medida. La mayoría de las intervenciones refuerzan la idea de que hay que unificar las luchas de los piqueteros y de los caceroleros, y que nuestros reclamos "no son sólo por el corralito" (es decir, puramente sectoriales). Por otro lado, la identidad "apolítica" o "antipolítica" inicial ha tendido a debilitarse, y muchos prefieren ahora pensarse como gente que está creando otra forma de política. Pero la negociación de las formas "geográficas" de identidad es lo que me ha resultado más fascinante. La identificación con el barrio es muy fuerte. También lo es la identidad de "argentinos", aunque aquí con algunos matices. Varios de los adolescentes que escuché respondiendo a una encuesta de una consultora privada, por ejemplo, prefirieron definirse como "personas" o "seres humanos" antes que como "argentinos", y argumentaron explícitamente que se sentían comunicados con personas de otras nacionalidades no menos que con sus compatriotas. Por otro lado, el tema de la identidad nacional surgió en los debates de la asamblea de la siguiente forma. Una vecina intervino pidiendo a los presentes que dejáramos de dirigirnos los unos a los otros mediante el apelativo de "compañeros", dada su connotación peronista. Pro-

puso, en cambio, que nos consideremos todos "solamente argentinos". Algunos de los presentes se manifestaron en contra de ese apelativo, argumentando que en la ciudad hay muchos habitantes de otras nacionalidades, y que podrían sentirse mal. El debate se cerró cuando un vecino intervino señalando el hecho de que uno de los oradores que había hecho una intervención muy interesante ese día, de hecho, era uruguayo. La vecina que había propuesto llamarnos "argentinos" pareció entonces comprender, y retiró su propuesta.

20 de marzo. A las siete de la mañana parto, con los periodistas canadienses Avi Lewis y Naomi Klein y otras dos amigas, hacia la cara oculta de Buenos Aires. En La Matanza, tierra desconocida donde vive gente cuyas historias jamás salen en TV, es hora de armar el piquete más grande de los realizados hasta ahora. Sucede que, en un juicio que fue una farsa, el joven luchador social Emilio Alf fue sentenciado a más de cinco años de prisión por pedir alimentos pacíficamente en un supermercado marplatense; sucede que sus compañeros piqueteros decidieron no abandonarlo, y cortar la Ruta 3 hasta que lo liberen. A las ocho estábamos en la escuela abandonada que funciona como "cuartel general" de la Corriente Clasista y Combativa. Con ritmo febril los activistas piqueteros ultimaban los preparativos, y cargaban comida del depósito a un camión, para luego distribuirla en el piquete. Antes de eso habían tenido que gestionar esa comida, y se habían reunido regularmente en asambleas para decidir el plan de acción que ahora llevaban a cabo. Como muchos de los aspectos de las vidas de los sectores marginalizados, esas asambleas, que vienen realizándose desde hace años, permanecen hasta hoy invisibles. Algo de razón tienen los líderes piqueteros para sentir un leve resentimiento contra los medios y la gente de clase media en general, que creen haber "inventado" las asambleas en enero pasado.

Afuera de la escuela, una multitud se iba congregando. Nos esperaba una caminata de más de siete kilómetros hasta el sitio del corte. En el camino, multitudes de cada barrio se van sumando: al llegar a destino somos más de 5000 personas. Con un nivel de organización envidiable, los piqueteros se dividen en grupos pequeños y rápidamente arman decenas de carpas, distribuyen la comida, y se ponen a cocinar. Pasado el mediodía, desde un escenario, los líderes Luis D'Elía (FTV) y Juan Carlos Alderete (CCC) convocan a la multitud. En sus discursos hablan de Emilio Alf y de la funesta "dictadura del mercado", para luego someter el plan de lucha a votación. Cinco mil

manos se levantan a favor de quedarse allí por tiempo indeterminado, hasta la liberación de Alf. Dos canales de TV filman lo que, con suerte, será un informe de cuatro segundos en el noticiero de la noche, antes de pasar a una amplia cobertura del nacimiento de un extraño antilope en el zoológico de Melbourne.

Un clima fuertemente festivo marcó el piquete desde el comienzo. Al preguntar a varios de los presentes el motivo de la alegría, la respuesta fue casi unánime. Para muchos, el piquete ofrecía la posibilidad de comer dos comidas, un raro lujo para su cotidianeidad marcada por el hambre. La charla franca con la gente pronto revela la gran heterogeneidad en los motivos para estar allí. La mayoría de las personas con las que hablamos se presentaban con orgullo como piqueteros en lucha por la libertad de Alf y por cambiar la realidad del país. La oportunidad de acceder a un trabajo digno era el reclamo más escuchado. En el otro extremo de opinión, un albañil desocupado me decía que no estaba a favor de hacer ese piquete, ni ningún otro, porque "hay que dejarlo trabajar a Duhalde".

"¿Por qué estás acá, entonces?", le pregunté. Con una mezcla de resignación y vergüenza en la mirada, respondió: "Porque hoy no tengo qué comer". Otros

con los que hablé adoptaban una postura más ambigua: decían estar allí principalmente por la posibilidad de comer o de obtener los 150 pesos que el Estado distribuye a través del "Plan Trabajar", pero también reconocían que la situación de Alf era injusta, y que era bueno hacer algo al respecto. Sea "sólo" con hambre, o con hambre y conciencia política, lo que importa es que toda esa gente estaba allí junta auto-organizándose y desarrollando una nueva sociabilidad. Pocos días después Emilio Alf fue liberado.

En el piquete participaron tan sólo dos de los varios grupos piqueteros que hoy crecen en todo el país, y que luchan incluso enfrentando riesgos de represión parapolicial altísimos, como en el caso del Movimiento de Trabajadores Desocupados "Anibal Verón", cuyos militantes han recibido varios ataques armados. Quizás la saña contra este grupo tenga que ver con que no está identificado con ningún partido político ni central sindical, y a que en su organización privilegia las





prácticas autonomistas radicales ¿Quién sabe cuántas experiencias nuevas se están cocinando en sus ollas?

Así, los "feos, sucios y malos" están dando un

ejemplo de solidaridad, de lucha y de organización increíble, del cual no sólo los desempleados del mundo podrían aprender mucho, sino incluso el movimiento asambleístico en su conjunto. Este ejemplo, sin embargo, sólo está disponible para quien se decida a romper el muro de invisibilidad y prejuicio que aprisiona al pobre. A 150 metros del piquete Matanzero, en un comercio de la ruta 3, un joven rubio y con la mirada teñida de odio nos increpó: "¿Para qué los filmás a éstos? ¿No te das cuenta que les hacés un favor?". No parecía un comerciante muy próspero y, seguramente, como muchos de su clase, no podía evitar culpar a los más pobres por sus propias desgracias. Y hay que re-

conocer que esto es un notable logro de la ideología hegemónica, sobre todo en un país donde "los de arriba" se llevan literalmente *todo* a la luz del día (incluyendo,

seguramente, los depósitos bancarios de ese mismo comerciante). Quizás el éxito de la revuelta argentina dependa de que logremos reforzar los lazos interclase que se están armando, y romper así finalmente la barrera del estigma y el prejuicio que hoy nos divide. Por eso, frente al panorama del hambre en La Matanza y de la riqueza de este movimiento, qué mezquinas me resultan las críticas "por izquierda" que muchas veces oí hacia el movimiento piquetero, en el sentido de que "sólo" estarían interesados en los Planes Trabajar y no en "cambiar el mundo", o de que los piqueteros "transan" al aceptar la ayuda oficial. Qué autorreferenciales e insensiblemente mezquinas. Es indudable que existen,

en algunos de los grupos piqueteros, prácticas clientelísticas y formas de liderazgo que son claramente objetables; pero no lo son más que las prácticas de casi

cualquier otro grupo de la izquierda realmente existente (incluyendo, especialmente, a los grupos que critican desde un lugar de superioridad política que, por el momento, están lejos de haberse ganado).

21 de abril. La Asamblea Interbarrial de Parque Centenario debate la forma de impulsar un acto del 1 de Mayo que junte a todos los sectores en lucha. El clima del debate está enrarecido. A pedido de la mayoría de las Asambleas barriales, y para mejorar el mecanismo representativo de la Interbarrial, la semana anterior se había decidido que las votaciones sólo se hicieran por mandato de cada Asamblea, y no a mano alzada de todos los presentes. Por otro lado, más de un mes antes la Asamblea nacional había decidido impulsar tal acto unitario en Plaza de Mayo, luego de lo cual el Partido Obrero, en un ejemplo típico de "viveza criolla", había reservado tal sitio para su propio acto. Más aun, en los panfletos que luego repartió el PO llamaba a hacer un "acto unitario" consistente en que todos fuéramos a SU acto, donde se nos permitiría, a discreción de los organizadores, presentar algún orador. Así barajadas las cosas, en la reunión del 21 de abril las Asambleas barriales fueron presentando una por una sus decisiones respecto de cómo organizar un acto unitario. Quien escribe había sido designado vocero de la Asamblea del Cid Campeador, y presentó la posición que luego resultaría mayoritaria: un acto verdaderamente unitario sólo podría organizarse negociando un texto único entre todas las organizaciones en lucha, leído por un locutor, y sin oradores. Esto, naturalmente, contrariaba los planes del PO. Las presentaciones terminaron, con el resultado de 36 Asambleas a favor del acto con texto único, y 16 a favor de que hubiera oradores. En ese momento, un grupo de unos 300 militantes del PO, mezclados entre los asambleístas, se manifestó a los gritos y con actitudes patoteras, exigiendo que la votación volviera a realizarse, pero esta vez a mano alzada, en abierta violación de los mandatos de Asambleas. Afortunadamente, el resto de los Asambleístas reaccionó rápidamente contra la intentona de imponerse autoritariamente sobre las decisiones soberanas de la Interbarrial. La Asamblea se tornó en caos, y la mitad de los presentes dejó en claro, con sus cánticos, lo que muchos militantes se niegan a ver: que la consigna "¡Que se vayan todos!" incluye también a los aparatos partidarios de la izquierda. Quizás molestos por esos cantos, o por sus planes frustrados, militantes del PO protagonizaron corridas por el medio de la avenida, y golpearon a varios de los presentes. El 1 de Mayo finalmente hubo un multitu-

dinario acto de las Asambleas y otras organizaciones estudiantiles, partidarias, sindicales y de piqueteros en el Obelisco. El PO y sus organizaciones satélites hicieron su acto en Plaza de Mayo, mientras que la CTA y la CCC hicieron lo propio en el Congreso. La imposibilidad de lograr la unidad para algo tan simple como un acto, muestra los límites que aún tiene el movimiento social en Argentina, y lo mucho que queda por hacer. Pero los problemas en la construcción de la unidad también muestran la caducidad de una forma de hacer política cara a la vieja izquierda: la de los iluminados que creen que poseen la verdad del camino revolucionario, por lo cual se sienten autorizados a impulsar sus acciones aun a costa del movimiento social, sin negociar diferencias, y avasallando los derechos de todos los demás. Grito fuerte para convencerte, ya que escucharte carece de sentido. Si seguís mi voluntad sos amigo; si no, corresponde desconocer-te, denunciarte como traidor, silbarte, violentar tus deseos, golpearte. A esta altura de la historia, me pregunto si una patota autoritaria y violenta puede seguir considerándose de izquierda, sólo porque en sus palabras proclame serlo.

El actual movimiento asambleario conmueve a la totalidad de la tradición política argentina. La prensa liberal comienza a sufrir pesadillas: "¡Son soviets!", advierten *La Nación* y *Ambito Financiero*. Los políticos intentan descalificarlo, pero apenas pueden salir de sus casas sin ser atacados. Periodistas, políticos y fiscales esgrimen la Constitución para acusarnos de antidemocráticos o "nazis". Pero no sólo la derecha está desconcertada. Los partidos, movimientos e intelectuales del "progresismo" y de la izquierda tradicional y/o neo-populista quedaron, una vez más, muy por detrás y por fuera del proceso histórico más radical e innovador que vive la Argentina en décadas. Ninguna de las creaciones políticas de este proceso y ninguna de las movilizaciones salió del seno de los partidos. Más aún, contra los que siempre confiaron en líderes salvadores, los vecinos y piqueteros rechazan por el momento las formas tradicionales de representación. Contra los que apostaban a los mitos como forma de movilización política, los vecinos y piqueteros prefirieron el encuentro de mentes de igual a igual, el debate racional de ideas, y la negociación de las diferencias. Contra quienes sólo saben poner sus esperanzas en una clase obrera idealizada como sujeto emancipatorio, las acciones de los vecinos y piqueteros han puesto en evidencia la notable falta de reacción de ese grupo social. Contra quienes apostaron siempre a la toma del po-

der mediante partidos jerárquicamente organizados, los vecinos y piqueteros prefirieron la horizontalidad y la autonomía. No han faltado los intentos de apropiarse del fenómeno: representantes del gobierno de la ciudad quieren encuadrar a las asambleas dentro de los espacios pseudo-participativos que ellos ofrecen, y punteros del conurbano se desesperan por recrear los lazos clientelísticos que hoy están fallando. Los partidos de izquierda mandan gente a las asambleas a bajar línea sin identificarse, e intentan manipular a la Interbarrial. Algunos incluso adoptan la consigna oportunista y esquizofrénica "gobierno de las asambleas", como si ello pudiera convivir genuinamente con estrategias de toma del poder mediante partidos.

El futuro de la rebelión en Buenos Aires y en el resto del país es todavía impredecible, con las potencialidades y los riesgos de lo que avanza a ciegas, inventando su camino al andar. Los enemigos globales/locales con los que se enfrenta han acumulado tanto poder, que derrotarlos es probablemente una tarea por encima de sus posibilidades. Sin embargo, aún si su energía decayera pronto, y si fuera derrotada, el proceso de creación política de este tiempo tiene un valor en sí mismo, y seguramente será un ejemplo para varias ge-

neraciones, no sólo de argentinos. Muchos grupos y pensadores del movimiento de resistencia global ya están pensando la rebelión en Buenos Aires como un hito propio, y sus formas de democracia directa y de lucha ya han inspirado a activistas y grupos en varios países. Por otro lado, el "argentino" ha puesto en evidencia, para cualquiera que lo quiera ver, la irracionalidad y perversidad del funcionamiento de las instituciones financieras transnacionales, y las críticas ya se han hecho sentir, incluso dentro del propio *establishment*. Quizás, después de todo, de esta tierra castigada haya finalmente surgido "algo que festejar".

### Reflexiones finales: el capitalismo global luego del 11 de septiembre y del 'Argentinazo'

Argentina es hoy sólo una de las muchas regiones periféricas saqueadas por el capitalismo y culpadas luego por los males que el propio capitalismo generó. Rusia es otra. De Ruanda al Golfo Pérsico, de la selva Lacandona a Colombia, de Kosovo a la guerra en Afganistán, el nuevo orden internacional está encontrando serias dificultades de ingobernabilidad en la periferia. El mundo que, se suponía, entraba en el "fin de la Historia", se ha convertido en

un lugar más inseguro y más violento; como el bienestar, la paz es otra de las promesas incumplidas del liberalismo. El papel de gendarme del mundo desempeñado por la democracia liberal de los EEUU —probablemente el tipo de sociedad más agresivo en toda la historia de la humanidad— hace de la guerra un recurso cada vez más frecuente; en Venezuela acaban de volver a su práctica tradicional de propiciar golpes de estado. En el contexto actual de agresiva globalización, no es de esperar que dejen de producirse situaciones de inestabilidad en las periferias, y que éstas den lugar a todo tipo de conflictos. Ante la barbarie de la guerra y su preludio (el saqueo capitalista), afilar las herramientas de la izquierda y ofrecer un proyecto viable de sociedad igualitaria, emancipada y solidaria resulta fundamental; creo que el nuevo movimiento anticapitalista ha dado algunos pasos importantes en este sentido. Por el contrario, festejar *cualquier* tipo de desafíos al predominio norteamericano —como hemos visto recientemente en el triste apoyo que le dieron a Bin Laden algunos que se dicen de izquierda— es ignorar uno de los datos básicos de la historia: el contrato clandestino que han firmado, desde y para siempre, las diversas formas de barbarie (la capitalista y las otras).

Buenos Aires, 9 de mayo de 2002.

## La utopía: ¿una derrota de la ilusión? Blas de Santos

La pregunta que guía este texto es por los efectos de los discursos de la ilusión y de la utopía en la subjetividad política. A partir del caso de los psicoanalistas 'comprometidos' de los '60 como muestra del abandono de la especificidad disciplinaria en aras de una radicalización política acrítica, Blas de Santos examina los avatares de la memoria en una reconsideración crítica y testimonial de la experiencia en los años que antecedieron a la dictadura.

El discurso de la utopía es el referente de una amplia gama de propuestas que se extienden desde la invención retórica de nuevos mundos y realidades hasta los argumentos para acciones prácticas y concretas. Lo que me propongo es el análisis crítico de las resonancias subjetivas y políticas de los extremos de ese espectro. Me interesan los efectos distintivos que el discurso de la utopía instaura en el sujeto de su enunciación según que sus enunciados operen como *causa* y motiven sus comportamientos y razonamientos, o que lo hagan como *fin* suficiente de los mismos, ya que en el primer caso funcionarán como *ideal político* y en el segundo como *política del deber ser*.

Es evidente que la remisión actual a la so-

lución utópica surge del contexto de crisis global instalado en la sociedad. Hablar de crisis significa reconocer el colapso de la capacidad de la subjetividad social de proveerse de los sentidos que sostenían su identidad dando comprensión y previsibilidad a sus relaciones con la realidad y posibilitando responder a sus exigencias manteniendo la continuidad de la misma. Es obvio que ante esa falencia surge la demanda de recomponerla mediante "ideas fuerza". El problema es que frente a esa vacante, el pensamiento de la utopía —que goza entre el progresismo de un prestigio del que carecen lo sagrado y lo mítico— puede servir para su contrabando. Preocupación que se actualiza en tiempos de crisis, como el presente, en el que sus seguidores de otras épocas levantan la veda en

que lo tenían confinado, olvidando el escarmiento que sufrieron cuando confiaron en sus encantamientos.

El hecho es el de su retorno en forma de interpelación al campo intelectual, por el presunto descuido de sus miembros respecto de los roles que la modernidad les tenía asignados: la crítica de lo establecido y las fórmulas para su progreso.

Ejemplos recientes de esa demanda son las intervenciones periodísticas de Silvia Bleichmar ("La derrota del pensamiento") y de Beatriz Sarlo ("Las mejores ideas, sin poder"). En el primer caso, bajo el subtítulo de "Hay una generación de intelectuales que, avergonzados por utopías perdidas, están cerrando la posibilidad de construir una perspectiva de futuro que vuelva a dotar de sentido y proyectos a la sociedad



argentina" dice: "Avergonzados por la derrota de la utopía, que constituye nuestro principal fracaso, hemos sido lanzados a un duelo patológico, en el cual nos rehusamos a reconocernos en nuestros orígenes y en las virtudes de nuestros padres teóricos". En el segundo la reflexión no alude a la falta de trabajo intelectual sino a la ineficacia del mismo para producir sentidos con peso social real.

El rebote de ambas notas dio lugar a un dossier de F. Costa<sup>3</sup>, que titulado "El fracaso del progresismo", responde con una interrogación terminal: "¿Hubo en ellos complacencia o parálisis?". Es preciso diferenciar estas formas de interpelación —que abren una discusión tan

Lo que sigue pretende establecer la subjetividad y el comportamiento político correlativos a este recurso mediante la reconstrucción de las respuestas que un sector del campo intelectual dio en el pasado a similares requerimientos.

## II

Resulta significativo, aunque no sorprendente, la coincidencia de este "llamado a la solidaridad" en rescate de la conciencia utópica con la evidente caducidad de la misma como referente identitario de las jóvenes generaciones. Corte que sanciona el de su antigua funcionalidad como rito de pasaje de la bonanza del mundo infantil a las inclemencias del adulto. Aquel que

la que la precedía— que la hacía deudora de la frustración de proyectos de los que sólo habían sido sujetos como testigos del sentido que la derrota y el fracaso habían tenido para sus mayores. Lo cual no evitaba que su interpósita y alienada pérdida, fuera vivida como despojo propio. En los '80, los jóvenes emergentes de la despolitización forzada por la dictadura, manifestaban su desconsuelo por haberse perdido el "tiempo en que existían las utopías". Confiaban en los relatos en que las esperanzas de un mundo mejor, todavía alentaban los ideales y organizaban las voluntades.

A la vuelta de la democracia, esta situación impulsó un compulsivo rescate de la memoria acerca del pasado reciente. Este comportamiento social, que despegó con el informe de la CONADEP, pasó por el auge de la historia oral, la instalación de cátedras y maestrías *ad hoc* y la organización de eventos, comisiones y monumentos destinados a evitar el olvido. El problema es cuando el imperativo de recordar se realiza a costa de la necesaria historicización de lo recordado. La reacción de los jóvenes ante aquello que, idealizado, se hace inalcanzable, es la resignación: "En esos años sí que pasaban cosas, ahora ya no pasa nada."

Para entender los arreglos que el pasado tiene con la memoria, hay que aceptar el carácter "encubridor" de cualquier recuerdo: recordar es siempre una reconstrucción de lo vivido —una interpretación—, que se hace conforme a los límites que la subjetividad pone a la revisión de sentidos con los que ha tramado su identidad —los de su "historia oficial". De este modo, no es de extrañar que la subjetividad testimonial de los '60 estuviera organizada —y en parte persista— conforme a una actitud que poniendo en primer o en único plano, los rasgos triunfantes de esa época, sacara de cuadro todo elemento de la escena que cuestionara su sentido eufórico. Cuando el límite de la memoria coincide con la derrota a manos del terror, la atemporalidad de la tragedia usurpa el tiempo de la historia. La verdad no es inmune a la idolatría. Tampoco lo es su memoria. Basta que se tome la parte por el todo. El problema es a futuro. El resto de verdad, rechazada en la erección de lo idealizado, retorna desmesurada en el momento de la decepción. Es cuando los dioses enfrentan el desafío de probar si son hombres. Lo serán si asumen su condición de tales admitiendo su responsabilidad en haber creído que aquellos existían y que su naturaleza divina los absolvía de toda duda.

Cuando una generación cae en ese intento,

las que la siguen quedan suspendidas de una filiación interrumpida y se ven forzados a restablecerla, a costa y riesgo, de concebirse como gestores de una historia de la que deberían ser relevo y no garantes.<sup>4</sup> Esta suplencia imaginaria es funcional a toda sucesión generacional, en tanto debe adelantarse, ilusoriamente, a una independencia que para ser conquistada, todavía precisa el sostén de los que intenta superar. Esa es la secuencia fallida que padeció la generación siguiente a la de los deudos de la muerte de las utopías. Estos, por el carácter traumático que tuvo la amenaza a la continuidad de su identidad debieron aferrarse a la memoria y evitar el olvido de su pasado para conservarla, en bloque o aun vaciada de sentido. De ese modo, ven estrechada la brecha que una generación deja a la siguiente para que ensaye su propio camino.

Es por eso que creo que no son de lamentar las señales que dan las nuevas generaciones cuando, rechazando hacerse cargo de esa memoria obligatoria que les prohíbe olvidar la frustración o las consecuencias de deseos de los que no fueron sujetos, quedan disponibles para protagonizar la realización de los suyos propios.

## III

El comportamiento de los intelectuales sirve de puente a la reflexión sobre la correspondencia entre subjetividad y política. Es el caso de la diferencia de efectos subjetivos según el predominio que hayan tenido en los mismos como modos de resolución de los deseos, la remisión al registro de la ilusión o de la utopía, o al registro de la acción política. Tomo como referente el de la particular politización de un grupo de psicoanalistas durante la década de los '60.

El rasgo dominante es el de la oposición entre la flexibilidad con que la ilusión —tolerante a la sustitución simbólica de sus metas por otras equivalentes— concede a la resolución de los deseos en juego, frente a la fijeza con que la utopía ordena los sujetos a una realización tan absoluta como sin resto.

Resulta obvio que una sociedad fragmentada por la disolución de sus lazos sociales como la actual, tenga nostalgia por las redes de sentido que la intelectualidad progresista, mezcla de racionalidad y confianza mítica, proveía al imaginario social. Lo que suele denunciarse (de mínima como desorientación vocacional, y de máxima como deserción) es el resultado de una sumatoria de conflictos. Por un lado, el recuerdo de cómo reaccionó el poder cuando fue efectivamente amenazado y, por el otro, la dificultad para recomponerse en

torno a un marco conceptual y valorativo, que aun recuperado, resultaría obsoleto frente a la realidad del mundo actual. Esto supone una dilemática suma de imposibilidades ya que, la superación de una subjetividad organizada traumáticamente en torno a lo perdido, tendría que empezar por reconocerlo (recordarlo) tan propio como agotado y, de ese modo, proceder a desecharlo —olvidarlo— para dar lugar a algo nuevo. En síntesis, la dificultad es la de recomponer su espíritu crítico, resistiendo a quedar atrapado en la falacia de elegir entre flotar en la ingravidez de la carencia de ideales y la precipitación regresiva en los ya desactualizados.

## IV

Adorno y Horkheimer<sup>5</sup>, afirman que toda reificación es un olvido y que todo olvido induce a una reificación. Se refieren así a la distancia proporcional que existe entre la indiferencia o la sintonía con los sufrimientos ajenos respecto de los propios, con la identidad o distancia que se establece entre lo conciente-recordado con lo inconsciente como olvidado. El apólogo empleado para ilustrar este mecanismo tomaba como eje los escrúpulos de un fisiólogo que dudaba informar sus descubrimientos acerca de las "bondades" de la anestesia quirúrgica: sus conclusiones lo llevaban a creer que la analgesia que se le atribuía era la ilusión de un borramiento del dolor que era olvidado pero jamás suprimido. La "eficacia" de esas drogas consistía, no en suprimir el sufrimiento sino en impedir que su recuerdo accediera a la conciencia, provocando así un olvido que no ahorra los padecimientos subjetivos sino que los excluía del conocimiento y de la memoria conciente.

La memoria en función cosificante racionaliza la experiencia pasada para ajustarla a la imagen, individual o grupal, de lo deseable que se pretende de sí.<sup>6</sup>

Mecanismo que, exaltando los fulgores de la evocación de las certezas que animaron sus creencias, anestesia los desmentidos que la realidad ha infligido a sus promesas. La condición, para este arreglo subjetivo, es que la reminiscencia se detenga y quede fijada en los umbrales de esa frustración sin transponer el límite de su potencial exitismo.<sup>7</sup>

Creo que buena parte del consenso instalado en la sociedad sobre las bondades del no olvidar, tiene el significado reactivo de detener la continuidad del recordar más allá de la memoria de lo deseable-de-recordar. Quienes confían en el "juicio de la historia", deben aclarar si se trata de un proceso abierto o una instancia de condenas y absoluciones ya cerrada. Las conse-

cuencias que obran sobre la subjetividad en cada una de estas dos opciones no son equivalentes. Si la última instancia pasa por la conformidad de la conciencia consigo misma, es evidente que su fallo duplicará el equívoco en la engañosa semejanza del presente con lo "recordado". Esa parte de la subjetividad que, conciente y puesta en primera persona, se arroja la representación de todas las dimensiones que la componen y saldrá airosa de la prueba del paso del tiempo: "la historia (siempre) me absolverá".

## V

En tanto realización de deseos, la subjetividad de la razón utópica, al igual que el resto del psiquismo, participa de la serie de mecanismos que, partiendo de la elemental realización alucinatoria inconsciente de los deseos, evoluciona hasta las transacciones con que la conciencia nutre la imaginación creadora y guía los comportamientos adaptados a la realidad. Se trata de una pendiente en la que la magia, la religión y los desvíos delirantes se deslizan en una frontera que bordea tanto las sublimaciones artísticas y la investigación científica, como los actos voluntarios y la tarea objetiva de transformación de la realidad en todos sus niveles.

El punto de inflexión entre lo ilusorio y lo utópico lo establece la aceptación o el rechazo de la subordinación a alguna convención significativa que tramite su transmisibilidad y, de ese modo, procese un lazo social en el que quepa el consenso o el desacuerdo sobre bases distintas a la opacidad de lo inefable. Es el límite en el que la política rechaza la privacidad de lo inefable en mérito a la publicidad de lo común.

## VI

La remisión a la utopía de los '60 presenta un espesor de verdad que conviene despejar. La oferta utópica correspondía a una situación económico-social y política que propiciaba la des-captura de las subjetividades de sus cauces de valor habituales y con ello la invitación a realidades inéditas. Pero esa misma "objetividad" que revelaba el destino para hacerlo proyecto, inducía la convicción de que la grieta de lo establecido no hacía más que dejar salir en manifestación una subjetividad contenida que preexistía, en eternidad mítica, a los actos que iban produciéndola. Un espejismo a contrapelo de la existencia real de esos actos en la movilización concreta de la sociedad. Los sectores de la producción, hasta entonces incluidos en los beneficios del trabajo y del poder bajo la forma del despojo y de la exclusión, tomaban la palabra y avanzaban sobre el espacio público.



necesaria como postergada— de aquéllas que la cierran en una "convocatoria al deber ser" que, en el fondo, interpela menos para indagar que para reprochar el abandono de sus certezas. Este recurso continúa el modelo impuesto por las condiciones de la dictadura, cuando la reivindicación de la libertad de expresión absolvía toda exigencia de argumentación que no fuera el acto de reclamarla como derecho. De este modo, busca transferir a la elaboración de consenso entre diferentes posiciones, que es la demanda propia del diálogo político, la univocidad en la denuncia de lo aberrante. Las versiones de este discurso son las que, con diferentes matices y contenidos, pueden leerse en el estilo de las intervenciones de J. Petras, H. de Bonafini y O. Bayer, que no puedo desarrollar en este trabajo y de las que me ocuparé con mayor atención en otra oportunidad.

pretrechaba de heroicidad la salida del regazo familiar y el asalto a la cruda realidad "si a tu edad no sos un idealista...", carece para los jóvenes de hoy del significado de entonces. Ese cambio puede explicarse por un paradójico cruzamiento, el de la prolongación de la dependencia infantil con el acortamiento de la distancia que la censura imponía a los saberes reservados para la edad adulta. Las mismas razones justifican que aquella iniciación haya dejado su matriz épica para consagrarse a otros valores, como el goce del presente y el rechazo de las tradiciones.

Esta transformación generacional es pasible de cierta periodización. En la generación contemporánea con la dictadura puede reconocerse la impronta de un legado —hecho de la continuidad soterrada, pero vigente, de los ideales de

Un fenómeno político dramatizó esa re-apropiación de lo común: el de las "ocupaciones". Los trabajadores pasaban colectivamente a hacerse cargo de su función. De esta manera, por su acción, se transmutaba el valor de su posición en la producción. Ocupando ese lugar, hasta entonces ajeno, tomaban su propio lugar. El mismo que insensiblemente, hasta ese momento, habían llenado para otros. La correspondencia subjetiva reproducía la fórmula freudiana: *Eso o ello se volvía sujeto*. Lo Otro-ajeno se hacía propio.

## VII

El medio que abonó la instalación y el desarrollo del psicoanálisis local participaba de esa identidad intelectual cuyas señas particulares eran la pertenencia a los sectores medios, entonces en expansión, convencidos de que la suerte de su clase, lejos de los desvelos de sus orígenes, se continuaba con la del país, ya que coincidían con los de la historia. El progresismo aun era una fiesta. La intelectualidad identificada con él participaba del ilusorio privilegio de contar con que todas las campanas doblaban para sí: los avances de la ciencia, las promesas de la técnica, la derrota del fascismo, la superación de las crisis económicas, el anticolonialismo, el despertar de las masas, el retroceso de las tradiciones familiares y sexuales, la entrada de la juventud al mercado político, social y cultural, el aporte de sus pares en la conducción de los nuevos movimientos de liberación, etc. No había música que no tocara su canción: las promisorias expectativas profesionales dentro de lo establecido no entraban en colisión con los potenciales cambios del mundo. Por el contrario, todo lo nuevo, a despecho de su signo, podía ser abarcado en la complacencia de sus proyectos.<sup>8</sup> Las marcas locales de ese "progresismo" conservaban, sin embargo, la frustración por las expectativas confiadas a un antiperonismo que había resultado puro liberalismo. Muy a su pesar, derrotado el símbolo de todo lo que en tanto paternalismo burgués con apoyo popular había representado el obstáculo a la modernización, ésta no asistía a la cita. Esta fractura, entre expectativas y decepciones, es el mojón de lo que luego se convirtió en una precipitación de situaciones, en las que la subjetividad intelectual invariablemente respondía a los encontronazos de sus deseos con las desmentidas de la realidad reduplicando sus expectativas en lugar de revisar las causas de su frustración. El falso democratismo de la Revolución Libertadora (proscripciones, fusilamientos, ataques indiscriminados al gremialismo) desembocó en las alquimias

del desarrollismo (de las seductoras promesas de proyecto de Nación a las realidades de la apertura al capital extranjero y las concesiones a la Iglesia). En los discursos de los intelectuales de la época puede encontrarse un elemento clave para comprender este repetido refugio en la ilusión. Se trata de la recurrencia, al peso de la culpabilidad como factor decisivo en sus elaboraciones teórico-políticas.<sup>9</sup> Un fenómeno significativo es que ni sus autores ni sus cronistas sienten la necesidad de analizar el porqué de este síntoma y lo dan en cambio como razón causal suficiente.

El reproche que se desprende de esos testimonios es tan sentido como variado: ¿cómo es que no comprendieron que el peronismo era el mismísimo pueblo con otro nombre?, ¿cómo confiaron en el golpismo "libertador" del '55?, ¿cómo no vieron que el desarrollismo no era sino estrategia de acumulación capitalista más?, ¿cómo dejaron solo al Ché? Un relato de Cortázar, escritor emblemático para el sesentismo, hace la semblanza de esa razón culposa. Su recurso es poner en boca de un Che en pleno combate, la evocación de lo que hubiera sido su vida profesional y personal de no haber abrazado la lucha guerrillera, modo por el que el lector recibe de modo invertido los reproches de estar gozando lo que el héroe abandonó cuando tomó las armas.<sup>10</sup> Como fondo, de esa sucesión de ilusiones y decepciones, se encuentra una autoacusación esencial: ¿cómo es que mi trato con la realidad, al contrario de las transformaciones reales a cargo de obreros y revolucionarios, se reduce a especulaciones abstractas? Autoinculpación que viene de lejos. Parte de su fuente surge de una reivindicación de autonomía generacional que forja su identidad universalista enfrentando la estrechez de horizontes de antecesores empeñados en la mera supervivencia. El orgullo de éstos por *M'hijo el intelectual...* cierra el círculo de insatisfacción que premia toda emancipación sometida a la especularidad.

La idealización de lo nacional y popular, cuando no de las raíces proletarias, como fuente de razón y justicia tiene una resonancia reparatoria que su destino final sacrificial vendría a confirmar. Como decía más arriba, una generación siempre tiene que hacerse cargo de la superación de la de sus progenitores. Pero, en el caso de "nuestros sesenta", nos encontramos con que por la particularidad del desarrollo histórico de su medio, asiste a la posibilidad de acceder a realizaciones personales y sociales que sus ancestros ni siquiera habían llegado a imaginar

apetecer pero que, de algún modo, fueron inducidos a cumplir en su nombre. A despecho de lo que tiende a suponerse, asumirse como co-partícipe del mismo deseo que animó a sus progenitores en el acto del cual se es producto, es un anhelo tan constitutivo de todo sujeto como que de su renuncia y elaboración depende el destino de su autonomía frente al pasado y el de su potencia de realización objetiva frente a la realidad. La omnipotencia que la fantasía de autoengendramiento alimenta, se paga con esa impotencia triunfal que explica la —de otro modo sorprendente— conciencia y el sentimiento de culpa que suelen acompañar por igual tanto al éxito, como al fracaso de una empresa subjetiva. Esa ambivalencia representa la fortuna con que el sujeto haya podido encontrar la distancia simbólica que le permita proyectarse imaginariamente como el instrumento de goce de los deseos de los que resultó efecto, sin asumirse por eso como causa de los mismos. Esta es la raíz edípica en la que se funda el prestigio de la promesa capitalista del "hacerse solo". Una forma en que la racionalidad moderna seculariza y conserva en el sentido común su relación a lo sagrado: hacerse de la nada.

## VIII

Los sesenta fueron un tiempo en que la cultura política redujo los tiempos que estaba dispuesta a conceder a la realización de sus objetivos. De ahí la funcionalidad de la atemporalidad de lo mítico, que es la de la eternidad del instante presente. La decepción sobre las formas instituidas de hacer política —asimiladas al reformismo de las izquierdas existentes— pensó que la falta de concordancia de la historia con sus predicciones revolucionarias, no era razón para revisarlas, sino motivo para denunciar la falta de voluntad de cumplirlas de quienes deberían protagonizarlas. Pero como, al mismo tiempo, las masas continuaban siendo la cantera de todo lo necesario y suficiente para transformar el mundo, el problema de quién las detonaría puso a las vanguardias en la agenda de la política y en ella los intelectuales fecharon su cita con la historia. Una subjetividad atravesada de culpas y ordenada en el imperativo del compromiso como causa, no podía sino encontrar en la vía de la acción directa el atajo de una realización que había agotado las respuestas convencionales. Se pasaba de una lógica en la que el compromiso era la respuesta a las exigencias objetivas de la historia, a otra en la que ese compromiso pasaba a ser la premisa que debía encargarse de crearlas.

Nadie lo explica con más claridad que uno

de sus protagonistas: "Cuando los conflictos entran en determinado nivel de desarrollo sin solución pacífica, aparece la opción armada, la cual asumirá formas organizadas **siempre que existan sujetos políticos dispuestos a llevarla a cabo**. Esto es una constante histórica. "La guerra como continuidad de la política". Pero es poco pensable una expansión de la lucha armada sin la existencia de la base histórico-cultural y de la coyuntura económico-política. La violencia estructural de los años sesenta exacerbada por la crisis política crónica, si bien creaba condiciones favorables para el surgimiento de la lucha armada, **no fue su iniciadora ni mucho menos**, este es el debate que debemos fundamentar y la explicación que debemos a las nuevas generaciones los protagonistas sobrevivientes. Explicar que aquella violencia política, en donde la lucha armada propiamente dicha era una de sus formas, no fue la expresión espontánea de masas desesperadas por la miseria y la marginación, **sino una opción política**, en el sentido clausewitziano, concientemente adoptada por una parte considerable de la juventud, trabajadores y estudiantes que gozaban de una, quizá modesta, pero aceptable situación económica y que, por eso mismo, empezaron a sentir como propia la bofetada en el rostro de los demás". y, "...los grupos armados no se alzaron contra la dictadura militar para restaurar la democracia sino **para transformar la "guerra" declarada por los militares al pueblo argentino, en revolución social**. La *chance* o el inicio de una situación pre-revolucionaria estaba dada y hubiera sido imperdonable no haber intentado transformarla en situación revolucionaria hacia la crisis que sacara de la indefinición semejante momento de la lucha de clases". [destacados de L. M.]<sup>11</sup> Esta conjunción condujo a un fatalismo existista que encontró su fin —en todos los sentidos de la palabra— pensando en la violencia armada como medio de concebir la política y de engendrar la subjetividad "foquista" que la ejerciera: el compromiso personal precede a la acción, pero no hay por qué esperar, la acción armada fuerza el compromiso...<sup>12</sup>

## IX

Los psicoanalistas, en tanto sujetos de esa misma cultura política, respondieron desde la sobredeterminación que les sumaba la influencia doctrinal de su disciplina y las dinámicas del mercado tendientes a su habilitación profesional. Así, su identidad conjugaba elementos clasistas, teóricos, corporativos y ciudadanos. Los psicoanalistas "comprometidos", im-

pregnados profesionalmente con la empresa de allanar el camino a lo reprimido, vieron en "lo político" la posible síntesis superadora de su misionerismo individual. Sabemos de la acogida que el psicoanálisis tuvo en nuestro medio favorecido por sus características culturales, urbanas y migratorias. A partir de su implantación-transplante en los '40 y, de la precocidad de su éxito, fue instalándose hasta imponerse como instrumento de comprensión y resolución del sufrimiento psíquico, para avanzar desde ahí hacia el resto de los padecimientos mentales, desalojando la tradición médica y psiquiátrica.

El espaldarazo consagratorio de esa influencia lo obtuvo en los '60 cuando se dieron las condiciones culturales y políticas de legitimación en la opinión pública como "brazo subjetivo" de las clases medias y de la intelectualidad compañera de ruta de su alza. Como parte de ambas co-participaba en el mismo malestar que acompañaba al progresismo por las postergaciones que venía sufriendo esa revolución que anunciaba la reconciliación definitiva con el substrato objetivo y así el retorno al seno de la totalidad nacional extraviada.<sup>13</sup>

A la salida del fracaso en reparar la marginalidad anterior, un sector significativo de la intelectualidad comenzó a transitar el desfiladero de una doble vía: redoblar la apuesta a la razón teórica (es digno de mención que fueron los comienzos de acumulación primitiva del estructuralismo y el lacanismo posteriormente hegemónicos) propicio a su desarrollo profesional y social, sin abandonar la ambición de participar de los acontecimientos que llevaran a la totalidad prometida. Eran momentos en que el "dar la cara", "poner el cuerpo", comenzaron y debían refrendarse en la orfandad de "jugar la vida".

La realidad ayudada a los psicoanalistas a cabalgar en esa doble vía: los sesenta fueron los tiempos de su presentación en sociedad, es decir, que su salida del closet del ejercicio elitista los había lanzado sin escalas al *boom* dentro de la cultura local. El estallido de su masa crítica originaria, deseosa de responder a la demanda que había sabido crear, se expandía ante desacreditados adversarios.<sup>14</sup>

## X

Como no podía ser de otra forma, la única salida de la subjetividad a un compromiso tan fuerte como conflictivo, fue su disociación. Este mecanismo intentaba resolver la imposibilidad de integrar, sin pérdida, las contradicciones de los límites teórico-técnicos de su disciplina y las ofertas concretas de una profesión en expansión con las exigencias de una politizada aspi-

ración "humanista". Como siempre sucede, esa división, dramatizada en tareas, horarios, vestimentas y lenguajes diferentes, no alcanzaba para resolver la aporía. La consecuencia de la voluntad se estrellaba en el reconocimiento del reduccionismo de sus referentes teóricos y en el rebajamiento moralista de sus intereses emancipatorios, sin llegar a la ansiada totalización. El resultado fue conduciendo a la subjetividad involucrada hacia el creciente e irreversible desencuentro dilemático entre pensamiento o acción, realización personal o política, ideología o ciencia, subjetividad o realidad objetiva, etc.

Los psicoanalistas, sujetos al mismo "todo o nada" que el resto de la intelectualidad comprometida, respondieron con los me-



dios que la fragmentación recomienda: el eclecticismo para forzar los límites abarcativos de sus teorías, y el pragmatismo como recurso para resolver esos límites en la urgencia y en las prioridades de los hechos consumados. Pero, a su pesar, los intentos de alcanzar esa idealizada completitud siguieron estrellándose en la ajenidad de una irrenunciable pertenencia de clase y en la descalificación irredimible de sus prácticas no proletarias.

Una de las "soluciones" ensayadas fue intentar esa unidad redentora en la sucesividad alternante de parcialidades superpuestas, ficcionalizadas por una voluntad que las quería vivir como partes de lo mismo. Uno de los ejemplos de esta exigencia de subjetividad totalizante es el de la formación propuesta por Plataforma a los Trabajadores de la Salud Mental. La búsqueda de esa integración profesional-política dispuesta para "la comprensión y la transformación de *toda* relación con la

realidad", requería conocimientos tan vastos como filosofía, epistemología, ciencias exactas (computación, cibernética, estadísticas), psiquiatría, neuroanatomía, pavlovismo, neuroquímica, psicoanálisis, semiología y lingüística, estética, derecho, economía, etc.<sup>15</sup>

La respuesta sectorial de los psicoanalistas no hacía sino reproducir los paradigmas políticos vigentes en cuanto subordinación de la cultura a la política entendida como escenificación expresiva de la disputa de las fuerzas objetivas subyacentes en el seno de lo social.



De esa visión se desprendía la de una concepción de la relación política/cultura: "En una sociedad dividida en clases la cultura es una dimensión de la lucha de clases y, en este sentido, está atravesada por contradicciones homólogas a las del todo social. Lo cultural en su configuración histórica concreta reproduce, si bien en las mediaciones propias de su especificidad los conflictos de la sociedad en cuyo interior es generada y consumida, procesos cuyas leyes corresponden a las que rigen la producción material de esa formación económica social. El ejercicio de una política cultural era por eso descubrir y liberar los componentes revulsivos presentes hoy en la cultura de las clases subalternas, en forma dispersa o sometidos a la hegemonía ideológica de la burguesía.<sup>16</sup> De este esquema se desprendían dos con-

secuencias: primera, que la emancipación social tenía un sustrato ontológico, leyes que le eran inherentes y metas previstas y, segunda, que el compromiso intelectual con esa verdad consistía en poner en voz alta las inaudibles potencias sociales latentes, pero reprimidas.

#### XI

¿Qué más podía ambicionar un psicoanalista comprometido que poner su *métier*— hacer conciente lo inconciente— al servicio de la historia? Reparemos en esta confesión de parte... "Institucionalizados de nacimiento, como diría Sartre, fue difícil deshacernos de nuestro destino. Plataforma fue hacer conciente lo inconciente"<sup>17</sup>

El problema es que tal hazaña desconocía tanto la heterogeneidad de los campos con los que hacer alianza, como los objetivos de ese oficio que era enfrentar a los sujetos con esa escisión en la que se funda su deseo.

En otras palabras, pensar en un inconciente más deseable que deseante. Un inconciente, al que sólo le faltara hablar, se confundió con una conciencia que todo sabe de sí. Si enmudece es porque padece una represión, exterior y ajena, que nada debe a su confluencia con otras opciones deseantes propias que se le oponen. Doble paternalismo para una doble victimización: el sujeto es puro objeto de determinaciones tan ajenas a sí como lo era el auxilio de los "especialistas" en liberarlos. En estos términos, el "hombre nuevo" quedaba reducido a la exhumación de un eterno nonato que, yacente en el letargo de todo explotado y dominado, debía hacerse parir. Y el psicoanálisis, al auxilio de la partera de la historia, encargado de asistir a la circularidad de un inconciente que, en los ideales de la conciencia, reconoce prefigurados sus atributos esenciales: libertad, solidaridad, creatividad, audacia, potencia, etc.

Así, el superyo político-cultural del intelectual-terapeuta-comprometido le exigía, a la inversa de lo que describía en el caso de las *ocupaciones* mencionadas, des-ocuparse de su función, salirse del lugar propio asignado por la teoría que suscribía. Eso hacía cada vez que se resistía a dejar abierto el hueco de sentido que había provocado la des-captura de la subjetividad fuera de lo establecido, sugiriendo algunos, o dando pie a la excusa de los des-sujetados para evitar construir los propios sin su tutela.

#### XII

La actitud salvacionista, "prestando" voz a los deseos ajenos, es la que sigue a toda subjetividad asumida en vanguardia y de ella participaron también los psicoanalis-

tas comprometidos. El que cuente con una verdad que lleva ventaja a todas las demás, conduce fatalmente a que toda duda o vacilación se perciba como oposición o resistencia. Por ejemplo, la demanda de argumentación para la acción o de justificación ante sus efectos.

La extensión consecuente de esta lógica lleva al extremo de que toda política cultural enfrente un callejón sin salida: **los actos valen más que cualquier palabra.**

De A.Longoni-M.Mestman<sup>18</sup> extraemos el modelo de acción que "sella la ruptura conjunta de los artistas con lo que llamaban la cultura oficial". El 12-10-1968, "Diez artistas protagonizaron una suerte de 'asalto', interrumpiendo una conferencia de J. Romero Brest: tomaron la sala, coreando consignas, cortaron las luces y leyeron a oscuras una declaración contra la cultura institucional representada por el Instituto Di Tella y a favor de los movimientos populares. Esta acción es, pues, como un 'acto', una 'pequeña violencia, que hemos perpetrado al imponerles a ustedes nuestra presencia, 'este simulacro de atentado' es finalmente como 'una obra de acción colectiva', hecha con modalidad de 'comando'". El texto-gesto, manifiesto de "los principios de una nueva estética" proclama que "la vida del Che Guevara y la acción de los estudiantes franceses son obras de arte mayores que la mayoría de las paparruchadas colgadas de los museos del mundo".

La impotencia de atravesar el acceso a lo público con formas alternativas a las que encontraban eco en los lugares comunes y valores establecidos de la cultura oficial, llevaba a las vanguardias a la paradójica queja de denunciar la exclusión de aquellos escenarios de la cultura oficial que repudiaban.

Lo mismo ocurría entre los psicoanalistas: la dificultad para fundar teóricamente una práctica alternativa, se obviaba en el gesto de repudio a quienes, no bendecidos por el compromiso, persistían en las prácticas tradicionales. Lo cual no quiere decir que estuvieran a salvo de la crítica sino que la mera superioridad moral resolvía por la tangente de la disociación, la falencia de una construcción teórica que quedaba vacante.

#### XIII

A distancia de lo sucedido, y conforme a las diferencias establecidas entre lo ilusorio y lo utópico, cabe preguntarse por las opciones que ofrecen a la intervención intelectual las condiciones de la ilusión y la utopía. Una interrogación cuya respuesta deberá confiarse a la experiencia acumulada y a los nuevos paradigmas instalados en la cultura política de la época. La ur-

gencia de la crisis y el correlato de escándalo y vergüenza que suscita, tiende a inducir que las evidencias de la razón ética sustituyan la consideración de los recursos y oportunidades requeridas para enfrentarla. La indignación puede ser un buen estímulo para la voluntad, pero no es garantía de esa verdad que las vanguardias de expresar el "movimiento real de la sociedad". El carácter absoluto de la apuesta política de los '70 hizo que pocos tuvieran la suerte de arribar a esa experiencia: "La historia—confiesa A. Bauleo— finaliza así: yo mismo propongo la disolución de Plataforma cuando tomo conciencia (haciéndome cargo del emergente) de cómo el juego de lucha por el poder era reproductivo de las instituciones de este régimen capitalista, Asociación Psicoanalítica Argentina incluida"<sup>19</sup>

Ese comportamiento era común al de otras actitudes intelectuales que parecían asegurar la contundencia desalienante y subversiva de sus producciones en la garantía de que serían rechazadas o reprimidas por la cultura oficial. La mejor garantía de contestación de una obra pasaba a ser entonces un acceso a la opinión pública tan contundente como la de los hechos políticos de la época. H. Verbitsky, reproduciendo la respuesta a este dilema entre valor intrínseco de una obra artística y su resonancia periodística, se interroga: si "No será que el planteo tácito de la acción [interrupción Premio Braque] no era sino para afirmar que hoy la mejor obra es un buen tumulto".<sup>20</sup>

#### XIV

Las pretensiones de lograr que la marea subversiva no se saltara los confines del análisis llevó a los psicoanalistas a promover la democratización de las relaciones terapéuticas. Lo contradictorio del intento es que esa vocación igualitarista en lo social, en los hechos terminaba dramatizando una alianza con una reivindicación mucho más profunda (y utópica) con su paciente: emancipar al sujeto de la represión que priva a su conciencia de los bienes inconcientes. Lo cierto e inadvertido, es que ese frente único con las resistencias del analizante, lo privaba al mismo de la oportunidad de (re)conocer las razones (deseos) por las que las venía suscribiendo y de decidir si levantarlas o no.

En la comunidad de objetos comunes propuestos por la aceptación de una misma "realidad social exterior" compartida, se estaba operando la disolución del encuadre garante de ese abismo entre las instancias subjetivas que forman el psiquismo. Como resultado de esa conquista, graciosamente concedida a quien no estaba en condiciones de evaluar sus costos, el altruismo

de quienes sí tenían la responsabilidad de hacerlo con sentido crítico, es decir, fuera de toda consideración por su propia estima—su "compromiso"—, el analizante se exponía a perder el acceso a esa alteridad última—esa realidad "otra" que le es privativa—, al quedar, por los lazos que su partenaire-compañero le ofrece como par identificatorio, enmascarada su libertad como sujeto. De ese modo, contestaban la ortodoxia de reducir la realidad externa de conmoción social traída por el paciente a interpretaciones privativas del plano transferencial y de los objetos internos", con "La otra actitud [de] incluir el fenómeno en el campo y tratarlo, además, de los planos mencionados, como un objeto común de paciente y analista. Lo significativo, en el planteo que vengo siguiendo, es que la identificación se da "en los acontecimientos nacionales que ponen en marcha procesos de duelo tanto en el analista como en el analizado" [resaltado B.de S.] por lo que "El trabajo, en lo explícito, será la elaboración del duelo del paciente por el objeto común perdido o dañado". La culpa, esta vez, "por un Uruguay que ha muerto"<sup>21</sup>

La omnipotencia, heredera de la certeza de lo alguna vez efectivamente vivido, es constitutiva del psiquismo. Efecto de estructura, correlativo al vencimiento de la inermidad de lo humano por el auxilio del otro—el *socius*—queda para siempre como reaseguro de un salvataje siempre posible. Para el sujeto, más importante que saberse omnipotente—un dato que la realidad constantemente le niega— es mantener la creencia en que la omnipotencia existe. El problema es cuando ese status imaginario de la creencia—ilusión— avanza sobre lo real y se encarna. En este caso la omnipotencia deja de ser la remisión ideal a una vivencia que funciona como potencia, para convertirse en el atributo protector de un Amo que infantiliza, cuyos rostros se extienden desde el amparo de lo sagrado a la certeza en la racionalidad de lo real. O, el de su versión secular: la Historia aprieta pero no ahorca.

Cuando la desmentida de las contingencias históricas induce respuestas traumáticas, es decir paralizantes, es porque la subjetividad afectada estaba construida en torno a la coalescencia narcisista entre sus deseos y sus recursos. Es decir, que descuidaba la posesión de argumentos y sentidos para encarar una realidad que la "realidad" de sus deseos suplantaba. Aun en el caso extremo de un embate tan desigual y transgresor de toda regla, como fue el de la dictadura militar, es útil intentar pensar en qué medida el vacío de sentido y la parálisis de los mecanismos destinados a proveerlos para neutralizar los hechos que atentaban contra su

imaginario posible, tenían su raíz en subjetividades comprometidas con las formas del todo o nada que caracterizan el redencionismo utópico.

La respuesta inhibitoria que sobrevino a la *débacle* de los proyectos políticos sesentistas tuvo visos de pánico, o sea los de una destitución subjetiva incapaz de recomponer sus andariveles simbólicos, inesperadamente desarticulados. De esta reacción catastrófica ante la ineficacia revelada por las ideas fuerza y el rol organizador de sus encarnaciones—hasta entonces sostenes identitarios continentes— puede deducirse la clave idealizante y fascinadora por la que la subjetividad comprometida se deslizaba.

Lo traumático puede entenderse como en términos de desencantamiento: cuando Dios nos suelta de la mano...

La clave para entender una desarticulación social semejante que, de la creciente autonomía subjetiva y la confianza en la construcción de sus propios medios de representación, pasó a una estampida, sin atinar—porque la omnipotencia no es negociable— a ningún repliegue defensivo que salvara algo del desastre. Se es—sí o no— omnipotente, no un "poquito" omnipotente. Un indicio de esta condición subjetiva es el: ¿por qué a mí? con que cualquier subjetividad responde a la sorpresa de un diagnóstico ominoso que le anuncia la venida a pique de su inmunidad mágica. ¿Por qué a nosotros que poseemos la verdad de la explotación y de la injusticia y actuamos en consecuencia?

A la desorganización traumática que sobreviene a la caída de la omnipotencia, la subjetividad responde con un sentimiento de culpabilidad. En sus reproches se sintetiza el ataque al objeto del que se recibieron las promesas de realización del deseo y la autoincriminación por no haberlo cuidado para que sus designios se cumplieran. Esta ambivalencia subyace a cualquier idolatría o alianza con los dioses. Aun en el "Padre, por qué me has abandonado", el reproche se cuida de seguir confiando en la omnipotencia de quien, si quisiera, tiene el poder de vencer a la muerte.

#### XV

Para el psicoanálisis el funcionamiento psíquico está regido por dos principios



r



tan inconciliables como irreductibles.<sup>22</sup> Uno, inconciente heredero de los procesos fundados en la satisfacción automática del placer, el otro mediador ante la normatividad contractual social y a la racionalidad de los recursos concretos a su alcance, en la que busca equivalentes sustitutos para la incondicionalidad del primero. Esta partición surge ante la decepción que acarrea al sujeto en vías de constitución responder a las exigencias de la necesidad por la vía alucinatoria de pensar lo deseado como cumplido. La ausencia de resolución esperada obliga al aparato psíquico a "representar las circunstancias reales del mundo exterior [aunque fuesen desagradables] y a tender a su modificación real". Lo cual culmina en que la satisfacción pulsional que mo-

una redención totalizante que reconcilie definitivamente de esa parcialidad a la que condena el paso a la cultura, habilitando a todas las diferencias y libertades. La religión (para que todos sean Uno) y la ciencia (todo lo técnicamente posible es obligatorio) constituyeron los extremos reaccionarios y progresistas de sus retoños y las utopías su correlato subjetivo político.

#### XVI

El principal síntoma de que una política pierde la equidistancia entre ilusión y utopía renunciando a su función de posibilitar que la tensión entre lo universal y lo singular, lo contingente y lo necesario y lo privado ante lo público, tengan un plano de concurrencia de la que ninguno sea eliminado, es el abandono del diálogo argu-



u toriza al sujeto tramita una simbolización en la que cede su plenitud corporal a la transposición significativa que la hace realizable, pero inaccesible. La conciencia, la atención, el discernimiento y el pensamiento, son las compensaciones a esta demora en la realidad de la satisfacción. El inconciente jamás olvida—renuncia— a una satisfacción alguna vez experimentada. La fantasía, se hace cargo del registro de esa omnipotencia y su nostalgia por un automatismo del que el placer sexual se hace representante y custodio, sosteniendo los rodeos que hacen posible su recuperación indirecta, o las erotizaciones que los precipitan en el fracaso. Estos caminos son los que trasiegan los fundamentalismos religiosos y a juzgar por la experiencia histórica, me animo a decir, algunas de sus versiones laicas, como las utopías. Su esencia es agitar el señuelo de

mentativo y la precipitación en la pura acción. Poco importa que el abandono de la palabra preceda a la violencia o que ésta elimine a la otra. La fantasía que subyace a esa subjetividad es la que supone que la muerte del Amo libra el acceso a una libertad sin restricciones y a un goce ilimitado, como lo registra el mito de la horda primitiva. La naturaleza antisocial de este argumento deja de lado que la condición del posible paso a la satisfacción posible no asienta en la mera muerte de quien encarna la omnipotencia, sino en la fraternidad que construye los lazos sociales que permiten consumarla. La subjetividad dependiente de la razón utópica ve en esa mediación un obstáculo en su procura de lo absoluto. La exclusión de lo no igual ni instantáneo es la clave reaccionaria de los fundamentalismos de cualquier signo.

#### Notas:

1. Clarín, 31-10-01
2. Clarín, 22-10-01
3. Clarín, 1º-12-01
4. Ver Rosenberg M., "Aparecer con vida. Apuntes sobre filiación, identidad y restitución de los niños secuestrados-desaparecidos, 1976-1982", en *Figuras de la Madre*, Silvia Tubert, ed. Ediciones Cátedra, Madrid, 1996, p. 259
5. M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Le prix du progrès, Dialéctica del Iluminismo*, Sudamericana, Bs.As., 1987.
6. Esa condición cumple con las de la elección narcisista de objeto amoroso: Lo que uno es (a sí mismo), lo que uno quisiera ser y, a la persona que fue una parte de uno mismo. S. Freud, *Introducción al narcisismo*, en *O.C., Vol. II, B. Nueva, Madrid, 1948*.
7. Es posible conjeturar que ese mecanismo explica la casi euforia triunfalista con que se evoca, cada 24 de marzo, el comienzo de la dictadura militar: ¿cómo comprender de otro modo que la fecha de su retirada pase sin proporcional conmemoración?
8. La cruel contraprueba de esta ilusión fue la igualación sufrida a manos del Terrorismo de Estado. Pero, sin embargo, su vigencia pudo ser mantenida en la evidente diferencia de suerte en los recursos y los beneficios de quienes pudieron escapar a sus garras por medio del exilio o que optaron por éste por razones de personales.
9. Consultar sobre todo el libro de O.Terán, *Nuestros años sesenta*, El Cielo por Asalto, Bs. As., 1994 y también S. Sigal, *Intelectuales y poder en la década del sesenta*, Puntosur, Bs.As., 1991.
10. J.Cortazar, *Todos los fuegos el fuego*, Sudamericana, Bs.As., 1970, cuento "Reunión".
11. Luis Mattini, ¿Hubo una guerra en la Argentina?, en *La escena contemporánea*, N° 3, 1999.
12. Puedo dar testimonio personal de esta lógica. En 1970 fundamos un movimiento de psicoanalistas, el Grupo Fanon, que usaba como lema una sentencia de su inspirador: "En una guerra todo espectador es un cobarde o un cómplice".
13. Como muestra el desengaño ante el fracaso del rescate del estigma del "alpargatas sí, libros no" que el apoyo al pacto Perón - Frondizi le había prometido.
14. Los principales indicadores de su crecimiento institucional oficial: el ingreso a los establecimientos hospitales públicos hasta entonces coto de la psiquiatría médica (del cual es paradigma el Servicio del Policlínico de Lanús) y la consagración académica (la fundación de la carrera de Psicología en la UBA) son de esa época.
15. *Los Libros*, N° 25, 1972, Anteproyecto programa de estudios. [Plataforma es el primer desprendimiento sufrido por la Asociación Psicoanalítica Argentina, introductora de la disciplina en el país (1947), filial de la Asociación Psicoanalítica Internacional entidad fundada por S. Freud. La fractura, si bien reconocía disidencias teóricas y diferencias en la forma de concebir la práctica, tuvo una inscripción clara en el conflicto político y social que atravesaba la sociedad argentina.]
16. *Los Libros*, editorial, N° 25, 1973.
17. Armando Bauleo, en "Plataforma o la historia de un proyecto", *Cuestionamos II*, Granica, Buenos Aires, 1973.
18. A. Longoni y M. Mestman, *Del Di Tella a Tucumán arde*, El Cielo por Asalto, Bs.As. 2000.
19. A. Bauleo, *Cuestionamos II*, ob.cit.
20. Publicado en revista *Confirmado*, en Longoni A. y Mestman M., ob.cit.
21. *Cuestionamos II*, ob. cit.; Plá J.C., Viñar M., Ulriksen de Viñar M y otros, "Crisis social y situación analítica", *Rev. Uruguaya de Psicoanálisis*, N° 3-4, 1968.
22. Freud S., "Los dos principios del suceder psíquico", *O.C.*, Vol. I, B. Nueva, Madrid, 1947.

## Desaparición y olvido: las posibilidades de la memoria

Eduardo L. Menéndez

El autor es un antropólogo argentino, residente en México desde 1976. En nuestro país investigó problemáticas vinculadas al trabajo y a la salud. Es clásica su descripción de la modalidad de poder profesional denominada "Sistema médico hegemónico". Ha publicado *Cu-ra y control, la apropiación de lo social por la práctica psiquiátrica y Poder, estratificación social y salud*, así como artículos sobre problemas metodológicos como "El punto de vista del actor", "Técnicas cualitativas, problematización de la realidad y mercado de saberes". El trabajo que presentamos forma parte de un libro de próxima aparición en Edions Bellaterra: *La parte negada de la C(c)ultura*.

Para Guillermo Sablov

En varios textos, y especialmente en mi último libro (Menéndez, 2001) he tratado de describir e interpretar ciertas negaciones, exclusiones y olvidos que se han dado dentro del campo de la Antropología Social, pero intentando evidenciar que parte de esa desmemoria corresponde no sólo a un determinado quehacer científico y/o profesional, sino a situaciones y condiciones históricas y sociales de las cuales forma parte la producción antropológica, y los sujetos que la generan.

La falta de historicidad de las aproximaciones dominantes en nuestra disciplina, y que reiteradamente señalo en mi trabajo, contrastan con mi propia formación, donde la historicidad era parte no sólo de las maneras de entender la constitución de la sociedad y el sujeto, sino que la historicidad aparecía como la posibilidad de pensar la realidad a partir de una reflexión/acción crítica constante. En última instancia si algo caracterizaba eso que llamamos modernidad era justamente la historicidad, es decir el reconocimiento de la H(h)istoria como

proceso simultáneamente objetivo y subjetivo, según el cual la sociedad y el sujeto constituyen construcciones, significaciones, o como se las quiera llamar, producidos por los propios grupos sociales en condiciones de hegemonía/subalternidad. La actualización continua del presente y la falta de historicidad en la descripción y comprensión etnográfica que caracterizan al pensamiento antropológico sobre todo desde la década del '20 han sido, no obstante, parte de mi propia trayectoria tanto profesional como biográfica, dado que necesité constantemente cuestionar en mi trabajo no sólo el dominio de una perspectiva sincrónica sino sobre todo su carencia de historicidad, tendencias que además eran reforzadas en la sociedad donde me formé como sujeto, por el dominio de mitologías históricas y por la exclusión de la historicidad en las reflexiones y acciones sociales dominantes expresadas, como tardíamente descubrí en los recurrentes procesos de desapariciones y ausencias.

Los olvidos antropológicos, mi interés por

sus negaciones y renegaciones —y recordemos que toda negación desaparece imaginariamente lo que niega— tienen que ver en mi caso con la historia de mi país, una historia donde la desaparición y el olvido han sido procesos intermitentes, pero constantes, y de lo cual tomé conciencia por primera vez en 1973/1974, y sobre todo en los años siguientes cuando amigos, alumnos y/o compañeros desaparecieron a través de la emigración, la prisión, el aislamiento y sobre todo del asesinato y el confinamiento. Fue a partir de ese momento, y especialmente desde 1983 cuando comencé a pensar que el problema de los 'desaparecidos' en Argentina no era sólo un proceso inmediato y específico, sino que remitía a la trayectoria de nuestra sociedad. Esto obviamente no niega la especificidad del proceso, y menos las situaciones individuales, familiares, microgrupales que ocurrieron con toda la carga dramática personal sino que las remite al nivel colectivo e histórico dentro del cual se constituyeron las desapariciones durante el 'proceso'.

Si bien las dimensiones grupales/individuales y macrosociales de este proceso están imbricadas, pueden sin embargo ser analizadas separadamente; la primera a través de las condiciones específicas de la trayectoria de cada sujeto/microgrupo localizadas en los amigos y sobre todo familiares inmediatos que es básicamente desde donde se reclamó su aparición; y segundo como proceso colectivo que incluye y explica, por lo menos parcialmente, no sólo el 'proceso' sino las características diferenciales del conjunto de los sujetos y grupos definidas a partir del sistema de relaciones dentro del cual operaron como sujetos/microgrupos. Esto, y lo subrayo, no supone ignorar ninguna de las dos dimensiones ni considerar que una sea más decisiva que la otra, sino simplemente incluir la existencia y significación específica de ambas dimensiones. En este texto me detendré sobre todo en la dimensión macrosocial, y sin negar por supuesto la significación del nivel microsocial e individual, puesto de manifiesto en este caso por el papel cumplido no sólo por

las organizaciones que denunciaron las desapariciones, sino sobre todo por el papel de los familiares en el proceso de constitución de varias de esas organizaciones, y en función del tipo de relación afectiva que los vinculaba con los desaparecidos.

Desde nuestra situación actual la dimensión macrosocial refiere a dos momentos, uno que remite a la situación histórica inmediata durante la cual se generaron las desapariciones entre 1973 y 1983, y se construyó la noción de 'desaparecido'; y otro al proceso histórico dentro del cual se constituye Argentina como país y como identidad real e imaginaria y que, desde nuestra perspectiva, implica reconocer que el mismo se desarrolla a partir de diferentes formas de violencia y de desapariciones, de las cuales la que operó entre 1973/1983 es una expresión especial, trágica, basada

en el horror sistemático, pero no excepcional, y que para su comprensión debemos remitirla a nuestra constitutividad histórica como sociedad. Subrayo que mi análisis no pretende negar la particularidad del momento que dio lugar al 'problema de los desaparecidos', sino que me parece decisivo incluir dicho lapso dentro de un proceso que no niega la particularidad y gravedad del período, sino que trata de observarlo como proceso y no como discontinuidad desmemoriada. Cada momento expresará procesos de desaparición específicos, estrategias particulares de desaparición y tipos diferentes de duelos y olvidos, pero como partes de una historia que nos ha ido constituyendo como sujetos y como colectividad.

#### Muerte y desaparición como procesos históricos

Nuestro punto de partida es reconocer que la historia de Argentina, y obviamente la



de América Latina, se desarrolló dentro de un proceso de violencia estructural que se instituye, o por lo menos desarrolla determinadas características, durante el período de la conquista europea y se continúa durante los procesos de 'organización nacional' hasta la actualidad. No en balde Latinoamérica constituye actualmente la región con mayor tasa de homicidios a nivel mundial. Al señalar esto no pretendo desconocer la existencia de violencia en los períodos precolombinos, sino asumir que si bien la misma existió remite a otros espacios sociales de interpretación que ahora no voy a analizar.<sup>2</sup>

En el caso de Argentina, este proceso de violencia estructural tiene un inicio fundacional real y simbólico, que se desarrolla además en Buenos Aires, es decir el 'lugar' que a través de toda una serie de hechos y de símbolos identifica en gran medida a Argentina en términos culturales e ideológicos, y que además se irá constituyendo en el eje económico/político y demográfico del país.<sup>3</sup>

Desde esta perspectiva es importante recuperar que las dos fundaciones de Buenos Aires —las denominadas primera y segunda fundación de Buenos Aires— suponen la emergencia de lo que podríamos considerar un doble etnocidio. La primera fundación y ocupación española realizada a principios del siglo XVI, supuso el exterminio de todos los europeos que participaron en la misma, a manos de los nativos o a manos propias, dado que se generaron actos de canibalismo inclusive colectivo dentro del grupo europeo. La segunda fundación, pocos años después, supuso no sólo la ocupación definitiva del lugar por los españoles, sino la expulsión de una parte de los nativos y el inicio de un exterminio o por lo menos 'desaparición' más o menos permanente y continuo de los mismos. Es decir que las dos fundaciones de Buenos Aires están montadas no sólo sobre la muerte, sino sobre un proceso de aparición/desaparición basado en la violencia y que se continuará a través de toda nuestra pequeña historia.

Esta continuidad, y también lo subrayo, no supone asumir algo así como un destino más o menos funesto que se debe cumplir; sino que lo que expresa es la continuidad/discontinuidad de un proceso donde la aparición/desaparición se desarrolla a través de las particularidades de los diferentes momentos históricos dentro de los cuales se gestaron continuamente procesos de violencia entre los diferentes sectores sociales que redefinen sus relaciones económicas, políticas y étnicas, en gran medida a partir de la violencia. Una violencia que busca el exterminio o, por lo menos, la



reducción de la amenaza real o imaginaria a través de la derrota del grupo antagonico. Este proceso tendrá una continuidad desde el Siglo XVI hasta la actualidad no sólo en términos de violencia/desaparición sino también en términos de olvido y negación, de por lo menos partes de nuestro pasado, dado que los procesos de exterminio o de aparición/desaparición se caracterizarán tanto por su presencia como por su olvido. Los argentinos constantemente dejamos de saber cómo se constituyó nuestro presente. O mejor dicho, nuestro presente sintetiza y aglutina el pasado desmemorizando los procesos que lo constituyeron. Para dar dos ejemplos que, por otra parte,



tienen que ver con mi experiencia personal. Cuando tenía catorce años encontré en casa de uno de mis tíos un libro sobre la 'Patagonia trágica' escrito por un autor llamado Borrero; en ese libro se narra el asesinato sistemático de indios *onas* y *tehuelches* a manos de ganaderos y comerciantes en el sur de Argentina, especialmente en la provincia de Santa Cruz. Se describe cómo estos indios fueron envenenados o fueron embriagados para ser asesinados por fusileros contratados por los dueños de la tierra. O mejor dicho por los que los mataron con el objetivo básico de quedarse con sus tierras.<sup>4</sup> Este proceso ocurrió entre fines del siglo XIX y princi-



pios del siglo XX, es decir en fechas relativamente recientes. Recuerdo que leído el libro alrededor de 1948, pregunté a varias personas sobre dicho episodio, del cual la mayoría no sabía nada o recordaba en forma difusa y anecdótica. Años después se escribiría una novela y años más tarde se publicarían ensayos, que luego serían nuevamente olvidados; pero además es importante consignar que el corto período de recuperación de este episodio ocurrió durante un intenso proceso de movilización social que intentó la recuperación momentánea de ciertos pasados en función de determinados presentes.

Es importante subrayar que en los cursos de Antropología que llevé durante mi formación académica pocos años después, no apareció nunca información sobre estos aspectos, aun cuando el Instituto de Etnología de la Universidad de Buenos Aires desarrollaba una investigación etnológica/arqueológica sobre la Patagonia, en la cual yo participaba como ayudante de investigación. Sólo a partir de principios de los '60 un grupo de docentes comenzamos a incluir estas temáticas en el proceso formativo de los futuros antropólogos.

A principios del siglo XX en la Patagonia se dio también el asesinato masivo de anarquistas; al igual que en otras partes del país fueron fusilados colectivamente o asesinados individualmente. Me enteré de esos hechos simultáneamente con el descubrimiento de las masacres indígenas, y también demandé información, la cual en este caso fue dada por varias personas incluido mi padre. El reconocimiento del asesinato, generalmente legalizado, de anarquistas constituía parte de la Historia argentina y en particular de Buenos Aires, pero sólo mis preguntas 'descubrieron' —por supuesto para mí— un proceso silenciado, que también luego daría lugar a novelas, ensayos y hasta películas recuperadoras de un pasado que luego también volvió a ser olvidado.

Quiero subrayar que en ambos episodios se dio una violencia sistemática, se realizaron masacres discriminadas e indiscriminadas, se buscó la exterminación. En ambos casos hubo desaparecidos; más aun en el caso de los indios *alakahufes*, *onas* y *tehuelches* se generó un proceso de desaparición casi total. Una de las condiciones de toda desaparición para que lo sea es que el desaparecido lo sea para alguien, por lo cual las desapariciones sobre todo de los nativos de la Patagonia no parecen haber tenido 'deudos' o testigos que dieran cuenta de su desaparición.

Ambos episodios constituyeron momentos traumáticos a nivel regional y nacional, pero una parte significativa de los pro-

cesos de aparición/desaparición en Argentina no adquirieron este tipo de violencia colectiva, sino que se desarrollaron a través de procesos caracterizados por evidenciar la capacidad de dicho país para construirse a partir de las diferencias —frecuentemente profundas diferencias— étnicas, regionales y nacionales, lo cual es correcto, pero a partir de incluir los procesos de aparición/desaparición que se desarrollaron durante la constitución de una nueva homogeneidad provisional.

Argentina es un país que se constituye entre 1880-1930 en gran medida a partir de la migración de campesinos, y en menor grado de otros conjuntos sociales, italianos y españoles, pero también de población procedente de Europa central y más tarde de lo que llamábamos Asia menor. La mayoría de estos sujetos y grupos migraron por razones económicas, una parte minoritaria por razones políticas y otra —como en el caso de los judíos— también por razones de persecución religiosa. La migración de dichos sectores sociales suponía por supuesto 'el principio esperanza', dada la existencia de un proceso de violencia estructural y de miseria no sólo económico/política sino también cultural y psicológica en los países de origen de los migrantes.

La mayoría de estos sujetos y grupos vivían en sus países de origen dentro de sociedades dominadas por relaciones económico/políticas que articulaban con diferente grado de relación características capitalistas y feudales, así como residía en regiones dominadas por un 'mundo mágico' en los términos propuestos por De Martino (1948). El proceso migratorio incluyó dicha sociabilidad y magia dentro de una historicidad, de un 'riego histórico' que implicó situaciones de violencia cultural y no sólo social, pero que al mismo tiempo supuso la necesidad de asumir el riesgo como posibilidad de establecer la vida 'en otra parte'. Desde esta perspectiva el proceso emigratorio que caracterizó a amplias áreas del campesinado europeo y asiático evidencia que una de las principales 'superaciones del mundo mágico' se dio a través del traslado masivo de campesinos a países donde se incluyeron dentro de otro tipo de estructuras sociales que no requerían del mundo mágico, por lo menos en los términos dominantes en sus regiones de origen, como mecanismo de reproducción de una seguridad cultural que les daba continuidad e identidad, pero dentro de condiciones de miseria social y psicológica que dicho mundo mágico contribuía a reproducir y mantener (De Martino, 1975; Menéndez 1980, 1981).

En el caso de los migrantes la violencia cultural formó parte intrínseca del proceso de

aculturación, expresado en gran medida a través de la represión de la lengua original no tanto en los migrantes sino en sus hijos. Un dato fuerte de la constituidad de los argentinos es que los miembros de la primera generación de hijos de inmigrantes, incluidos los niños nacidos en los países de emigración, hablarán 'argentino'. Aun conservando el idioma original en las relaciones familiares, la represión y homogeneización del lenguaje fue realmente notable, inclusive para los propios españoles, ya que sus hijos no hablarán la lengua de sus padres sino que hablarán 'argentino' más allá del origen catalán, vasco, gallego o castellano de sus progenitores. La violencia cultural se ejerció a través de uno de los principales mecanismos de identidad de un grupo, y expresa simultáneamente el proceso de 'argentinitización' acelerado y el distanciamiento y desvalorización afectiva de la cultura originaria. El 'gallego' (español), el 'ruso' (judío), el 'turco' (árabe) o el 'tano' (italiano) y su palabra y su cultura serán negadas o subalternizadas respecto de lo argentino por sus propios hijos.<sup>5</sup> Como veremos esta negación es paradójica, dado que lo 'argentino' se construye en gran medida a través de la cultura de estos migrantes, lo cual se expresa en todos los aspectos más inconcientes de la cultura como pueden ser las comidas, las bebidas, las gesticulaciones o la forma de caminar y 'estar parado'.

El uso inmediato de un lenguaje que se está constituyendo en idioma 'argentino' expresa en gran medida el proceso de 'desaparición' de la cultura tradicional de los padres; o mejor dicho expresa un proceso que incluye (aparece) y niega (desaparece) simultáneamente la cultura paterna/materna, relación que debe subyacerse dada la fuerte tendencia de los migrantes, y sobre todo de los hijos de migrantes a casarse con personas de otro origen étnico, regional o nacional. Es decir un proceso que desaparece la cultura de los padres, pero que reaparece integrada en la nueva cultura cotidiana. La vida cotidiana, elaborada en gran medida por los inmigrantes y sus hijos, no referirá a la cultura originaria, sino a la transformación local y sintética de los saberes originales, de tal manera que el chuletón navarro pasará a ser el bife de chorizo, la parrillada ferrarese pasará a ser la parrillada argentina o determinados panes de Parma pasarán a ser el pan criollo y la torta frita, comidas que los argentinos identifican —o en algún momento identificaron— con sus formas tradicionales no sólo de comer sino de ser. Se genera un efecto de ruptura que transforma la cultura originaria en parte sustantiva y simultáneamente olvidada de la 'nueva' cultura cotidiana.

El aspecto más decisivo de este proceso reside en el hecho de que la población migrante, básicamente en las áreas de mayor desarrollo socioeconómico y especialmente en las urbanas, pasará a expresar la sociedad y/o las formas de sociabilidad dominantes, mientras que la población nativa 'desaparece' o se convierte en población marginal.<sup>6</sup> En una investigación que realicé a principios de la década de los '60 en una comunidad de doce mil habitantes en el centro de la provincia de Entre Ríos encontré que los migrantes italianos y españoles y sobre todos sus hijos así como las instituciones por ellos creadas, se convirtieron en el término de unos cuarenta años en la sociedad que representa la cultura argentina a nivel local, además de pasar a ser los sectores con mayor capacidad económica. Más aun en el caso de la migración española serán los miembros de la primera oleada migratoria procedente básicamente de Asturias, el país vasco y la 'montaña' los que expresen dicha sociedad, mientras los miembros de la segunda oleada que en su totalidad son andaluces y la mayoría migrante de un pueblo malagueño llamado Algarrobo, pasarán a ser identificados con los 'criollos', que en este caso refiere a población nativa (Menéndez 1965/66).

Tanto en el caso de las comunidades italiana y española los orígenes europeos más valorizados son referidos a los migrantes del norte de cada país, y en el caso de todas las comunidades las referencias más positivas serán referidas a la población de origen vasco, lo cual operaba no sólo en la comunidad estudiada sino a nivel de la provincia de Entre Ríos. Esta valoración condujo, en determinados casos, a la modificación de apellidos con el objetivo de establecer una determinada genealogía prestigiosa, no sólo en términos económicos sino políticos, que alcanza su carácter más notorio en una familia de la localidad estudiada de origen italiano, cuyo hijo mayor llegó a ser gobernador de esta provincia y que justamente modificó legalmente su apellido convirtiéndolo en apelativo vasco (Menéndez 1965/66).

Pero dicha referencia a los orígenes vascos se caracteriza por dos elementos básicos; en primer lugar porque, por lo menos en mi trabajo de campo, no encontré a ningún miembro de dicha comunidad, tanto migrantes vascos como sus hijos que supieran hablar vasco, y segundo porque las narraciones de los mismos referían básicamente a situaciones y procesos locales de las comunidades y regiones de origen. Esto salvo excepciones lo encontré en mis informantes españoles e italianos, en los cuales podía haber algo así como una noción de 'hispanidad' o 'italianidad', pero sus referen-



cias, de lo que realmente hablaban, eso en lo cual expresaban su saber por su pasado refería inevitablemente a sus localidades de origen, a sus pequeñas o medianas comunidades donde la gran ciudad, la región o la nación podía estar presente, pero en un sentido sumamente abstracto.

La experiencias y las narraciones en prácticamente todos los casos referían a las romerías locales, a los santos del pueblo, a la forma de pintar localmente los carritos —que no carruajes—, inclusive a ciertas costumbres locales consideradas irracionales por los descendientes, que daban lugar a los 'prados españoles' o al desarrollo de un diseño utilizado para pintar originalmente los carros de trabajo rural y que luego se extendió a los medios de transporte urbano hasta ser actualmente exclusivamente identificados con éstos y que tienen su origen en los carros pintados del sur de Italia, especialmente de Calabria. Las narraciones refieren inevitablemente a 'fantasmas locales', o a leyendas donde se mezclan lagartijas encantadas y los 'paladines de Francia' pero

que están localizados en las comunidades de origen y no en entidades que se podían llamar Italia o España. Toda una serie de narraciones, que obtuvimos

, referían a situaciones de pobreza local en el 'paese' de procedencia, pero para la mayoría de los migrantes y sus hijos estas narraciones dejaron de tener el significado originario de una cultura caracterizada por la extrema pobreza y escasez, convirtiéndose en cuentos —en el sentido de ficciones— que además tendieron a desaparecer en la memoria de los descendientes de la tercera generación. Dichas narraciones expresaban una cultura de la pobreza incluido un 'mundo mágico' que necesitaba 'controlar' el casi inevitable riesgo de vivir generado por carencias básicas, y que la emigración redujo o directamente eliminó en la mayoría de los casos estudiados por nosotros.

Este proceso será continuado sobre todo a partir de las décadas de los '30 y '40 por un proceso migratorio interno desde las áreas rurales hacia las grandes ciudades especialmente Buenos Aires, pero también por un constante traslado y localización de población chilena, uruguaya, boliviana, paraguaya, peruana y brasileña. Dicha población se localizará inicialmente en las áreas cercanas a sus propios países, pero luego también emigrarán hacia las grandes

ciudades. Este es un proceso que dura hasta la actualidad, y a través del cual observamos una tendencia hacia la homogeneización de las diferencias.

Así como en la provincia de Entre Ríos pudimos observar que la 'sociedad argentina', lo considerado por sus habitantes como sociedad local era la cultura producida por los migrantes e hijos de migrantes italianos y españoles, en un estudio realizado en la provincia de Misiones a principios de los '70 pudimos observar que la sociedad local estaba también constituida por los migrantes e hijos de migrantes polacos, suecos, alemanes, etc. en términos de sociedad oficial, pero que zonas específicas de dicho estado estaban constituidas básicamente por población de origen brasileño y paraguayo, de tal manera que en dichas zonas prácticamente la totalidad de la población 'argentina' tenía dicho origen, pero que al igual que los otros migrantes se caracterizaban por su proceso de argentinización expresado sobre todo en términos de lenguaje (Menéndez e Izurieta, 1971).

Lo que me interesa subrayar es que este proceso constante de 'argentinización', de olvido y/o resignificación de los saberes culturales de los migrantes —de todos los grupos migrantes— expresa a través de una nueva entidad, lo argentino, un proceso de homogeneización, de eliminación de las diferencias, y sobre todo un doble proceso de desaparición. Los migrantes, y lo subrayo, son en su mayoría 'desaparecidos' respecto de sus sociedades locales y regionales; sólo una minoría —como lo demuestran las investigaciones sobre la 'gran migración'— siguió manteniendo vínculos directos y constantes con las mismas, pero la mayoría al irse constituyendo en la nueva sociedad, realizó un efecto de desaparición respecto de su cultura originaria dado que mezclados, integrados, hibridados con miembros de otros grupos —frecuentemente una gran variedad de grupos étnicos y nacionales— fue generando una nueva identidad, que por supuesto incluía las diferencias pero como producto de los nuevos procesos y no sólo de las diferencias previas.

Este proceso de olvido/desaparición no sólo se da en los que migraron, sino también en los que no migraron y permanecieron en sus países de origen, es decir la mayoría de la población española, italiana o alemana y en los cuales parece haberse desarrollado un efecto de negación inclusive de su más o menos reciente pasado personal y/o familiar. Mi padre, en los últimos años de su vida, estaba fuertemente indignado porque los españoles se habían olvidado en muy poco tiempo 'que siem-

pre fuimos un país de emigrantes', que inclusive durante el siglo XIX se había acuñado, o por lo menos usado, el término 'indiano' que denominaba una categoría social dentro de España que reconocía y valorizaba el proceso emigratorio sobre todo hacia América, pero todo ello se borró muy rápidamente de la memoria de la sociedad española contrastada en la actualidad con un proceso migrante en sentido inverso al que dominó su historia durante los siglos XIX y XX. Pero nuevamente lo que me interesa subrayar es el proceso de desaparición y olvido que supuso el proceso migratorio constitutivo de nuestra sociabilidad.<sup>9</sup> Esta relación desaparición/asusencia se dio a través de numerosos procesos desde económicos hasta religiosos que en su conjunto tendieron a normalizar la realidad en términos culturales. Si bien este proceso se dio a través de fenómenos de ascenso social de una parte de los migrantes o de una convivencia multiétnica en los denominados 'conventillos' que describió toda una literatura de sainetes, que inclusive inventó un idioma 'cocoliche' de muy escasa duración, se dieron también procesos formales institucionalizados que impulsaron notablemente este proceso de desaparición/actualización del presente. En Argentina se desarrolló desde fines del siglo XIX un proceso de escolarización formal con intencionalidad conciente de homogeneización cultural, y que incluyó a gran parte de la población infantil, en especial, en las áreas urbanas que es donde residían la mayoría de los inmigrantes.

Esto no implica por supuesto que dicho exterminio operara, ni que en cada momento el tipo de relación tuviera los mismos contenidos ideológico/políticos, sino que lo que trata de recuperar es el dominio de diferentes formas de maniqueísmo social negadoras del Otro en el desarrollo de nuestra historia. Violencia, desaparición, maniqueísmo, olvido constituyen elementos sustantivos del proceso de continuidad/discontinuidad cultural dentro del cual se constituyeron nuestro imaginario social y nuestras subjetividades. Desde esta perspectiva, el hecho de que nuestro libro 'nacional' sea el **Martín Fierro** de José Hernández, y que escritores emblemáticos como Borges jugaran literariamente con mitologías de 'cuchilleros' expresan esa larvada añoranza de coraje y muerte que es parte de nuestro imaginario. Más aun casi toda la obra de Borges expresa la opción por las mitologías como invención del recuerdo así como la negación de la historia real de los argentinos. Su escritura negativa hacia los migrantes externos e internos evidencia, posiblemente más que ninguna otra expresión de nuestra 'alta cultura' la necesidad de una cultura 'nueva' separada de sus orígenes reales, y mitificados en una historia de corajes y muertes ejemplares, que coloca entre paréntesis (los desaparece) a los inmigrantes.

Sin negar, por lo tanto, la particularidad del proceso operado entre 1976 y 1983, dicho lapso debe ser remitido a las caracte-

ísticas de continuidad/discontinuidad que hemos intentado describir, para reencontrar algunas explicaciones que vayan más allá de lo fenoménico y coyuntural sin, por supuesto, disolver las especificidades de cada momento.<sup>10</sup> El olvido como técnica de vida.

El proceso sociopolítico que se desencadenó desde mediados de los sesenta supuso la aparición de una serie de concepciones político/ideológicas que proponían diversas alternativas de cambio social, que favorecieron el incremento de los antagonismos y la emergencia de amenazas imaginarias o reales respecto de la manera de pensar la realidad por determinados sectores sociales dominantes. Durante este lapso se popularizaron las consignas de cambiar no sólo el sistema social, sino de cambiar la vida. Dichos cambios, en función de las condiciones dominantes, suponían que debían incluirse necesariamente el uso de determinadas formas de violencia social legitimadas por los objetivos finales, que referían a valores colectivos de diferente orientación ideológica, pero cuyo objetivo final era el 'cambio'. Este proceso supuso la incorporación masiva de jóvenes —cada vez más jóvenes— durante los '70, que incluyeron las imágenes del Che (Ernesto Guevara) o de Evita (Eva Perón) como los referentes emblemáticos de una violencia social y política considerada justa.<sup>11</sup> Esta era concebida como la única, o por lo menos principal, estrategia que podía modificar realmente la dominación político/económica y la hegemonía ideológico/cultural.

El incremento de este proceso generó respuestas montadas sobre un tipo de violencia caracterizado por el anonimato y el horror. Durante la década de los '70 se desarrolla una fuerza parapolicial denominada la triple A, que utiliza toda forma de horror a partir del anonimato del victimario, y que frecuentemente se expresa en el secuestro y asesinato ejemplar de intelectuales y de líderes sociales y políticos como mecanismos centrales de una expansión y propagandización del horror. Es obvio que la inmensa mayoría de los asesinados y desaparecidos fueron personas desconocidas para la mayoría de la sociedad argen-

tina; más aun la mayoría de los asesinados durante el 'proceso' pertenecían a las clases bajas urbanas, y especialmente a ese sector social que llamábamos proletariado, pero este reconocimiento no resta significación a las desapariciones y asesinatos ejemplares. Desde 1973 en adelante se impulsaron ataques, desapariciones, asesinatos y torturas de miembros de la comunidad universitaria y protagónicamente de los estudiantes. Dentro de mi propia experiencia, el instituto de investigaciones de la Universidad de Buenos Aires donde realizaba investigaciones sobre la salud de los trabajadores fue atacado dos veces con bombas, hasta que debió ser cerrado. Toda una serie de profesores y alumnos fueron asesinados y desaparecidos en la Universidad de la Provincia de Buenos Aires localizada en la ciudad de Mar del Plata donde yo dirigía la Carre-

ra de Antropología hasta mi expulsión en 1975, pero el proceso de desaparición continuó hasta el cierre de la carrera en 1977, y se intensificó intensamente en otros espacios durante los años siguientes. Este proceso de horror, fue planificado y condujo a diferentes tipos de negaciones y renecciones de la realidad por los que convivíamos con dicho horror.<sup>12</sup> Un horror que se desarrollaba en la vida cotidiana; en cárceles que estaban localizadas en diferentes lugares, y que, por lo menos parte de la población conocía/desconocía. Un horror que condujo al 'no se' de muchos de los que vivieron dentro del mismo, pese a las constantes formas de desaparición de familiares, amigos, conocidos. De allí que debemos distinguir entre saber y desaparición; ésta sólo emerge cuando el saber se convierte en activo y denuncia, reclama, lucha por la aparición.

El incremento de este proceso generó respuestas montadas sobre un tipo de violencia caracterizado por el anonimato y el horror. Durante la década de los '70 se desarrolla una fuerza parapolicial denominada la triple A, que utiliza toda forma de horror a partir del anonimato del victimario, y que frecuentemente se expresa en el secuestro y asesinato ejemplar de intelectuales y de líderes sociales y políticos como mecanismos centrales de una expansión y propagandización del horror. Es obvio que la inmensa mayoría de los asesinados y desaparecidos fueron personas desconocidas para la mayoría de la sociedad argen-

tina; más aun la mayoría de los asesinados durante el 'proceso' pertenecían a las clases bajas urbanas, y especialmente a ese sector social que llamábamos proletariado, pero este reconocimiento no resta significación a las desapariciones y asesinatos ejemplares.

Desde 1973 en adelante se impulsaron ataques, desapariciones, asesinatos y torturas de miembros de la comunidad universitaria y protagónicamente de los estudiantes. Dentro de mi propia experiencia, el instituto de investigaciones de la Universidad de Buenos Aires donde realizaba investigaciones sobre la salud de los trabajadores fue atacado dos veces con bombas, hasta que debió ser cerrado. Toda una serie de profesores y alumnos fueron asesinados y desaparecidos en la Universidad de la Provincia de Buenos Aires localizada en la ciudad de Mar del Plata donde yo dirigía la Carre-





Este desarrollo condujo a gran parte de la población al exilio; un exilio hacia algún país cercano o distante especialmente hacia España, México, Venezuela y Brasil y en menor medida hacia Francia, Italia y los EEUU. Esta desaparición debe ser articulada con el exilio interior caracterizado por el 'encanastamiento', es decir la desaparición del sujeto de los lugares cotidianos, incluyó su aislamiento casi total respecto de los familiares, amigos, ex compañeros de militancia, para recluírse en tipos de actividades marginales, silenciosas, frecuentemente discrepantes de sus ocupaciones anteriores.

Las desapariciones, las muertes, los exilios afectaron a gran parte—según algunas estimaciones a la mayoría—de las familias argentinas, básicamente durante el proceso de construcción del horror, pero también en algunas de sus derivaciones, especialmente durante la guerra de las Malvinas, que generó nuevas muertes y nuevos desaparecidos.

Frente a este proceso una serie de grupos, básicamente desde dentro del país, mantuvieron una continua resistencia contra el horror, la negación y el olvido. En primer lugar las madres y las abuelas de Plaza de Mayo, y en segundo lugar las diferentes asociaciones de derechos humanos que en términos genéricos o de comunidades particulares denunciaron las desapariciones y reclamaron la 'reaparición' y 'el castigo a los culpables'. Es a partir de estas acciones que se va a desarrollar el término 'desaparecido' como una de las principales expresiones y testimonios del horror, y es en función de éllo que se desarrollarán toda una serie de tácticas, de luchas que incluyen constantemente la imagen de los desaparecidos como forma de instalarlos en el presente.

Montada sobre estas organizaciones, una parte de la sociedad civil se movilizó para

obtener lo que hasta ahora sigue siendo inédito en América Latina; juzgar y condenar civilmente y en su presencia—y subrayo lo de su presencia— a los líderes militares responsables del horror durante 1976/1983.<sup>1</sup> Dicho logro no debe ser remitido sólo a situaciones como la derrota militar e ideológica en la guerra de las Malvinas o el inicio de las nuevas propuestas de 'democratización' impulsadas sobre América Latina por los EEUU a partir de la expansión del proyecto neoliberal, sino a la movilización de la sociedad civil centrada en la denuncia del horror, en la demanda de aparición de los desaparecidos, en la conclusión de la violencia, en ese momento de todo tipo de violencia.

Pero luego de un tiempo comenzó nuevamente el olvido y la negación; o mejor dicho las negociaciones políticas condujeron a sucesivos arreglos cupulares que posibilitaron la libertad de los líderes del 'proceso' y más tarde la conmutación de sus penas. Estas acciones trataron de ser compensadas con símbolos recordatorios como fueron dar nombre de desaparecidos o de una comunidad perseguida a una calle o a una plaza, o colocar placas recordatorias que tratan de morigerar la aplicación de las leyes del olvido denominadas de 'obediencia debida' y de 'punto final'. Pero junto con estos procesos intencionales y políticos, se desarrollan las actividades normales de producción y reproducción de la vida personal y colectiva de los sujetos y grupos que, más aun que los arreglos cupulares, tienden a la normalización del olvido y a la actualización continua del presente en el curso de nuestras vidas cotidianas.

Respecto de este proceso es importante recuperar, que pese al constante regreso, sobre todo a partir de principios de la década de los '90, a algunas prácticas del 'proceso', entre las cuales destacan los cruentos atentados a asociaciones israelitas, el asesinato o agresión a periodistas combativos y el incremento de técnicas de agresión basadas en el anonimato utilizadas en el pasado por la triple A, el 'proceso' va cayendo en el olvido en gran parte de la población, como ocurrió con las desapariciones y horrores anteriores. O, más correctamente todavía existen lugares y procesos de memoria individual y colectiva, pero cada vez menos expresiones activas de esa memoria. Inclusive algunas expresiones que llegan inesperadamente, como el caso Cavallo<sup>2</sup>, resultan incómodas para una parte de la población y no suscitan demasiadas propuestas ni acciones. Esta situación no constituye un hecho excepcional, sino expresión de las tendencias dominantes en la producción y reproducción de la realidad.

Y es en esta realidad donde todavía sujetos y grupos se siguen movilizandose constantemente; en la cual algunos sectores de la sociedad civil periódicamente hacen ejercicio simbólico de recuerdo, o donde inclusive se cuestionan en términos jurídicos las leyes del olvido intentando anularlas, es que sin embargo observamos que lo dominante son las tendencias a reproducir la actualización del presente.

Estos señalamientos no significan ningún cuestionamiento a nuestras formas de sociabilidad, sino que supone recuperar este proceso más allá del mismo, para encontrar interpretaciones respecto de estas negaciones y ausencias, pero también de los cuestionamientos del olvido. Desde esta perspectiva es decisivo para nosotros reflexionar sobre quiénes y cuántos sujetos y grupos se movilizaron realmente durante el asesinato y desaparición de nuestros indígenas; y sobre cuántos y quiénes participaron en las denuncias y rescate de la memoria de los anarquistas. Pero además reflexionar sobre cuántos y quiénes se movilizaron durante el proceso; más aun cuántas madres, de las madres que tienen hijos desaparecidos se movilizaron. Y cuántas abuelas, y cuántos miembros de las comunidades española, italiana o judía lo hicieron. Debe reconocerse que sólo una minoría de madres, abuelas y miembros de comunidades específicas se movilizaron.

La vida para reproducirse parece exigir el olvido como técnica de sobrevivencia no sólo biosocial, sino psicológica y cultural. Aun los horrores más traumáticos tienden a ser negados y olvidados o resignificados, y sólo unos pocos sujetos y grupos aparecen como los encargados de activar el recuerdo en términos de vida cotidiana. Es la acción de los 'testigos', de los deudos, de los que asumen una determinada afectividad y cercanía, inclusive inventada, los que aparecen como los que pueden seguir combatiendo el olvido. Los que aseguran durante un tiempo su búsqueda y demanda, más allá de la burocratización inevitable de las búsquedas institucionalizadas. Si bien el recuerdo puede también regresar a través de los historiadores o de los productores profesionales de testimonios, sus trabajos no conducen generalmente al retorno de lo negado, sino a su contemplación como espectáculo o como fenómeno distanciado. Sólo la actividad de grupos y sujetos específicos parece favorecer el mantenimiento del recuerdo, pero debemos asumir que en la medida que dicho recuerdo no incida en el imaginario colectivo sólo quedará reducido a memoria individual o microgrupal.

Desde la perspectiva analizada me interesa subrayar algunos aspectos; por una parte

reconocer en la 'desaparición' y en la violencia estructural un proceso de continuidad/discontinuidad que, por serlo, no niega la existencia de períodos históricos donde no dominan dichos procesos. En consecuencia todo análisis de nuestros desaparecidos y de nuestras violencias supone recuperar nuestra constitutividad histórica.

Además me interesa recuperar el hecho de que el olvido aparezca como la recurrente estrategia de negación de nuestra propia constitutividad. O mejor dicho que el imaginario a través del cual se constituye nuestra historia expresa la negación de los aspectos señalados. Pero debe subrayarse que dichos olvidos no son solamente característicos de nuestra sociabilidad e ideología culturales, sino que son comunes a por lo menos toda una serie de sociedades donde el pasado se mitifica a partir de negar/olvidar determinados aspectos que cuestionarían la identidad/es construida/s, de tal manera que niega—al igual que nosotros— la desaparición y el olvido como procesos constitutivos, para volver a descubrirlos en episodios concretos y recurrentes que sin embargo distancia o separa de su propio proceso histórico, convirtiéndolos en hechos excepcionales, diferentes, extraños cuando realmente constituyen parte constante de nuestra historicidad.

Posiblemente el olvido, sea la necesaria negociación con lo recurrente; la negación constituye uno de los mecanismos básicos de la reproducción ideológico/cultural colectiva y personal para asegurar el mínimo de continuidad a partir del presente. Pero este presente, supone para los miembros de una sociedad dada, tratar de vivir, de producir la continuidad de la vida, y ello no sólo supone la ocupación/uso del tiempo de los sujetos/grupos, sino que implica continuas transacciones de muy diferente tipo que relacionan sujetos, grupos, sectores sociales dentro de un proceso que reproduce parcialmente al sistema, inclusive a partir de su cuestionamiento.

El uso del tiempo, la necesidad de vivir (trabajar o buscar trabajo; comer, beber, tener relaciones sexuales, etc) así como establecer transacciones sociales cotidianas a partir del vivir, implican no sólo la reproducción del presente, sino la constante producción de olvidos de procesos, sujetos y experiencias cuya presencia actualizada limitaría la posibilidad de vivir/convivir. Esto no lo señalo cínicamente ni como estructura necesaria, sino como posible interpretación del proceso de reproducción de nuestros olvidos y desapariciones.

La trama de la vida, la convivencia aun dentro de conflictos, supone el desarrollo de transacciones que tienden a la negación. Posiblemente uno de los hechos más

dramáticos que nos dejó el proceso es el caso de niños de padres desaparecidos, que fueron criados por otros padres y que crecieron sin saber su verdadero origen; y que inclusive supuso que los 'padres' pertenecieran al sector de represores y asesinos. El trabajo de las madres y abuelas ha conducido a detectar (hacer aparecer) numerosos casos, en los cuales se generaron muy diferentes tipos de reacciones, que incluyeron la opción de algunos 'hijos' de permanecer con las familias donde se criaron. Esta situación constituye un caso extremo de los procesos transaccionales dentro de los cuales los sujetos viven y necesitan negar parte de su propio pasado.

Frente al olvido se necesita, como ya lo señalamos, un ejercicio constante de recuerdo, sin que esto por otra parte asegure la memoria. El hecho de que sean familiares los que mantuvieran el reclamo de los desaparecidos no es un hecho secundario, sino decisivo. Toda recuperación del olvido requiere de alguien para quien el desaparecido tenga una especial significación. Pero esta posibilidad no es necesariamente reproducible en términos de memoria colectiva. La transmisión de esta memoria no sólo requiere afectividad, sino el uso conciente y constante de otras dimensiones de la subjetividad para convertirlas en memoria colectiva activa. Es decir supone la intencionalidad activa del actor y no sólo su testimonio. Desde esta perspectiva toda una serie de hechos recientes evidencia que existen sectores sociales que siguen luchando contra el olvido lo cual se expresa no sólo en la impugnación jurídica de las leyes del olvido, sino sobre todo

en las acciones de muy diversa índole con que se recordó el veinticinco aniversario del golpe militar que instaló el proceso, y que implicó que al principal acto concurren más de cien mil personas. Mi análisis, y lo subrayo, no niega la existencia de estas acciones, sino que subraya la necesidad de la continuidad de las mismas, dado que la reproducción cotidiana de la vida tiende a impulsar la discontinuidad y no el cuestionamiento de lo dado.

Es desde estos y otros procesos, que en mi trabajo antropológico he tratado de recuperar, por lo menos, algunos olvidos y desapariciones; mi decisión de publicar un texto sobre la tortura en una revista de Antropología cuando no era—ni para muchos todavía lo es— considerada una problemática antropológica; mi encuentro inesperado con episodios de 'venganza de sangre' que están omitidos en la producción antropológica y sobre todo etnográfica<sup>3</sup>, el subrayar que la investigación antropológica ha negado constantemente la enfermedad y la muerte de los sujetos que estudia aun



describiendo el proceso *s/e/a*, así como evidenciar el constante proceso de olvido y negación en el uso de conceptos y prácticas dentro de la producción de nuestra disciplina refieren no sólo al campo antropológico, sino a mi experiencia con los procesos de olvido/desaparición que operan simultáneamente en las teorías, las prácticas profesionales, y mi vida cotidiana personal y Colectiva.<sup>4</sup>

#### Notas

1. En Argentina el período que va de 1976 a 1983 es conocido como 'el Proceso', durante el cual se instaló la más represiva dictadura militar en dicho país.
2. En las diferentes sociedades precolombinas, y especialmente en las de mayor desarrollo, existían formas de violencia, que en determinados casos implicaron un 'culto de la muerte' expresado en sacrificios masivos de personas.
3. Esta afirmación no desconoce el papel central de Buenos Aires y sus consecuencias negativas sobre las particularidades regionales.
4. Uno de esos ganaderos/comerciante, el que posiblemente generó la mayor apropiación de tierras y el mayor exterminio de indígenas en el sur de Argentina y de Chile, se llamaba José Menéndez, un inmigrante asturiano que había nacido a unos veinte kilómetros de donde era originario mi padre. Este 'descubrimiento' no sólo fue traumático para mí, sino que verifiqué el olvido/negación en una parte de la comunidad asturiana/argentina con la cual estaba en contacto.
5. No es un hecho anecdótico recordar que dos de los principales cantantes de tangos 'argentinos' fueron Carlos Gardel de origen francés y Hugo del Carril, quien nació en Italia y cuyo verdadero nombre era Hugo Fontana. Ambos expresaron, en momentos distintos, paradigmáticamente la manera de ser y de hablar porteña. Ellos expresaron una forma de hablar de 'presentarse' (aparecer) que se iba constituyendo en la forma dominante de hablar y presentarse por los sujetos a través de los cuales simultáneamente se constituían estas nuevas formas de ser, y se negaba la sociedad de origen de estos sujetos.
6. Esto por supuesto no ignora que parte de la identidad, de las mitologías y tipos de sociabilidad surgen de la clase alta argentina, especialmente de la burguesía terrateniente que dominó el país entre mediados del siglo XIX y mediados del siglo XX.
7. Toda una serie de prácticas culturales trasladadas

por migrantes fueron no sólo resignificadas o eliminadas sino consideradas como excentricidades personales. En el caso de una familia de origen vasco entrevistada por nosotros, el 'abuelo' que inició la migración estaba considerado 'loco' dado que su defecación la envolvía diariamente en papel de periódico y la colocaba a secar en el techo de una 'chabola' que había construido en el fondo de su casa. En su propia narración recordaba su pasado campesino en el cual se usaba la defecación de toda la familia como abono, lo cual resultaba incomprendible para una familia de clase media dedicada ahora a fabricar y vender muebles en la comunidad entrerriana estudiada por nosotros.

8. A fines de los años sesenta la Asociación de sociedades israelitas resolvió hacer una encuesta en la comunidad judía de Argentina, dada la disminución acelerada de judíos religiosos y el incremento constante de matrimonios mixtos.

9. El caso actual de los migrantes argentinos hacia los Estados Unidos y sobre todo hacia Europa, no tiene que ver, sobre todo en el segundo caso, con una continuidad cultural, sino con una estrategia de vida.

10. En mi análisis privilegié determinadas trayectorias culturales, no incluyendo aspectos importantes del proceso migratorio y de la reconstrucción cultural de los migrantes como el papel del barrio, del 'conventillo', del grupo de amigos que se desarrollaron dentro de procesos multiculturales y multiétnicos a través de los cuales se evidencian la construcción de una nueva diferencia. Esta nueva diferencia sustentada en las sucesivas oleadas migratorias aparece sistemáticamente negada en nuestra escolaridad primaria y secundaria, dado que nuestros textos y contenidos escolares casi no incluyen referencias al papel de los inmigrantes en la construcción de nuestra sociabilidad.

La educación formal en Argentina sintetiza y expresa en términos casi paradigmáticos la 'desaparición' de los inmigrantes.

11. Si bien la relación del Che con la violencia armada es obvia, debe recordarse que Eva Perón fue resignificada por los Montoneros como uno de sus principales símbolos de identificación política dentro del peronismo, de tal manera que junto con la propuesta de 'Si Evita viviera sería montonera' se agregó otra que decía 'Si Evita viviera sería guerrillera'.

12. Expulsado en 1975 de la Universidad seguí viviendo en Argentina y trabajando en un Instituto que consiguió armar Guillermo Sablov, profesor de Ciencias de la Educación en la Universidad de la Provincia de Buenos Aires, donde algunos pocos de nosotros tratamos de seguir con nuestros trabajos. Por más que fueron asesinados o desaparecidos varios de mis ayudantes y alumnos, así como docentes, fue el asesinato de Guillermo el que me decidió a 'emigrar' de Argentina hacia México en 1976.

13. Es necesario recordar que ni en Uruguay, ni en Brasil, ni en Chile, ni en Paraguay se dieron procesos donde se juzgara y castigara civilmente y menos aun militarmente a los militares que lideraron las respectivas dictaduras.

14. Me refiero al militar represor apresado en México, y que puede llegar a ser extraditado a España para ser juzgado por la tortura, desaparición y asesinato de ciudadanos de origen español.

15. La 'venganza de sangre' constituye un complejo 'cultural' muy extendido en ciertas regiones africanas, pero también americanas y especialmente en México, donde sin embargo no contamos con investigaciones específicas (Menéndez, 1977)

16. No desconozco que el olvido, la negación, la desaparición o la exclusión constituyen procesos dife-

rentes, pero que aquí utilizo complementariamente. Subrayo además que este último capítulo sólo pretende presentar algunas propuestas interpretativas que tratan de articular el conjunto de mis análisis con partes de mi propia trayectoria profesional.

#### Bibliografía citada

- De Martino, Ernesto (1948). *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. Torino, Einaudi. [hay versión al español].
- (1975). *Mondo popolare e magia in Lucania*. Roma/Matera, Basilicata Editrice.
- Menéndez, Eduardo L. (1965/66). *Proceso de asimilación de migrantes italianos y españoles a una comunidad de la provincia de Entre Ríos (Argentina)*. CONICET, Ms.
- (1980). "Clases subalternas y el problema de la medicina denominada tradicional", *Cuaderno N° 32 de la Casa Chata*, México, CIESAS.
- (1981). *Poder, estratificación y salud. Análisis de las condiciones sociales y económicas de la enfermedad en Yucatán*. México, Ediciones de la casa Chata.
- (1997). "Antropología Médica: espacios propios, campos de nadie", en *Nueva Antropología*, 51:83-103, México.
- (2001). *La parte negada de la cultura*. Barcelona, Bellaterra Ediciones (en prensa).
- Menéndez, E.L. y C. Izurieta (dirs.) (1971). *Estudio sobre el nivel de vida de la población rural de Misiones*. Posadas, Dirección General de Estadística, 4 vols.

CeD  
Martha Rosenberg

## ¿Qué otro mundo es posible?

El Foro Social Mundial realizó poco tiempo atrás su segundo evento, caracterizado por la multiplicidad y diversidad de movimientos y anhelos que reúne. En este artículo, Martha Rosenberg analiza un aspecto de dicho encuentro: la presencia del discurso feminista y del movimiento organizado de mujeres en los discursos y prácticas de la resistencia global. Haciendo una recorrida por los temas y actividades que las feministas llevaron adelante en el marco del Foro —particularmente la problemática de los derechos sexuales y reproductivos— la autora se pregunta por las relaciones entre las luchas del feminismo latinoamericano de los últimos años y la resistencia a la imposición de las condiciones económicas inherentes a la globalización capitalista, para señalar que es imposible pensar la resistencia al neoliberalismo sin el aporte del feminismo.

Además de su efecto real como acontecimiento político en la escena mundial, el Foro Social Mundial 2002 (FSM II) se ofrece como marco simbólico en el que se pueden analizar las distintas posturas que componen el panorama actual de los movimientos sociales, en su cruda hibridez y mutua interrelación con todos los factores que los determinan. Dada esta complejidad, pienso que cualquier interpretación será necesariamente parcial y debe hacer visibles sus propios límites —su punto de vista— para evitar análisis reduccionistas de la abigarrada trama que allí se presenta a quien se proponga situar su propia inserción en el movimiento "global" convocado y provocado por la afirmación de que

"otro mundo es posible". El lema del FSM es la implícita respuesta multitudinaria a la interpelación totalitaria que predica que el capitalismo patriarcal neoliberal es la única alternativa de organización socioeconómica que puede ser pensada viable en este momento. Para las mujeres latinoamericanas, que forman parte mayoritaria de los sectores excluidos por la globalización, el eje de la participación en este evento es la prioridad de la lucha contra la concentración capitalista neoliberal, ya que sólo es posible resolver la opresión de género en el contexto de la redistribución justa de las riquezas que contribuimos a producir. Para las mujeres de los países del Norte, que acudie-

ron en gran cantidad a Porto Alegre, se trata de una prioridad ética, ya que su bienestar está construido sobre las espaldas de las mujeres de los países más pobres y la degradación del trabajo y el medio ambiente de todo el mundo. En la práctica, muchas organizaciones de mujeres (y otras) en el Primer Mundo, no tienen conciencia de cómo su propio bienestar logrado a través de duras luchas, y ahora naturalizado, está construido en base a la depredación ambiental y humana que hoy afecta las vidas de todos los que no tienen poder para frenar al capital globalizador.<sup>1</sup> Me propuse tomar como eje la presencia del discurso feminista y del movimiento organizado de mujeres —y específicamente

de la problemática de los derechos reproductivos y sexuales— en el discurso y la acción de los movimientos de resistencia a la globalización, como pude observarlos en el FSM II. Para el caso, está claro que este enfoque es parcial y no pretende garantizar ni siquiera que el campo mencionado se abarque en su totalidad.

El FSM se compone principalmente de conferencias, seminarios y talleres, que evidencian un profuso, intenso y prolongado trabajo de elaboración intelectual. Sin embargo, su rasgo principal consiste en ser una experiencia fuerte, en la cual es más fácil dejarse llevar por las emociones —y confusiones— que encontrar oportunidad para el análisis de la envolvente complejidad. Es un lugar de encuentro en el que se impone indefectiblemente la afirmación de la creencia colectiva en la posibilidad de acciones conducentes a los cambios que anhelamos. Aunque no anhelamos tod@s lo mismo.

La posibilidad de su repetición —ya se planea en Porto Alegre el FSM III para el 2003— sugiere la idea de un ritual en el que algo de nuestra potencia compartida se hace presente y nos compromete con su realización. Pero también la sospecha acerca de la cristalización de sus efectos colaterales de importantes réditos políticos y económicos para su aparentemente —hasta ahora— única sede posible. A la movilidad del evento de Davos, —efectivamente nómada— al que se opuso la primera versión, se le contraponen la fijeza de la localización en Porto Alegre. ¿No hay en este mundo, para este evento, otro lugar posible? Paradójicamente, el nomadismo ensalzado y practicado por numerosas manifestaciones de la resistencia global se detiene en Porto Alegre. No puedo más que señalar la paradoja de la necesidad de que exista un Estado que garantice la persistencia de la diversidad de orientaciones y formas políticas y asociativas que se dan cita en el FSM.

Un enfoque más abarcativo que el que me propuse, preguntaría qué tiene de específico la experiencia de los doce años de gobierno del PT en Porto Alegre. En lo pertinente a mi recorte, es evidente que el peso del movimiento feminista en la gestión local es decisivo para el ejercicio de estos derechos y el acceso de las mujeres a la salud. A riesgo de pifiar el objetivo de situarme en el contexto del FSM, prefiero circunscribirme al movimiento de mujeres y específicamente al discurso de los derechos sexuales y reproductivos, sin dejar de señalar su protagonismo y, especialmente el del movimiento de mujeres brasileño, en muchos otros campos.

La agenda del feminismo latinoamericano



expresa y subraya la experiencia de sus luchas en el contexto de la democratización de los regímenes dictatoriales que impusieron violentamente las condiciones económicas inherentes a la globalización capitalista. Esto marca su pertenencia a la problemática de las relaciones entre lo político —la democracia formal— y lo económico —la democracia social—, que el movimiento anti-globalización se plantea. Imposible pensar la resistencia contra el neoliberalismo sin su aporte.

La política de los derechos reproductivos, basada en la tradición ilustrada de la defensa de la libertad y la autodeterminación individual, continúa la extensión de la premisa de igualdad de derechos a las y los excluid@s de ella. Inventarlos, defenderlos, ampliarlos, fue desde su origen, para el movimiento de inspiración feminista, una manera de lidiar con las diferentes diferencias: la sexual y de género; la de clase y acceso a los recursos; la étnico-cultural; la de edad; la de orientación



erótico-sexual; traducidas todas ellas en desigualdad, injusticia y discriminación sufridas por las mujeres y por las personas que no se adecuan a las pautas dominantes de género.

El FSM es la materialización del espacio creado por la politización de las diferencias en un mundo afectado por la expansión global capitalista. Por lo tanto, hay mucho para celebrar en este evento (en cuanto a avance de la conciencia de solidaridad y protección de la diversidad como capital político de la democracia) y también mucho para lamentar (en cuanto a los efectos de las políticas económicas sobre los sectores sociales subordinados entre los cuales las mujeres son mayoría). Celebrar la conciencia de la igualdad como vehículo de justicia, y proteger la expresión de las diferencias como acto de libertad.

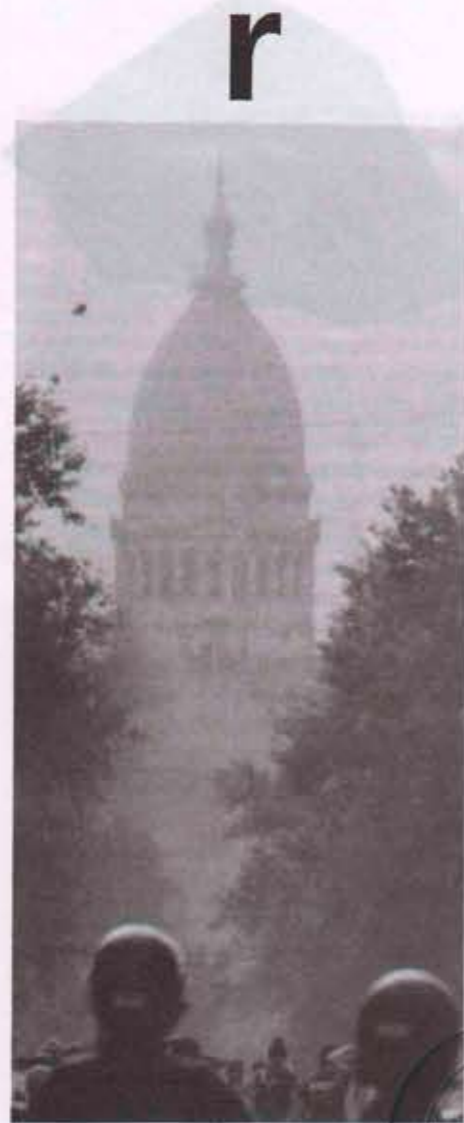
En el FSM el feminismo participa compartiendo los objetivos de justicia económica y social, y peleando por ampliar la conciencia respecto de la injusticia y la dominación de género. Tarea de dos puntas que avanza gracias al incesante trabajo crítico y a las luchas específicas del feminismo que ya hace mucho se plantea estas articulaciones —a veces contradictorias— de diferencias. No es la menor la que se instala entre las demandas al Estado, y las políticas públicas en las que muchas veces éstas se traducen —cuando son escuchadas— cuyo diseño reproduce los modelos familiares y sexuales que sustentan la opresión de las mujeres. Así como en el conjunto del FSM conviven tendencias que buscan un "capitalismo más humano" con las que pretenden transformarlo radicalmente en otro orden político económico (anticapitalismo), se puede detectar en el movimiento de mujeres una forma de división del trabajo entre un sector que trabaja autónomamente los temas tradicionales en el seno del movimiento —como las identidades; los derechos sexuales y reproductivos y la legislación; las condiciones de trabajo; la eliminación de la pobreza y la violencia contra las mujeres—, y otro sector, que ha ingresado, tanto por vía de su participación en estructuras multilaterales ganada especialmente después de Beijing, como por su dimensión geopolítica, en los temas llamados "globales". En Porto Alegre participan tanto sectores que se oponen a la globalización, como otros que intentan operar en el interior de los organismos diseñados para implantarla. En el FSM II se hace evidente —y especialmente en el movimiento de mujeres, que hace gala de la amplitud y la transversalidad de sus instituciones— que a veces, la capa

de la diversidad alberga y encubre intereses contrapuestos.

Las políticas públicas —y específicamente las de salud— requeridas e implementadas por el neoliberalismo en los distintos países, nunca tienen un resultado lineal, ya que confrontan con las construcciones políticas y culturales que las resisten o las apoyan en función de múltiples factores, entre los cuales se cuenta la fuerza y la orientación política de los movimientos de mujeres.

Desde hace ya varias décadas predomina en el *establishment* metropolitano la preocupación por el control de las variables demográficas (la mentada “bomba poblacional”), caracterizadas como responsables de la pobreza y la miseria cultural. Esta preocupación implica una especial atención —con enfoque tecnocrático, ya que no se trata de velar por su salud integral— sobre la actividad sexual y reproductiva de las mujeres. Como ha afirmado la dirigente bengalí Farida Akhter, el vientre de las mujeres es un objetivo estratégico para el poder económico nacional y transnacional. Y no sólo el de las del Sur, a las que se debe moderar, sino también el de las del Norte, que deben producir ciudadanos de primera clase para los países cuya natalidad autóctona declina peligrosamente, abriendo las compuertas de la necesitada y temida inmigración. Pero aun en el contexto milenarista de dominación patriarcal, la política neocolonial de control de la natalidad, no es inocua cuando debe atenerse a las condiciones que le imponen los procesos de democratización política y las conquistas logradas por las mujeres en las últimas décadas. En estas condiciones, puede ser utilizado como un instrumento de construcción de autonomía sobre sus decisiones reproductivas y su sexualidad. Cuando su subjetividad está atravesada por las categorías de justicia, igualdad política y económica, ellas pueden transformar la tecnología ginecológica impuesta, en tecnología de apropiación de sus cuerpos y su sexualidad.

La lógica económica neoliberal fabrica pobreza y formas de dominación “no económicas” como podríamos llamar, entre otras, a la ocupación del tiempo y a la energía de las mujeres en el mantenimiento del orden social-familiar que las somete. Las políticas de salud pública han sido una parte importante de los procesos de globalización neoliberal que buscan reducir el Estado y sus servicios públicos a su mínima expresión. Las iniciativas son de dos tipos: por un lado, reemplazar los servicios públicos por el trabajo —generalmente voluntario y gratuito— de las ONGs y de las mujeres. Por otro, reclamar y reivindi-



car la responsabilidad gubernamental de garantizar el derecho de las mujeres a la salud, poniendo a su disposición recursos económicos, legales y educacionales. En Latinoamérica, los planes de descentralización del sistema de salud resultan ser planes de privatización de la atención de la misma. Y esto, en un doble sentido: por un lado, se descarga la satisfacción de las necesidades y el cuidado de las enfermedades sobre el espacio privado de la unidad doméstica —es decir, sobre las mujeres asignadas socialmente a esta función— con el correlativo refuerzo de los roles femeninos tradicionales. Por otro, se reducen al mismo tiempo los recursos económicos de la educación, la sanidad y los servicios públicos de salud, que pasan a ser una mercancía y no un derecho de toda la ciudadanía. Esta lógica implica la creación de profundas desigualdades de género y entre las mujeres, cuya ubicación en los niveles inferiores de la escala social determina res-



tricciones en el acceso y la calidad de la atención de su salud, que la globalización no cesa de profundizar.

Varias reseñas de algunas actividades realizadas servirán de viñetas para transmitir a grandes rasgos algunas problemáticas abordadas en el FSM y sus enfoques.

CLADEM<sup>2</sup>, varias importantes ONGs latinoamericanas y algunas con sede en EEUU organizaron un taller para presentar su Campaña por la Convención Interamericana de los Derechos Sexuales y los Derechos Reproductivos. La propuesta fundamental es conseguir una convención del mismo orden que la Convención Sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación en Contra de la Mujer y la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia Contra la Mujer (Belem do Pará). Se busca desarrollar y profundizar el significado de los derechos sexuales y los reproductivos como bien público en un debate compartido con otros sectores de la sociedad civil y movimientos sociales y, por lo tanto, no recibir meros apoyos, sino construir alianzas estratégicas más allá del movimiento feminista. El supuesto principal es que el ejercicio de los derechos es más accesible cuando éstos se respaldan en acuerdos supranacionales y se promueven legislaciones nacionales acordes. Otro supuesto adicional de trabajo surge de la separación de los derechos reproductivos, centrados en las prácticas heterosexuales, y los derechos sexuales, que alcanzan a las diferentes sexualidades, independientemente de sus consecuencias procreativas. Es una decidida intervención de largo alcance en el plano de las normativas internacionales, consideradas como determinantes en la supresión efectiva de las injusticias de género. La Red Latinoamericana Mujeres Transformando la Economía (REMTE) y la Marcha Mundial de Mujeres (contra el capitalismo patriarcal y sus consecuencias: la pobreza y la violencia sexista) (MMM) organizaron el taller “Trabajo de las mujeres: realidades y propuestas de cambio”, en el que participaron también la RMMDR y el Grupo de Género de CLACSO con la propuesta de: a) debatir sobre el carácter, las modalidades y la dinámica actuales de la división sexual del trabajo, la discriminación hacia las mujeres y las desigualdades de género, en los ámbitos laboral y reproductivo, en el marco de la globalización neoliberal y, b) presentar evidencias y análisis sobre las contribuciones económicas y sociales del trabajo no remunerado de las mujeres, entre otras cosas. A lo largo de dos días y desde ángulos diferentes, se analizó la vinculación entre el

trabajo de las mujeres en el mercado laboral y el trabajo doméstico o familiar. Se señaló que el beneficio económico es imposible de conciliar con la calidad de vida producida en esta articulación, en la que se crean valores que no tienen traducción en el mercado, y en la que se cifra la sustentabilidad de la vida humana. La satisfacción de las necesidades y el cuidado de las personas, implican y producen en sus agentes y sus destinatarios una subjetividad que es inseparable de la actividad misma y que el mercado no puede sustituir. La producción de este plus-valor está naturalizado como rol social femenino. En este taller surgieron numerosos aportes e iniciativas para estrategias laborales a favor de las mujeres.

El ejercicio de re-inventar la ciudadanía de las mujeres no es una recuperación de los formatos tradicionales de ciudadanía androcéntrica. La construcción de la ciudadanía de las mujeres revela las contradicciones que afectan toda construcción de ciudadanía<sup>3</sup> y en este sentido puede decirse revolucionaria, si entendemos que toda toma de poder de sujetos dominados modifica las relaciones y pactos hegemónicos que dan estabilidad a la dominación. Transitar desde la factualidad de las diferencias hacia la reivindicación de la igualdad como valor político<sup>4</sup> adquiere un carácter revolucionario que se independiza de la oposición dicotómica entre reforma y revolución. Establecer la igualdad entre la diversidad de las experiencias humanas y a partir de ellas, sigue siendo una aspiración revolucionaria: es necesario cambiar radicalmente los vínculos sociales para conseguirlo. Y en el caso de las mujeres, no es suficiente llegar al poder tal como está configurado por las actuales relaciones de género: se necesita un trabajo activo de reinventar de dispositivos que hagan retroceder e imposibiliten las connotaciones sexistas y discriminatorias de todo tipo que comprometen no sólo a sus destinatari@s, sino a la democracia en su conjunto.

#### Planeta Femea

Siguiendo la tradición de las Conferencias Internacionales de organismos intergubernamentales<sup>5</sup>, se instaló la carpa del Planeta Femea (Planeta Hembra) como espacio alternativo de las mujeres en este Foro. En ella se exhibieron diversos productos de y sobre mujeres, artesanías, pinturas, libros, puestas en escena. Polarizó las actividades en los espacios públicos comunes internos de la PUC<sup>6</sup> y centralizó el impresionante lanzamiento de una Campaña contra los

fundamentalismos, con enorme despliegue de recursos publicitarios de todo tipo y dimensiones, en la que resultaba evidente el acceso a importantes fuentes de financiación. Esta campaña publicitaria propone que las mujeres rompan el silencio sobre los daños que les infieren los fundamentalismos. Los elementos más accesibles de la campaña no especifican los daños, ni mencionan o analizan los fundamentalismos concretos en juego. A mi juicio, la invocación en abstracto contra el fundamentalismo y la imaginaria concreta con la que se ilustra —un rostro de mujer cuya boca debe ser destapada, máscaras con enormes bocas sexy — queda demasiado unilateralmente cercana a la cruzada bélica contra el terrorismo islámico desarrollada por el gobierno de EEUU a partir del 11 de setiembre. Es de esperar que incluya también actividades de esclarecimiento para las mujeres que están inmersas en culturas en las que la categoría de fundamentalismo es invisible, como lo es en América Latina por la hibridación de la cultura colonial católica naturalizada y también por la idealización/naturalización de la cultura del individualismo del mercado.

También la Campaña 28 de Setiembre organizó una carnavalesca marcha interna por la Despenalización del Aborto en América Latina y el Caribe en la que participaron muchas mujeres y grupos presentes, convocados a último momento para esta actividad. Además de cotillón y coloridas pancartas aportadas por las organizadoras, se distribuyó la excelente Carta de Guanabara, que ubica en el contexto político neoliberal actual el reclamo del derecho al aborto como cuestión de justicia social, ejercicio de ciudadanía y parte de los derechos humanos de las mujeres y se pronuncia contra la Ley Mordaza de la administración Bush.

La Marcha Mundial de Mujeres (MMM), surgida específicamente como propuesta anticapitalista en Canadá en 2000 y con una importante filial en Brasil, tuvo marcado protagonismo. Organizó seminarios, conferencias y talleres, mostrando sus materiales en varios stands, además de marchar con sus banderas y camisetas en la Marcha contra el ALCA y participar en el Tribunal de la Deuda Externa.

El documento central de la MMM para el FSM, “Violencia contra las mujeres: el ‘otro mundo’ debe actuar”, fue presentado en la conferencia pública “Alternativa feminista para otro mundo” y es una reflexión sobre la cultura de la violencia. Afirma que la posibilidad de crear otro mundo más justo depende del reconocimiento de la relación entre capitalismo, sexismo y racismo como base de la “cultura de vio-

lencia” y llama al compromiso colectivo e individual para transformarla. La desigualdad de género, la jerarquización de las diferencias, el odio a la alteridad que sólo se satisface en la dominación, son la base de la violencia contra las mujeres. El Norte, en el que las mujeres ocupan los peores puestos del mercado laboral formal y son la mayoría en el informal, no es ajeno a estas condiciones.

La violencia es una forma de control social de las mujeres, cuyos costos físicos, psíquicos y económicos son enormes. Y cuya subjetivación naturalizada hipoteca la posibilidad de “otro mundo” para las siguientes generaciones. En la medida en que no se atribuye a sus verdaderas causas, esta violencia se repite indefinidamente. Su superación —tanto para las víctimas como para los victimarios— implica un trabajo de deconstrucción activa de los estereotipos de género que requiere los elementos de crítica cultural elaborados por la teoría y la práctica feminista, hoy convalidados por la ampliación del campo de los derechos humanos recientemente lograda. Este trabajo realiza un verdadero aporte para iluminar la relación que vincula el rechazo de la violencia contra las mujeres y el respeto por la democracia, la igualdad de derechos, la condena de la violencia política y la guerra.

La primera demanda de la MMM, es que toda violencia contra las mujeres esté prohibida por la ley en todos los países. Propone además, organizar un Tribunal Internacional sobre la Violencia Contra las Mujeres para el próximo FSM.

En la Declaración Final de los Movimientos Sociales del FSM II, los derechos de las mujeres, libres de violencia, pobreza y explotación, figuran como uno de los puntos exigidos. Sin embargo, como señala Sonia Correa<sup>7</sup>, esto no es suficiente.

En los debates del FSM I los análisis sobre la globalización carecían de una perspectiva de género sólida. Cuando se elaboró la primera agenda del FSM II, el feminismo criticó su ceguera al género, urgiendo a generar democráticamente un Comité de Organización con equilibrio regional, sexual y étnico. A partir del discurso manifiesto del FSM, esta cuestión es éticamente insoslayable. Como también lo es evitar cualquier tipo de “pensamiento único” del FSM, que, como respuesta en espejo al discurso hegemónico, haría peligrar la fuerza y significación política del FSM: “...no es posible tratar los impactos negativos de la globalización —que afectan predominantemente al Sur— sin una mirada de género precisa y amplia que sea capaz de capturar los aspectos e impactos relacionados con la reproducción (y sexualidad)



bajo estratégico feminista de elaboración de redes y alianzas, y a la formación del grupo SLAC<sup>9</sup> con la voluntad de defender simultáneamente la justicia económica y la justicia de género. Las redes feministas, dicen, tuvieron que negociar en el desfiladero entre el fundamentalismo y la agenda económica del Norte, tarea que les proporcionó enorme experiencia y credibilidad. Claire Slatter<sup>10</sup>, llama a ejercer "la agencia de las mujeres" como proyecto emancipatorio, usando las contradicciones y disyuntivas que se dan en los estados y las multilaterales, aunque esto provoque los furiosos contragolpes de los fundamentalismos, a los que caracteriza como forma específica de reacción en contra de la agencia de las mujeres.

Con un discurso democrático radicalizado, dentro del marco de la gobernabilidad en el sistema capitalista, DAWN propone enlazar en sus análisis la articulación de lo que denomina los cuatro temas de la Economía Política de la Globalización: derechos y salud sexual y reproductiva; medios de vida sustentables; reestructuración política y transformación social; teniendo como premisa la colaboración con las organizaciones de la sociedad civil, con el objeto de fortalecer nuestra *advocacy*<sup>11</sup> a favor de la justicia económica, justicia de género y la democracia.

Resta señalar la tradición, ya mencionable como tal, de trabajo en redes del movimiento feminista en todas sus expresiones y localizaciones. Esta forma de organización se puede reconocer hoy como antecedente histórico del rasgo que Michael Hardt<sup>12</sup> propone como patognómico del movimiento de resistencia global. Pero no es el único y tal vez tampoco el más importante. El ideal de un poder intersticial, no centrado, de una democracia que vigile permanentemente sus operaciones de exclusión, de la interpelación de la razón hegemónica, de la validez de distintos estilos de construcción de los saberes, son valores que vienen organizando el caos feminista de una manera que hace que el FSM nos resulte familiar. En especial la tensión entre la movilización y el entusiasmo compartido, y su captura en las formas políticas convencionales o hegemónicas. La misma que vivimos en la calle argentinas de las asambleas, los piquetes y los cacerolazos que muchos de nosotros querríamos sancionar revolucionarios, para detener ese amenazante flujo hacia lo de siempre que no podemos dejar de registrar.

El desarrollo del movimiento feminista cuestiona "naturalmente" las concepciones tradicionales de revolución y despliega la reforma en todos sus grados, desde la

más tibia a la más radical, dado que el conflicto de género no puede resolverse en el triunfo de uno de sus términos, porque caería en el remedo especular y extremo de la dominación que pretende subvertir. La radicalidad de sus producciones se manifiesta en la erosión del suelo ideológico de las prácticas en que se sustenta la distinción de género y la producción de nuevas significaciones para los términos iniciales del conflicto.

Las mujeres padecemos la común pertenencia humana al orden de lo biológico, como condena de género a la función de conservar los cuerpos —fuente material de subjetividad, sustrato obligado de todo lazo social— y reproducirlos. Uno de los ejes temáticos del FSM, "Producción de riquezas y reproducción social", retoma la separación entre estos procesos. Creo que la profunda articulación entre ellos es uno de los retos que tenemos que responder para lograr que nuestra "particularidad", solapada y confundida tradicionalmente con nuestra opresión, pueda ser una problemática de todos en el próximo FSM.

Sólo así el movimiento de global de resistencia al capitalismo neoliberal puede verse libre del fundamentalismo que cristaliza en los roles de género lo imposible de cambiar.

10 de marzo de 2002

### Notas

1. Uso el término "globalización" para mencionar el hecho de que en el sistema capitalista tardío neoliberal no se pueden aislar los efectos de las economías nacionales. Se ha globalizado la explotación: dada la circulación transnacional de los beneficios los capitales pueden crecer a expensas de los recursos y el trabajo de cualquier país.
2. Consejo Latinoamericano de los Derechos de la Mujer.
3. Retomo una expresión de Eleni Varikas en el taller organizado por SOF Sempreviva.
4. Argumento de la exposición de Celia Amorós en el mismo taller.
5. Inaugurada en 1992 en la Conferencia Internacional sobre Medio Ambiente en Río de Janeiro.
6. Pontificia Universidad Católica de Porto Alegre, sede del FSM II.
7. Correa S., "Globalización y fundamentalismo: un paisaje de género", en *Abordando el Foro Social Mundial*, Suplemento DAWN 2002.
8. en su artículo "Vinculando la justicia de género con la justicia económica" en el mismo suplemento.
9. Some Latin American Countries que se formó en mayo 2000.
10. "Avanzando en la agencia de las mujeres y reenunciando los contratos sociales: desafíos clave en la lucha global por la justicia económica y de género" en el mismo suplemento.
11. *Advocacy* es utilizado corrientemente por el movimiento de mujeres internacional para designar las acciones públicas de defensa de sus derechos y propuestas ante la sociedad y sus poderes establecidos.
12. <http://www.clarin.com/suplementos/cultura/2002-03-23/u-00302.htm>

# figuras del marxismo

## Bohemia, exilio y revolución Notas sobre Marx, Benjamin y Trotsky

Fotos: Archivo CeDInCI

Enzo Traverso

Enzo Traverso (Gavi, Italia, 1957) es profesor de Ciencias Políticas en la Universidad de Picardía. En sus numerosos libros aborda desde la historia de las ideas, el cruce entre distintas perspectivas y tradiciones intelectuales como el marxismo, la cultura judía de Europa central y la escuela de Frankfurt, en relación con las polémicas e intervenciones intelectuales desatadas ante los genocidios y totalitarismos del corto siglo XX. Han sido hasta ahora traducidos al español *Los marxistas y la cuestión judía* (Buenos Aires, Del Valle, 1996), *Siegfried Kracauer* (Valencia, 1998), *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales* (Barcelona, Herder, 2001) y *El totalitarismo. Historia de un debate* (Buenos Aires, Eudeba, 2001). Acaba de aparecer en Francia su último libro, *La violence nazie. Una généalogie européenne* (París, La fabrique, 2002). El ensayo que aquí publicamos, enviado especialmente para nuestra revista, explora en la vida y en la obra de algunos intelectuales de izquierdas, los vínculos con la condición (u opción) bohemía. Una versión reducida fue presentada en el Coloquio Marx Internacional sobre arte, cultura y política.

### 1. Una definición

Popularizada por una novela de Henry Murger en 1846,<sup>1</sup> luego consagrada por Puccini en su célebre ópera, la idea de bohemia remite, en su acepción corriente, a un estilo de vida y una actitud estética. El rechazo de las convenciones burguesas, la falta de (o la renuncia voluntaria a) un domicilio fijo y un trabajo regular, la frecuentación de los cafés, los cabarets y los bares populares, el gusto por la vida nocturna, una libertad sexual ostensiva, una inclinación bastante pronunciada por el alcohol y las drogas, la repartición comunitaria de los escasos recursos disponibles e incluso a veces un cierto "sectarismo", marcado por el uso de códigos secretos, reservados a una cofradía de iniciados: éstos son los rasgos clásicos de una vida bohemia. Una actitud estética que se manifiesta en las apariencias —cabellos largos, vestimentas extrañas y descuidadas— y que se acompaña por la costumbre de un ideal artístico buscado como una vocación marginal, cultivado en detrimento de las normas, fuera de las instancias de legitimación dominantes (la Academia) e inspirado por una tendencia transgresiva: la libertad contra las prohibiciones, el conformismo y el poder; el exceso contra una moral represiva. Desde 1849, en su crítica de la novela de Murger, el crítico conservador Théophile Gautier caracterizaba a la bohemia como "el amor del arte y el horror del burgués".<sup>2</sup>

En sentido figurado, el término aparece por primera vez en Francia, bajo la monarquía de Julio, al alba de la sociedad burguesa, para extenderse luego, a lo largo del siglo, hacia el conjunto de Europa occidental, con algunas prolongaciones en el Nuevo Mundo (sobre todo en el Greenwich Village de Nueva York). La bohemia necesita entonces formas de mundo moderno en las cuales los gustos, los modos de vida, las normas morales y los cánones

estéticos ya no estén impregnados por —o al menos comiencen a desembarazarse de— los valores encarnados por la aristocracia. Su existencia implica la independencia del artista y del hombre de letras (mucho más raramente de la mujer) con respecto a la corte y el mecenazgo; anida en los intersticios de la sociedad burguesa, dirigiéndose a un público no de nobles sino de marginales, sus pares, o de prófugos de las clases dominantes, burgueses que rechazan sus propios orígenes.

A mediados del siglo XIX, en Inglaterra y en Alemania, la burguesía industrial domina la economía pero su estilo y su mentalidad siguen estando moldeados por la *landed gentry* y el *Junkertum*. El capitalismo instaló sólidamente allí su *Zivilisation* pero todavía no absorbió ni reemplazó la antigua *Kultur*; la modernidad industrial se presenta envuelta en formas culturales antiguas, ligadas a relaciones sociales ya obsoletas. En Francia, fue la Revolución la que fecundó el terreno para el surgimiento de la burguesía como clase dominante no sólo en la producción sino también, y más en general, en la sociedad. A partir de 1830, la monarquía de Julio reveló a la burguesía, por primera vez en Europa, como a una verdadera clase dominante. La bohemia aparece entonces en donde la "persistencia del Antiguo Régimen" se muestra más débil.<sup>3</sup> Su principal historiador, Jerrold Seigel, yuxtapuso a la bohemia y al burgués como los polos, positivo y negativo, de un mismo campo magnético, los cuales se excluyen y al mismo tiempo "se implican, se exigen y se atraen mutuamente".<sup>4</sup> Frente al burgués, encarnación de un orden social y político ya bien encaminado, el bohemio se erige como vagabundo de la modernidad, como figura de la inestabilidad, del desplazamiento, del desorden, en suma, como "gitano del espíritu",<sup>5</sup> según la etimología de la palabra que metafóricamente la condición de los verdaderos gitanos que llegaban de Europa central y sobre todo de Bohemia.

La Inglaterra del siglo XIX no engendra la figura del bohemio sino la del *dandy*, el elegante aburrido a la manera de George Brummell que marca sus distancias con respecto al mundo burgués triunfante por su ostentación de un lujo y un estilo que pertenecen a una edad superada, la de la nobleza, de la cual ya no posee los privilegios ni los medios y todavía menos la conciencia política, aunque sí el gusto y el estilo.<sup>6</sup> En lugar de expresar de manera orgánica y



acabada una civilización en su plenitud, el *dandy* sólo preserva, del esplendor aristocrático de antaño, las apariencias exteriores llevándolas al extremo, casi caricaturizándolas, en un contexto en el que ya están fuera de lugar. Su esencia se resume en las poses excéntricas. A diferencia del *dandy*, que manifiesta un desprecio altivo y perfectamente aristocrático por la muchedumbre y los diferentes lugares de la sociedad de masas, que nunca se arriesgaría a salir con su impecable traje de gala por un barrio popular, el bohemio encuentra en estos últimos su medio natural y su alimento. Necesita la ciudad como un calidoscopio de imágenes, sensaciones, estímulos; necesita sumergirse en las multitudes urbanas, escribe Benjamin, "como en un inmenso reservorio de electricidad": no podría vivir sin la protección que le brindan las grandes ciudades, las únicas en que, en vez de parecer un rebelde solitario, puede construir su propia contra-sociedad, marginal, desde luego, pero bien real, hecha de cafés, tabernas, talleres, salas de concierto, asociaciones y periódicos. Pero su amor por las muchedumbres nunca lo lleva hasta anular su propia personalidad. Su culto del yo le impide disolverse en la masa atomizada y anónima. Si el bohemio busca la multitud no es para dejarse absorber por ella sino para ocultarse, para convertirla en su envoltura protectora, para inspirarse en ella, para "utilizarla" como una fuente de experiencias estéticas (el *Erlebnis* del *flâneur*), o sí no para modelarla, orientarla y convertirla



en sujeto consciente (los conspiradores de Blanqui). Para los conservadores, este bohemio en consonancia con la multitud sólo será un subversivo del orden social y moral, un aventurero peligroso, adicto al alcohol y la violencia, de acuerdo con el retrato del socialista esbozado por Tocqueville en sus recuerdos de 1848.<sup>8</sup> Hija de la sociedad de masas parida por la revolución industrial, la bohemia no podía existir en el siglo XVIII si no era como actitud que ya no expresara la oposición al orden burgués aún embrionario sino el malestar de los hombres de letras con respecto a una nobleza de la cual sufrían una tutela cada vez más asfixiante. Los filósofos no querían huir de la sociedad hacia un ghetto elitista; ellos querían convertir sus valores —la humanidad y la razón— en normas de la sociedad; su universalismo no pretendía combatir el sistema social y político dominante sino transformarlo y mejorarlo. En aquella época —Norbert Elias lo mostró de manera brillante en el caso de Mozart—, los artistas no miraban el mercado como una fuente de injusticia social o de alienación de sus talentos sino como un medio para liberarse de la tutela asfixiante de la corte. Con su espíritu antiburgués, la bohemia presenta un aspecto típicamente romántico. Expresa el intento por revivir, en las condiciones de la modernidad, una *comunidad* (formada por afinidad artística, intelectual o política) que escape a las coerciones del dinero, el mercado, la racionalidad burguesa utilitaria y calculadora. Opone sus valores cualitativos al universo cuantitativo regido por las leyes de la producción mercantil. El poeta libertario Erich

Mühsam había encontrado en la bohemia un modelo de vida que señalaba en sus memorias a las generaciones futuras y testimoniaba, según él, la "posibilidad de ser libres en la fraternidad" (*im Verbundenheit frei zu sein*). Se trataba de crear, en los márgenes de la sociedad capitalista, un microcosmos capaz de prefigurar la comunidad humana universal del futuro.<sup>9</sup>

Esta dimensión romántica siempre está acompañada por una fuerte tensión utópica. Prefiguración de una comunidad humana auténtica, la bohemia es vivida por sus adeptos como un espacio de libertad arrancado a una realidad circundante bastante más prosaica y como anticipación de una liberación futura. Es un lugar asediado por la esperanza, en el que no cesan de elaborarse proyectos para el futuro (literarios, artísticos y políticos). Sus miembros manifiestan una insatisfacción irreductible en relación con un presente sin ninguna posibilidad de acomodación. Son, para retomar el título de una novela de Jules Vallès, "refractarios".

El individualismo no está ausente de una bohemia en la cual, por el contrario, los temperamentos egotistas se manifiestan de manera notoria, pero se trata del individualismo del artista y del intelectual preocupado por preservar su personalidad, no del individualismo postulado por los filósofos liberales clásicos, el del propietario o el consumidor. Tampoco se trata del individualismo del ciudadano, a no ser bajo la forma de una ciudadanía cosmo-



polita, incapaz de reconocerse en el interior de las fronteras del Estado-nación. La libertad del bohemio consiste en denunciar la opresión y en reivindicar derechos para quienes están excluidos y no se preocupa por inscribirse en una forma jurídica. Todos los rasgos fundamentales del espíritu del capitalismo descritos por Max Weber —ética del trabajo, accesis en el mundo, conducta de vida moderada y virtuosa, racionalidad productiva, búsqueda de un beneficio estable y continuo— son exactamente invertidos por el *ethos* bohemio, con su desprecio por el dinero, su moral anti-productivista y anti-utilitaria, su existencia precaria, su amor por la aventura, su gusto del exceso, su repulsa al decorado y la respetabilidad burguesas, su culto de la libertad, su existencia desordenada, su rechazo de cualquier coerción exterior. Si quisiéramos definir la bohemia con una fórmula, podríamos ver en ella la síntesis entre un *ethos* anticapitalista romántico y un estilo de vida anticonformista y transgresivo; síntesis encarnada por dos figuras ideal-típicas, distintas pero no incompatibles: el artista maldito y el conspirador político. En su obra capital, *París bohème*, Jerrold Seigel cita a un hombre de teatro parisino de la época orleanista cuya identidad permanece oculta, al cual le debemos un retrato extremadamente preciso de los bohemios, a saber "esta clase de individuos cuya existencia es un problema, la condición un mito, la fortuna un enigma; que no tienen ninguna vivienda estable, ningún asilo conocido; que no se encuentran en ninguna parte y que encontramos

por todas; que no tienen un solo puesto y que ejercen cincuenta profesiones; la mayoría de los cuales se levanta a la mañana sin saber adónde cenarán por la noche; ricos hoy, hambreados mañana, dispuestos a vivir honestamente si pueden y de otro modo si no lo logran". Había entre ellos, añade Seigel, tantos genios desconocidos como estafadores, todos chapotean en el mismo pantano, a medio camino entre el rebusque y la delincuencia.<sup>12</sup>

La precariedad económica de esta capa se percibe en que no puede vivir fuera de la sociedad burguesa, pero tampoco ocupa ningún sitio estable en ella, por estar excluida de la producción; así, delimita su espacio en la frontera entre la *intelligentsia* y los bajos fondos. A principios de los años veinte, el sociólogo Paul Honigsheim calificó a la bohemia como a un grupo de "desclasados" o más bien como a integrantes de una "clase de parias" (*Pariaklasse*) que comparaba con los judíos, los miembros de una "raza descalificada" y escarnecida.<sup>13</sup> Para él, un aspecto típico de la bohemia reside en su rechazo de la economía monetaria, no necesariamente en nombre de una crítica social o filosófica de la propiedad privada o en nombre de un comunismo político explícitamente reivindicado, sino en virtud de un comportamiento práctico y de un estilo de vida; no sobre la base de una teoría sino "por la fuerza de los sentimientos" (*gefühlsmässig*). Su norma de conducta, en las antípodas de las leyes del mercado, es la del reparto de los bienes (*Konsumtionskommunismus*) que determina el anticonformismo y el espíritu anticapitalista de sus miembros.<sup>14</sup>

Estas características hacen de la bohemia un refugio para todo tipo de artistas y escritores marginales, fracasados, incomprendidos por sus innovaciones o condenados por subversivos. Es el remanso natural de los intelectuales y los revolucionarios exiliados. Gracias a su rechazo de valores como los de la familia o la nación, la bohemia atrae a las mujeres, los extranjeros, los mestizos, los desarraigados, los que pertenecen a las minorías excluidas y perseguidas. A la vez comunidad espiritual abierta y casta de parias sociales, suele bañarse en una atmósfera cosmopolita. Recluta a un gran número de sus miembros entre los exiliados rusos, polacos, alemanes e italianos que se instalan en París por millares a lo largo del siglo XIX. Una vez expandida por el resto de Europa, con el cambio de siglo, se convertirá en el hogar, según Robert Michels, de un vasto proletariado intelectual marginalizado tanto por razones políticas como por los prejuicios nacionales, étnicos, religiosos y raciales. El espíritu de bohemia estará encarnado así por una nueva categoría de emigrantes que viven en habitaciones de alquiler y se desplazan de ciudad en ciudad como "nómades modernos".<sup>15</sup> En su obra sobre Jacques Offenbach, concebida como una "biografía social" de París bajo el Segundo Imperio, Siegfried Kracauer analizó la bohemia parisina como el punto de encuentro entre los exiliados políticos y los "emigrantes interiores", ambos en busca de un refugio, de un espacio "extraterritorial" que escape a la opresión política, a las normas de comportamiento y a las convenciones morales.<sup>16</sup> De igual modo, Honigsheim subraya la afinidad que une al intelectual judío de las grandes ciudades, excluido de los medios académicos oficiales y a menudo desprovisto de ingresos fijos, al "literato" y por consiguiente, de manera indirecta, al "bohemio".<sup>17</sup> La precariedad socio-económica de este proletariado artístico e intelectual hace de la bohemia un estado transitorio, que difícilmente se eterniza; sus desenlaces más comunes, agrega Michels parafraseando a Murger, son la Academia o el hospital, y algunas veces la morgue.<sup>18</sup> La inestabilidad económica y la extrema fragilidad social de la bohemia determinan también su carácter político pendular. Por un lado, su naturaleza anti-burguesa la convierte en un núcleo de rebeldía en donde se alojan numerosas asociaciones de conspiradores que prefiguran los "revolucionarios profesionales" del siglo XX. Por el otro, la pobreza de sus miembros los expone a las

tentaciones de la corrupción, la delación y la traición. Sus confines inciertos favorecen la infiltración de los agentes de policía. En la frontera con los bajos fondos, la bohemia se codea con los delincuentes y los soplones, suele encontrarse mezclada con un sub-proletariado a la merced de los demagogos que constituye la base social de todo movimiento nacionalista y populista. Erich Mühsam no parece inquietarse mucho por este hecho que trata más bien de valorizar: "Criminales, vagabundos, putas y artistas: esto es la bohemia que muestra el camino de la nueva cultura".<sup>19</sup> El crimen como rebelión: esta aspecto de la bohemia —estigmatizado por sus enemigos para identificarla en su conjunto con una forma de delincuencia— fue reivindicado a menudo, e incluso idealizado por sus partidarios con cierto orgullo, empezando por Jean Genet en su *Diario de un ladrón*. Su deriva política más frecuente es la del terrorismo —el atentado como acto simbólico o más sencillamente como gesto estético—, una tentación a la cual solió ceder, sobre todo en los países latinos, la bohemia anarquista y a veces también el movimiento socialista (el asesinato del conde Sturgh por Friedrich Adler en 1914). Esta proximidad con el sub-proletariado y sus formas de violencia explica la tendencia de la bohemia, fuera de las crisis sociales y políticas, como en 1848, a desgarrarse. Tironeada por fuerzas opuestas, se ve atraída espontáneamente por las barricadas, luego, una vez fracasada



la rebelión, se siente atraída por los círculos más reaccionarios. La participación activa de la bohemia parisina en las jornadas de febrero y junio de 1848 es atestada, más allá de los poemas de Baudelaire y los cuadros de Gustave Courbet, por las memorias de dos espías, Adolphe Chenu y Lucien De la Hodde, infiltrados por la policía en las sociedades republicanas.<sup>20</sup> Su deriva conservadora inspiró varias figuras literarias. Hussonet, uno de los héroes ubicados por Gustave Flaubert en el corazón mismo de *La educación sentimental*, participa de la bohemia literaria parisina durante la monarquía de Julio, luego, en 1849, adhiere al partido del Orden, hasta convertirse en un hombre de poder durante el Segundo Imperio.<sup>21</sup> Es difícil encontrar un microcosmos social y cultural tan dividido, tan poco monolítico. Helmut Kreuzer distinguió tres bohemias: una *verde* (la libertad, el arte, la juventud, la esperanza), una *negra* (la angustia, la miseria, la desesperación) y una *roja* (la rebelión).<sup>22</sup> No son incompatibles y pueden articularse, según los períodos, con una predominancia de uno u otro color. Pero, bien miradas, la bohemia *negra* es sólo la base material compartida por las otras dos: una artística, descripta por Murger, cuyos tipos ideales serán un poeta como Rimbaud, un músico como Offenbach y un pintor como Modigliani, y una política, encarnada por figuras como Auguste Blanqui y Jules Vallès en Francia, Gustav Landauer y Erich Mühsam en Alemania, Oscar Wilde y John Reed en Inglaterra y Estados Unidos.

## 2. Karl Marx

Los escritos de Marx sobre la revolución de 1848 en Francia contienen varias referencias a la bohemia parisina, de la cual señalan el carácter políticamente ambiguo, el estatuto de sector flotante y constantemente polarizado entre las clases fundamentales de la sociedad. Paradójicamente, bajo la pluma del autor del **Manifiesto comunista**, la bohemia aparece como uno de los núcleos de la insurrección pero también como uno de los bastiones de la contra-revolución bonapartista. Estas dos visiones atraviesan unos textos escritos a veces a sólo algunos meses de distancia uno de otro, lo que nos lleva a pensar que su autor nunca fue consciente de esa contradicción. En todo caso, nunca intentó dar una explicación para justificar esta dicotomía.

En 1850, Marx y Engels publican en la **Nueva gaceta renana**, el periódico democrático de Colonia que ellos convirtieron en un observatorio privilegiado de los acontecimientos revolucionarios de Europa, una extensa reseña acerca de dos obras, **El nacimiento**



**de la República en febrero de 1848 y Los conspiradores**, pertenecientes a los soplones parisinos ya citados: Lucien De la Hodde y Adolphe Chenu. Basándose en estos libros, Marx y Engels distinguen, en el seno de las sociedades secretas que animaban el movimiento revolucionario, dos tipos de agitadores: por un lado, los *conspiradores ocasionales* (*Gelegenheitsverschwörer*), que participan en las acciones del grupo mientras tienen otras ocupaciones principales, y, por el otro, los *conspiradores profesionales* (*Konspirateure von Profession*), "que dedican toda su actividad a la conspiración y viven de ella"<sup>23</sup> (aproximadamente lo que Lenin llamará, medio siglo después, los "revolucionarios profesionales"). Los redactores del periódico de Colonia llaman la atención acerca de la extrema precariedad de estos especialistas del complot cuya existencia "dependía en ciertos casos del azar". En efecto, estos últimos se caracterizaban por una "vida desordenada cuyos principales puntos fijos eran los cabarets de mercaderes de vino y las casas de citas de los conjurados"<sup>24</sup>. Aquí se hace implícita referencia a Marc Caussidière, prefecto de policía del primer gobierno provisorio, en febrero de 1848, luego perseguido y forzado a exiliarse tras la represión de junio. Este personaje colorido, que había participado en la insurrección de los tejedores de Lyon de 1831 y colaborado con las actividades de los círculos republicanos durante la monarquía de Julio, era vendedor de vinos y licores, un oficio que lo obligaba a desplazarse y le permitía mantener los contactos entre los conspiradores de la provincia y los de la capital.<sup>25</sup> Fue Caussidière quien denunció como espías a Chenu y De la Hodde; estos últimos le consagran un extenso lugar en sus obras en las cuales aparece como la encarnación de la bohemia revolucionaria. A la zaga de éstos, Marx y Engels hacen alusión a las relaciones que este tipo de conspirado-

res mantienen "con todo tipo de gente dudosa", participando así, agregan, de "ese medio que en París se llama la bohemia".<sup>26</sup> En la mayoría de los casos se trataba de obreros que constituían "la bohemia democrática de origen proletario", pero también atraían a algunos sectores del lumpenproletariado, porque eran controlados y perseguidos por la policía en la misma medida que los ladrones y las prostitutas.<sup>27</sup>

Esta presentación de los "conspiradores profesionales" constituye la primera formulación de la crítica marxista del "blanquismo". Los conjurados tenían una única meta: la insurrección, el derrocamiento del gobierno, que trataban de lograr por sus propios medios, sin preocuparse si eran comprendidos y sostenidos por el conjunto de los trabajadores. Este es el retrato de los miembros de un club blanquista: "Se precipitan sobre invenciones que deben hacer milagros revolucionarios: las bombas incendiarias, las máquinas infernales con efecto mágico, los motines que deben tener consecuencias tanto más sorprendentes cuanto menos racional es su fundamento. Ocupados en semejante frenesí de



proyectos, ya no tienen otra meta que no sea ésta, inmediata, de derrocar al gobierno actual y desprecian los esfuerzos por hacer tomar conciencia a los trabajadores de sus intereses de clase".<sup>28</sup> Esto explica la cólera "plebeya" y no "proletaria" que manifiestan ante los "hábitos negros", los intelectuales que dirigían el movimiento obrero, y se negaban a emprender una guerra separada contra el poder.<sup>29</sup> En síntesis, si la salida última de la bohemia era, en un plano estético, *el arte por el arte*, en un plano político su equivalente era *la insurrección por la insurrección*. Su ilusión, por ingenuidad, inconciencia o por una suerte de impaciencia de la utopía, consistía, según Marx y Engels, en "anticipar el proceso revolucionario, en empujarlo artificialmente hacia la crisis y en hacer una revolución improvisada, sin las condiciones de una revolución".<sup>30</sup> La severidad de este juicio, en el que la bohemia de las barricadas parece encarnada por unos aventureros, cuando no por auténticos golpistas, está en claro contraste con un muy célebre pasaje del **18 Brumario** en el que Marx rinde homenaje a Blanqui y a sus discípulos al presentarlos como "comunistas revolucionarios, es decir, verdaderos jefes del partido proletario". En esta obra, escrita a algunas semanas del golpe de Estado de Luis Bonaparte, y por ende un año después de la reseña de los ya citados libros de Chenu y De la Hodde, la imagen de la bohemia conoce, bajo la pluma de Marx, una nueva metamorfosis. Los conspiradores aparecen ahora como los dirigentes de la revolución y Blanqui como su jefe. La bohemia, por el contrario, abandona de pronto los medios revolucionarios para identificarse totalmente con el sub-proletariado urbano, la base de la reacción bonapartista. La Sociedad del 10 de diciembre, que se convirtió en el útil del golpe de Estado de Napoleón III, es descrita de esta manera por la pluma de Marx: "Al lado de los "libertinos" arruinados por sus medios de

existencia dudosos, y de origen igualmente dudoso, de aventureros y desechos corrompidos de la burguesía, se encontraban algunos vagabundos, soldados licenciados, presidiarios salidos de la cárcel, galeotes desterrados, rateros, charlatanes, *lazzaroni*, carteristas, changarines, timadores, jugadores, proxenetes, dueños de casas públicas, escritorzuelos, organilleros, traperos, afiladores, estañadores, mendigos, en síntesis, toda esa masa confusa, descompuesta, flotante, que los franceses llaman la "bohemia".<sup>31</sup> Para Marx, Bonaparte era el jefe natural de "esta escoria de todas las clases de la sociedad",<sup>32</sup> un auténtico bohemio, pues, encarnación de todos sus aspectos más repugnantes y siniestros. Era gracias a la movilización de la bohemia que su régimen había podido instalarse.

Semejante diagnóstico no era un simple producto de un humor pasajero, de un juicio tajante hecho en caliente por Marx, bajo los efectos del reciente golpe de Estado. En **La guerra civil en Francia**, consagrada veinte años más tarde a la Comuna, encontramos una definición muy semejante: el París proletario contra Versalles, adonde se había refugiado la reacción bonapartista rodeada por su bohemia. Marx hace alusión aquí a "la alta bohemia bonapartista y capitalista" que había huido de la capital en manos de los *communards*: "el París rico, capitalista, dorado, perezoso, llenaba con sus lacayos, sus estafadores, su bohemia literaria y sus *cocottes*, Versalles, Saint-Denis, Rueil, Saint-Germain".<sup>33</sup>

Sabemos sin embargo que la identificación de la Comuna con la bohemia será un lugar común durante la III República, tanto gracias a la propaganda de la prensa conservadora como a los testimonios de sus actores. Desde 1871, Elme-Marie Caro, futuro miembro de la Academia francesa, señalaba a la bohemia, en la **Revue des Deux Mondes**, como el medio de origen de los principales jefes de la insurrección, sobre todo Raul Rigault, el prefecto de policía, y Jules Vallès, el ministro de Educación.<sup>34</sup> Este último celebrará la alianza entre bohemia y Comuna en su novela **El insurgente**, tercera parte de su trilogía autobiográfica **Jacques Vingtras**. En **Los hombres de la Comuna**, una de las primeras obras dedicadas a ese acontecimiento, publicada hacia finales de 1871, Jules Clère describía a Jean Longuet, el redactor en jefe del periódico oficial del gobierno revolucionario, como "el tipo más acabado de bohemio que se pueda encontrar".<sup>35</sup> Pero la Comuna no tendrá, como la revolución de 1848, un periódico intitulado **El bohemio de París**.<sup>36</sup>

Como el término había adquirido a partir de entonces una connotación negativa y despectiva, será empleado por los partidarios y los enterradores de la Comuna para designar a sus respectivos enemigos. Hacia fines del siglo XIX, el término se convirtió en el monopolio de los medios conservadores y anti-republicanos que lo utilizan como sinónimo de "decadencia" de la civilización, cuando no —como en el caso de Max Nordau— como un síntoma típico de la "degeneración" del mundo moderno.<sup>37</sup> Drumont se encargará por fin de conciliar el odio conservador hacia la bohemia con el anti-republicanismo y el antisemitismo.<sup>38</sup>

En su ensayo sobre Edouard Fuchs, escrito en el exilio, justo después del advenimiento del nacional-socialismo, Walter Benjamin resume la imagen de la Francia del siglo XIX que se desprende de los escritos de Marx. París, sugiere el crítico alemán, aparece allí como el hogar de tres grandes revoluciones, el remanso de los exiliados, la patria del socialismo utópico, el lugar del martirio de los *communards*.<sup>39</sup> Ahora bien, en esta visión hay sin duda mucho más que simples reminiscencias literarias. Al esbozar el retrato de las sociedades secretas de París, en 1850, Marx se apoyaba por cierto en los testimonios de Chenu y De la Hodde, pero recurría también a los recuerdos de una *experiencia vivida*. Él había residido en París, durante su exilio, desde octubre de 1843 hasta febrero de 1845, fecha en la cual, expulsado por la policía francesa bajo la presión de las autoridades prusianas, se vio forzado a desplazarse a Bruselas. En París, el joven Karl Marx había entrado en contacto con los

medios de los exiliados alemanes (varias decenas de miles de personas con una red importante de asociaciones y revistas) entre los cuales se encontraba Heinrich Heine. En París, durante 1844, él acaba su pasaje del hegelianismo de izquierda al comunismo, bajo la influencia conjunta de los círculos de alemanes emigrados y las organizaciones políticas francesas de origen babouvista. En París, debido al contacto con el socialismo francés, descubre la acción revolucionaria y toma conciencia de la necesidad de "transformar" y no sólo de interpretar el mundo. Y es también en París, en donde reside como un joven exiliado y *Aussenseiter*, que le dedica al concepto de alienación (*Verfremdung*) una parte importante de sus *Manuscritos* de 1844.<sup>40</sup>

La Liga de los Comunistas, cuyo programa será redactado por Marx y Engels en 1847, provenía de la Liga de los Justos (*Bund der Gerechten*). Constituida por artesanos alemanes exiliados, en su mayoría intelectuales autodidactas, todos estos movimientos contribuían a animar lo que podríamos caracterizar como el componente cosmopolita, político y revolucionario de la bohemia parisina del período orleanista (la bohemia "roja", según Kreuzer).<sup>41</sup>

El interés de Marx, durante su estadía en París, por la vida de los círculos socialistas franceses, se encuentra perfectamente ilustrado en un pasaje de sus **Manuscritos económico-filosóficos**. En este texto, los presenta como una suerte de contra-sociedad en la cual los obreros podían establecer lazos comunitarios, fraternales y solidarios, que invertían las relaciones sociales dominantes del exterior. La meta de sus reuniones era la propaganda y la organización con vistas a una acción revolucionaria, pero los medios que habían elegido —sus encuentros solían tener la forma de cenas muy sociales— tendía a transformarse en un fin en sí mismo (la comunidad). La descripción que Marx daba de estas reuniones tenía un fuerte sabor de bohemia: "Fumar, beber, comer", actos que engendraban "la compañía, la asociación, la conversación", se convertían para ellos en una finalidad en sí; "la fraternidad humana, concluía, no es una frase sino una verdad, y, con sus figuras endurecidas por el trabajo, la nobleza de la humanidad nos irradia".<sup>42</sup>

A la luz de este recuerdo autobiográfico y de estos pasajes, la estigmatización de la bohemia como núcleo de la reacción que se encuentra en el **18 Brumario** y en **La guerra civil en Francia** sugiere la hipótesis de una represión, en Marx, de la prehistoria de la Liga de los Comunistas e incluso de su propio itinerario intelectual y político. La fase revolucionaria y conspiradora de la bohemia parece detenerse en 1848, fecha en la cual ésta actuaría en un sentido profundamente reaccionario.

## 3. Walter Benjamin

Walter Benjamin, uno de los raros críticos que se consagraron a una interpretación marxiana de la bohemia, identificó en Baudelaire la encarnación de sus antinomias políticas. La obra de este poeta, señala, expresa el espíritu de rebelión de la bohemia, un espíritu incontestablemente anti-burgués pero cuyo desenlace nunca resulta claro desde el principio y cuya meta puede cambiar o ser desviada, confiscada, incluso desnaturalizada. Benjamin recuerda la participación del autor de **Las flores del mal** en las jornadas de febrero de 1848, cuando descendía a las calles de París gritando "¡Hay que fusilar al general Aupick!" (su suegro), y cita luego otro pasaje en el cual, por el contrario, el poeta parece sugerir el sentido de su rebelión: "Digo ¡Viva la Revolución! como diría ¡Viva la Destrucción! ¡Viva la Expiación! ¡Viva el Castigo! ¡Viva la Muerte! ¡No sólo sería feliz si fuera una víctima, sino que no me disgustaría ser un verdugo, para sentir la revolución de dos maneras distintas! Todos tenemos el espíritu republicano en las venas, como la viruela en los huesos, somos demócratas y sifilíticos".<sup>43</sup>

Benjamin identifica, con esta actitud, los signos típicos de una "metafísica del provocador" que alcanzará su forma más perfecta, en el siglo XX, con Sorel y, sobre todo, con Céline. El nihilismo y el antisemitismo radical de las *Bagatelas para una masacre* no dejan de tener relación, según él, con una nota del diario de Baudelaire: "Bella conspiración a organizar para exterminar la raza judía".<sup>44</sup> Un aforismo, señala Benjamin citando al blanquista Rigault, cuyos equivalentes podrían encontrarse en los escritos de varios socialistas y conspiradores franceses del siglo XIX.<sup>45</sup> Dicho de otro modo, el espíritu de rebelión de la bohemia puede traducirse en una participación activa en la revolución (1848) pero puede alimentar también una subversión reaccionaria que desembocó

primero en el bonapartismo y, en el siglo XX, en el fascismo. En la bohemia se manifiestan los "primeros brotes" de lo que el historiador Zev Sternhell llamó la "derecha revolucionaria", nacida en Francia a finales del siglo XIX, gracias a la síntesis entre una izquierda populista, anti-burguesa y antidemocrática, y un nacionalismo anti-republicano. Este tampoco añoraba el Antiguo Régimen sino que proyectaba la instauración de un orden nuevo.<sup>46</sup> Según este modelo, Barrès, Céline, Drieu de la Rochelle y Brasillach en Francia, así como Marinetti en Italia, o Moeller van der Bruck y Gottfried Benn en Alemania, podrían ser considerados como los representantes de una cultura fascista con coloraciones, o al menos orígenes, bohemios.

El recorrido que puede llevar de la bohemia hacia el fascismo es ilustrado por algunas corrientes de vanguardia como el futurismo en el que el mito de la juventud se transforma en culto de la virilidad, la idealización estética de la velocidad y la técnica moderna es puesta al servicio de una celebración de la guerra y la fuerza nacional, el espíritu subversivo canalizado y neutralizado en las liturgias "revolucionarias" del régimen.<sup>47</sup> Algunos meses antes de la llegada al poder de Mussolini en Italia, Gramsci hacía notar, en un artículo de *L'Ordine Nuovo*, el "pasado subversivo" de este "nuevo reaccionario", antiguo jefe del ala radical del Partido Socialista. Según él,

Musolini no estaba totalmente equivocado al embanderar su "blanquismo", pero, precisaba, se trataba de un blanquismo desembarazado de toda su dimensión revolucionaria y utópica y reducido a una simple técnica del golpe de Estado: semejante herencia bien podía ser explotada por la reacción.<sup>48</sup> Un itinerario análogo, aunque más provincial y sobre todo completamente exterior a cualquier vanguardia, fue el de Hitler, acerca del cual todos los biógrafos coinciden en señalar el costado "bohemio" de sus años de juventud, en Viena, marcados tanto por la precariedad económica como por el fracaso lamentable de sus aspiracio-

nes artísticas. Aunque a diferencia de Mussolini, Hitler nunca conoció la bohemia "roja" sino sólo la "negra": hecha de pobreza, frustraciones y desesperación, el desenlace será similar. Una vez instalado en el poder, el fascismo censurará a la bohemia, se desembarazará de sus tendencias estéticas innovadoras y tratará de reconciliarse con la tradición.

Tras las huellas de Marx, Benjamin llamó la atención acerca de la posibilidad de una deriva reaccionaria de la rebelión bohemia. Pero también señaló, en el surrealismo, el camino que podía conducir hacia el socialismo y la revolución. Todos los caracteres típicos de la bohemia—su exclusión de la producción, su marginalidad social, su gusto por el erotismo y las drogas, así como su anticonformismo político—ejercen una atracción profunda sobre los surrealistas. Nadja, la heroína de la novela de Breton, es un repertorio completo de los diferentes tipos de bohemia: mujer, prostituta, artista, vendedora de droga, visionaria, vagabunda con domicilio incierto, indiferente al dinero, *habitué* de los cafés, de los encuentros efímeros y fugitivos.<sup>49</sup> Ahora bien, en el origen del proyecto benjaminiano de un libro sobre los pasajes parisinos, se encontraba el impacto del surrealismo, sobre todo de un texto de Aragon, *El campesino de París*. Es el encuentro con el surrealismo el que lo orienta hacia una nueva interpretación del siglo XIX a partir del prisma de París, su "capital", y hacia una relectura de Baudelaire. Esto lo llevará a descubrir la bohemia con sus figuras, desde el conspirador al poeta, desde el *flâneur* hasta el trapero. Pero su interés por el surrealismo proviene también de una preocupación de orden político: la necesidad de politizar el arte y la cultura ante la estetización de la política practicada por el fascismo.<sup>50</sup> El surrealismo le parece un ejemplo de creación artística y literaria capaz de activar las potencialidades revolucionarias del sueño, del erotismo, de la utopía. Se trata por consiguiente de un ejemplo de utilización revolucionaria de un imaginario social que encontró en la bohemia su primera expresión histórica moderna. En conclusión: el surrealismo como superación, en un sentido revolucionario, de las ambigüedades políticas de la rebelión bohemia del siglo XIX, cuyos síntomas claros había detectado en Baudelaire, y como alternativa a sus derivas fascistas del siglo XX, que él veía encarnadas por Céline.

Una cierta afinidad con el análisis marxiano de la bohemia parece también esbozarse, en filigrana, en su crítica del surrealismo. En un ensayo de 1929, Benjamin elogiaba a este movimiento como el primero y el único que había sido capaz de volver a expresar una idea radical de libertad desaparecida en Europa después de Bakunin.<sup>51</sup> Al mismo tiempo, comprendía los límites de esta rebelión (cuyo desenlace será la adhesión al comunismo) en su indiferencia por la preparación metódica y consciente de la revolución, una tarea que él consideraba, a la vez, inevitable y urgente.<sup>52</sup> El peligro que acechaba al surrealismo era el de encontrarse aislado, en un callejón sin salida, como el *flâneur* que emprende su guerrilla separada contra el mercado y la organización capitalista del tiempo: su entorno ascético ante la fantasmagoría de la sociedad mercantil (mira sin comprar) y su desafío individual a la organización productiva del tiempo (se pasea sin rumbo y sin observar su reloj) están relacionados, por cierto, con un rechazo de los valores del mundo burgués sin por eso cuestionar ni su orden ni sus bases.<sup>53</sup> En las antípodas de los conspiradores blanquistas, que organizan insurrecciones olvidando el movimiento real del proletariado, los surrealistas esperaban de este último el cumplimiento de un acto emancipador sin preocuparse por ligar su esfuerzo creador y crítico con las prácticas políticas del movimiento obrero, renunciando así a cumplir su función de intelectuales revolucionarios.<sup>54</sup> En ambos casos, la rebelión contra el orden dominante corría el riesgo de agotarse en una acción solitaria e impotente, aislada del proletariado, la única fuerza capaz de llevarla a cabo.

#### 4. León Trotsky

Trotsky estudió la bohemia, esencialmente rusa y alemana, en *Literatura y revolución*, libro aparecido en Moscú en 1923, en el que le consagra un capítulo a Maiakovsky y al futurismo ruso, añadiendo en la segunda parte varios textos de 1908 sobre la revista *Simplicissimus* y sobre la obra de Frank Wedekind. Según Trotsky, la bohemia artística, urbana y cosmopolita, estaba formada por elementos provenientes de todas las clases sociales, desde los *habitués* de los dormitorios públicos hasta los frequentadores de los salones aristocráticos que creían haber constituido una comunidad nueva, hecha en realidad de "desclasados". Lo que los unía era un sentimiento compartido de rebelión estética cuyo "radicalismo caótico" escondía la falta de eje social y la ausencia de una orientación política clara.<sup>55</sup> El espíritu crítico y burlón de la revista bávara *Simplicissimus*, implacable con respecto a la moral y las convenciones burguesas, era tolerado con complacencia por un poder que no debía temer sus excesos, mientras que los intelectuales rusos exiliados, una suerte de "orden mesiánico" fundado en la pobreza, la ausencia de derechos y de raíces, se agotaba en un "nihilismo estético"—"el decadentismo de la primera hora, el culto del vagabundo, el nietzscheísmo"—perfectamente impotente.<sup>56</sup> El primer giro histórico habría disuelto inevitablemente estos medios heterogéneos y confusos. "No hace falta decir", precisa Trotsky en una nota de 1922, que, durante la Primera Guerra mundial, la revista *Simplicissimus* sumará su voz a la del chauvinismo alemán y austriaco.<sup>57</sup> De igual modo, poco después de la guerra, el futurismo italiano adhería al fascismo, atraído por sus métodos "revolucionarios". El futurismo ruso, por el contrario, "se sumergirá" en la revolución aportando su espíritu de bohemia. Este se había unido a los soviets movido por su rechazo de las antiguas formas de arte, por su impulso dinámico y por la esperanza de construir una cultura completamente nueva. En esta perspectiva, constituía "un eslabón necesario" en el proceso de transformación de la literatura y el arte en el seno del Estado obrero.<sup>58</sup> Aun así, Trotsky no podía dejar de expresar su irritación con respecto a un movimiento cuyo rechazo del pasado reflejaba "el nihilismo de la bohemia" en lugar del "punto de vista revolucionario proletario".<sup>59</sup> Para él, este último estaba mucho más interesado en asimilar una cultura "burguesa", de la cual siempre había estado excluida, que en "destruirla". Por consiguiente, deploraba la agitación ruidosa de Maiakovsky: su subjetivismo era el espejo de "la arrogancia individualista y bohemia";<sup>60</sup> su crítica ingenua de la burguesía, puesta en evidencia por el tópico perimido del capitalista americano barrigudo, revelaba simplemente "la estupidez de la bohemia";<sup>61</sup> todos sus poemas tenían "la marca demasiado clara del cabaret artístico, del café y de todo lo que se le asocia".<sup>62</sup> En síntesis, para el jefe del Ejército Rojo, el verdadero revolucionario no era un bohemio.

#### 5. Bohemia y revolución

Si tratamos de resumir el esquema que hemos esbozado hasta aquí tras las huellas de Marx, Benjamin y Trotsky, la bohemia aparece como el lugar de una rebelión que tiende a escindirse entre dos polos: uno revolucionario, yendo de las sociedades secretas de la monarquía de Julio al surrealismo, de Blanqui a Breton pasando por Maiakovsky; el otro abiertamente reaccionario, yendo de los círculos bonapartistas en 1848 hasta los futuristas italianos, Céline y el fascismo posterior a la Primera Guerra mundial. Baudelaire se mantiene entre los dos, como testigo de una rebelión que todavía no encontró su camino, susceptible de orientarse en ambas direcciones. Situado en este atolladero, el bohemio corre el riesgo de convertirse en dandy, su doblez dialéctica. En

efecto, Baudelaire celebró al dandy como al representante de una "casta alta", de una "especie nueva de aristocracia" replegada en el culto del Yo, espantada, desde luego, ante los estigmas de la sociedad burguesa, el trabajo y el dinero, pero en el fondo perfectamente incapaz de oponerse. El dandismo, concluye Baudelaire, "es el último destello de heroísmo en las decadencias";<sup>63</sup> un heroísmo aristocrático, "sin calor y lleno de melancolía", que no se insurge contra la opresión y las injusticias del capitalismo sino contra "la marea creciente de la democracia".<sup>64</sup> En su ensayo sobre Baudelaire, Sartre destacó el carácter "inútil" del dandismo que, a diferencia de la literatura comprometida de Hugo, Sand y Pierre Leroux, nunca inquietó a los regímenes dominantes dispuestos a ver en ellos "un juego de niños"<sup>65</sup> completamente inocente. En su *Tratado de la vida elegante*, Balzac define al dandy como a un hombre que se convierte en "un mueble de tocador, un maniquí extremadamente ingenioso que puede subirse a un caballo o a un canapé, que muerde o chupa la punta de un bastón" pero que renunció definitivamente a su naturaleza de "ser pensante".<sup>66</sup> Reducido a una rebelión puramente estética aislada y llevada al extremo, la bohemia corre el riesgo de metamorfosearse en dandismo. El bohemio se encuentra confrontado con su propia caricatura: el traje de George Brummell; Blanqui reducido a su predilección por los guantes negros. La frialdad del dandy, con su gesto de hastío y su indiferencia, se sitúa en las antípodas de la pasión y el descuido bohemios, en los cuales pueden alojarse el calor humano del *shlemihl* y el amor del mundo paria, irreductiblemente refractarios a los códigos racionales, sociales e incluso nacionales del mundo burgués.<sup>67</sup>

En las antípodas del dandismo, la corriente de pensamiento y el movimiento político que más se acerca al ideal bohemio es, sin lugar a dudas, el anarquismo. Su romanticismo político, su organización descentralizada, su tensión utópica hacia una comunidad humana realizada por la abolición del Estado, su rechazo de toda autoridad ("ni dios ni patrón"), su culto de la rebelión, tejen una trama de afinidades profundas con el espíritu de bohemia. Esta afinidad, subyacente en una gran parte de la literatura libertaria, es en ciertos casos abiertamente reconocida por sus representantes, como Gustav Landauer y Erich Mühsam. En 1904, estos dos intelectuales libertarios de Munich expresaban con fuerza su desacuerdo con la distinción establecida por Julius Bab entre el anarquista, que lucha por una sociedad nueva, y el bohemio, nihilista "asocial" que se opone a toda forma de sociedad organizada.<sup>68</sup> Para Mühsam, los anarquistas son "los más conscientes de los bohemios";<sup>69</sup> por su parte, Landauer admitía la preocupación por no confundir bohemia y anarquismo, ya que el primero no estaba fundado, como el segundo, en un proyecto de sociedad bien definido, pero señalaba el hecho de que "el anarquista debe llevar a menudo una vida de bohemio (*sein Leben oft als Bohemien führen muss*)".<sup>70</sup>

No sería falso entonces identificar en la crítica marxista del anarquismo un aspecto anti-bohemio, a pesar de los momentos significativos de encuentro, tanto históricos (de la Alemania de 1919 a la España de 1936) como teóricos (la meta compartida de una sociedad *sin Estado*). El comunismo pudo encontrar, a menudo, en la bohemia, a compañeros de ruta, o incluso reclutar a algunos de sus mejores representantes, pero nunca la erigió, como el anarquismo, en norma de vida y en modelo de organización. Sin embargo, si se mira bien, el itinerario intelectual y político de Marx, Benjamin y Trotsky revela varios rasgos que los convierten, según los criterios definidos por Michels y Honigsheim, en bohemios. En bohemios *sui generis*, sin duda, pero aun así en bohemios. Ya hemos mencionado el exilio parisino de Marx, a principio de los años cuarenta del siglo XIX, durante el cual participó en las actividades de los círculos democráticos y protocomsunistas de la emigración alemana. Pe-





ro Marx vivió la mayor parte de su vida en Londres, exiliado, en donde llevaba a cabo sus investigaciones y sus batallas políticas fuera de cualquier institución académica, sin ningún reconocimiento público, sobre la base de condiciones de existencia extremadamente precarias que solían rozar la miseria. Las deudas, la falta crónica de dinero y la demanda imperiosa de ayuda económica con el fin de satisfacer las necesidades más inmediatas de su familia, ocupan un lugar considerable en su correspondencia con Engels, su amigo y mecenas, y con diferentes miembros de su familia. En la capital británica, la casa de Marx estaba abierta constantemente a visitantes que provenían del mundo entero, sobre todo representantes del movimiento socialista internacional, intelectuales y exiliados de Europa central. En síntesis, Marx vivió su vida, consagrada en gran parte al estudio de la economía capitalista, como una guerra permanente contra las coacciones de una *Geldwirtschaft* implacablemente hostil. Se trataba de un marginal por su estatuto de extranjero y judío, por su pobreza, su anticonformismo intelectual y su compromiso político. Su biografía se inscribe en un contexto sociológico y cultural cuyos principales rasgos —precariedad social, exilio, cosmopolitismo, compromiso revolucionario— participan de una *Stimmung* típicamente bohemía. En cuanto a su es-



tilo de vida, el informe de un espía prusiano que lo visita en su departamento de Dean Street, en Soho, nos da una panorámica elocuente: "Vive en uno de los peores y menos caros barrios de Londres. Allí ocupa dos piezas. Ninguna de las dos está limpia ni dotada con un equipamiento en buen estado, todo está roto, desgarrado y hecho trizas, con una capa de polvo que recubre cada uno de los objetos (...) Manuscritos, libros y periódicos, costuras de su mujer, tazas con los mangos rotos, toallas sucias, cuchillos, tenedores, lámparas, un tintero, frascos, pipas, cenizas de tabaco, yacen, junto de los juguetes de los niños, en la misma mesa. Cuando uno entra en la pieza, el olor a tabaco y el humo nos dan la impresión de avanzar a tientas en una caverna, hasta que uno se acostumbra y tiene cuidado de desplazar algunos objetos en medio de la bruma. Por aquí hay una silla con sólo tres patas; por allá otra, sobre la cual los niños juegan a cocinar, que parece estar todavía íntegra. Es ofrecida entonces al visitante, pero no se saca la comida de los niños y se corre el riesgo, si uno se sienta, de mancharse los pantalones. Pero todo esto no inquieta ni a Marx ni a su mujer. Uno es recibido de manera muy amistosa y se le ofrece cordialmente una pipa, tabaco y todo lo demás. Luego comienza una conversación interesante que le compensa a uno las carencias domésticas y vuelve soportable la incomodidad".<sup>71</sup>

Con una mujer e hijos, Marx no corresponde, desde luego, al estereotipo del bohemio joven, estudiante y solitario, pero el marco material, antítesis radical de un decorado burgués victoriano o

prusiano, evoca la atmósfera de la novela de Henry Murger. Isaiah Berlin, quien cita este pasaje en su biografía del autor de *Capital*, añade que Marx no era un bohemio y que sus dificultades lo afectaban de manera trágica. Podríamos decir que si Marx era un bohemio, no lo era por elección sino, de acuerdo con el diagnóstico de Landauer, por necesidad. Su pertenencia a una bohemia de exiliados y revolucionarios no provenía de un impulso estético; era más bien el precio que debía pagar por una opción intelectual y política. Varios detalles biográficos, como, por ejemplo, el orgullo de haberse casado con una mujer salida de la aristocracia prusiana (una Von Westphalen), la represión de sus orígenes judíos o incluso su conducta bastante conformista con los pretendientes de sus hijas (sobre todo con Paul Lafargue), indican a las claras que no se consideraba bohemio y que no le hubiera gustado que lo trataran como tal. Por el contrario, debía sentirse más bien halagado por los epítetos, como el célebre *red terror doctor*, que le reservaba la prensa británica.<sup>72</sup>

Diferente es el caso de Walter Benjamin, refugiado en París después de 1933. Crítico literario reducido a sobrevivir gracias al pobre sostén de una institución alemana en el exilio (el *Institut für Sozialforschung* de Frankfurt transferido a Estados Unidos), habitaba solo en pequeñas habitaciones de hotel o de alquiler y frecuentaba los medios de la emigración alemana y a veces algunos círculos intelectuales franceses marginales y exteriores a las instituciones oficiales como el Colegio de Sociología. Su carácter bohemio no proviene únicamente de los datos sociológicos recordados más arriba —cosmopolitismo, exilio, precariedad social, anticonformismo cultural— sino de una vocación intelectual más profunda, como lo indican también su interés por el surrealismo, las drogas, el erotismo y el sueño como experiencias literarias, así como su atracción por Baudelaire y su época. Existe una similitud notable entre la condición de Benjamin y el objeto de su investigación: en su calidad de exiliado, él había descubierto la bohemia parisina del siglo XIX con sus figuras de emigrados, de conspiradores, de *flâneurs*, de traperos, en fin: de marginales. El caso de Trotsky resulta emblemático por tratarse del único intérprete de la bohemia, entre los analizados aquí, que dirigió una revolución. Su crítica intransigente de la bohemia artística parece corresponder con la imagen del jefe del Ejército Rojo, del teórico de la militarización del trabajo y la dictadura del partido bolchevique. Pero se trataría de una imagen unilateral y engañosa. Los años en que se encontró a la cabeza del Estado soviético siguen siendo, en total, un paréntesis bastante breve en una larga carrera revolucionaria vivida esencialmente en el exilio, en condiciones materiales casi siempre precarias, rodeado por intelectuales y militantes aislados, muchas veces perseguido, sometido constantemente a las coerciones jurídicas de un sin-patria y, por consiguiente, expulsado a menudo. Periodista y conspirador ruso emigrado a Londres, Génova, París, Munich, Viena y Nueva York antes de 1917; antiguo jefe del Estado soviético, exiliado y apátrida en Prinkipo, París, Oslo y México después de su expulsión de la URSS en 1929, hasta su muerte en México, Trotsky se acercaba a su vez, por su itinerario existencial, a la bohemia rusa de principios de siglo. Las querellas de la socialdemocracia rusa anterior al '17, con sus congresos infiltrados por la Okhrana y vigilados por todas las policías de Europa occidental, no tenían nada que envidiarle a las reuniones de conspiradores blanquistas de la monarquía de Julio y del Segundo Imperio. La casa-bunker de Coyoacán, en la que se instala en 1937, no tenía desde luego la atmósfera de los cafés de París o Viena anteriores a la Primera Guerra mundial, pero el mundillo que lo frecuentaba —desde los exiliados alemanes y rusos hasta los trotskistas norteamericanos, desde los pintores mexicanos hasta los escritores surrealistas franceses, sin olvidar la presen-

cia amenazadora y fatal de un agente stalinista infiltrado— no deja de evocar, aunque con un registro trágico, un cierto sabor de bohemia revolucionaria, un remanso de utopía y de conspiración en un mundo al borde del abismo.

Al igual que Marx, Trotsky fue también, durante varios años, un intelectual "desclasado" perfectamente integrado en el seno de una bohemia pintoresca de la cual comprendía, sobre la base de un diagnóstico severo e implacable, todos los límites, pero que describía con una riqueza de detalles que delatan una profunda familiaridad. En un artículo escrito en 1908 para el cotidiano ruso *Kievskaja Mysl*, describía de este modo la atmósfera de un café del Barrio Latino: "Un sabor mezclado de café, tabaco y una masa de cuerpos humanos flota en el aire. Ya eran más de la una de la mañana. El café d'Harcourt, el más animado de Saint-Michel, estaba repleto. La gente se agolpaba alrededor de las mesas, chocándose con los codos y las rodillas. Los pasajes estaban llenos hasta la mitad con sillas agregadas. Teatros, cabarets, calles, dios sabe de dónde venían a reunirse estudiantes, empleados, periodistas, muchachas del barrio: la bohemia heterogénea del Barrio Latino. Fumaban, bebían, entraban y salían, se chocaban sin pedirse perdón. El barullo creaba una absurda intimidad física. Bajo los pies yacían montones de aserrín dis-



puestos para limpiar el piso al día siguiente. Las chicas pobres se paseaban entre las mesas con el aspecto de su profesión. Los mozos, con delantales blancos manchados de vino y café, impecables en el automatismo de sus movimientos aunque fatigados, atravesaban la multitud con la expresión cansada de quienes asisten cada día al mismo espectáculo".<sup>73</sup>

La frecuentación de los medios de la bohemia vienesa por parte de Trotsky aparece, más allá de sus escritos, en una anécdota más bien divertida. En 1916, en ocasión de una entrevista con su camarada Rudolf Hilferding, brillante economista y futuro ministro de la República de Weimar, el socialdemócrata austríaco Emil Lederer le expresaba su temor ante la inminencia de una revolución en Rusia. Hilferding lo observó con escepticismo y luego añadió: "¿Y quién se supone que la va a hacer esta revolución? ¿Herr Trotsky en el Café Central?"<sup>74</sup> En sus memorias, el socialista belga Hendrik de Man, que había conocido a Trotsky durante su primer exilio, lo describió como un intelectual que se pasaba las noches discutiendo en los cafés literarios, con el aspecto de un "virtuoso pianista de bohemia" y haciendo pruebas de un "nerviosismo incontrolado típico del artista". Cuando se enteró del nombramiento de Trotsky al frente del Ejército Rojo, Man pensó primero en un "bluff de la propaganda", luego comprendió que no hay que juzgar a los jefes de la revolución en función de la imagen que uno se hace de ellos durante el exilio.<sup>75</sup>

Los años en que el estilo de vida de Trotsky se acercaba al de la bohemia occidental o —durante su último exilio— reproducía algu-

nos aspectos suyos, también están marcados por una sensibilidad intelectual antiautoritaria y *libertaria* que contrasta de manera notable con sus años en el poder. Varios de sus artículos son un testimonio de su atracción por esta corriente artística y literaria. Un cierto espíritu libertario inspiraba sin duda su polémica de 1904 contra el centralismo y el jacobinismo de los bolcheviques, en los cuales veía los síntomas de una concepción autoritaria del marxismo y los peligros de una asfixia burocrática de la espontaneidad revolucionaria de las masas.<sup>76</sup>

Un contraste igualmente notable existe entre su valoración del "nihilismo estético" en los textos de su último exilio mexicano y la visión esencialmente pedagógica del arte que había defendido en 1923 en *Literatura y revolución*, al punto de librarse a una discreta apología de la censura "revolucionaria". En su célebre manifiesto "Por un arte revolucionario e independiente", redactado en 1938 en colaboración con André Breton (al cual Diego de Rivera añade su firma), Trotsky lanzaba la consigna: *toda licencia en arte*, e indicaba, entre las tareas de la revolución en el dominio de la creación intelectual, la de "establecer y asegurar desde el principio un régimen *anarquista* de libertad individual. ¡Ninguna autoridad, ninguna coerción, ni la más mínima huella de mando alguno!".<sup>77</sup> Este texto había sido precedido por un artículo menos conocido, publicado en Nueva York en las páginas del *Partisan Review*, en el cual Trotsky denunciaba el realismo socialista como un síntoma de la perversión stalinista de la cultura de la URSS y precisaba su propia concepción de la relación entre arte y revolución. La revolución debía hacer revivir el espíritu subversivo de la "bohemia artística", escribía, en el cual habían encontrado su impulso todas las vanguardias, desde el cubismo hasta el futurismo, desde el dadaísmo hasta el surrealismo, que la sociedad burguesa había tratado de disciplinar y de asimilar al hacerle subir los escalones de la academia.<sup>78</sup>

## 6. Movimientos y figuras

Los ejemplos de Marx, Benjamin y Trotsky podrían multiplicarse. Todos los marxistas heréticos, los "revolucionarios profesionales", los intelectuales socialistas y antifascistas exiliados conocieron condiciones de vida cercanas a la bohemia. Todos conocieron el desamparo material, la precariedad de su estatuto jurídico, la inestabilidad de su lugar de residencia, todos encontraron y frecuentaron medios culturales y políticos diferentes, todos hicieron la experiencia de la marginalidad de los exiliados, del ghetto cosmopolita de los excluidos y los sin-patria, de la existencia subterránea de los conspiradores, de la exterioridad total con respecto a las instituciones oficiales, a veces del sentimiento de vivir desconectados del mundo real, pero también de la libertad psicológica e intelectual proveniente de la ausencia de amarras. Semejante condición solió ser, como lo constatamos en el caso de Marx, el producto de una elección consciente.

Los rasgos de la bohemia —con su encanto de la aventura, pero también con toda su dimensión trágica— colorean sin ninguna duda la vida de un escritor comunista libertario como Víctor Serge, quien había situado su existencia entre la "banda de Bonnot" y el anarquismo español, entre el bolchevismo ruso y los salones literarios franceses, entre el *Komintern* y los campos siberianos, para terminar sus días exiliado en México. Sus memorias contienen uno de los retratos más vivos de la bohemia anarquista de París a principios de siglo, poblada por una multitud pintoresca de irregulares que vivían, entre Belleville y Montmartre, en los márgenes de la sociedad y solían encontrarse en los márgenes de la ley, que aspiraban a la libertad y a la dignidad, y rozaban constantemente la prisión.<sup>79</sup>



# El marxismo como brújula

Fernanda Beigel

Fotos: Magdalena Jitrik

El período que se abre con la caída del Muro de Berlín presenta a los marxistas un desafío: recuperar el lazo de la crítica marxista con la historia. Y convoca al marxismo a un retorno a la discusión sobre la praxis, a un redescubrimiento del acento en la política y a un llamamiento a redimensionar el "espíritu" del marxismo, que no ha sido sólo transformar, sino liberar al mundo. Nada mejor para esta tarea que el careo con la obra del peruano José Carlos Mariátegui, para quien el marxismo no era "un itinerario, sino una brújula en el viaje". Fernanda Beigel es socióloga y trabaja como docente e investigadora en el CONICET en la ciudad de Mendoza. Es autora de *Agustín Cueva: estado, sociedad y política en América Latina* (1995), *De cepas y de hombres* (1996), *Derribando muros y creando realidades. Alejandro Serrano Caldera: un intelectual militante en la Nicaragua de hoy* (1999) y de una tesis aún inédita sobre José Carlos Mariátegui.

Si bien todo documento de cultura encierra un documento de barbarie —y Walter Benjamin ya nos ha sugerido cómo podemos desentrañar sus contradicciones, cepillando la historia "a contrapelo"— algunos documentos condensan la conflictividad de una época de un modo ejemplar. Por eso logran una vigencia social que provoca múltiples y sucesivas apropiaciones, en momentos y lugares distintos, que procuran leer estos documentos no sólo para explicar el fenómeno histórico que representan, sino también para arrojar luz sobre un proceso actual o sostener una posición teórica en el campo intelectual. A la hora de investigar la trayectoria de un intelectual como José Carlos Mariátegui, podemos decir que nos encontramos ante un "documento" que condensa tan-

obra se convirtió en "brújula" del marxismo latinoamericano.<sup>1</sup> A mediados de 1929, el Amauta peruano se planteó los dilemas que surgen en toda búsqueda de combinar la interpretación crítica de la realidad con un espíritu performativo, con la capacidad de operar sobre ella. Dialogaba con sus contemporáneos acerca de la posibilidad de articular la libertad —el pensamiento creativo— con la adhesión a un "dogma", que era por entonces su modo de llamar al marxismo. Entendía al dogma como la doctrina de un cambio histórico, es decir, como un conjunto de principios que podían convertirse en una base, en una suerte de "carta geográfica" que aproximaba al intelectual a una visión del camino completo, condición que le parecía esencial para "influir en los acontecimientos y en las ideas contemporáneas". Al tiempo que declaraba la necesidad de asumir este posicionamiento decía que el "dogma" no era un itinerario, sino una brújula en el viaje.<sup>2</sup> El título del trabajo que ofrecemos surge de esta conocida afirmación de José Carlos Mariátegui, que se transformó en una especie de llave teórica para quienes se acercaron mediante sus escritos a la comprensión de una época del marxismo latinoamericano y parece convertirse en un interesante código para leer, en nuestros días, esta etapa de crisis que parece abrumarnos con un siglo que no termina de morir y otro que no empieza todavía a nacer. En su apasionada polémica con el revisionismo, el Amauta sostenía que el marxismo era el único medio de "proseguir y superar a Marx". Porque lo que primero aportaba la tradición marxista era la experiencia histórica de una praxis, que era la "sola garantía de no repetir dos veces, con la ilusión de avanzar, el mismo recorrido". "Pensar bien" era, para él, una cuestión de "dirección o

su peso en la maduración de sus concepciones. Pero para poder indagar a fondo en esa particular forma de praxis es necesario concebirla como parte de un proyecto, que estuvo encabezado por la revista Amauta (1926-1930), pero que a la vez la excedió, circulando por otros emprendimientos culturales del propio Mariátegui y ampliándose a diversas instancias de discusión que proliferaban en la década del veinte. Además, es necesario concebirla como una praxis colectiva, ejercitada por el "grupo de amautas", uno de los grupos político-culturales más productivos del Perú vanguardista. La noción de proyecto nos parece central puesto que la "brújula" de José Carlos Mariátegui señaló unas reflexiones y unas prácticas que se concibieron a sí mismas como inaugurales, es decir, como el comienzo de un itinerario peruano de socialismo que no podía ser, en sus propias palabras, "ni calco, ni copia". El "Nuevo Perú" que la revista dirigida por Mariátegui proponía en sus editoriales no estaba "prefijado" o "preconcebido". Era un programa en construcción, que estaría determinado por la integración de dos elementos: las demandas de sujetos provenientes de lo político-reivindicativo y las nuevas miradas que ofrecían los representantes del ámbito artístico-cultural. El esfuerzo en pos de dicha integración quedó inconcluso, pero la polémica ideológica tuvo un papel central, como preparación espiritual para la "creación heroica" del socialismo peruano.

La categoría de proyecto permite, entonces, sintetizar las relaciones entre teoría y praxis en la trayectoria de José Carlos Mariátegui, fundamentalmente atendiendo a su costado político-cultural. Un costado complejo, que surgió como resultado de un intenso proceso de definiciones ideológicas y estuvo signado por la paulatina incorporación de distintos sujetos sociales, en su discurso teórico y también en los emprendimientos colectivos que dirigió entre 1925 y 1930. Entre las revistas, el partido, los periódicos, la editorial, las tertulias de Washington Izquierda, la Universidad Popular, Mariátegui promovió la convivencia conflictiva de tendencias, la polémica franca y un reconocimiento a la autonomía de ca-

una de sus principales vías de conocimiento. Se esforzó por desmontar, por ejemplo, la oposición nacionalismo/cosmopolitismo. Analizó críticamente la polaridad —a veces planteada como irreconciliable— entre tradición y vanguardia. Y, en relación con el marxismo, entendió que mucho más importante que respetar "la letra" de Marx, era llevar adelante su "espíritu". La realidad nunca había estado, para Mariátegui, alojada entre las palabras de *El Capital*, sino fuera de ellas. En tanto "doctrina del cambio histórico", le resultaba bastante evidente la necesidad de actualizar este legado en función de nuevas realidades. No era suficiente internarse obsesivamente en los textos.

Además de enfatizar una lectura fuertemente interpretativa, Mariátegui escogió otra vía, que le parecía muy conciliable con el "espíritu" de Marx. Nos referimos a la recuperación de corrientes y problemáticas que golpeaban las puertas del marxismo en los años veinte: las investigaciones alrededor de la subjetividad, el surrealismo, las polémicas acerca de las funciones del arte en la sociedad, las críticas al racionalismo científico, los desafíos de la teoría de la relatividad. Como ha señalado José Aricó: Mariátegui abrió las fronteras del marxismo y lo nutrió con las nuevas corrientes de su época.<sup>3</sup>

Gran parte de los debates dentro de la teoría marxista han estado organizados alrededor de la dicotomía ortodoxia/heterodoxia y las múltiples lecturas que se han hecho de Mariátegui no han sido la excepción: su obra fue objeto de acusaciones, disputas y canonizaciones. Hubo quienes se esforzaron por mostrar que el Amauta había sido un verdadero "marxista-leninista-stalinista" y quienes lo consideraron como la cara opuesta de la "ortodoxia stalinista", que crecía en la URSS. Sin embargo, para atravesar el umbral que se presenta ante los estudios mariateguianos hoy, es necesario reconocer que esta dicotomía ha producido una fuerte limitación en los niveles críticos, como así también, una profunda distorsión en el objeto de las investigaciones marxistas. Más de una vez se confundió la indagación de la realidad social con la adecuación de la misma

to vigencia como multiplicidad de interpretaciones. Y el primer impacto es, sin duda, reconocer que no estamos frente a una carpeta de archivo llena de polvo, de esas que podemos sacudir hasta el cansancio, pero siempre quedarán lo suficientemente llenas de tierra como para mantener un halo "neutral" que las preservará de los conflictos y las pasiones del presente. Mariátegui fue, conscientemente, un intelectual que vivió y pensó en los comienzos del siglo XX. Un escritor que se esforzó por ser, como él mismo decía de los artistas, un "hijo de su tiempo". Y sin embargo, es invocado desde nuestro tiempo por investigadores de todo el mundo que han encontrado en sus reflexiones —y seguramente también en el período histórico que le tocó vivir— algunas claves para explicar este cambio de siglo que nos encuentra a veces escépticos y desorientados. Para emprender nuestro viaje al interior del pensamiento de Mariátegui, es importante ser conscientes —y ahora conviene explicitarlo— de que nuestra lectura se encuentra alojada en un largo itinerario, que se fue trazando desde que el peruano postuló que el marxismo era una "brújula", hasta que su

de órbita". Y sabía que para ello era necesario llevar a fondo el anclaje histórico de esta teoría, incorporando nuevos elementos, aunque a primera vista pareciesen "herejías", o contradicciones con algunos de sus núcleos originales. Pero para Mariátegui, no alcanzaba con una correcta utilización de la brújula, es decir, no era suficiente "pensar con libertad", a la vez "con rumbo y con objeto". También era necesario considerar el peso de la fe, no sólo de las muchedumbres que encontraban en ella una fuerza movilizadora, sino de los propios intelectuales que necesitaban creer en una doctrina para interpretar y actuar sobre los acontecimientos.<sup>4</sup> A lo largo de este trabajo, esperamos poder mostrar que —para el Amauta— esa orientación, ese anclaje y esa fe surgían de la aplicación de un método de lectura de la realidad y un agónico trabajo en pos de la revolución, que llegó a convertirse en la categoría central de su pensamiento y su praxis.<sup>4</sup> A partir de una confluencia entre la Historia de las ideas y la Sociología de la cultura, puede efectuarse un seguimiento de la praxis político-cultural de Mariátegui en el Perú de su época y evaluar

da sector social que participaría del movimiento revolucionario peruano.<sup>5</sup> En cuanto a la praxis política, Mariátegui se basó, por una parte, en una concepción arraigada durante su aprendizaje del ordonovismo italiano; y por la otra, en la idea de mito colectivo, ligado al pensamiento soreliano y a la herencia andina. La toma del poder y la construcción del partido le parecían tareas de "largo plazo", que dependían del ascenso de la conflictividad en las masas. Trabajó afanosamente para construir una red partidaria en el interior del Perú, pero el cerco represivo que comenzó en 1927 afectó estas labores y terminó por disminuir enormemente las posibilidades de desarrollo de la acción política del Partido Socialista Peruano.<sup>6</sup> La práctica que pudo desarrollar más plenamente fue de tipo cultural: el editorialismo se constituyó en su principal herramienta de la "preparación ideológica para la revolución". Ahora bien, para poder revolucionar el país andino e insertarlo dignamente en el mundo, el Amauta creía necesario quebrar algunas rígidas dicotomías que acosaban (y acosan, si se quiere, hoy) al campo cultural latinoamericano. E hizo de esta práctica teóri-

a las premisas de los textos clásicos, siendo que el procedimiento llevado a cabo por Marx fue exactamente opuesto.<sup>8</sup>

En el marco de las investigaciones actuales que rodean la temática del balance de un siglo bipolar, consideramos importante revisar la "heterodoxia mariateguiana", que se ha convertido en un lugar común para investigadores de todo el mundo, y así desentrañar sus significaciones. Pero organizar nuestras indagaciones en torno a un "Mariátegui heterodoxo" —que se presenta como modelo contrario a la "ortodoxia stalinista"— determina nuestras preguntas sobre la base de una oposición que es necesario precisar. Se trata de una dicotomía que establece un enfrentamiento bipolar entre una lectura del marxismo —que es entendida como "circunscripta" a los clásicos— y otra, que surge en relación especular invertida para disputar esta sistematización, y defenderse como "verdadera lectura" de Marx. Es decir, el terreno de disputa no se aloja en la pertinencia de una interpretación, sino en su relación de veracidad con los textos. Fundamentalmente, porque no se reconocen las distintas mediaciones que están en juego.



f i s u r a s m a r x i s m o

Para nosotros, las diferencias que se advierten en la praxis o en los textos mariáteguianos respecto del marxismo soviético no obedecen a un plan preconcebido y, en muy escasa medida puede decirse que lo que muchos identifican como "heterodoxia" fuera una actitud consciente, con el fin de enfrentar las sistematizaciones provenientes de la Unión Soviética. La riqueza de esta obra está justamente en su aspecto creador, en la inexistencia de una "grilla categorial" que actúa como marco/límite para el desarrollo teórico del marxismo. Mariátegui sentía que estaba todo por hacerse y era consciente de que con él se inauguraba una tradición teórica nueva en su país. Los límites estaban más bien dados por las condiciones sociales y el universo discursivo de la época. Mediante un rastreo dentro de la obra de Mariátegui y un análisis de sus interacciones con el campo social peruano de los años veinte, podremos ver cómo coexisten varios significados de la categoría de "ortodoxia" y también de la "heterodoxia". Y sostendremos que constituye una fuerte limitación mantenerse dentro de una dicotomía que interpreta su pensamiento en correspondencia estrictamente opuesta con una versión del marxismo que comenzó a consolidarse recién a la fecha de su muerte. Reconstruir la trayectoria mariáteguiana a partir de una selección tendiente a contrarrestar una lectura "ortodoxa" restringe enormemente las posibilidades de esa indagación, en tanto produce un recorte que le resta al pensamiento del Amauta gran parte de su espíritu crítico. Además, encierra a los estudios mariáteguianos en una tarea estéril, pues involucra la aceptación de un dualismo sostenido teóricamente sobre la base de la legitimidad de una "ortodoxia" herida de muerte, entre otras cosas, por la fractura entre teoría y praxis. Las nuevas aproximaciones a la obra de Mariátegui atraviesan el doble desafío de salir de la dicotomía señalada y redefinir los alcances de la "heterodoxia mariáteguiana" a partir de la realidad actual.<sup>8</sup> Sin embargo, para poder efectuar esta revisión crítica, es

ditada "ortodoxia stalinista" para distinguir cuándo fue su momento de surgimiento, cómo ocurrió su consolidación en la sociedad soviética y bajo qué modalidad se extendió a otros partidos dentro del movimiento comunista internacional. No podemos abordar aquí en su conjunto esta tarea, por demás compleja, pero mencionaremos aunque más no sea sus hitos fundamentales, para poder efectuar un seguimiento riguroso del significado que asume la idea de ortodoxia en la obra del Amauta peruano.<sup>9</sup> Más arriba decíamos que Mariátegui estaba convencido de que el socialismo no sería, en el Perú, "calco ni copia". Pero a la vez, consideraba necesario articular los esfuerzos del socialismo peruano con el movimiento revolucionario que actuaba en la órbita de la III Internacional. En ese proceso, pudo visualizar el primer intento de organización de la Comintern en América Latina, mas no pudo conocer la estructura burocratizada, cerrada y verticalista, que sirvió como hilo conductor a la consolidación de los partidos comunistas durante la década del treinta. Reconocer esto no significa desmerecer las diferencias que existieron entre los "mariáteguianos" y la línea que la Internacional promovía para América Latina. Pero implica precisar exactamente por qué los socialistas peruanos creían que la integración a esta organización podía contribuir en el proceso revolucionario y, en particular, por qué un proyecto enraizado como éste intentaba vincularse a este organismo. Para nosotros esto ocurría porque el movimiento comunista latinoamericano estaba en plena etapa de institucionalización. De hecho, ricas y profundas discusiones ocurrieron en la Conferencia Comunista de 1929 (Buenos Aires) y fueron estas condiciones las que incentivaron al Amauta a combinar sus proyectos político-culturales con la adhesión a la Internacional. Hasta la muerte de Mariátegui, nada hacía pensar a los peruanos que no podrían influir en el establecimiento de una línea política para nuestro continente.

Quijano dice que la perdurabilidad de la escritura mariáteguiana proviene de "un modo de pensar, de indagar y conocer, que se constituye por la unidad tensional entre dos paradigmas que la cultura dominante —la manera eurocéntrica de la modernidad— desune y opone como inconciliables: el logos y el mito"<sup>10</sup>. Poner en tela de juicio la dicotomía ortodoxia/heterodoxia —que atravesó la tradición marxista durante todo el siglo— nos dejará en mejores condiciones para acercarnos a la concepción del marxismo que sirvió a Mariátegui para elaborar un proyecto socialista para el Perú de su época. Y con ello, seguramente encontraremos alguna nueva pieza para construir una teoría crítica que sea válida para explicar nuestra propia "escena contemporánea".

### La dicotomía heterodoxia/ortodoxia en la obra de José Carlos Mariátegui

Aunque los dilemas acerca de la "lectura válida" de Marx se remontan a las discusiones de los herederos del filósofo alemán desde fines del siglo XIX, no podemos pasar por alto que la relación entre heterodoxia y ortodoxia tuvo un vuelco fundamental a partir del ascenso al poder del Partido Bolchevique en la Rusia que salía de la Primera Guerra Mundial. Aunque no podremos desarrollar esto en toda su complejidad, quisiéramos cuando menos situar históricamente lo que hoy llamamos "ortodoxia stalinista", diferenciándolo de lo que se llamó "ortodoxia" en los años veinte. Así podremos salvar las dudas y puntos oscuros que merodean cuando se habla de "heterodoxia mariáteguiana". Ni en la generación de Lenin, ni en la época de Mariátegui puede hablarse de una única ortodoxia, sino más bien de varias lecturas que disputaban ese espacio de legitimidad. Puede comenzar a hablarse de una ortodoxia oficial a partir de la institucionaliza-

¿Cuándo comienza a hablarse de "stalinismo", en el sentido de versión autoritaria, centralizada y personalista del marxismo soviético, tal como lo entendemos hoy? Desde que Trotsky lanzó su sentencia al gobierno de Stalin en el New York Times, en febrero de 1929, pueden encontrarse las primeras críticas marxistas hacia el "stalinismo", fuera de la URSS. Pero puede decirse que fue con el Informe "secreto" de Kruschev al XX Congreso del PCUS (1956) cuando comenzó a difundirse mundialmente una crítica que surgió desde dentro mismo del sistema soviético y empezó a dar crédito a las versiones que hablaban de la represión de la "policía política" o las atrocidades los campos de trabajo.<sup>11</sup> Lo que empezó a denominarse en la opinión pública internacional como "stalinismo" se generalizó justamente a partir de estas críticas y del proceso de "desestalinización", que terminó diluyéndose con la invasión a Praga, en 1968. Para precisar qué se entiende por "ortodoxia" es necesario distinguir conceptos que están conectados, pero expresan cuestiones diferentes. Es decir, categorías que aluden a procesos políticos, prácticas y/o concepciones filosóficas que tienen un anclaje histórico y deben ser diferenciados para una mejor comprensión de las distintas fases de la dicotomía heterodoxia/ortodoxia en la tradición marxista. Nos referimos a conceptos como "marxismo-leninismo", "bolchevización", "ortodoxia", "stalinismo", "Dia-Mat", "marxismo soviético". No existe un acuerdo entre los distintos estudiosos del comunismo internacional acerca del período exacto en que puede considerarse en vigor esta forma política que fue llamada "stalinismo". Pero existen algunas periodizaciones documentadas que nos permiten distinguirlo respecto del proceso de "bolchevización" que se registraba en la Internacional por lo menos una década antes de las "purgas" y los campos de trabajo en la URSS. En tanto conjunto de prácticas centralizadas e ideología oficial, podemos decir que lo que se consagró, ex post, como "stalinismo" comenzó

necesario historizar algunos conceptos y conocer las contradicciones del movimiento comunista internacional que signaron los debates y polémicas de los años veinte. Es importante asumir, desde el principio, una diferenciación histórica tan simple como nodal: el corpus teórico y político del marxismo que Mariátegui pudo conocer —ligado a la posición "maximalista" europea— no fue el mismo que vieron las generaciones siguientes y tampoco puede compararse con el que nosotros podemos ver hoy. Desde esta perspectiva adquiere relevancia dilucidar con qué corrientes discutió cuando escribió su **Defensa del marxismo** y en qué medida tuvo conciencia de estar encabezando una posición "heterodoxa" frente al marxismo soviético. Además, sería necesario definir qué entendemos hoy cuando hablamos de "ortodoxia stalinista" y diferenciarlo respecto de las significaciones que tenía la categoría de ortodoxia en el universo discursivo de los años veinte. Una de las principales vías de indagación por las cuales puede efectuarse esta aproximación histórica —que ubique claramente la posición de Mariátegui en el contexto del marxismo de su época y permita extraer las aristas más críticas y creadoras de su pensamiento— reside en la descripción del derrotero de la hoy desacre-

La depuración autoritaria que operó sobre los fructíferos debates de los años veinte fue dejando las más creativas interpretaciones fuera de los márgenes de la Internacional o relegándolos al olvido. La línea del PCUS terminó predominando en todos los partidos latinoamericanos que se mantuvieron sometidos, bajo el ala de la III Internacional, desde mediados de los años treinta.<sup>12</sup> El estancamiento que produjo esta "sovietización" compulsiva de la teoría y la praxis del marxismo latinoamericano fue paralelo con la consolidación de los partidos y con el reforzamiento de lo que normalmente llamamos "ortodoxia stalinista" en la Unión Soviética. Con respecto a la noción de "heterodoxia", consideramos que debe entenderse en un sentido amplio, como resistencia a toda rigidez dogmática. Como rebelión intelectual frente al pensamiento que sustenta el orden establecido. En este sentido, resulta atinada la observación de Aníbal Quijano, cuando afirma que no se puede reducir el pensamiento de José Carlos Mariátegui a un marxismo "heterodoxo", si es que con ello se designa un corpus marxista que se abre a nuevas fuentes ajenas a la obra de los clásicos. Para el peruano, el marxismo no era un conjunto de textos, sino más bien un método y una orientación interpretativa. Por eso

ción de una de esas interpretaciones, que llegó como consecuencia de la expulsión de una heterodoxia que surgió directamente vinculada a la primera. No es casual que esta visión crítica apareciera de las propias entrañas de la Vieja Guardia bolchevique y tuviera como principal portavoz a uno de los héroes de la Revolución Rusa: León Trotsky. Tampoco puede desatenderse el fondo común de las disputas entre la Oposición trotskista y la mayoría de la conducción del Partido Comunista de la URSS, que centraban las discusiones en la detentación del "único y verdadero marxismo" a partir de una correcta interpretación de los textos, primero de Marx y seguidamente de Lenin. La "ortodoxia" oficial disputaba una posición política que declaraba estar en consonancia con el "marxismo-leninismo", en detrimento de otra posición que reclamaba la misma filiación teórica, pero difería en los métodos y en las formas de implementar el socialismo. Fue a fines de los años veinte cuando la idea de ortodoxia se fundió con la práctica política y la concepción del Estado que triunfó dentro de la cúpula soviética. Aunque recién después de décadas comenzó a generalizarse el término "stalinismo" para designar un conjunto de rasgos del gobierno de Stalin en la URSS.

en la URSS hacia 1929 y alcanzó su mayor vigor represivo a mediados de los años treinta. Los estudios más sistemáticos se orientan a precisar el bienio 1932-1934 como su momento de cristalización en la Unión Soviética, por cuanto fue a partir de ese momento cuando el "gran terror" sumió a millones de ciudadanos soviéticos y se llevó a cabo el exterminio de la mayor parte de las figuras principales de la revolución bolchevique.<sup>14</sup> Lo que venimos describiendo como "stalinización" o "stalinismo" tiene que ver, fundamentalmente, con un conjunto de prácticas en el funcionamiento del Estado soviético, en sus organizaciones internacionales y en los partidos comunistas. Mas no corresponde identificarlo, entonces, con el proceso de "bolchevización" ocurrido en la praxis del movimiento comunista internacional durante los años veinte. Éste consistió en un conjunto de prácticas, desarrolladas por la dirección de la Internacional Comunista para disciplinar política y organizativamente —bajo las célebres 21 condiciones de ingreso, sancionadas en el II Congreso de la IC (1920)— a todos los partidos que actuaban bajo su órbita. La "bolchevización" estuvo estrechamente vinculada con las vicisitudes de la institucionalización de los partidos comunistas en todo el



mundo, y también con el ritmo de disciplinamiento en los órganos regionales, por lo cual tuvo un período de consumación que se extendió desde 1920 hasta entrada la década del 1930. Más allá de la rapidez o lentitud con que fueron incorporándose a las veintidós condiciones, los partidos se autoimpusieron un severo régimen de premios y castigos.<sup>15</sup>

Sin embargo, y a pesar de este endurecimiento de la militancia comunista—producto entre otras cosas de la ilegalidad de su accionar político—durante toda la década del veinte convivieron varias corrientes dentro del marxismo. Se produjeron importantes polémicas en el seno de la dirección soviética y fecundas discusiones en los congresos de la Internacional, lo cual se diferencia claramente de lo que ocurrió a partir del comienzo de la década del treinta. En el caso de América Latina, la imposición de las prácticas y la ideología oficial soviética dependió del nivel de organización de los partidos comunistas y de sus vínculos con la Internacional, que eran bastante desiguales. Nosotros consideramos el bienio 1935-1936 como consumación de la "stalinización" de los partidos latinoamericanos adheridos a ese organismo internacional en la década anterior. En el sentido de que es a partir de estos años cuando los partidos comunistas de nuestro continente terminan siendo cooptados, ideológica y organizativamente, por la dirección soviética.

Para revisar las particularidades de la "heterodoxia mariáteguiana" y ponerla en juego frente a las ortodoxias que aparecen discutidas en su obra, es necesario distinguir con precisión el momento que atravesaba el proceso de institucionalización del movimiento comunista latinoamericano cuando Mariátegui se integró activamente. Si bien el peruano tomó contacto con el comunismo ya en su estadía europea (1919-1923), fue recién hacia 1927 cuando estableció un primer vínculo con el Secretariado Sudamericano de la Internacional. Aunque muchos integrantes del grupo de Amauta habían asumido la posición bolchevique con anterioridad, sólo a mediados de 1928 se produjo la definición socialista de



la revista y la formación del Partido Socialista Peruano, que participaría, al año siguiente, de la I Conferencia Comunista realizada en Buenos Aires. El año de 1930 constituye una suerte de bisagra, puesto que se produce la cooptación del Partido Socialista Peruano por parte de los dirigentes de la Internacional y se producen las primeras interpretaciones que acusan a Mariátegui de estar fuera de los límites de la "ortodoxia" marxista-leninista-stalinista. Raúl Fornet-Betancourt sostiene que el proceso de institucionalización de los partidos fue favorecido por tres acontecimientos que tuvieron gran repercusión: el VI Congreso Mundial de la Internacional Comunista (1928), el congreso de la Confederación Sindical Latinoamericana (Montevideo, mayo de 1929) y la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana (Buenos Aires, junio de 1929).<sup>16</sup> Plantea que, hasta 1930, existió cierta permeabilidad en las discusiones y surgieron proyectos creadores del marxismo: el caso de Mariátegui viene a ilustrar justamente esto. Es decir, hasta la muerte de Mariátegui existían "pretensiones ortodoxas", sobre todo en cuanto al carácter marxista-leninista de los programas partidarios, mas no había sido impuesto una sistematización única para todo el movimiento comunista internacional, como ocurrió luego con el "Dia-Mat". Con esto no decimos que Mariátegui desconoció completamente sus propias diferencias con la visión soviética acerca de la "autosuficiencia" del marxismo. Afirmar esto sería suponer que elaboró su interpretación del marxismo fuera de todo arraigo en el campo intelectual

de su época. Ya a principios de los años veinte, en su residencia europea, Mariátegui había tomado contacto con este planteo que cerraba el marco teórico del comunismo en las obras de Marx y Lenin. Por otra parte, muchos intelectuales latinoamericanos, simpatizantes o militantes del comunismo ya a mediados de esta década planteaban que el sistema filosófico marxista se complementaba, necesariamente, con la obra de V.I. Lenin. Pero la riqueza del marxismo del Amauta, reside justamente en que inaugura una tradición que no se aferra a las lecturas únicas o "legítimas". El corpus del marxismo no fue nunca su objeto de investigación. Por eso puede desentrañarse en su obra una posición frente a la dicotomía heterodoxia/ortodoxia, más que una opción por uno de sus términos. Los límites de cada uno de sus recortes teóricos estuvieron mediados por las necesidades del proyecto político-cultural que se gestó con Amauta, en una sociedad fuertemente fragmentada y rígida. Al existir en su horizonte un conjunto de corrientes y concepciones filosóficas, y al haber nutrido al marxismo con ellas, Mariátegui mantuvo una actitud crítica y autónoma que lo alejó de toda pretensión universalista abstracta. Consideró que para revolucionar su país era necesario desmontar una ortodoxia cercana y palpable, que constituía el verdadero enemigo del país y del socialismo: la rigidez del establishment oligárquico y sus bases todavía colonialistas en la cultura y en la política peruanas. Aunque nunca pudo ver consolidado el determinismo que caracterizó al "Dia-Mat" soviético ni la estructura burocrática y cerrada en que se convirtió la Internacional, en su último año de vida Mariátegui pudo advertir que sus escritos, contrarios a toda forma de economicismo, encontraban reticencias en algunos intelectuales latinoamericanos afines al "marxismo-leninismo". En estos estrechos límites, conviene aproximarnos exactamente a los aspectos en los que este ensayista puede considerarse "heterodoxo", desde el punto de vista teórico. En una carta a Samuel Glusberg, Mariátegui decía que su libro, *En defensa del marxismo*, podía encontrar reticencias para ser publicado en la editorial La vanguardia de Buenos Aires por sus "conclusiones desfavorables al marxismo"<sup>17</sup>. En realidad, Mariátegui se estaba refiriendo a las concepciones de la II Internacional, que conformaban el terreno de las disputas de ese texto. Pero no podemos suponer que su referencia general al marxismo fue solo una especie de "lapsus".

Durante el año 1929, Mariátegui seguramente conoció algunas críticas a sus *Siete Ensayos*, que se publicaron en revistas de gran difusión en América Latina, como *La cruz del Sur* y *Repertorio Americano*. Éstas, probablemente le dieron ya la impresión de que su obra no era funcional a la visión de quienes tenían pretensiones "ortodoxas" en la interpretación del marxismo. Como puede suponerse por lo que hemos explicado hasta aquí, dichas pretensiones eran todavía heterogéneas y no estaban canalizadas aún en una estructura institucional que pudiera legitimar una lectura única. Las críticas provenían de intelectuales, nudos importantes de la red editorialista latinoamericana que el propio Mariátegui venía forjando. Una de ellas fue escrita por el representante de Amauta en Montevideo, Jaime L. Morenza, que consideraba haber visto en *Siete Ensayos* "aplicado el método marxista muy exacta y rigurosamente", pero también que había una parte en que este rigor desaparecía.<sup>18</sup> Se trataba—para él—de la "suplantación del materialismo dialéctico" por otra teoría que carecía de valor revolucionario: la teoría de los mitos.<sup>19</sup> Morenza consideraba "inaceptable desde el punto de vista marxista" el hecho de que el Amauta sostuviera la idea socialista como fuerza movilizadora del indio, pues se trataba de una concepción de filiación soreliana, completamente ajena al marxismo.

Creemos que Mariátegui hizo uso de ella accidental e inadvertidamente. Probablemente ese uso obedeció a un error dimanado de la aprecia-

ción psicológica del indio. Quizá, también, a un error de perspectiva histórica. De cualquier manera el hecho merece ser destacado.

Aceptar la aplicación de este concepto significaría admitir que la historia no es, tal como lo proclamó Marx, la historia de la lucha de clases y que, por consiguiente, no está determinada por la evolución de la producción económica. En una palabra: significaría descartar la idea más dinámica de la concepción marxista.<sup>20</sup>

Morenza terminaba diciendo que, fuera de este reparo, el libro era "admirable" desde la perspectiva marxista. Fundamentalmente porque "partiendo de consideraciones puramente económicas", llegaba a conclusiones de un interés incuestionable. Se trataba del—ya viejo—problema del economicismo y el voluntarismo, que Mariátegui había podido distinguir en Italia. Con sus *Siete Ensayos* ponía en líneas una posición capaz de rescatar el análisis del problema del indio desde el punto de vista estructural y a la vez destacar la importancia de la convicción y la preparación ideológica para la revolución. Pero no era juzgado por italianos, sino por intelectuales que estaban consustanciados con la lectura "bujarinista" del marxismo.

Un importante corresponsal peruano, que estuvo vinculado con la consolidación de la red editorialista mariáteguiana durante los años 1928-1930, Esteban Pavletich, también escribió una reseña crítica de los *Siete Ensayos* que vale la pena mencionar. En ella, se preguntaba "hasta qué punto el de José Carlos Mariátegui es el marxismo de Marx y hasta qué punto se nutre de su ortodoxia?". Le preocupaban algunos "desapartos heterodoxos, espiritualis-



tas" por los cuales el Amauta terminaba atribuyendo importancia al poder espiritual de la población incaica o al problema religioso. A pesar de sus declaradas intenciones de no encasillar a Mariátegui, se preguntaba si seguía el marxismo ortodoxo de Engels y Marx o se sumaba a la perspectiva de quienes hablaban de la caducidad del "determinismo económico".<sup>21</sup> Finalmente, sostenía que los *Siete Ensayos* debían ser redondeados y completados con un estudio que aborde el estudio del papel del imperialismo industrial y financiero en la economía peruana.<sup>22</sup> Con estas críticas, sus contemporáneos descubrían la faceta "espiritualista" del marxismo de Mariátegui y presagiaban las múltiples condenas que recibiría con su muerte. Por ello no se puede simplificar el origen del "cerco sanitario" que rodeó su obra, atribuyéndolo exclusivamente a la Comintern, que todavía estaba en proceso de institucionalización o al aprismo instalado en Buenos Aires. Estos constituyeron sus principales ejes, pero ese cerco sólo fue posible bajo las condiciones del campo intelectual latinoamericano de la época, en el que existían importantes vertientes que postulaban al economicismo como un elemento de "ortodoxia" marxista.<sup>23</sup> Mariátegui enfrentó múltiples posiciones políticas y teóricas que cuestionaban su proyecto socialista y, además de enfrentar las posiciones "legitimistas" que restringían el corpus del marxismo, también quiso desmontar dicotomías como nacionalismo/ cosmopolitismo, tradición/ vanguardia, que acosaban al campo cultural peruano, del mismo modo como actuaban en el resto del conti-

nente. La aspiración fundamental de los *Siete Ensayos* era establecer un diagnóstico general del Perú y proponer un quiebre definitivo con las visiones oligárquicas y colonialistas: esta era la ortodoxia oficial más perdurable, más perniciosa, la que era necesario combatir. Su oposición a esta visión se nutría de un rechazo global de las instituciones tradicionalistas—desde la familia aristocrática hasta la Iglesia—que servían de sustento al gamonalismo y al sistema político peruano.<sup>24</sup> En relación con otras significaciones de las categorías "ortodoxia/heterodoxia" en su obra, mayormente se identifican con la oposición entre revolución y conservatismo. Podemos, por ejemplo, mencionar la presencia de esta oposición como modo de reflejar el carácter de un periodista o un periódico: si actuaba en contra del establishment, era para Mariátegui un intelectual o medio de comunicación heterodoxo; si actuaba de manera funcional al sistema podía considerarse ortodoxo. También utilizó estas categorías con relación a la burguesía. Ésta estaba compuesta—para él—por un sector ortodoxo que defendía el orden establecido y una heterodoxia, que sostenía determinadas reformas sociales.

Frente a la noción de "ortodoxia" ligada a un partido, o a una ideología revolucionaria, Mariátegui tempranamente había sugerido que los intelectuales eran "heterodoxos por naturaleza". Ya a su regreso al Perú en 1923 había comprendido la necesidad de quebrar el individualismo que obstaculizaba a los intelectuales a comprometerse en las tareas de organización de las masas. Por eso señalaba que Miguel de Unamuno—que no adscribía al "ideario más o menos rígido de un partido ni de una agrupación"—ha-

bía sido empujado a la revolución por la política del Directorio español. "Es que en los períodos tumultuosos de la historia nadie puede quedar al margen", decía el Amauta, señalando una línea que marcó su praxis, basada en la búsqueda de un equilibrio entre la cristalización de un partido y la preservación del debate, la polémica y la autonomía intelectual.<sup>25</sup>

En este marco apareció una definición positiva de "ortodoxia", que se relacionaba con la importancia de la convicción y de la fe en la construcción de un movimiento revolucionario. Mariátegui reconocía cierta fuerza al "dogma", aunque no confundía esta faceta productiva de la ideología—ligada siempre a la praxis militante—con una especie de frontera teórica, que determinaba qué era marxista y qué no lo era. Por el contrario, pensaba que el "dogma" se relacionaba con un conjunto de coordenadas históricas y no con un grupo de textos tomados abstractamente. Incluso tuvo que enfrentar esta cuestión en la revista Amauta, cuando Luis Alberto Sánchez lo acusó por haber publicado artículos "heterodoxos", contrarios o lejanos a los principios de la revista. Mariátegui defendió la necesidad de un programa, una orientación ideológica en todo emprendimiento, pero diferenció esto de una "ortodoxia rigurosa", responsable de cerrar las puertas a todo aquel que no compartía exactamente ese programa.

Los que damos a Amauta tonalidad, fisonomía y orientación, somos los que tenemos una filiación y una fe, no quienes no las tienen y que



admitimos, sin peligro para nuestra integridad y nuestra homogeneidad, como accidentales compañeros de viaje. Somos los vanguardistas, los revolucionarios, los que tenemos una meta, los que sabemos a dónde vamos. En el camino no nos alarma discutir con quienes no andan aún definitivamente orientados. Estamos dispuestos todos los días a confrontar nuestros puntos de vista con los afines o próximos.

Que Amauta rechace todo lo contrario a su ideología no significa que lo excluya sistemáticamente de sus páginas, imponiendo a sus colaboradores una ortodoxia rigurosa. Este principio, que reafirmamos, nos obliga sólo a denunciar y controvertir las ideas discrepantes peligrosas.<sup>26</sup>

La fórmula que Mariátegui encontró para conciliar una posición intelectual crítica y abierta, junto con un "espíritu constructivo", tendiente a organizar a las masas y preparar el camino de la revolución, estaba sustentada en la diferencia entre la convicción y el dogmatismo. Su definición de "dogma" estaba ligado al carácter performativo del marxismo, a la idea de fe, que consideraba imprescindible para la construcción de un mito revolucionario. Por eso declaró finalmente que su espíritu no era "dogmático; pero sí afirmativo", en el sentido de que pretendía asumir una posición y hacer de su discurso una forma de intervención/transformación de lo social.<sup>27</sup> Estas aclaraciones fueron premonitorias, pues las acusaciones —provenientes de Sánchez, un futuro dirigente aprista— no estaban referidas a la presencia de elementos leguistas, reaccionarios o fascistas, sino a escritores con una posición cercana a la "nueva generación", aunque poco definidos ideológicamente. Con la muerte de Mariátegui, esto que comenzó como una polémica ideológica entre apristas y comunistas llegó a niveles de intolerancia inusitados. Nacionalistas y marxistas peruanos olvidaron rápidamente el legado de Amauta y protagonizaron un feroz enfrentamiento que terminó convirtiendo a los representantes del movimiento de la "nueva generación peruana" en ciegos y furiosos enemigos.

Podrá entenderse más exactamente su posición, entre el "espíritu constructivo" del dogma y el rechazo de todo "dogmatismo" o imposición a-crítica dentro del marxismo o del partido, si centramos nuestra mirada en la relación que Mariátegui establecía entre los cambios sociales y la tradición. Uno de sus artículos más ricos, "Heterodoxia de la tradición", muestra el modo como se vinculó con el legado del marxismo. Impulsado por la existencia de una tradición indígena viva en el Perú de su época, planteaba que era necesario distinguirla frente al tradicionalismo. Como actitud política o sentimental conservadora, el tradicionalismo le parecía el mayor enemigo de la tradición, porque terminaba restringiéndola a una "receta escueta y única", a un "conjunto de reliquias inertes y símbolos extintos". Mientras la tradición se caracterizaba —para él— precisamente por su "resistencia a dejarse aprehender en una fórmula hermética"<sup>28</sup>. La tradición le parecía profundamente "heterodoxa", en el sentido de que era el resultado de transformaciones de la realidad y de experiencias históricas movidas bajo la acción de un ideal. Todo esto convertía a la tradición en algo "heterogéneo y contradictorio". La única forma de reducirla a un concepto unívoco era buscando su supuesta "esencia" y renunciando a distinguirla respecto a sus diversas cristalizaciones. Un revolucionario que pretendía negar —transformar— la realidad, no podía negar la tradición en bloque, sino ejercer frente a ella una mirada selectiva, atenta a sus múltiples contradicciones.

Toda doctrina revolucionaria actúa sobre la realidad por medio de negaciones intransigentes que no es posible comprender sino interpre-

tándolas en su papel dialéctico.

Los verdaderos revolucionarios, no proceden nunca como si la historia empezará con ellos. Saben que representan fuerzas históricas, cuya realidad no les permite complacerse con la ultrafsta ilusión verbal de inaugurar todas las cosas.<sup>29</sup>

Mariátegui se distanció explícitamente de todo dogmatismo entendido como búsqueda de una verdad esencial y a-histórica. Entendía que con ello sólo se terminaba en la aplicación mecánica de conceptos o la imposición de un único criterio al examen de los fenómenos sociales o en el funcionamiento de las instituciones. No sólo discutía la pertinencia teórica, sino también la inconveniencia práctica de imponer un criterio único a través de un reglamento, bando o decreto. Cuando le tocó opinar respecto a la adopción de un único estilo o concepto artístico en la educación rechazó el intento de sistematizar al arte, declarando un patrón estético prescriptivo.<sup>30</sup>

Ahora bien, es lícito preguntarse ¿cómo se conciliaba su versión del "dogma", ligado a la fuerza performativa de la convicción revolucionaria, con su forma de ver el caso de la oposición trotskista en la Rusia soviética? ¿qué relación tuvo con su defensa de la posición de Stalin y de la "mayoría" del Comité Central del PCUS? Mariátegui seguía la política soviética con gran interés en la revista *Variaciones* y sus escritos sobre las disidencias de Trotsky datan desde 1925. Ya en aquel momento, identificaba al líder ruso como el representante de un intento de "democratización necesaria" dentro del partido. Reconocía el inicio de los conflictos hacia 1923 y había advertido la vinculación de las polémicas con la política económica. Pero también creía que la Vieja Guardia había reconocido la necesidad de implementar una mayor democracia interna y estaba convencido de que haría realidad estas demandas.<sup>31</sup>

Mariátegui entendía que Trotsky estaba más cerca del "corazón" teórico del marxismo, e inclusive sostenía que su oposición era importante para prevenir el burocratismo en el partido, pero entendía que los hechos no mostraban razones que justificaran el reemplazo de Stalin. Y seguramente, como la mayoría de los socialistas y comunistas del mundo, todavía no podía ver el surgimiento de una "ortodoxia stalinista", ni creer que la política política iba a aniquilar todo debate interno o siquiera pensar que las directivas del partido terminarían sofocando la cultura crítica y vanguardista que se había formado con la revolución. Más bien consideraba que las disputas internas eran una señal saludable: el partido bolchevique no era —ni tenía que ser— una "academia". Reconocía como logro de la plataforma de la oposición su parte crítica, pero entendía que Stalin tenía mayor capacidad objetiva de realización del programa marxista. Las propuestas y soluciones trotskistas no tenían, para él, la misma solidez que sus críticas. Era un "radicalismo teórico" que no lograba condensarse en fórmulas concretas y precisas. Debido a que venían haciéndose cargo de la administración del país, Stalin y la mayoría, poseían un "sentido más real de las posibilidades"<sup>32</sup>.

En este marco se comprende por qué decíamos que no puede encajarse a Mariátegui dentro del marco de una dicotomía a-histórica. Ante todo, porque es necesario precisar a qué ortodoxia nos referimos cuando intentamos describir las posiciones "heterodoxas" de Mariátegui. Pero, por otra parte, así como fueron maniqueístas y hasta ridículas las pretensiones de los comunistas peruanos de convertir a Mariátegui en un "marxista-leninista-stalinista", tampoco podemos sucumbir a la tentación de convertirlo en un medium para exorcisar los demonios de un modelo de socialismo que no conocía, ni pudo desmontar teórica o prácticamente. Frente a esfuerzos como estos, siempre habrá textos como los que citamos más arriba para jugarlos una "mala pasada", dejándonos impresos en la imagen inversa de quienes seleccionaban textos, inclusive frases, para sustentar la adhesión de Mariátegui a posiciones políticas que

se desarrollaron mucho después de su muerte. Conviene, entonces, abrir un camino interpretativo que sea capaz de salir de una dicotomía que ha sido tan cara a la tradición marxista, para hallar al fin los aspectos más creativos que hicieron del proyecto mariáteguiano el inicio de un marxismo "enraizado" en la realidad latinoamericana. La cuestión de los sujetos, en especial, el problema del indio puede servir como una llave para encontrar ese camino, puesto que fue el asunto central de su reflexión madura.

## El "indigenismo revolucionario" de José Carlos Mariátegui

La reformulación que Mariátegui realizó del "indigenismo" —que ya contaba con una larga tradición en el Perú— se produjo en el seno de múltiples espacios intersubjetivos que surgieron de la "nueva generación peruana". Se nutrió, por un lado, del debate en el núcleo de sus más estrechos colaboradores, que contribuyeron a la discusión teórica preparatoria para la formación de un partido socialista en el Perú. En segundo lugar, ocupó las páginas de *Amauta* y de un conjunto de revistas culturales, entre las que cabe destacar *La Sierra*, *Poliedro*, *Guerrilla*, *Boletín Titikaka*, *Kosko*, *Kuntur*. Un momento clave fue la célebre "polémica del indigenismo", que surgió en la revista *Mundial* y se desarrolló también en el resto de las publicaciones, durante la segunda mitad de la década del veinte.<sup>33</sup> En tercer término, ocurrió en el seno de las Universidades Populares y en los congresos de los movimientos sociales peruanos, que participaron activamente en el debate indigenista. Ninguna de estas discusiones teóricas pueden analizarse aisladamente, ni como resultado del genio de dos o tres polemistas, pues la cuestión del indio constituye un territorio atravesado por la mayoría de los fenómenos políticos y culturales de la época.



Antes de fundar *Amauta*, Mariátegui intentó definir en qué consistía el "indigenismo", que era la posición abrumadora en el campo intelectual peruano y sostuvo que, en primer lugar, implicaba considerar al indio como representación de la nacionalidad. Esto constituía un importante quiebre con las concepciones de los "conservatistas peruanos", que creían que lo nacional comenzaba con la Colonia y presentaban lo indígena como símbolo de lo pre-nacional. Para Mariátegui, el "vanguardismo indigenista" propugnaba una "reconstrucción peruana sobre la base del indio", en función de una nueva evaluación del pasado. Las obras de estos artistas y ensayistas, que se incorporaban a *Amauta*, tomaban como material la historia de los Inkas y promovían algo más que un "pasatiempo romántico" o una "inocua apología del imperio de los Incas". El Amauta pensaba que el "vanguardismo indigenista" podía incorporarse en un proyecto revolucionario a partir de articular su nueva mirada estética con una nueva concepción acerca de la transformación de la sociedad peruana. A los vanguardistas, Mariátegui los inscribía entre los "indigenistas revolucionarios" y consideraba que su radical diferencia con todo indigenismo anterior residía en que manifestaban una "activa y

concreta solidaridad con el indio de hoy". Como categoría social, por lo tanto, el "indigenismo revolucionario" pretendía expresar a todos aquellos sujetos que, desde el campo artístico o desde el campo reivindicativo, se acercaban al problema del indio a partir de una superación de la nostalgia romántica por el antiguo Imperio Inkaico.<sup>34</sup> Afirmaba que esta nueva forma de "indigenismo" se acercaba al pasado en tanto "raíz", pero no buscaba en las "utópicas restauraciones" su programa. Con ello, profundizaba la "peruanización" de su concepción del socialismo, que terminaría en una aleación de marxismo y vanguardismo. Allí sostenía que el "indigenismo revolucionario" se basaba en una noción "realista y moderna" de la historia, es decir, no ignoraba las modificaciones ocurridas desde la Conquista hasta el presente. El Amauta se refería al anclaje oligárquico de la historia política peruana, a la dependencia económica semi-colonial y al nacimiento de nuevas cosmovisiones acerca del mundo. Entre ellas se hallaba el socialismo, que adquiría diferentes características según se tratara de un país central o dependiente. En el Perú, esta corriente no podía manifestarse sino a través de una posición nacionalista, que marcaba una modalidad específica de su praxis revolucionaria.<sup>35</sup> Para Mariátegui, el "nacionalismo" no estaba definido por la defensa de los límites territoriales ni por la consolidación de las instituciones políticas independientes. Fundamentalmente, concebía a la nacionalidad como un proyecto, tendiente a integrar la memoria histórica y satisfacer las necesidades sociales de todos los habitantes del Perú. Entendía que la solución a las injusticias y desigualdades, propias de lo que hasta ahora había sido definido como "nacionalidad peruana", podía alcanzarse mediante la acción mancomunada de indios, estudiantes, obreros, empleados, artistas e intelectuales. El "Nuevo Perú", que sintetizaba este proyecto, estaba lejos de identificarse con la institución estatal que había dominado los destinos peruanos en el último siglo.<sup>36</sup>

Todas las manifestaciones del "indigenismo revolucionario" ponían en tela de juicio la idea que se tenía hasta el momento acerca de la identidad nacional. La visualización de la opresión del indio y el señalamiento del Estado oligárquico como el principal responsable de la convivencia entre la "República" y la feudalidad, alimentaba la preocupación por definir lo "verdaderamente peruano". La famosa "polémica del indigenismo", de 1927, consistió precisamente en la discusión acerca del lugar del indio en el proyecto nacional que se debatía en la "nueva generación peruana". Luis Alberto Sánchez acusó a Mariátegui de padecer un "exclusivismo indio" y dio al Amauta la oportunidad de explicitar la relación que proyectaba entre las comunidades indígenas y el resto de los sectores sociales que componían el "sujeto" de los cambios que proponía para su país. Allí sostuvo que su ideal no era el Perú colonial ni el Perú inkaico, sino un Perú integral. El cual se lograba mediante la capacidad solidaria del socialismo, pero se nutría de la supervivencia de la modalidad comunitaria de producción que se ejercía en la sierra peruana desde tiempos inkaicos.<sup>37</sup> La polémica mostraba tendencias políticas contrapuestas: la aleación del socialismo con el vanguardismo indigenista en Mariáte-



TUA  
↑  
10

f i g u r a s  
m a r x i s m o

gui, el nacionalismo anti-socialista de Luis Alberto Sánchez y Guillermo Guevara, el indigenismo leguista de José Angel Escalante. Uno de los asuntos más discutidos era el proceso de enjuiciamiento —a veces autocrítico— del “indigenismo”, como corriente político-cultural, en relación con su capacidad de “representar” al indio peruano. Y es que estos indigenistas no pertenecían a las comunidades andinas que deseaban redimir ni provenían de ese “ambiente serrano” que querían expresar. La problemática de la “exterioridad” de esta corriente político-cultural estaba puesta en el tapete en los años veinte y mantuvo su centralidad en los debates del resto del siglo. Inclusive hoy aparece con más fuerza, desde que los movimientos indios latinoamericanos asumieron sus estandartes étnicos junto con sus reivindicaciones políticas y económicas.

Mariátegui consideraba que la condición europeizada del criollo no era un obstáculo para darse cuenta del “drama del Perú”. Por el contrario, entendía que la situación colonial había hecho del criollo un “español bastardado” y que, desde el momento que lograba reconocerse a sí mismo como tal, no podía ocurrir otra cosa que una vuelta de mirada hacia el indio, en busca de las raíces de la nacionalidad. Mariátegui explicaba cómo en la realidad peruana el “vanguardismo indigenista” había dejado de ser un fenómeno esencialmente literario, desde que los “auténticos indigenistas” colaboraban, conscientemente o no, en una “obra política y económica de reivindicación”. El nexo de los artistas e intelectuales con un proyecto político favorable a la

transformación de las bases económicas de la explotación gamonalista, hacía de esta corriente literaria un fenómeno político y cultural, en tanto contribuía a una revisión de la historia social. Y convertía a sus manifestaciones culturales en intentos de representación de la tradición y el “espíritu de una raza”<sup>38</sup>.

Sin embargo, Mariátegui se mostró consciente de la problemática

del verismo, que distanciaba la representación indigenista de su época respecto al acceso a la cosmovisión propia de las comunidades de la sierra. Supo advertir que, aun en su versión más revolucionaria, el “vanguardismo indigenista” era una expresión mestiza que no surgía del seno de las poblaciones originarias del Perú. Por ello distinguía entre la literatura indigenista y la literatura indígena.

La literatura indigenista no puede darnos una visión rigurosamente verista del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia alma. Es todavía una literatura de mestizos. Por eso se llama indigenista y no indígena. Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla.<sup>39</sup>

A Mariátegui no le parecía nada extraño que el problema del indio ocupara la mayor parte de las reflexiones filosóficas y políticas de su época. Por el contrario, entendía que “la presencia de tres millones de hombres de la raza autóctona en el panorama mental de un pueblo de cinco millones” venía a precipitar un equilibrio necesario para el Perú. Lo mismo ocurría con un proyecto nacional que quisiese ser verdaderamente peruano.

Lo que afirmo, por mi cuenta, es que de la confluencia o aleación de “indigenismo” y socialismo, nadie que mire al contenido y a la esencia de las cosas puede sorprenderse. El socialismo ordena y define las reivindicaciones de las masas, de la clase trabajadora. Y en el Perú las masas, —la clase trabajadora— son en sus cuatro quintas partes indígenas. Nuestro socialismo no sería, pues, peruano, —ni sería siquiera socialismo— si

no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas. En esta actitud no se esconde nada de oportunismo. Ni se descubre nada de artificio, si se reflexiona dos minutos en lo que es socialismo. Esta actitud no es postiza, ni fingida, ni astuta. No es más que socialista.<sup>40</sup>

El Amauta declaró, más de una vez, que la madurez teórica de su proyecto de “socialismo indo-americano” fue el resultado de la profundización de su perspectiva marxista. Reconoció ante Luis Alberto Sánchez que “la clave de sus actitudes” y de su coherencia personal estaba justamente en aquello que éste le replicaba como fuente de su “contradictoria y europeizada” visión del indio: el socialismo. Confesó inclusive haber llegado a la “comprensión, al entendimiento del valor y el sentido de lo indígena por el camino —a la vez intelectual, sentimental y práctico— del socialismo”<sup>41</sup>. Con lo cual, el Amauta planteaba que esta concepción era capaz de sellar una unidad ideológica entre el problema del indio y el problema de la nacionalidad. Esta articulación era la base para una integración real de todos los sectores populares que componían la sociedad peruana.

Estas aclaraciones de Mariátegui acerca del “camino socialista” que lo había llevado al “indigenismo revolucionario” pretendían disipar todo fantasma acerca de que su proyecto antepusiera los intereses indígenas por sobre el resto de la sociedad. Estas formas de “racismo”, que se registraban en algunas posiciones “serranistas” durante los años veinte, estaban muy lejos de las aspiraciones del Amauta, que se reconocía a sí mismo como mestizo e intentaba desmitificar el sentido —profundamente gamonalista— de la dicotomía sierra-costa.<sup>42</sup> Flores Galindo reflexiona acerca de la famosa polémica Sánchez/Mariátegui y sostiene que, en definitiva, ambos admitían en el indigenismo una nueva actitud que “invitaba a encontrar la clave del país en el mundo andino”. Y destaca con ello un hecho irrefutable: el impacto de las rebeliones indígenas en la toma de conciencia acerca del papel del indio en la cultura peruana de las primeras décadas del siglo XX.<sup>43</sup>

### Palabras finales

La búsqueda de un “verdadero marxismo” o del “marxismo legítimo” es tan antigua como la propia tradición, y aún hoy sigue contando con muchos adeptos. Con todo esto no queremos decir que indagar en lo que algunos autores han llamado el “núcleo duro” de las tesis del marxismo sea una tarea vana. Pero, a nuestro juicio, es indispensable ejercer una crítica frente a las consecuencias que implica para la praxis transformadora del marxismo —y para el desarrollo de la teoría crítica— la postulación de un “núcleo íntimo” como único legítimo, especialmente cuando esto se refuerza mediante distintas instancias institucionales.

Mariátegui no creía en la existencia de una lectura única de Marx, aunque consideraba que no todas las versiones eran revolucionarias. La posibilidad misma de una lectura “verdadera” perdía sentido, desde que —para el Amauta— toda lectura era histórica. Por ello, no perdió tiempo intentando crear un dispositivo teórico o metodológico para llegar a los “verdaderos supuestos” de Marx. Ejerció un tipo de lectura interpretativa y crítica, atenta a examinar su realidad social, política y cultural.

Hoy resultan necesarias nuevas lecturas de Marx y de los marxistas latinoamericanos. Pero hay quienes retornan obsesivamente a estos autores intentando extraer de allí las respuestas a los desafíos del siglo XXI reduciendo, de alguna manera, los “errores” del socialismo real a una lectura equivocada. Como si toda la debacle pudiera resumirse en una interpretación desviada de los textos de los fundadores del marxismo y por lo tanto la solución y las perspectivas del marxismo estuvieran centradas en la creación

teórica de nuevos descubrimientos y conexiones. Sin embargo, no todo depende de la teoría, es necesario indagar y crear también en el terreno de las prácticas.

Perry Anderson analiza la denominación del marxismo como “teoría crítica” y sostiene que lo característico del tipo de crítica que representa el materialismo histórico es que incluye de forma indivisible e incansable la “autocrítica”. Es decir, el materialismo es una teoría de la historia que pretende ofrecer a la vez una historia de la teoría.<sup>44</sup> Para nosotros, el período que se abre con la caída del Muro de Berlín presenta a los marxistas de todo el mundo un desafío, en el sentido de recuperar el lazo de la crítica marxista con la historia. Y convoca al marxismo a un retorno a la discusión sobre la praxis, a un redescubrimiento del acento en la política y a un llamamiento a redimensionar el “espíritu” del marxismo, que no ha sido sólo transformar, sino liberar al mundo.

### Notas

1. Alrededor de la obra de Mariátegui se constituyó un campo multidisciplinario, fuertemente vinculado con lo político, que nació con su muerte en 1930 y adquirió fuerza con la realización de simposios en distintas ciudades del mundo, especialmente desde el Congreso de Sinaloa en 1980 hasta hoy.

2. La frase pertenece a “La libertad y el dogma”, publicado en *Mundial*, Lima, Año IX, N°467, 31 de mayo de 1929. Este texto quedó fundido, bajo el título “El proceso de la literatura francesa contemporánea” en la compilación *Defensa del marxismo*, publicada por primera vez a fines de la década del cincuenta (Tomo 5, Ediciones Populares de las Obras Completas de JCM, Lima,



Empresa Editora Amauta, 1959). En vida, José Carlos Mariátegui sólo publicó dos libros, *La escena contemporánea* (Lima, Minerva, octubre de 1925) y *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Lima, Sociedad

Editora Amauta, octubre de 1928). El resto de su producción intelectual apareció en numerosos artículos periodísticos que Mariátegui escribió asiduamente para revistas peruanas y latinoamericanas. La edición popular preparada por los hijos del Amauta con el objetivo de dar amplia difusión a estos artículos —pese a todas las ventajas que trajo— fue organizada temáticamente, opacando la unidad y el sentido histórico de cada uno. Desgraciadamente el artículo al que hacemos referencia sólo puede consultarse en el Archivo Mariátegui de Lima. Actualmente, el italiano Antonio Melis ha organizado en forma cronológica los escritos publicados entre 1923-1930 y serán editados próximamente por UNESCO, haciéndolos al fin accesibles al público.

3. Nosotros hemos abordado esta cuestión en “El marxismo como fe”, escrito para la revista *Dialéctica* (Puebla, México).

4. Cfr. José Carlos Mariátegui, *Defensa del marxismo*, Ediciones Populares de las Obras Completas, Vol. 5, 3ª edición, Lima, Empresa Editora Amauta, 1967.

5. No podremos abordar aquí la especificidad de la alianza entre marxismo y vanguardismo que sostuvo teóricamente esta articulación estético-política en el proyecto mariateguiano. Tampoco es posible desagregar las distintas instancias culturales que expresaron al vanguardismo peruano entre 1925 y 1930.

6. En 1927, la correspondencia de Mariátegui (uno de los modos de vinculación nacional e internacional más decisivos) comenzó a ser interceptada crecientemente, hasta que en 1929 él mismo calculaba que el 50% se quedaba en la delegación policial. Durante este año fue clausurado el periódico obrero *Labor*, se intensificaron las requisas policiales en la casa de Mariátegui y se multiplicó el destierro de apistas y socialistas.

7. José Aricó sostiene que el marxismo de Mariátegui solo podía ser creador a condición de mantener abiertos los vasos comunicantes con la cultura contemporánea. Cfr. José Aricó comp., *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, Cuadernos de Pasado y Presente, Vol. 60, 2ª edición, México, Siglo XXI, 1980.

8. No cabe aquí ampliar las connotaciones epistemológicas de este planteo, pero vale la pena recordar que el procedimiento de adecuar la realidad social a

los textos clásicos —que atribuimos a las investigaciones de la Academia de la URSS, por ejemplo— constituyó una de las formas más burdas de idealismo, pero también fue fuente de una de los modos más vulgares de empirismo.

9. Aunque nosotros planteamos una revisión de estas categorías, particularmente en su aspecto dicotómico, y sostenemos la necesidad de desterrar toda pretensión de ortodoxia, no postulamos el abandono de la categoría de “heterodoxia”, pues ella ha sido identificada por lo general con el costado crítico de los intelectuales.

10. Nosotros hemos hecho una primera aproximación a esta cuestión en nuestra Tesis Doctoral “El itinerario y la brújula. El recorrido estético-político de José Carlos Mariátegui”, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, marzo de 2001.

11. La mayoría de los estudiosos del marxismo latinoamericano sostienen que la imposición de la “ortodoxia stalinista” en la teoría y en la praxis del comunismo latinoamericano se consumó hacia 1935, cuando fue sofocada la rebelión dirigida por Carlos Luis Prestes en Brasil y todas las discusiones comenzaron a estar determinadas por la alianza antifascista promovida por el PCUS. Cfr. Michael Löwy, *El marxismo en América Latina (de 1909 a nuestros días)*, Antología, Ediciones Era, México, 1982; Raúl Fomet-Betancourt, *O marxismo na América Latina*, São Leopoldo, Editorial Unisinos, 1995; Stuart Schram y Hélène Carrère D'Encausse, *El marxismo y Asia (1853-1964)*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1974; Manuel Caballero, *La Internacional Comunista y la revolución latinoamericana (1919-1943)*, Editorial Nueva Sociedad, Caracas, 1987.

12. Aníbal Quijano, *Prólogo a Textos básicos de José Carlos Mariátegui*, Lima, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. IX.

13. Este famoso Informe ejerció una crítica al “culto de Stalin” y denunciaba hechos de represión que el poder soviético había atribuido a la propaganda burguesa, a las exigencias del “cerco sanitario” contra la revolución o al frenesí anti-bolchevique de los emigrados de la primera época. En este texto se decía que Stalin había sido elevado a “superhombre”, que “todo lo sabía y juzgaba”.



Se denunciaba allí que el progreso de la sociedad soviética no se había dado “gracias, sino a pesar de esas desviaciones ideológicas”. Cfr. Massimo L. Salvadori, “La crítica marxista al stalinismo”, en Eric Hobsbawm Comp., *Storia del marxismo. Il marxismo nell'età della Terza Internazionale*, Volume Terzo, Tomo II: Dalla crisi del '29 al XX Congresso, reimpression de la 1ª edición (1981), Torino, Giulio Einaudi Editore, 1982, pp. 83 y ss.

14. Cfr. Ralph Miliband, “Estalinismo”, en Tom Bottomore y otros, *Diccionario del pensamiento marxista*, Madrid, Tecnos, 1984, pp. 289-292. También Adolfo Sánchez Vázquez, “Lunatcharsky y las aportaciones del arte y la revolución”, en *Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

15. El caso italiano fue uno de los más complejos, teniendo en cuenta el carácter del Partido Socialista Italiano, que era una organización de masas y no podía ser expulsado tan livianamente de las filas de la Internacional. Pero aún en el caso del Partido Comunista Italiano, que fue la sede de ricas discusiones durante los años veinte, se observó este clima de disciplinamiento rígido y militarizado.

16. Raúl Fomet-Betancourt, *O marxismo na América Latina*, op. cit.

17. Cfr. carta de JCM a Samuel Glusberg, del 10 de marzo de 1929, en “Correspondencia”, *Mariátegui Total*, op. cit., p. 1974.

18. El comentario de J. Morenza apareció bajo el título “Un nuevo libro de Mariátegui” en *La cruz del Sur*, Montevideo, N°23. Mariátegui debió haber leído rápidamente estas críticas, puesto que recibía la revista uruguaya con regularidad, como lo muestra la correspondencia. Además, la reseña fue publicada en el Perú (*Mercurio Peruano*, Lima, año XII, Vol. XVIII, N°129-130, mayo-junio de 1929, pp. 289-293). Probablemente en este dato exista una pista con respecto a la sensación de aislamiento (ideológica y no sólo debida a la vigilancia policial) que sufrió Mariátegui en los últimos meses y que formula preguntas aún abiertas para los estudios mariateguianos. El comentario de Morenza puede consultarse en José Aricó Comp., *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, 2ª edición, Cuadernos de Pasado y Presente, N° 60, México, Siglo XXI, 1980. Cfr. también la carta de Jaime L. Morenza a JCM, 26 de junio de 1929, en “Correspondencia”, *Mariátegui Total*, op. cit., p. 2013.

19. Con respecto a la presencia de Sorel en la obra de Mariátegui, puede verse

Robert Paris, "El marxismo de Mariátegui", en Robert Paris y otros, **El marxismo latinoamericano de Mariátegui**, Ediciones de Crisis, Buenos Aires, 1973, pp. 9 y ss.

20. Jaime Morena, "Un nuevo libro de Mariátegui" (**La cruz del sur**, Montevideo, N°23, 1929), en José Aricó Comp., **Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano**, op. cit., p. 248.

21. Cfr. Esteban Pavletich, "Siete Ensayos en busca de una realización" (fechado en febrero de 1929 y publicado en **Repertorio Americano**, San José de Costa Rica, Vol. VII, N°14, abril de 1929), en José Aricó comp., **Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano**, op. cit., pp. 268-271. En esta compilación, el texto de Pavletich aparece fechado en 1919, en un evidente error tipográfico.

22. Este texto de Pavletich se comprende mejor en relación con la discusión que sostenía la célula aprista de México con Mariátegui, básicamente vinculada con su posición frente a la política peruana. Pavletich le escribió una carta a Mariátegui, algunos meses después de haber escrito la reseña, en la que le comunicaba su renuncia definitiva al APRA. Allí le confesaba haber alentado, en su contra, la acusación de dedicarse exclusivamente a la tarea intelectual, valiosa, pero incompleta por su falta de atención al problema del partido. Decía también que esto provocó que muchos socialistas peruanos cometieran graves errores. Al parecer su cambio de actitud se sustentaba en la última carta de Mariátegui, enviada por medio de José Malanca (que, a pedido de Mariátegui, se contactó con el grupo de México y trabajó en pos de la rectificación de la "desviación nacionalista"). En ésta le anunciaba la creación del Partido Socialista Peruano. Cfr. Cartas de JCM a José Malanca, 2 de julio de 1929, y de Esteban Pavletich a JCM, 30 de julio de 1929, en "Correspondencia", **Mariátegui Total**, op. cit., pp. 2015-16 y p. 2018.

23. En algunos casos, el determinismo economicista era diferenciado de las interpretaciones "fatalistas". Cfr. Ricardo Martínez de la Torre **Apuntes para una interpretación marxista de Historia Social del Perú**, Tomo II, Lima, Empresa Editora Peruana, 1948.

24. Respecto a la consideración de la Iglesia Occidental como representación de una concepción ortodoxa y tradicionalista. Cfr. José Carlos Mariátegui, "Juana de Arco" de Joseph Deltiel (marzo-abril de 1926), en **Signos y Obras**, Obras Completas, Vol. 7, 9ª edición, Lima, Empresa Editora Amauta, 1985, p.

tes periódicos del mundo. Véase además, en orden cronológico, los otros artículos de Mariátegui sobre la oposición trotskista: "El partido bolchevique y Trotsky" (enero 1925), en **Figuras y aspectos de la vida mundial**, Tomo I, Obras Completas, Vol. 16, 6ª edición, Lima, Empresa Editora Amauta, 1987; "Trotsky", en **La escena contemporánea**, Obras Completas, Vol. 1, 4ª edición, Lima, Empresa Editora Amauta, 1970; "Trotsky y la oposición comunista" (*Varietades*, 25 de febrero de 1928), en **Figuras y aspectos de la vida mundial**, Tomo 2, Obras Completas, Vol. 17, 6ª edición, Lima, Empresa Editora Amauta, 1987.

33. La "polémica del indigenismo" se identifica en el Perú con la disputa periodística originada en la revista **Mundial** en 1927, pero sus alcances fueron mucho más amplios y deben consultarse en otras revistas de la época. La compilación de Manuel Aquézo Castro, denominada "La polémica del indigenismo" reconstruye muy bien las posiciones de Luis Alberto Sánchez y Mariátegui, pero no incluye las notas de Guillermo Guevara, Uriel García y otros importantes polemistas de la época que publicaban en **La Sierra**, **Kuntur**, **Kosko**, **Boletín de Titikaka**, etc. Cfr. Manuel Azquézolo Castro recop., **La polémica del indigenismo**, Prólogo y Notas de Luis Alberto Sánchez, 2ª edición, Lima, Mosca Azul Editores, 1987. Véase también el trabajo de Yasmín López Lenci, **El laboratorio de la vanguardia literaria en el Perú. Trayectoria de una génesis a través de las revistas culturales de los años veinte**, Lima, Horizonte, 1999.

34. Cfr. José Carlos Mariátegui, "Nacionalismo y vanguardismo. En la ideología política" (**Mundial**, 27 de noviembre de 1925), en **Peruanicemos al Perú**, op. cit., pp. 99-100.

35. Cfr. José Carlos Mariátegui, "Nacionalismo y vanguardismo. (En la ideología política)", op. cit., pp. 100-101.

36. Si bien estaba bastante claro que el Estado oligárquico era el principal enemigo, la generación de **Amauta** no tuvo tiempo de diseñar cómo serían las nuevas instituciones capaces de expresar y materializar al socialismo.

37. El planteamiento de Mariátegui acerca de la forma de trabajo comunitario que todavía sobrevivía en la sierra y las fuentes de la época que consultó puede verse en los **Siete ensayos**. Para un panorama del tema de las comunidades en el proyecto mariateguiano, puede verse Alberto Flores Galindo, **Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes**, La Habana, Casa de las Américas, 1986, pp. 294-306. También pueden consultarse las "Contribuciones al análisis de los **Siete Ensayos**" (incluye críticas de los contemporáneos e interpretaciones posteriores) en José Aricó, **Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano**, 2ª edición, Cuadernos de Pasado y Presente, N° 60, México, Siglo XXI, 1980, pp. 237 y ss.

38. Mariátegui no pudo resolver las limitaciones asimilacionistas de las corrientes indigenistas peruanas, inclusive del socialismo. Nosotros abordamos las dificultades del indigenismo en relación con el devenir de la lucha de los pueblos indios latinoamericanos en "Mariátegui y las aporías del indigenismo", **Utopía y praxis latinoamericana. Revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social**, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela. En prensa.

39. José Carlos Mariátegui, **Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana**, Biblioteca Amauta, 62ª edición, Lima, Empresa Editora Amauta, 1995, p. 242.

40. José Carlos Mariátegui, "Intermezzo polémico" (**Mundial**, N°350, Lima, 25 de febrero de 1927), en Manuel Azquézolo Castro recop., **La polémica del indigenismo**, op. cit., pp. 75-76.

41. Cfr. José Carlos Mariátegui, "Intermezzo polémico", op. cit., p. 76.

42. Un aspecto del complejo proceso de recepción de la obra de Mariátegui durante el siglo XX está relacionado con el tema del "exclusivismo indio" en los **Siete Ensayos**. Quienes han alentado una interpretación del "racismo" se basan en los comentarios -poco felices- de Mariátegui sobre las comunidades negras o coolies latinoamericanas. Para nosotros, no hay en el espíritu general de su obra, ni en el conjunto de sus textos un "exclusivismo indio", sino una defensa apasionada de la necesidad de incorporar al indio como sujeto de la revolución socialista en un universo discursivo complejo, en el que algunos marxistas buscaban en el proletariado industrial un "sujeto único" y otros creían que un marxista no era capaz de comprender las necesidades del indio.

43. Cfr. Alberto Flores Galindo, **Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes**, op. cit., p. 307.

44. Perry Anderson, **Tras las huellas del materialismo histórico**, 2ª edición, México, Siglo XXI, 1988.

42; también José Carlos Mariátegui, "Pilsudski y la política polaca" (1926), en **Figuras y aspectos de la vida mundial**, Tomo 2, Obras Completas, Vol. 17, 6ª edición, Lima, Empresa Editora Amauta, 1987.

25. Mariátegui decía que en estos períodos revolucionarios de la historia la política no era una "menuda actividad burocrática, sino la gestación y el parto de un nuevo orden social". Cfr. José Carlos Mariátegui, "Don Miguel de Unamuno y el Directorio", en **Signos y Obras**, Obras Completas, Vol. 7, 9ª edición, Lima, Empresa Editora Amauta, 1985, p. 120 y ss. Véase también este planteo en José Carlos Mariátegui, "La revolución y la inteligencia", en **La escena contemporánea**, Obras Completas, Vol. 1, 4ª edición, Lima, Empresa Editora Amauta, 1970, p. 154.

26. José Carlos Mariátegui, "Polémica finita", **Amauta**, Lima, Año II, N°7, marzo de 1927.

27. José Carlos Mariátegui, "Intermezzo polémico", **Mundial**, Lima, 25 de febrero de 1927.

28. Cfr. José Carlos Mariátegui, "Heterodoxia de la tradición" (**Mundial**, noviembre de 1927), en **Peruanicemos al Perú**, Obras Completas, Vol. 11, 11ª edición, Lima, Empresa Editora Amauta, 1988, pp. 162-163.

29. José Carlos Mariátegui, "Heterodoxia de la tradición", en **Peruanicemos al Perú**, op. cit., p. 162.

30. José Carlos Mariátegui, "Un congreso más panamericano que científico" (**Mundial**, marzo-abril de 1925), en **Peruanicemos al Perú**, op. cit., p. 66.

31. Mariátegui conocía las internas del PCUS y escribió varios artículos sobre la oposición trotskista y luego acerca de la expulsión de Trotsky. No podemos ampliar aquí este asunto, pero el Amauta siempre mantuvo la esperanza de que la Vieja Guardia democratizaría el Partido.

32. Cfr. José Carlos Mariátegui, "El exilio de Trotsky", (*Varietades*, 23 de febrero de 1929), en **Figuras y aspectos de la vida mundial**, Tomo 3, Obras Completas, Vol. 18, 6ª edición, Lima, Empresa Editora Amauta, 1987, pp. 27-28. Cuando redactó este artículo, Mariátegui no conocía las denuncias de Trotsky que fueron publicadas bajo el título "C'est la marche des événements!", el 26 de febrero de 1929 en el **New York Times** y en otros importan-

tes periódicos del mundo. Véase además, en orden cronológico, los otros artículos de Mariátegui sobre la oposición trotskista: "El partido bolchevique y Trotsky" (enero 1925), en **Figuras y aspectos de la vida mundial**, Tomo I, Obras Completas, Vol. 16, 6ª edición, Lima, Empresa Editora Amauta, 1987; "Trotsky", en **La escena contemporánea**, Obras Completas, Vol. 1, 4ª edición, Lima, Empresa Editora Amauta, 1970; "Trotsky y la oposición comunista" (*Varietades*, 25 de febrero de 1928), en **Figuras y aspectos de la vida mundial**, Tomo 2, Obras Completas, Vol. 17, 6ª edición, Lima, Empresa Editora Amauta, 1987.

33. La "polémica del indigenismo" se identifica en el Perú con la disputa periodística originada en la revista **Mundial** en 1927, pero sus alcances fueron mucho más amplios y deben consultarse en otras revistas de la época. La compilación de Manuel Aquézo Castro, denominada "La polémica del indigenismo" reconstruye muy bien las posiciones de Luis Alberto Sánchez y Mariátegui, pero no incluye las notas de Guillermo Guevara, Uriel García y otros importantes polemistas de la época que publicaban en **La Sierra**, **Kuntur**, **Kosko**, **Boletín de Titikaka**, etc. Cfr. Manuel Azquézolo Castro recop., **La polémica del indigenismo**, Prólogo y Notas de Luis Alberto Sánchez, 2ª edición, Lima, Mosca Azul Editores, 1987. Véase también el trabajo de Yasmín López Lenci, **El laboratorio de la vanguardia literaria en el Perú. Trayectoria de una génesis a través de las revistas culturales de los años veinte**, Lima, Horizonte, 1999.

34. Cfr. José Carlos Mariátegui, "Nacionalismo y vanguardismo. En la ideología política" (**Mundial**, 27 de noviembre de 1925), en **Peruanicemos al Perú**, op. cit., pp. 99-100.

35. Cfr. José Carlos Mariátegui, "Nacionalismo y vanguardismo. (En la ideología política)", op. cit., pp. 100-101.

36. Si bien estaba bastante claro que el Estado oligárquico era el principal enemigo, la generación de **Amauta** no tuvo tiempo de diseñar cómo serían las nuevas instituciones capaces de expresar y materializar al socialismo.

37. El planteamiento de Mariátegui acerca de la forma de trabajo comunitario que todavía sobrevivía en la sierra y las fuentes de la época que consultó puede verse en los **Siete ensayos**. Para un panorama del tema de las comunidades en el proyecto mariateguiano, puede verse Alberto Flores Galindo, **Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes**, La Habana, Casa de las Américas, 1986, pp. 294-306. También pueden consultarse las "Contribuciones al análisis de los **Siete Ensayos**" (incluye críticas de los contemporáneos e interpretaciones posteriores) en José Aricó, **Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano**, 2ª edición, Cuadernos de Pasado y Presente, N° 60, México, Siglo XXI, 1980, pp. 237 y ss.

38. Mariátegui no pudo resolver las limitaciones asimilacionistas de las corrientes indigenistas peruanas, inclusive del socialismo. Nosotros abordamos las dificultades del indigenismo en relación con el devenir de la lucha de los pueblos indios latinoamericanos en "Mariátegui y las aporías del indigenismo", **Utopía y praxis latinoamericana. Revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social**, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela. En prensa.

39. José Carlos Mariátegui, **Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana**, Biblioteca Amauta, 62ª edición, Lima, Empresa Editora Amauta, 1995, p. 242.

40. José Carlos Mariátegui, "Intermezzo polémico" (**Mundial**, N°350, Lima, 25 de febrero de 1927), en Manuel Azquézolo Castro recop., **La polémica del indigenismo**, op. cit., pp. 75-76.

41. Cfr. José Carlos Mariátegui, "Intermezzo polémico", op. cit., p. 76.

42. Un aspecto del complejo proceso de recepción de la obra de Mariátegui durante el siglo XX está relacionado con el tema del "exclusivismo indio" en los **Siete Ensayos**. Quienes han alentado una interpretación del "racismo" se basan en los comentarios -poco felices- de Mariátegui sobre las comunidades negras o coolies latinoamericanas. Para nosotros, no hay en el espíritu general de su obra, ni en el conjunto de sus textos un "exclusivismo indio", sino una defensa apasionada de la necesidad de incorporar al indio como sujeto de la revolución socialista en un universo discursivo complejo, en el que algunos marxistas buscaban en el proletariado industrial un "sujeto único" y otros creían que un marxista no era capaz de comprender las necesidades del indio.

43. Cfr. Alberto Flores Galindo, **Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes**, op. cit., p. 307.

44. Perry Anderson, **Tras las huellas del materialismo histórico**, 2ª edición, México, Siglo XXI, 1988.

## Las antinomias de Isaac Deutscher Ariel Petruccelli

Isaac Deutscher (1907-1967) es ampliamente conocido entre nosotros, sobre todo por su biografía de Stalin y su trilogía sobre Trotsky. Soberbio cultor del género biográfico, su obra ha logrado articular la pasión de la política presente con el rigor historiador del estudio del pasado. En este texto, Ariel Petruccelli interroga el legado del marxista polaco a partir de uno de los temas claves del pensamiento contemporáneo: la relación estructura/sujeto.

### Las biografías de Isaac Deutscher

Hay quienes piensan que la biografía, como género, pertenece más a la literatura que a la historia. Y por cierto que una tendencia desgraciadamente común entre quienes escriben biografías es hacer mala historia: desarrollar un relato en el que las personalidades cumplen el papel de héroes hacedores de los grandes procesos históricos; y en el que el análisis psicológico (no siempre lúcido) y la busca de lecciones morales se impone a la explicación objetiva de los hechos.

Isaac Deutscher no cae en esta tentación. Sus biografías -de Trotsky y de Stalin- nos muestran a los personajes como hombres de su tiempo, y sus acciones se insertan en un contexto objetivo -económico y político-cultural- que los condiciona. Quienes «hacen la historia» en los relatos de Deutscher no son fuerzas impersonales, ni tampoco personalidades: son colectivos sociales. Pero lo más asombroso de sus biografías es esa extraña conjunción de las mejores virtudes del historiador con las dotes del literato. Sin temor a exagerar se podría decir que aunque todo lo que Deutscher narra fuera falso, sus obras tendrían asegurado un lugar en la posteridad como brillantes novelas históricas. Sin embargo no es Deutscher un imaginativo novelista. Su mente no carece, ciertamente, de imaginación; pero ella se encuentra contrapesada por una rigurosidad explicativa poco común y por un conocimiento documental excepcional. De este modo, los escritos de Deutscher no sólo narran y explican las alternativas de la vida de sus biografiados: también nos permiten entender el proceso macro-histórico de la revolución rusa mejor y más profundamente que las obras de muchos cuidadosos especialistas. Sus obras traslucen, pues, una formidable capacidad de comprensión histórica y sociológica que se ve complementada por una no menos aguda penetración psicológica en los personajes. Si a ello agregamos la excelsa calidad y claridad narrativa, el elevado vuelo literario -que nada tiene que envidiar a lo mejor de la tradición eslava- que caracteriza a sus escritos, no es difícil concluir que su biografía de Trotsky quizás sea la mejor biografía jamás escrita. Como buen marxista, Isaac Deutscher tiende a no sobredimensionar el papel de los individuos en la historia. Pero ha escrito su historia bajo la forma del género a todas luces menos apropiado para desarrollar un relato objetivista: la biografía. Esta extraña simbiosis ha dado unos frutos magistrales. Como alguna vez escribiera Perry Anderson:

En la vida de una persona, Deutscher podía conjugar los discursos de la moralidad y la necesidad que el marxismo ha encontrado a menudo tan difíciles de unificar. En sus escritos Stalin y Trotsky aparecen primordialmente como productos de la historia, individuos sometidos a las determinaciones de fuerzas sociales más amplias, que ellos expresaron o rechazaron, pero también como agentes morales, responsables de sus acciones y de las consecuencias de éstas. Tradicionalmente,

la ética se refiere a las personas, la dinámica causal, a los grupos. La excepcional perspicacia psicológica de Deutscher fue el medio por el que ambas, causalidad y responsabilidad, se anudaron en sus textos.<sup>1</sup>

Frente a tantos fervorosos «moralistas» que creen que el relato histórico no es más que una exposición de individuos y acciones que deben ser condenados o exaltados en términos morales, y frente a tantos buenos historiadores que no son capaces de transmitirnos el «calor humano» de los sucesos que narran y explican; Deutscher descolla por la serena comprensión del proceso causal y la aguda penetración en las motivaciones político-morales personales que conjuga su obra. En cierta ocasión escribió que Trotsky solía evocar la máxima de Spinoza: «Ni llorar ni reír, sino entender»; y que aunque el mismo Trotsky "no pudo dejar de llorar y de reír; con todo, entendió". En los escritos de Deutscher los hombres ríen y lloran, por cierto, pero esto no oscurece sino que más bien ilumina la comprensión de los hechos. En las páginas de Deutscher el Trotsky que parece marchar en contra del sentido de la historia, aquél que libra desde el amargo destierro su solitario combate contra el stalinismo triunfante, no posee menos vigor intelectual ni menor estatura moral que el



Trotsky que parece cabalgar en el sentido de la historia, aquél que dirige a las huestes insurrectas desde el soviét de Petrogrado y conduce a la victoria al Ejército Rojo. En ambas situaciones su biógrafo nos proporciona una aguda y plausible explicación de los hechos, tanto como un profundo rastreo de las motivaciones y los dilemas psicológicos, políticos y morales del personaje.

### Deutscher y Trotsky sobre Lenin: el papel del individuo en la historia

Sin embargo en sus escritos parece haber una tensión. El punto crítico de esta magistral conjunción se encuentra -y no podía ser de otro modo- en el lugar que ocupan los individuos, más precisamente los dirigentes, en el proceso histórico. Esto es, la específica importancia causal que las acciones de estos personajes -cuyos dilemas morales, políticos y personales aborda Deutscher con eximia perspicacia- tienen en el proceso histórico general. Dicho en forma de pregunta: ¿Qué importancia tienen los individuos en la dinámica causal que, como observara Anderson, se concentra en los grupos? Deutscher trata específicamente este problema en el capítulo «El revolucionario como historiador» de su tercer tomo de la monumental biografía de Trotsky: **Trotsky, el profeta desterrado**. Allí muestra su sorpresa ante la importancia que Trotsky atribuye en algunos escritos al papel desempeñado por Lenin.



En su **Historia de la revolución rusa** Trotsky afirma que "Lenin no fue el demiurgo del proceso revolucionario, sino que se insertó en la cadena de las fuerzas históricas objetivas. Pero, en esta cadena, él era un eslabón muy importante". Y sugiere que, sin este "eslabón", la cadena bien podría haberse cortado. "¿Puede afirmar alguien con seguridad —se pregunta Trotsky— que, sin él, el partido habría encontrado su senda? Nosotros no nos atreveríamos en modo alguno a afirmarlo".<sup>2</sup> Es perfectamente concebible, prosigue, que "el partido, desorientado y dividido, perdiera durante muchos años la ocasión revolucionaria". En la **Historia** Trotsky manifiesta esta opinión con cierta cautela. Pondrá los puntos sobre las íes en una carta enviada desde Alma Ata a Preobrazhensky, en la que afirma: "Usted sabe mejor que yo que si Lenin no hubiese logrado llegar a Petrogrado en abril de 1917, la revolución de octubre no hubiera tenido lugar".<sup>3</sup> Y en su Diario francés es aún más categórico: "Si yo no hubiese estado presente en 1917 en Petrogrado, la revolución de octubre habría tenido lugar de todos modos —siempre y cuando Lenin hubiese estado presente y en el puesto de mando. Si ni Lenin ni yo hubiésemos estado en Petrogrado, no habría habido Revolución de octubre: la dirección del partido bolchevique la habría impedido, de esto no me cabe la menor duda".<sup>4</sup> Aquí el papel de Lenin se ve considerablemente aumentado. Tal como comenta Deutscher:

Si Lenin no es todavía aquí un «demiurgo de la historia», ello es así sólo en el sentido de que no hizo la revolución ex nihilo: la decadencia de la estructura social, el «vapor» de la energía de las masas y el «émbolo» del partido bolchevique (que Lenin había diseñado y construido) tenían que estar presentes para que él pudiera representar su papel. Pero aun si todos esos elementos hubiesen estado presentes, nos dice Trotsky, sin Lenin los bolcheviques habrían «perdido durante muchos años la ocasión revolucionaria». ¿Por cuantos años? ¿Cinco? ¿Seis? ¿O tal vez treinta o cuarenta? No lo sabemos. En todo caso, sin Lenin, Rusia tal vez habría continuado viviendo bajo el zarismo restaurado, quizás por un periodo indefinido; y en este siglo cuando menos la historia del mundo habría sido muy diferente de lo que ha sido.<sup>5</sup>

Deutscher se muestra sorprendido por la importancia que concede Trotsky a la figura de Lenin en el proceso revolucionario. La argumentación del otrora jefe del Ejército Rojo le parece de un cierto sabor escolástico. Piensa que los escritos de Trotsky iluminan más sobre su propia situación por aquellos años, que en relación al papel de Lenin. "Trotsky produjo su **Historia** después que la orgía del «culto a la personalidad» stalinista había comenzado; y su presentación de Lenin fue un reflejo negativo de ese culto. Contra el Stalin «irreemplazable» apeló Lenin «irreemplazable»".<sup>6</sup> Especula que las impresiones de Trotsky debieron verse influidas por su propia situación por aquellos años, como jefe de una Oposición derrotada, y que "cabe dudar que en una fase anterior de su carrera él hubiese expresado una opinión tan contraria a la tradición intelectual marxista".

Trotsky —escribe Deutscher— necesitaba sentir que el dirigente, ya fuera Lenin en 1917 o él mismo en los años treinta, era irreemplazable: de esta creencia extraña la fuerza para sus solitarios y heroicos esfuerzos. Y ahora, cuando sólo él, en toda una generación bolchevique, hablaba contra Stalin, no había nadie efectivamente capaz de ocupar su puesto. Pero, precisamente porque estaba solo y era irreemplazable, una gran parte de su labor se desperdició.<sup>7</sup>

Considera como especialmente representativo de la "tradición intelectual marxista" al famoso escrito de Plejánov **El papel del individuo en la historia**. Y esgrime contra Trotsky los mismo argumentos del «Padre del marxismo ruso»: El dirigente no es más que el órgano de una necesidad histórica. Ningún hombre es irreemplazable. Cualquier corriente histórica, si es lo suficiente amplia y profunda, se expresa a través de un cierto número de hombres, no de un solo individuo. Cuando un dirigente ocu-

pa un lugar prominente se produce una «ilusión óptica», esto es, la falsa impresión de que ese dirigente es irreemplazable, porque al ocupar su lugar impide que otros lo ocupen. Un dirigente excepcional puede alterar algunos rasgos de un proceso histórico, pero no su sentido general.

Deutscher manifiesta su desacuerdo con Trotsky porque encuentra que los escritos de éste sugieren que Lenin no alteró solamente los rasgos individuales de los acontecimientos: *modificó su sentido general*. Trotsky habría sucumbido a la «ilusión óptica» de que hablaba Plejánov.

Si ni Lenin ni Trotsky hubiesen estado presentes —escribe Deutscher—, algún otro hombre habría ocupado su lugar. El hecho de que entre los bolcheviques no hubiera aparentemente ningún otro hombre de su estatura no es prueba de que en su ausencia tal hombre no habría surgido. La historia tiene en verdad un número limitado de vacantes para los puestos de grandes jefes y comandantes, y una vez que las vacantes se llenan los candidatos potenciales no tienen oportunidad de desarrollar y hacer fructificar sus capacidades.<sup>8</sup>

Y junto con estos argumentos Deutscher extrae una conclusión política de extrema importancia:

... si fuera cierto que la más grande revolución de todos los tiempos no podría haber ocurrido sin un dirigente particular, entonces el culto al dirigente en general no sería censurable en modo alguno, y su denuncia por los materialistas históricos, desde Marx hasta Trotsky, y su repudio por parte de todo el pensamiento progresista carecerían de sentido.<sup>9</sup>

Concluye afirmando que las citadas opiniones de Trotsky resultan contrarias a su filosofía básica y a su concepción de la revolución, razón por la cual, posteriormente, retorna a una concepción más ortodoxa, como la expuesta en **La revolución traicionada**, donde escribe:

Las cualidades de los que dirigen no son indiferentes para el resultado de los combates, pero no son el factor único y decisivo... los bolcheviques no vencieron... por la superioridad de sus jefes, sino gracias a un reagrupamiento de fuerzas.<sup>10</sup>

En síntesis: Deutscher piensa que la centralidad que Trotsky atribuyó a Lenin en algunos textos se hallaba motivada en su particular situación política y personal hacia finales de los años veinte; que dicha concepción no se condice con su filosofía ni con su concepción de la revolución; lo cual explica por qué, al observar los hechos a la distancia, habría retornado a una concepción más ortodoxa.

### Observaciones críticas

Esta interpretación es un tanto forzada. Trotsky atribuía a Lenin una importancia crucial como eslabón en la cadena del proceso revolucionario mucho antes de ser el jefe de la Oposición de Izquierda derrotada. En 1924 fue publicado en Moscú su **Lenin** (conocido como «el pequeño Lenin»). En este breve libro existe un pasaje que hecha luz sobre las consideraciones de Trotsky hacia esa fecha tan temprana:

Para comprender acertadamente la conducta de Lenin en este período (vísperas de Octubre), hay que dejar sentado un hecho: tenía una fe incommovible en que las masas querían y podían realizar la revolución, pero no tenía esta seguridad en cuanto al Estado Mayor del Partido. Al mismo tiempo, comprendía con una claridad absoluta que no se podía perder tiempo. (...) Hasta tiempos recientes oíamos decir que si no hubiésemos tomado el poder en Octubre lo habríamos hecho dos o tres meses más tarde. ¡Profundo error! Si no hubiésemos tomado el poder en Octubre, no lo habríamos tomado nunca.<sup>11</sup>

Por otra parte, si a finales de los veinte la situación política y personal de Trotsky podía inducirlo a adoptar una concepción subjetivista, no hay razones suficientes para que esto dejara de ser válido hacia finales de los treinta, cuando se encontraba aún más aislado y derrotado. Y en todo caso también se puede suponer que la opinión defendida en **La revolución traicionada**, en vez de ser la pura y simple expresión de una concepción tradicional dentro del marxismo, bien pudo ser inducida (total o parcialmente) por la intención de negar todo mérito personal a Stalin (su despreciado adversario) y conjurar los fantasmas de toda posible responsabilidad personal propia en la derrota de la Oposición.

Aunque su circunstancial situación como jefe desterrado de una oposición derrotada pudo haber influido en las consideraciones que formulara Trotsky en **Historia de la revolución rusa**, hay razones para pensar que estas consideraciones hunden sus raíces en motivos más profundos. El panorama se aclara si deslizamos nuestra mirada de los líderes y dirigentes, y la posamos en los programas y políticas que los mismos sustentan. Como militante revolucionario Trotsky jamás dudó que una revolución pudiera triunfar o malograrse según se llevara a la práctica una táctica y una estrategia correcta o incorrecta. El *leit motiv* de la clase de políticos revolucionarios de la que Trotsky formó parte era la lucha entre proyectos y estrategias políticas. La presunción básica de quienes participaban en esas vehementes disputas era que la adopción de una estrategia adecuada podía decidir el curso de los acontecimientos revolucionarios. El militante que enfrentaba las cárceles zaristas y vivía la vida del proscrito no suponía (¿podía suponer?) que el proyecto y la estrategia por los que abogaba habrían de imponerse por sí solos, por la fuerza de las cosas, por así decir, sin la ayuda necesaria de la militancia fervorosa de quienes creían en ellos. Todo lo contrario: la realización del programa revolucionario, pensaba, exige como condición necesaria la lucha activa por él. El programa —el proyecto, la estrategia y la táctica— se encarna, entonces, en los



Todo depende de lo que hagan o no hagan los revolucionarios organizados. Este es el lenguaje de la voluntad. En Trotsky, como en todo el marxismo clásico, ambos lenguajes conviven, uno junto al otro. El lenguaje determinista, que todo lo cifra en necesidades ineludibles, proporcionaba la certeza del triunfo. El lenguaje voluntarista, que todo lo hace depender (al menos en lo inmediato) de la acción subjetiva, proporcionaba el acicate moral para la fervorosa militancia. En el pensamiento de Trotsky existe una oscilación entre el *scilas* del determinismo objetivista y el *caribdis* del voluntarismo subjetivista. Oscilación, y no síntesis, porque la exacta relación entre ambos términos nunca es especificada.

Cierto es que, de todos los marxistas clásicos, Trotsky se cuenta entre los que más se aproximaron a una síntesis. Siempre hizo hincapié en que el marxismo no era fatalista, y ante cada situación concreta intentó entrever las posibles alternativas que podrían seguir los sucesos (desechando la posibilidad de un curso único preestablecido). Pero aún así en Trotsky hay una oscilación. En algunas ocasiones la diversidad de cursos posibles sólo parece ser válida en el corto plazo, sin alterar, en el fondo, las profundas tendencias de largo alcance: la historia tendría un amplio lugar para lo accidental y lo contingente en la inmediatez, pero a la larga los accidentes se compensarían unos con otros y lo contingente daría lugar a la imposición de las tendencias necesarias. Esta visión resulta patente en un fragmento de **Mi vida**:

El proceso histórico todo él es una refracción de la ley histórica al pasar por lo accidental. Con jerga biológica, diríamos que la ley histórica se realiza mediante la selección natural de los accidentes.

Sin embargo en otras ocasiones ha insistido en que la historia no se rige por ninguna ley histórica que deba imponerse con férrea necesidad: siempre hay una gama de alternativas posibles. Esto es evidente, por ejemplo, en su consigna «socialismo o barbarie».



sujetos que luchan por él. Pero no en los individuos, se diría, sino en el Partido. ¿Pero qué es el Partido sin sus dirigentes y militantes? No es el programa quien porta a los hombres: son los hombres los portadores del programa. Y si el programa resulta crucial, cruciales deben ser sus portadores. La perspectiva de Trotsky es la perspectiva del hombre de acción. Pero no de cualquier hombre de acción. Es la perspectiva de un revolucionario imbuido de teoría marxista. Esto por sí solo basta para diferenciarlo de los típicos políticos burgueses, que piensan el mundo y la política a partir de su propia persona, y creen que son ellos los que hacen y deshacen la historia a su antojo. Trotsky piensa al mundo gobernado por fuerzas sociales, objetivas. Pero en medio de tales fuerzas está inserto el individuo, todo acción y voluntad. Las fuerzas sociales conducen a la humanidad en una dirección que puede ser descubierta; y esta dirección es ineludible. El socialismo es considerado inevitable porque surgirá como consecuencia de las contradicciones insalvables del capitalismo. Este es el lenguaje del determinismo. Pero en la lucha concreta el sendero que inevitablemente habrá de transitarse puede escurrirse, la revolución y el socialismo demorarse.

(Aunque se trata en este caso de una consigna política, efectiva sin dudas, pero que posee un término absolutamente ambiguo: barbarie. Mientras que podemos establecer con bastante precisión qué entendía Trotsky por socialismo, nos hallamos ante una total oscuridad para definir su concepción de barbarie: ¿se trata de una regresión hacia la Edad Media?, ¿es la mera pervivencia de un capitalismo crecientemente destructivo?, ¿se trata de la imposición de un régimen totalitario como el de los nazis?, ¿implica el hundimiento de las clases en pugna?).

George Novack se sintió obligado, en alguna ocasión, a esgrimir su pluma en defensa de Trotsky. En su breve ensayo «De Lenin a Castro: el papel del individuo en la historia», defiende que el fundador de la IV Internacional no osciló entre una concepción subjetivista del papel de Lenin, observable en la **Historia de la revolución rusa**, la carta a Preobrazhensky y el **Diario en el exilio**, y una concepción más ortodoxamente objetivista como la expuesta en **La revolución traicionada**. Según Novack:

La discrepancia señalada por Deutscher (...) hay que explicarla por la diferencia



entre el corto plazo y el largo plazo en la historia. El cálculo de probabilidades tiene aplicación a la historia humana lo mismo que a los acontecimientos naturales. Dadas suficientes ocasiones a largo plazo, las fuerzas que representan las necesidades objetivas del progreso social quebrantarán todos los obstáculos y resultarán más fuertes que las defensas del viejo orden. Pero eso no necesariamente vale para cualquier estadio determinado ni para cualquier caso a lo largo del camino. Aquí, la calidad de la dirección puede decidir cuál de las auténticas alternativas que se desprenden de las condiciones prevalentes va a realizarse.<sup>12</sup>

El problema de esta concepción, claro está, reside en que supone la existencia de un abismo entre las tendencias estructurales de largo alcance, y las coyunturas político-económicas particulares. El desarrollo de las fuerzas productivas escribe la historia general a largo plazo, la cual no puede ser modificada por la lucha de clases, capaz tan solo de acelerar o retardar los tiempos. La fuerza de las tendencias estructurales es de un poder tal que, a la larga, no pueden ser detenidas ni desviadas. Pero para que esto sea plausible debe existir sólo una tendencia estructural fundamental. Si hubiera varias tendencias de igual o similar capacidad determinante el choque de las mismas provocaría un resultado imprevisible, o sólo previsible estadística o probabilísticamente, lo que es incongruente con el determinismo causal absoluto —el determinismo de la inevitabilidad (así sea a la larga)— que prescribe la teoría del desarrollo de las fuerzas productivas. Es verdad que Novack utiliza el lenguaje de la probabilidad; pero en los hechos reduce su ámbito de relevancia al corto plazo: en el plazo largo la probabilidad deviene certeza, inevitabilidad.

El argumento de Novack, pues, no se sostiene. Su presunción básica es que los sucesos de corto plazo no pueden alterar las profundas tendencias de largo alcance: la coyuntura no puede alterar la dinámica estructural. El problema es que la estructura debe manifestarse en una serie de coyunturas; y toda coyuntura debe mantener alguna relación con la estructura. Si la intervención —quizás imprevisible— de un dirigente o de una agrupación es capaz de contrarrestar el curso previsible de la historia en una coyuntura particular ¿por qué habremos de creer que su accionar no habría de alterar, de ningún modo, el curso histórico (estructural)? Si la revolución de octubre se hubiera demorado cinco o seis años es posible que la historia del siglo XX no hubiese variado demasiado. ¿Pero podemos decir lo mismo si la demora abarcaba tres o cuatro décadas? Sería más que temerario afirmarlo.

Trotsky, lo hemos visto, no arriesga ninguna especulación respecto a por cuánto tiempo se hubiera demorado la revolución si los bolcheviques desaprovechaban su oportunidad en octubre de 1917. Se puede sostener, por eso, que la demora habría sido necesariamente breve y que, en consecuencia, las líneas generales del desarrollo histórico no se hubieran visto sustancialmente modificadas. Pero también es posible pensar lo contrario: que la demora podría haber abarcado varios años, afectando a las líneas generales del desarrollo.

Quien quiera puede creer que el marxismo se equivocó de medio a medio, que el desarrollo histórico conducía al fortalecimiento del capitalismo, y no a su decadencia. ¿Pero entonces qué fue la experiencia de los estados revolucionarios no capitalistas? ¿Un error de la historia? ¿Una experiencia excepcionalmente atípica que, sin embargo, afectó directamente a más de un tercio de la humanidad y ejerció una considerable influencia sobre el resto? Quien quiera, también, puede sostener que, así sea dentro de cien o doscientos años, el verdadero socialismo habrá de triunfar. Pero esto tampoco nos sirve para explicar la historia del siglo XX. Ya se piense que el comunismo fue una anomalía histórica incapaz de subvertir las tendencias en favor del desarrollo capitalista, ya se crea que la experiencia comunista no fue más que un esbozo frustrado de lo que de todos modos será el futuro de la humanidad; en ambos casos per-

manece inexplicada la especificidad histórica de esas formaciones sociales que se extendieron sobre buena parte del planeta y englobaron a cientos de millones de personas. Porque está claro: sin revolución rusa la historia del siglo que se ha ido habría sido radicalmente distinta, sin importar que la posteridad la recuerde como una curiosa anomalía o como la frustrada precursora de un movimiento a la postre más auténtico y vigoroso.

Isaac Deutscher, como gran historiador que era, comprendía esto con prístina claridad.

### La revolución de octubre, los accidentes y el individuo en la historia

La experiencia soviética puede ser considerada un aborto del socialismo. Pero ello no nos exime de entender su propia especificidad. No ganamos nada introduciendo una divergencia entre el corto y el largo plazo. La diferencia existe, es obvio, pero no se reduce a algo tan sencillo como el corto y el largo plazo. En realidad, la comprensión temporal de la historia exige discriminar entre toda una gama de plazos cortos, medios y largos, referidos específicamente a determinadas estructuras o procesos. Lo que, para los tiempos de evolución de una estructura económica puede ser un lapso sumamente corto, puede resultar, en términos de la vida política, un segmento temporal bastante prolongado. Entonces lo fundamental no es pensar abstractamente en un corto y un largo plazo, sino establecer cómo los procesos económicos se engarzan con los sucesos políticos, con el desarrollo ideológico y con la vida cultural, estableciendo temporalidades diferenciadas. Novack concede un margen más o menos amplio de posibilidades dentro de los procesos políticos, pero parece pensar que estas contingencias no habrán de afectar (a la larga) el desarrollo económico o la evolución de una formación económico-social a otra. De hecho afirma que sin la revolución rusa la historia del siglo XX hubiera sido indudablemente distinta de lo que ha sido en lo que hace al "curso particular del enfrentamiento irreprimible entre la revolución socialista y sus antagonistas capitalistas", pero "no en cuanto a las líneas maestras de su desarrollo".<sup>13</sup> Esta concepción supone una primacía de la economía (o de las tendencias socio-económicas estructurales) sobre la política (o sobre las coyunturas socio-políticas). Pero supone algo más: que la evolución económica está orientada por una tendencia unívoca. Esto es así porque si la estructura económica fuera capaz de generar tendencias evolutivas antagónicas de influencia semejante, no se podría postular que las coyunturas políticas aceleran o retardan, facilitan o complican, una evolución en última instancia inevitable: si dos tendencias económicas semejantemente poderosas chocaran entre sí, la imposición de una u otra bien podría verse decisivamente influenciada por eventos políticos en cierta medida autónomos. Desde esta perspectiva, si un individuo puede alterar el resultado de una coyuntura, nada impide que —bajo ciertas circunstancias— también pueda alterar el curso de los procesos estructurales en los que se halla inserta dicha coyuntura. Y esto muy especialmente cuando nos encontramos ante una coyuntura revolucionaria, en la que por definición es la estructura económica y social en su conjunto la que entra en crisis.

Deutscher es perfectamente consciente que si la revolución de Octubre no hubiese ocurrido la historia del siglo XX hubiera sido distinta no sólo en lo que hace al "curso particular" de los acontecimientos, sino también en cuanto a "las líneas maestras de su desarrollo". Si la influencia que Trotsky le atribuye a Lenin se redujera a acelerar un proceso de todos modos indetenible, la cosa no pasaría a mayores. Pero Deutscher sabe que entre el corto y el largo plazo no hay un abismo. Si un individuo, una decisión acertada, una

acción desafortunada o un accidente pueden incidir decisivamente en una coyuntura particular, nada nos autoriza a pensar que esa influencia decisiva no habrá de afectar a la historia en el plazo largo. Para cerrar esta posibilidad Deutscher se ve tentado a negar cualquier importancia a los accidentes y toda imprescindibilidad a los individuos. Nadie es irremplazable. Si Lenin no hubiera estado presente en octubre su lugar lo habría ocupado otro, indefectiblemente. De lo contrario, piensa, el repudio al culto a la personalidad carecería de base y de sentido. El repudio de Deutscher a la importancia causal atribuida por Trotsky a Lenin se halla, pues, profundamente influido por las connotaciones que dicha concepción supone en relación con el culto a la personalidad. La intransigencia de Deutscher, en consecuencia, en parte puede ser comprendida si nos colocamos en el contexto de las discusiones generadas por el culto a la personalidad propio del estalinismo y —también— del maoísmo, las dos corrientes más numerosas e influyentes del marxismo de la segunda mitad del siglo XX.

Desde este punto de vista es lícito pensar que la oposición que Deutscher manifiesta a las consideraciones de Trotsky sobre el papel desempeñado por Lenin en Octubre se deben, en gran medida, a su negativa a aceptar toda «irremplazabilidad» del jefe bolchevique. Porque si un líder es irremplazable "entonces el culto al dirigente en general no sería censurable en modo alguno... y su denuncia carecerían de sentido". Deutscher manifiesta así su enérgico repudio al culto a la personalidad.

Existe consenso respecto a que el azar y lo accidental en la historia se manifiesta primordialmente en el carácter de los individuos. Muchos piensan que tanto el azar como los accidentes son fenómenos indeterminados, carentes de causa o razón. Pero no es así. El azar no se rige por un determinismo causal, esto es obvio.



Pero ello no significa que el azar carezca de determinaciones: simplemente se trata de una determinación probabilística. Si arrojo una moneda puede caer cara o cruz, y estadísticamente cuanto mayor sea el número de veces que la arroje tanto más probable es que las caras y las cruces se repartan en un 50%. Al arrojar la moneda poseo incertidumbre respecto a de qué lado caerá, pero tengo la certeza (o casi) de que la misma no se convertirá, en el aire, en un elefante. Tampoco los accidentes son indeterminados; y ningún acontecimiento es absolutamente accidental. Lo accidental siempre lo es en relación a algo. Cuando decimos que un acontecimiento A es accidental en relación a la secuencia de hechos Y, simplemente estamos diciendo que su ocurrencia no era necesaria o previsible según la secuencia de sucesos Y. Por ejemplo, una enfermedad puede traer aparejadas importantes consecuencias políticas, si una de sus víctimas es un jefe de Estado. Que la enfermedad sea accidental sólo significa que no se encuentra dentro de la serie de hechos de índole política que orientan la vida de los Estados. No significa que carezca de causas o que sea indeterminada. Lo accidental no es más que el encuentro de dos cadenas deterministas hasta entonces independientes entre sí.

Supongamos que el triunfo de la revolución de Octubre no estaba garantizado por la sola disposición objetiva de las clases. Ba-

jo este supuesto dicha disposición hacía sumamente probable el triunfo revolucionario, pero el mismo podía verse frustrado si no se tomaban las decisiones adecuadas en el momento apropiado. Ahora bien, estas decisiones son accidentales en relación a la disposición objetiva de las clases sociales, puesto que no pueden ser deducidas mecánicamente de dicha disposición (pertenecen a otra secuencia causal, parcialmente divergente de la secuencia que configura sociológicamente a las clases sociales). Tales decisiones podían ser tomados o no, y —si nuestro supuesto inicial fuera correcto— las mismas incidirían de manera decisiva en el curso histórico (realizando o frustrando una revolución posible). Pero reconocer la importancia de ciertas decisiones políticas no significa pensar que ellas dependieron de un único individuo irremplazable. Que un accidente haya influido decisivamente en el curso histórico no implica lógicamente que el o los individuos involucrados en el mismo sean irremplazables. El hecho de que Lenin haya ocupado el lugar que ocupó, tomando las decisiones que tomó, no demuestra que él, y sólo él, podía ocuparlo; como tampoco demuestra que dicho lugar habría de ser ocupado indefectiblemente. Nada autoriza, pues, el culto a la personalidad del líder, porque la irremplazabilidad es indemostrable, y porque el éxito en una ocasión o un terreno no es garantía de éxito en todas las ocasiones y en todos los terrenos. Pero nada, desde luego, nos permite eliminar la incidencia de lo accidental o de las personalidades en la historia. Dicho de otro modo: reconocer que, bajo determinadas circunstancias, la incidencia de ciertas decisiones tomadas por uno o unos pocos individuos pueden influir decisivamente en el curso histórico (como cabe pensar del triunfo o la derrota de una revolución, y no del triunfo o la derrota de dos facciones políticas que se disputan el poder pero que no poseen

proyectos sociales sustancialmente diferentes) no implica creer que el o los individuos involucrados sean indispensables y que, en calidad de tales, se les deba rendir culto.

Es evidente que cuando Trotsky sostiene que Lenin era imprescindible no plantea la discusión en los términos correctos. Pero si hacemos a un lado la discusión escolástica sobre su personalidad y nos colocamos en la perspectiva de las condiciones políticas en que le tocó actuar, la cosa toma otro color.

En la *Historia de la revolución rusa* Trotsky sostiene que "con ciertas reservas, es posible admitir que durante tres o cuatro meses, de septiembre a diciembre (...) se habrían dado las premisas políticas para un levantamiento: vale decir, condiciones ya suficientemente maduras, pero no tanto como para que pudiese hablarse de descomposición. Dentro de esos límites (...) el partido gozaba de cierta libertad para elegir el momento..."<sup>14</sup> Pasado ese lapso, la curva de la revolución habría entrado en declive, las masas se habrían agotado y la contrarrevolución fortalecido. Si no hubiesen aprovechado su oportunidad, los bolcheviques habrían sido derrotados.

Es difícil decidir si Trotsky tiene razón o no; pero su argumentación es cuando menos plausible, y coloca la polémica en sus justos términos: no se trata de establecer la imprescindibilidad de un in-

dividuo, sino el hecho más acotado de que ciertas decisiones tomadas por él hayan tenido una influencia decisiva en el curso histórico. El párrafo de Trotsky nos muestra claramente un tipo de situación en el que ciertas decisiones pueden resultar decisivas; pero ello no significa que debamos convertir a la habilidad o la sagacidad de los dirigentes en la causa básica o principal de la revolución (ni en condición necesaria de las revoluciones en general). Una causa puede ser decisiva sin ser principal; esto es, puede ser *eficiente* (porque sin su concurrencia un evento concreto no hubiera tenido lugar) sin por ello ser *necesaria* (puesto que no es imprescindible su existencia para la ocurrencia de todos los eventos de una clase o tipo determinado). Toda explicación, pues, consiste en un entramado más o menos complejo pero inevitablemente jerarquizado de determinaciones. No todos los hechos pueden ser incorporados a un esquema explicativo (lo cual, por lo demás, es fácticamente imposible, puesto que supone narrar todos y cada uno de los sucesos, independientemente de su importancia); ni todas las causas (en el sentido más amplio de esta palabra, esto es, como equivalente de determinaciones) pueden tener la misma influencia. Por consiguiente, toda explicación consiste en la selección, interconexión y jerarquización de los factores determinantes de un cierto proceso. Las causas no son todas necesarias ni equiparablemente eficientes. El "atraso" ruso se cuenta indiscutiblemente entre las causas principales de la revolución, porque de hecho es lícito esperar que situaciones socio-económicas semejantes a la de Rusia a comienzos del siglo XX den lugar a estallidos revolucionarios. (De hecho la mayor parte de los estudiosos de las revoluciones coinciden en señalar que una crisis económica y/o el descenso en el nivel de vida de las clases dominadas, por un lado, y una pérdida de legitimidad política interior o la debilidad político-militar exterior, por el otro, constituyen las precondiciones indispensables de toda revolución). Por el contrario, la oportuna audacia de Lenin o de los dirigentes bolcheviques, con ser causa decisiva (por lo menos podemos pensar que lo fue), no puede ser básica o necesaria, puesto que no existe ninguna vinculación sólida entre dirigentes audaces y estallidos revolucionarios triunfantes. Podemos pensar que una situación socioeconómica como la de Rusia a comienzos del siglo XX es propensa a generar revoluciones, pero resulta absurdo suponer que los dirigentes audaces acostumbran lanzar insurrecciones victoriosas y alcanzar el poder o realizar sus proyectos por intermedio de ellas: sólo lo hacen en situaciones revolucionarias que —cabe destacar— se originan y desarrollan casi enteramente por fuera de su voluntad. En situaciones no revolucionarias, por el contrario, los dirigentes audaces no llegan al poder ni realizan sus proyectos por medios insurreccionales: inician novedosas campañas electorales, proponen nuevos planes económicos o sociales, formalizan extrañas alianzas, o realizan importantes denuncias. Si estos dirigentes poseen convicciones revolucionarias habrán de convertirse en animadores de grupos minoritarios resignados a acumular fuerzas, o intentarán aventuras insurreccionales destinadas (casi con seguridad) a fracasar debido a la ausencia de condiciones propicias.

#### Deutscher y Carr

No es el tercer tomo de su biografía de Trotsky el único lugar en el que Deutscher se niega expresamente a conceder a los individuos la capacidad de influir decisivamente en el curso de la historia. Vuelve a insistir sobre el asunto en su reseña crítica de *¿Qué es la historia?*, de Edward Carr. En sus famosas conferencias —que luego serían editadas, dando nacimiento al merecidamente afamado libro— Carr había manifestado su insatisfacción con lo que entendía eran las ideas de Marx y Trotsky sobre el papel de los accidentes, el azar y los individuos en la historia. Según Carr, Marx ofrece una apología

del azar desde un triple punto de vista: puede acelerar o retrasar, mas no alterar, el curso histórico; un azar viene siempre contrarrestado por otro; y el azar se ilustra especialmente en los caracteres de los individuos. Esta concepción le parece inaceptable. Aunque renuente a exagerar el papel desempeñados por los accidentes, considerar que no hay "razón alguna para pensar que un acaecimiento accidental (...) venga automáticamente compensado por otro accidente de forma que quede restablecido el equilibrio del proceso histórico". Piensa que los accidentes existen y resulta vano intentar suprimirlos, pero que ello no nos autoriza a colocarlos en el centro de la explicación histórica, porque justamente "en la medida en que fueron accidentales, no forman parte de una interpretación racional de la historia, ni de la jerarquía que de las causas significativas tiene compuesta el historiador".<sup>15</sup> Según Carr los historiadores discriminan entre causas racionales e irracionales. "Las primeras, por ser potencialmente aplicables a otros países, otros períodos y condiciones otras, conducen a generalizaciones y lecciones fructíferas que pueden deducirse de ellas: sirven el fin de ensanchar y profundizar nuestra comprensión. *Las causas accidentales no pueden generalizarse*; y como son exclusivas en la plena acepción de la palabra, *ni nos enseñan lecciones ni nos llevan a conclusiones*. (...) Es precisamente esta noción de una meta a alcanzar lo que da su clave a nuestro enfoque de la causación en la historia; y esto implica por fuerza juicios de valor".<sup>16</sup> En este punto los argumentos de Carr comienzan a deslizarse tenue pero claramente hacia una concepción subjetivista. Por momentos parece afirmar que es el historiador quien concede a los acontecimientos el carácter de «hechos históricos», más allá de la efectiva influencia que los mismos hayan tenido. Por ejemplo afirma:

Así como el historiador selecciona del océano infinito de los datos los que tienen importancia para su propósito, así también extrae de la multiplicidad de las secuencias de causa y efecto las históricamente significativas, y sólo ellas; y el patrón por que se rige la relevancia histórica es su capacidad de hacerlas encajar en su marco de explicación e interpretación racionales. Las otras secuencias de causa y efecto deben rechazarse como algo accidental, no porque sea distinta la relación de causa y efecto, sino porque la propia secuencia es irrelevante. El historiador nada puede hacer con ella: no es reducible a una interpretación racional, carece de significado tanto para el pasado como para el presente.<sup>17</sup>

Estos argumentos no satisfacen a Deutscher:

... si el accidente «modifica el curso de la historia» ¿acaso no debe el historiador dar una plena explicación de él? No, responde Carr; puede ignorar el accidente porque «no entra en una interpretación racional de la historia o en una jerarquía del historiador de las causas importantes». Sin embargo, esto seguramente es orillar la cuestión. ¿En qué sentido una interpretación es algo que ignora un factor real y posiblemente decisivo de la historia «racional»? Si el accidente modifica el curso de los acontecimientos pero no cuadra con la «jerarquía de causas significativas» del historiador, ¿no habrá algo equivocado en esa jerarquía? ¿Y acaso no pueden ser las causas del historiador mucho menos importante de lo que pretende? «Las causas accidentales no pueden ser generalizadas», añade Carr; carecen de interés teórico. Pero entonces ¿no son arbitrarias las generalizaciones del historiador?<sup>18</sup>

Además:

Si fuera realmente verdadero que un acontecimiento alcanza o deja de alcanzar el rango de hecho histórico según que «sea aceptado por los historiadores como válido y significativo», entonces el historiador estaría autorizado para eliminar de su esquema de las cosas todo acontecimiento que no considera significativo, independientemente de cual haya sido su impacto real sobre los acontecimientos. Pero su «jerarquía de causas» sería entonces meramente racionalista, no racional...

No tengo dudas de la justeza de estas recriminaciones. Pero no me parece adecuada la solución que Deutscher nos propone: excluir (sin excepción) a los accidentes del relato histórico, cuando menos como elementos explicativos.

#### Y sin embargo...

A pesar de sus prédicas en contra de conceder toda importancia a los accidentes o los individuos, el propio Isaac Deutscher se encuentra con situaciones en las que el entramado causal lo lleva a concluir que el destino de un país, e inclusive del mundo, dependió de elementos fortuitos, de acciones individuales decisivas, de accidentes imprevisibles, de livianas plumas que decidieron hacia qué lado se inclinaría la balanza. En el primer libro de su trilogía sobre Trotsky, escrito antes de su vehemente rechazo de las opiniones de éste sobre la importancia de Lenin, y antes también de la reseña sobre el librito de Carr, podemos leer lo siguiente en relación al intento de Kerensky de retornar a Petrogrado con una fuerza armada:

Por un momento el destino de un gran país, y sin duda el destino del mundo, dependió del encuentro de unas cuantas brigadas desanimadas. El bando que lograra encender una chispa de aliento en sus tropas y obrar con más determinación y rapidez, estaba destinado a vencer. La victoria residía en un estrechísimo margen de superioridad, como sucede a veces incluso cuando ejércitos numerosos, bien equipados y tenazmente combativos, pero igualmente fuertes, se enfrentan en una batalla.<sup>19</sup>

Una impresión semejante nos deja el pasaje en el que Deutscher describe a la crucial batalla de Kazán, en la que las fuerzas Ro-



jas, luego de retirarse de la ciudad, lograron reconquistarla mediante un contrataque que puso fin a una profunda ofensiva Blanca. Sobre la trascendencia estratégica de Kazán podemos citar al propio Deutscher: Kazán era "la última ciudad importante sobre la margen oriental del Volga superior. Si los checos lograban cruzar el río en aquel punto, podían desbordarse sobre la llanura abierta hacia Moscú; y no habrían encontrado ningún obstáculo en el camino". Dos días después de la caída de Kazán en manos de los Blancos, Trotsky se dirigió en su tren blindado al frente de batalla, y su enérgica presencia haría maravillas:

Trotsky —escribe su biógrafo— encontró el frente en un estado de colapso virtual: desertión en masa de las filas, prostración entre los comandantes y comisarios. De su tren, que estaba al alcance del fuego enemigo, descendió entre las multitudes de soldados víctimas del pánico, dejó caer sobre ellos torrentes de apasionada elocuencia, los agrupó y, en ocasiones, encabezó personalmente su regreso a las líneas del frente. En un momento especialmente crítico, su propia escolta se encontró en la batalla, dejándolo casi sólo en el tren. Los comisarios locales propusieron que él se trasladara a un lugar más seguro (...); pero, temiéndole al efecto que tal medida podría tener en las tropas, se negó. En una destaralada torpedera acompañó a un destacamento de Kronstadt (...) en una arriesgada incursión nocturna sobre Kazán. La mayor parte de la flotilla

fue destruida, pero logró silenciar las baterías enemigas (...); y Trotsky regresó sano y salvo a su base.

La valoración que realiza Deutscher de esta batalla no deja margen para la duda:

Las fuerzas empeñadas en esta lucha eran sumamente pequeñas. Como en el momento inicial de toda guerra civil, también aquí la suerte de una gran revolución oscilaba en una diminuta balanza. En una batalla de este tipo, el jefe se encuentra constantemente ante los ojos de los hombres: su fe, su presencia de ánimo y su valor pueden hacer maravillas.

La generalización contenida en este pasaje le otorga al mismo una fuerza adicional: Deutscher nos dice que al inicio de toda guerra civil el margen que separa al triunfo de la derrota es sumamente pequeño, y nos muestra las características de ciertas batallas en las que el papel del líder puede ser crucial. Pero no es este el único texto en el que Deutscher manifiesta una concepción semejante. La importancia que concede a la actitud de Stalin en los primeros meses de la conflagración ruso-alemana durante la Segunda Guerra Mundial es igualmente representativa. Deutscher nos muestra la enorme voluntad de vencer de que hizo gala Stalin, y la "máscara de hierro" que ofreció al mundo en aquellos momentos críticos. Y sostiene que esa "máscara de hierro" tal vez fuera "su arma más poderosa":

Le dio a su voluntad de vencer una apariencia heroica, casi sobrehumana. Rusia estaba repleta de elementos de debilidad. La más leve señal de abatimiento en el hombre en cuyas manos la nación, medio coaccionada y medio persuadida, había depositado completamente su destino, podía haber aumentado esos elementos de debilidad con resultados desastrosos.

A lo que agrega en tono generalizador:

(...) más que en ninguna otra ocasión su interés personal se identificó con el interés de la nación. Ese es, al mismo tiempo, el punto fuerte y el talón de Aquiles de cualquier régimen totalitario: que en ciertos momentos el destino entero de una nación poderosa parece depender del temple de su dictador, cuyo colapso o eliminación crearía un vacío que prácticamente nadie podría llenar.<sup>20</sup>

Este texto contiene una explícita referencia a ciertas condiciones —un régimen totalitario— que pueden otorgar a un dirigente una influencia causal mucho mayor que la esperable en otras circunstancias. Para concluir, en un tardío escrito sobre el maoísmo, escrito en 1964 (Deutscher moriría en 1967), volvería a presentarnos una situación en la que los accidentes y las decisiones subjetivas se hallan colocadas en un lugar prominente. En «El maoísmo: orígenes y perspectivas» sostiene que la estrategia de cercar las ciudades desde el campo, y la presunción de que la revolución ocurriría primero en China y luego en Europa, tan característica de Mao y los suyos, parece obtener una justificación indubitable si observamos los hechos en retrospectiva; pero la cosa cambia bastante si los miramos sobre el trasfondo de los años veintes y treinta:

f i g u r a s m a r x i s m o

98 / 99

Puede argüirse que la superioridad de las «clases dominantes reaccionarias» de la Europa Occidental no habría sido tan abrumadora, e incluso habría podido desmoronarse, si las políticas derrotistas de Stalin y de la socialdemocracia (pasividad respecto del nazismo y los simulacros de los Frentes Populares) no hubiera contribuido a preservarla y aumentarla. Cabe argüir, además, que la vía maoísta de la revolución china no estaba predeterminada necesariamente por el alineamiento objetivo de las fuerzas sociales, que la clase obrera podía haberse reafirmado políticamente si la Comintern no hubiera despilfarrado su fuerza temerariamente y si el partido chino no se hubiera «retirado de las ciudades», abandonando así a los obreros en un momento en que necesitaban más que nunca su orientación. Como ocurre a menudo en la historia, los factores objetivos y subjetivos se hallan aquí tan enredados y mediados después de los acontecimientos que es imposible desenredarlos y determinar su importancia relativa.<sup>21</sup>

Deutscher señala, además, que la situación del maoísmo hacia mediados de los treinta era extremadamente crítica:

Parecía como si la reacción, lejos de ser impotente en el campo, hubiera demostrado allí su superior fuerza y conseguido una ventaja decisiva. Entre tanto, los obreros de Shanghai y otras ciudades de la costa se mostraban desafiante nuevamente e iniciaban turbulentas huelgas y manifestaciones. Sin embargo, faltos de organización y de una dirección competente, fueron derrotados una y otra vez. Los historiadores maoístas arrojan un velo de oscuridad sobre este capítulo del movimiento en las ciudades precisamente porque plantea la cuestión de si, con una dirección eficaz, las luchas de los trabajadores urbanos podían haber abierto una nueva situación revolucionaria mucho antes de que fuera abierta desde el campo. ¿Fue inevitable que el intervalo entre las dos revoluciones durara no diez años, como en Rusia, sino más del doble? ¿O tenía la retirada maoísta de las ciudades algo que ver con ello? Fuera como fuere —el historiador puede plantear la cuestión, pero no responderla— hacia 1935 la estrategia maoísta estaba a punto de derrumbarse. Estos hechos son recordados aquí no con propósitos polémicos, sino porque conducen a una conclusión de cierta relevancia, esto es, que el maoísmo como estrategia revolucionaria debe su justificación última a un conjunto de circunstancias extraordinariamente complejo y en gran parte no susceptible de predicción.<sup>22</sup>

¿Cuál sería ese conjunto de circunstancias “no susceptible de predicción”? Según Deutscher:

Lo que salvó al maoísmo y contribuyó decisivamente a su evolución fueron, aparte de su propia decisión heroica de sobrevivir, dos grandes acontecimientos o series de acontecimientos: la invasión japonesa y la deliberada desindustrialización de la China marítima por el invasor.<sup>23</sup>

En resumen: la revolución en Europa Occidental pudo verse frenada por la actitud de los dirigentes comunistas y socialdemócratas; la vía china no estaba predeterminada por el alineamiento objetivo de las clases; el triunfo del maoísmo se debió en gran medida a una serie de circunstancias accidentales imposibles de prever.

### Historia, teoría...

En los escritos de Deutscher, pues, podemos encontrar las mismas contradicciones que él hallara en los textos de Trotsky. Pasajes en los que los accidentes y los individuos no ocupan ningún lugar significativo (e inclusive en los que toda importancia explicativa les es negada); y pasajes en los que el curso histórico parece verse sustancialmente influido por los mismos. ¿A qué se debe esta ambigüedad? ¿Estamos ante el hecho, bastante corriente, de que las prédicas teóricas marchan por un lado mientras la investigación empírica se conduce por otro? Es posible. Pero una lectura atenta de los fragmentos de la obra de Deutscher en los que los accidentes y los individuos son presentados como factores de influencia decisiva puede ser de gran utilidad para com-

prender ponderadamente el lugar que los mismos ocupan en la explicación histórica, así como las condiciones (o algunas de ellas) en las que la personalidad puede ejercer su máxima influencia. De la misma manera, y dicho sea esto de paso, en la obra de Deutscher no habremos de encontrar explícitamente nada semejante a una teoría materialista de la subjetividad —lo cual, cabe señalar, continúa siendo aún hoy una asignatura parcialmente pendiente dentro del marxismo—, pero su fina sensibilidad y su rigor intelectual indudablemente nos muestran implícitamente (o en estado práctico) algunos de los senderos por los que dicha teoría debería discurrir: en sus escritos hay lugar para las más o menos vagas creencias, para las rigurosas concepciones teóricas y aún para los más vaporesos sentimientos o estados de ánimo. Deutscher se muestra igualmente perspicaz para analizar las más complejas elaboraciones teóricas, como para captar los más inasibles estados de ánimo (de las masas, de la “vieja guardia bolchevique”, de Trotsky). La dimensión subjetiva ocupa en su obra un lugar central, y su existencia nos es mostrada como irreductible a las condiciones económicas, aunque en modo alguno independiente de ellas.

Para comprender con justeza el lugar de los accidentes y los individuos es imprescindible, más que pensar en una engañosa dicotomía entre el largo y el corto plazo, comprender claramente el concepto de «primacía explicativa». Toda discusión historiográfica es, en el fondo, una discusión sobre la prioridad de las causas. Toda teoría histórica, en consecuencia, se distingue por los candidatos que presenta para el título de “causa primaria”. Pero conceder la primacía a un elemento no significa que los elementos restantes carezcan de influencia; el elemento primario es simplemente aquél que, se presume, ejerce la influencia mayor. Es cosa conocida, por lo demás, que los historiadores (o los investigadores en general) orientan sus indagaciones según premisas teóricas (implícitas o explícitas) que les permiten discernir la disímil importancia de los datos que recogen. Las premisas teóricas, pues, orientan toda investigación, pero no la sustituyen. No se puede exigir a una teoría que nos proporcione explicaciones ciertas de sucesos que no han sido investigados. Lo más que puede solicitarle es que nos proporcione una guía eficaz y, a grandes rasgos, correcta. Una teoría puede contemplar las situaciones “normales”, los eventos probables, las regularidades más o menos establecidas: sería absurdo exigirle que de cuenta de lo anormal, de lo improbable o de lo accidental. Lo cual no significa, desde luego, que lo anormal, lo improbable o lo accidental no exista.

Las causas primarias son las generadoras de las tendencias sociales más poderosas. Estas tendencias pueden ser varias, e inclusive antagonicas entre sí. Y en los asuntos humanos es rara la existencia de tendencias capaces de operar de manera estrictamente causal, como factores externos que operan sobre un elemento provocando un efecto unívoco. En las cuestiones sociales habitualmente no rige el determinismo estrictamente causal: lo corriente son las determinaciones estadísticas, dialécticas o probabilísticas. De un conjunto de causas no se sigue un único efecto, sino un abanico más o menos grande (no infinito) de efectos más o menos probables. Pero cualquier teoría debe ser capaz de establecer una jerarquía de probabilidades (o cuando menos de grados de plausibilidad).

Cuando una tendencia es lo suficientemente poderosa, abrumadoramente probable, una explicación puede prescindir de los accidentes que parecen favorecerla. Pero cuando se impone una tendencia improbable o cuando triunfa una corriente que, en apariencia, no era claramente superior a su opositora, en tales casos es posible suponer la incidencia decisiva de algún elemento accidental. Puede ser, también, que la teoría explicativa posea fallas en su formulación, y que por ello deba recurrir permanentemente a accidentes imprevisibles para saldar sus insuficiencias explica-

tivas. Pero en todo caso estamos autorizados a dudar de la corrección de una teoría que debe recurrir permanentemente a hipótesis *ad hoc*; y nada impide que la propia teoría especifique las causas contrarrestantes de las tendencias sociales que considera primarias o las circunstancias que podrían hacer que un hecho normalmente “menor” adquiera una importancia clave. Cualquier teoría bien formulada puede especificar en qué condiciones un accidente podría ser decisivo (por ejemplo cuando dos o más tendencias consideradas primarias chocan entre sí sin que exista entre ellas una asimetría tal que haga que la imposición de una sea prácticamente segura). Los accidentes no son propiamente irracionales, y el historiador debe dar cuenta de ellos. Pero un accidente sólo adquiere eficacia explicativa propia cuando las tendencias generales fundamentales no alcanzan para explicar apropiadamente un proceso determinado. Hasta entonces, los accidentes, las particularidades, los caracteres individuales sirven para ahondar en la descripción de los hechos, ayudan a responder a las preguntas de *qué y cómo*, mas no dan respuesta al *por qué*.

Es cierto que existe una antinomia entre aquellos escritos de Deutscher en los que se empecina en negar teóricamente cualquier influencia a los individuos o los accidentes, y aquellos estudios concretos en los que unos u otros asumen un lugar fundamental. Pero consciente o inconscientemente, cuando nos presen-



ta circunstancias en las que los individuos o los accidentes aparecen desempeñando un papel clave y decisivo, Deutscher se cuida de indicar las condiciones que hicieron posible que lo que la teoría marxista considera secundario pase a un primer plano: En un estado totalitario el líder puede desempeñar un papel más importante que bajo otras circunstancias; en los comienzos de toda guerra civil el precario equilibrio entre las fuerza antagonicas oscila en una pequeña balanza cuyo peso puede ser desequilibrado por la ligera pluma de un dirigente o una pequeña facción; cuando se enfrentan dos ejércitos semejantemente numerosos y equipados la victoria puede ser decidida por un jefe; el desarrollo de una revolución no está determinada exclusivamente por la correlación interna de las clases sociales, sino que puede verse influido por los eventos —inciertos— de la política internacional.

### ... y finalmente política

Sin embargo el marxismo no se ocupa solamente de la historia o de la teoría social: su nota distintiva es su preocupación por los sucesos y por la acción en el presente, por la política. Y Deutscher siempre abordó sus empresas histórico-biográficas preocupado por el presente y con la mirada dirigida hacia el futuro. Alguna vez Merleau-Ponty escribió: “Gobernar, como se dice, es prevenir, y la política no puede justificarse sobre lo imprevisible. Pero lo imprevisible existe. Esta es la tragedia”.<sup>24</sup> Lo que vale para la política, desde luego, también vale para la historia y la teoría social: ninguna teoría puede fundarse sobre lo imprevisible, aunque exista. Pero el historiador posee la ventaja de mirar en retrospectiva. Lo que para los contemporáneos no es más que incer-

tidumbre o posibilidad, para él es hecho cumplido, posibilidad convertida en realidad. Y puede apreciar —¡envidiable privilegio!— la influencia causal del azar, de lo imprevisible, de lo accidental, e incorporarlo a su explicación.

Pero a la vida se la vive en el presente, no en el pasado. Y aunque miremos hacia el pasado no podemos dejar de orientarnos hacia el porvenir: ese porvenir irreductiblemente incierto. Ninguna teoría puede darnos una certidumbre absoluta sobre el futuro. Lo cual no significa que sea descabellado intentar preverlo. Que el futuro nos sea desconocido no significa que todas las hipótesis respecto a él sean igual de realistas o plausibles. El conocimiento del pasado y la teoría social pueden, en consecuencia, ayudarnos a avisorar el futuro. ¡Pero cuidado! Aunque el porvenir se nos escape y nos trascienda en modo alguno nos es ajeno. El futuro es, en última instancia, el resultado de las acciones presentes orientadas en parte por experiencias pasadas. Y cuando nuestra mirada se dirige hacia el porvenir, cuando lo que nos alienta no es la historia sino la política, cuando nos hallamos, pues, en el terreno de la acción, entonces “toda voluntad vale como previsión y, recíprocamente, todo pronóstico es complicidad. [...] puesto que no conocemos el porvenir, no nos queda otra cosa, después de haber calculado todo, que esforzarnos en el sentido que hemos elegido”.<sup>25</sup> Ninguna teoría puede proporcionarnos más que esto.

### Notas

1. P. Anderson, “El legado de Isaac Deutscher”, en su *Campos de batalla*, Barcelona, Anagrama, 1998, pág. 113-14.
2. L. Trotsky, *Historia de la revolución rusa*, citado según Deutscher, *Trotsky: el profeta desterrado*, México, Era, 1988, pág. 226.
3. La carta a Preobrazhensky se encuentra en los archivos de Trotsky (The Archives), en la Houghton Library de la Universidad de Harvard. Citada por I. Deutscher, *Trotsky: el profeta desterrado*, pág. 226.
4. L. Trotsky, *Diary in exile*, citado por Deutscher, *Trotsky: el profeta desterrado*, pp. 226-27.
5. I. Deutscher, *Trotsky: el profeta desterrado*, pág. 227. (El subrayado me pertenece, A. P.).
6. *Ibidem*, pág. 230.
7. *Ibidem*, pág. 231.
8. *Ibidem*, pág. 229.
9. *Ibidem*, pág. 228. (El subrayado me pertenece, A. P.).
10. L. Trotsky, *La revolución traicionada*, La Paz, crux, pp. 85-86.
11. L. Trotsky, *Lenin*, Barcelona, Ariel, 1972, pág. 145.
12. G. Novack, *Para comprender la historia*, México, Fontamara, 1989, pág. 80.
13. *Ibidem*, pág. 84. (El subrayado me pertenece, A. P.).
14. L. Trotsky, *Historia de la revolución rusa*, Bs. As., Antídoto, 1997, Tomo III, pág. 324.
15. E. H. Carr, *¿Qué es la historia?*, Bs. As., Sudamericana/Planeta, pág. 139.
16. *Ibidem*, pág. 144.
17. *Ibidem*, pp. 141-42. El subrayado me pertenece, A. P.
18. I. Deutscher, *Ironías de la historia*, Península, Barcelona, pp. 227-28.
19. I. Deutscher, *Trotsky, el profeta armado*, México, Era, 1987, pág. 303.
20. I. Deutscher, *Stalin, Biografía política*, México, Era, 1988, pág. 426. (El subrayado me pertenece, A. P.).
21. I. Deutscher, *Ironías de la historia*, op. cit., pág. 119.
22. *Ibidem*, pp. 119-20.
23. *Ibidem*, pág. 120.
24. M. Merleau-Ponty, *Humanismo y terror*, Buenos Aires, Leviatán, 1956, pág. 26.
25. *Ibidem*, pág. 27-28.

# Un diálogo con Etienne Balibar

Bruno Fornillo, Mariana Canavese y Alejandro Lezama

Fotos: Manuel Palacios

En su estancia en Buenos Aires, entre la decena de libros y los periódicos del día que ambientan su habitación del Hotel Lyon, Etienne Balibar sentencia: "Soy antimarxista con los marxistas y marxista con los antimarxistas". En el encuentro resta saber —quizás no— cuál es el lugar de enunciación, cómo posicionarse ante tal aserción y qué sitio nos tiene reservado. Según sus palabras: uno no se puede "regenerar" después de haber pasado veinte años en el partido comunista, de haber escrito un libro como *Sobre la dictadura del proletariado* que ha sido traducido en todo el mundo, de asociarse con Louis Althusser en la redacción de *Para leer el capital*. Lo que hoy pareciera estimar como un desafío más interesante, por estar en el límite de las posibilidades del marxismo, es el artículo que está escribiendo sobre *Gedwalt*, término del alemán clásico que refiere a la vez a la violencia y al poder, para una suerte de nuevo diccionario crítico de los conceptos marxistas.

Una imagen del escepticismo que contiene la esencia de la contradicción se revela en Balibar: "Tengo una especie de estructura intelectual muy marcada. Althusser, y él lo exprimí una y otra vez en modo un poco provocativo, era un marxista heterodoxo. Un marxista con un espíritu de contradicción permanente. Tenía la idea de Maquiavelo de que la única manera inteligente de pertenecer a un campo político es luchar contra las ideas dominantes en su propio terreno. Probablemente eso me ayudó. Soy consciente de la limitación que esta especie de escepticismo puede comportar, pero hay en él la enorme ventaja de facilitar un discurso renovador." En esa renovación, entonces, escribió sus últimos libros: *Nous, citoyens d' Europe? Les frontières, l' Etat, le peuple* publicado este año y *Droit de cité. Culture et politique en démocratie* de 1998. Al mismo tiempo lo que parece formar parte de una evidente continuidad, que la primera sentencia delata a medias, es el anuncio del enlace entre la teoría y el movimiento obrero como el acontecimiento más importante en la historia de la humanidad. Sin embargo deberían renovarse absolutamente, dice, los componentes de aquello que hoy llamamos conocimiento del mundo y movimiento de crítica radical y revolucionaria.

Bruno Fornillo es historiador, integrante de la cátedra de Historia de los Sistemas Económicos (FFyL-UBA) y cursa la maestría en Sociología de la Cultura del IDAES. Alejandro Lezama es psicoanalista, integrante de la cátedra de Ética de la Facultad de Psicología (UBA) y fundador de la revista *Cuadernos de Práctica Teórica*. Mariana Canavese es historiadora (UBA) y periodista, integrante de la cátedra de Historia de los Sistemas Económicos (FFyL-UBA) y maestranda en Sociología de la Cultura del IDAES.

## Sobre la teoría

**P:** Desde los años 90 se ha referido al marxismo como una herramienta de análisis —supieron ser palabras de Michel Foucault— y como una teoría en crisis, aunque más de un pensador declaró que ése era su estado crónico. Por el contrario, al interior de los partidos políticos de corte marxista hubo quienes prefirieron pensarlo en su plena vigencia. Otros han optado por hablar de su agotamiento, por ejemplo Alain Badiou quien también llegó a situar en su momento el recomienzo de

la filosofía marxista. Y usted mismo, que tiene una trayectoria intelectual y política indisolublemente ligada al marxismo, sostuvo que la importancia de Marx para la filosofía es más grande que nunca al tiempo que afirmó que la filosofía marxista era una filosofía improbable.

**E.B.:** El marxismo ha acabado y eso lo considero una gran fortuna, es una suerte. Lo escribí hace algunos años en un librito que se ha publicado en español y que según me dijeron algunos amigos y colegas aquí se está utilizando para la enseñanza, se llama *La Filosofía de Marx*. El estado del marxismo depende de una definición de lo que nosotros llamamos marxismo. Hay que considerarlo como un fenómeno histórico, como un proceso que hay que estudiar, que tiene aspectos trágicos y grandiosos, que jugó un papel en el pensamiento. Fue una doctrina más o menos sistemática, derivada del programa de investigaciones y de los compromisos teóricos e históricos realizados por el propio Marx, que se creó alrededor de 1880, con sus herejías —como en todo sistema—, con sus contradicciones internas y siempre con una vinculación directa con un proceso de institucionalización que puede resumirse en la palabra partido. Duró un siglo, hasta el fin de los años 80 del siglo XX. El ciclo de vinculación entre la teoría y la práctica, a través de procesos intelectuales e institucionales, encontró entonces su fin. No voy a entrar en la vieja discusión de si es Marx quien declaró una vez que no era marxista. Lo cierto es que yo no soy marxista y, desde luego, posicionar a Engels como el opuesto malo de Marx y el responsable de la sistematización del marxismo en doctrina constituye un factor secundario. El hecho es que Engels fue un teórico de grandísima estatura y jugó el papel determinante por razones de coyuntura: el propio Marx murió en un momento quizás crítico. Hubo grandes pensadores marxistas, sobre todo los que se opusieron, con muchas vicisitudes, a las versiones más establecidas, más oficiales, del marxismo. Georg Lukács tuvo una trayectoria compleja en este aspecto. Antonio Gramsci es obviamente uno de los nombres más importantes en la historia no sólo del marxismo sino del pensamiento social crítico del siglo pasado —fue un dirigente pero un dirigente marginalizado de su propio partido. La mayoría de la gente de mi generación, que para decirlo de algún modo fue la última generación de marxistas activos, sólo tuvo una conciencia parcial y en muchos aspectos retrospectiva de la gran tarea de los marxistas. Nuestra empresa consistía en ser capaces de desarrollar al interior del marxismo, un análisis y un verdadero entendimiento de lo que era como proceso histórico, es decir, una autocrítica teórica del marxismo. Si hubiese sido posible habríamos transformado al marxismo en saber absoluto, no sólo con capacidad de interpretar hechos históricos, procesos económicos y sociales e incluso estatales, sino también con el potencial de dominar su propia historia y su propia constitución. Eso falleció en un proceso trágico ligado a las últimas tentativas de renovar los partidos comunistas a partir de los movimientos de oposición que surgían en su interior, de sobrepasar las catástrofes que eran los estados oficialmente comunistas, la catástrofe de la incapacidad de los movimientos sociales marxistas de elegir entre violencia y reformismo. De modo que una vez sucedidos los acontecimientos empezamos a comprender que había obstáculos interiores al marxismo



que hacían imposible llevar a cabo una autocrítica en el sentido que pensábamos. Y repito: tuvimos una conciencia retroactiva, a posteriori. Básicamente el año 68 es el último momento a la vez de invención y de iniciativas políticas a nivel mundial y teórico para tratar de proporcionar al marxismo otra etapa histórica. Pero fueron, a fin de cuentas, para muchos de nosotros los años 80 ó 90 los que marcaron un replanteo del marxismo.

**P:** ¿Cuáles fueron las características de ese replanteo? Porque nociones como la de explotación y la de ideología parecerían, sin embargo, estar empapadas de vigencia o, al menos, podríamos decir que son constantemente utilizadas. En *La filosofía de Marx*, usted sostenía por un lado estar en contra de Marx y por otro estar a favor. De modo que restaría por especificarse qué hacemos y qué no con Marx hoy.

**E.B.:** Efectivamente, queda el problema de saber qué hacemos y qué no con Marx. Al final de ese pequeño libro escribí, y sigo pensándolo, que Marx como pensador hizo varias tentativas de grandes dimensiones reuniendo un material histórico y sociológico enorme para mantener abierta y actual la cuestión de la vinculación entre ciencia y revolución o conocimiento científico y movimientos de crítica radical al estado de cosas existente. Ese ideal y esa perspectiva son, en cierto sentido, los de un imposible, porque no hay una fórmula pensable, válida de una vez por todas para unir esas prácticas en muchos aspectos opuestas que son el conocimiento y la crítica radical o revolucionaria. Sería el fin de la historia. Es un problema que tomo muy seriamente y considero actual, excepto porque los contenidos de ambos lados tienen que renovarse completamente. La aventura de la historia del marxismo nos fuerza a introducir un elemento trágico de escepticismo, a abandonar de modo completo la idea de que hay un proceso lineal, obstáculos que sobrepasar, vías laterales por las cuales transitar. Por ejemplo, cuando surge, el imperialismo es un nuevo problema pero no impide que la revolución comunista llegue a su fin. Hay que abandonar todo eso. No hay fin de la historia, muchos lo dijeron, es una herencia de la filosofía de la historia de los siglos XVIII y XIX que Marx compartió en lo esencial y que por detrás conlleva representaciones escatológicas que tienen un fondo teológico. Lo que existe es un esfuerzo permanente con grandes sucesos y terribles retrocesos para unir el conocimiento racional de lo que es la historia social al movimiento de emancipación. Ese es un aspecto.

Por otro lado, hay que discutir seriamente algunos problemas teóricos más peculiares. En primer lugar, no quisiera dejar de lado —no sólo por razones tácticas— el concepto de explotación, el de lucha de clases ni el concepto mismo del capital. En la mayoría de los casos las llamadas refutaciones de la idea de explotación o de lucha de clases se basan en presupuestos imaginarios e ideológicos. Pero si existe un problema determinante este reside en el contenido de la noción misma de trabajo. El propio Marx tenía en cuenta, aunque también lo organizaba en modo evolucionista, el hecho de que trabajo quiere decir muchas cosas. Hoy la situación se ha transformado con una cantidad de evoluciones modernas: la enorme transformación del trabajo intelectual, el progresivo reconocimiento social de actividades anteriormente de servicios privados y, sobre todo, los aspectos de socialización que para Marx fueron los más importantes para definir una tendencia histórica. También se ha transformado todo el paisaje del asalariado y de los antagonismos. Sin embargo, la idea general de que hay un proceso de incorporación de la actividad humana trabajo antagónica al desarrollo del capital formal sigue siendo un problema crucial. Los últimos escritos de Toni Negri discuten eso. Negri vivió en Francia 14 años. Es un loco completo, un iluminista que

ve a la historia como el proceso de autocreación de la humanidad y vive del modo más profético. Pero también es un hombre con una habilidad extraordinaria, no tanto para inventar porque todos esos problemas del intelecto colectivo o del trabajo afectivo ya han sido discutidos por otros, sino para sistematizar estas cuestiones con una capacidad que admiro mucho.

Luego hay un problema en torno a la cuestión de la ideología y de lo ideológico y desde hace años eso fue el resultado de la influencia de Althusser. Yo era estudiante, colaborador y amigo de Althusser, lo que no me da ninguna luz peculiar para entender mejor lo que él comprendía y lo que no. Escribí hace un tiempo un ensayo que no está publicado en español, grande y pesado, ba-



jo el título *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx* (El temor de las masas. Filosofía y política antes y después de Marx) que intenta —un poco epistemológicamente— realizar una reconstrucción genealógica del concepto de ideología. En cierto momento me quedó claro que el propio Althusser se había esforzado por hacer una cosa increíble y completamente paradójica: definir un concepto de ideología, ausente en la obra de Marx y en muchos aspectos opuesto a lo que Marx pensaba, como el único concepto de ideología marxista. Este concepto de ideología que está esbozado en varios trabajos de Althusser tiene que ver con la cuestión de la subjetivación. Estoy convencido de que la pregunta por las estructuras del imaginario, no individual o social, sino transindividual es el problema de fondo. Es decir, a la vez con incidencia inconsciente y conciente sobre la subjetivación individual y perteneciente a estructuras ideológicas que no son individuales. Eso es una estructura de la cual Marx no sólo no tenía idea sino que rechazaba completamente la existencia de la autonomía, inclusive relativa, de tales estructuras. Los procesos histórico-políticos, y en particular los procesos

de movimientos colectivos, poseen una base material. Estamos de acuerdo en que no hay potencia ideológica o imaginaria capaz de producir efectos históricos sin bases materiales. Sin embargo, lo opuesto es verdadero también, no hay ninguna base económica, contradicción de clase o antagonismo que produzca ningún efecto histórico determinado —por ejemplo la Revolución Francesa— sin creencias. Esta es una limitación interna del marxismo. El propio Marx pasó toda su vida, y los demás marxistas también, preocupándose por los procesos históricos porque la historia no tomaba la dirección que se suponía. Acá surge precisamente el sueño de grandes pensadores de mi generación o de la generación precedente. Era ya el anhelo de la generación de Frankfurt y de Althusser, encontrar una síntesis, una combinación —freudo-marxiana por ejemplo— que lograra armonizar el conocimiento de las tendencias económico sociales y el saber del imaginario y el inconsciente colectivo en una sola disciplina. Pero bien, yo soy escéptico también aquí. Para mí son referencias teóricas necesarias pero que no se mezclan verdaderamente o que se pueden mezclar solamente en un trabajo de análisis, de interpretación hipotética. Quiero mucho la palabra de Jacques Lacan cuando en un determinado momento —no creo que lo haya mantenido hasta el fin— dijo que las ciencias humanas son conjeturales.

Y, finalmente, hay un tercer problema que atraviesa la cuestión de la interpretación de la historia del marxismo como fenómeno histórico, el campo de análisis de la sobredeterminación de lo material por lo imaginario y de lo imaginario por lo material y la pregunta de cómo se combinan la perspectiva científica y el deseo de emancipación. Se trata del problema de la violencia, más precisamente de la violencia extrema, y el adjetivo mismo es incierto porque no hay un criterio fijo objetivo para decir que tal tipo de violencia —por ejemplo los ataques terroristas a los Estados Unidos— es normal y tal otro —los genocidios en África— es extremo. Es una valoración hasta cierto punto subjetiva. Un problema para la política, y la política quiere decir también la condición cotidiana, viene del hecho de que somos más que nunca contemporáneos de formas de violencia que escapan a esquemas del tipo medios y fines y como consecuencia escapan a la posibilidad de intervención política o a la de determinar una oposición entre políticas conservadoras y políticas progresistas. En realidad, genera la pregunta preliminar —que no quiero llamar trascendental para no añadir demasiada filosofía— sobre las condiciones de posibilidad de la política misma, de cómo hacer surgir un espacio y un tiempo para la política que inclusive en la tradición marxista se presentó a sí misma como relación de fuerzas, como antagonismo entre partidos en sentido amplio. El marxismo, como programa de investigación, nos proporciona posibilidades preciosas de comprender ciertos aspectos de violencia estructural del sistema capitalista. Por ejemplo la eliminación de poblaciones como necesidad de la reproducción de las condiciones de explotación. Pero al mismo tiempo se detiene en un punto muy preciso, ve a la violencia como un elemento funcional de la reproducción del capitalismo. Eso no es así en absoluto. El conjunto de razones que conducen al hecho de que un continente entero como África sea amenazado por enfermedades como el SIDA tiene que ver con estrategias capitalistas, pero el hecho como tal no tiene ningún valor funcional en el desarrollo del capitalismo.

**P:** Usted mencionó la idea de una ciencia conjetural. Una de las tentativas que su generación supo elaborar era la interrelación entre el terreno de la ciencia y el de la ideología. Incluso en *Nombres y Lugares de la Verdad* usted aborda la problemática de las ciencias. Ya que constituía un planteo tan rele-

vante para ustedes ¿cuál es el estatuto que le otorga a la relación entre la ciencia y la ideología?

**E.B.:** La oposición entre ideología y ciencia desde el punto de vista científico es básicamente positivista y era sorprendente el grado de similitud entre ciertas formulaciones de Althusser sobre la ciencia y ciertas fórmulas positivistas —no tanto las de los positivistas de la escuela de Viena ni las de los empiristas lógicos. El propio Althusser, a pesar de que siempre designaba a la ideología jurídica como la fuente de las concepciones garantistas en el campo del conocimiento, de los criterios de verdad, en cierto sentido fue víctima de una concepción jurídica de la diferencia entre ideología y ciencia. Pero una concepción más dialéctica de esa relación no es una pura y simple demolición, tiene que haber un conflicto en el elemento del pensamiento. No he renunciado completamente a la idea de Gastón Bachelard, de Georges Canguilhem y de Althusser mismo de que hay un campo de la ideología y por otro lado un campo de la ciencia que están relacionados. La idea era la de un proceso dialéctico pero con el suplemento de que habían acontecimientos en el campo del pensamiento, y especialmente bajo la forma de surgimiento de problemáticas científicas, que eran irreversibles. Para eso el propio Althusser tenía la formulación —y eso demuestra el carácter frágil de la idea con la facilidad de la retrospectiva— de que con la invención de los conceptos fundamentales del materialismo histórico había empezado algo que no tendría fin, del mismo modo que con la invención matemática comenzaba algo que no tendría fin. Yo no abandono todo eso. La idea de irreversibilidad o de efecto de ruptura de lo verdadero es una idea importante. El trabajo del pensamiento consiste precisamente en una continua desideologización y reideologización, inclusive probablemente en el campo de la matemática y de la física.

**Nombres y lugares de la política**

**P:** En la Argentina se recibió el impacto de las formulaciones de Michel Foucault respecto del Estado.

**E.B.:** El de Foucault es uno de los últimos intentos para unificar al concepto de la política.

**P:** Hoy también son considerados los planteos de Alain Badiou, que si bien —como Foucault— quizás abandonó el conflicto estructural de clases, pretende unificar el concepto de la política.

**E. B.:** Tengo dificultades enormes para comprender de qué trata el pensamiento de Badiou. Para mí es casi un juego de palabras. Admiro, sin embargo, otros aspectos de su trabajo, y eso tiene que ser establecido sin dudas. Inclusive participé en un coloquio que se organizó en Francia el año pasado para discutir el conjunto de su obra y, además, mi contribución que concierne a su noción de la verdad será publicada. Somos amigos hace años. Pero me resulta un misterio cómo un hombre tan inteligente... Naturalmente él sabe muy bien lo que yo pienso y considera eso como prueba de mi incapacidad para comprender el núcleo de su concepto de sujeto. Pero desarrollar un concepto de la política que desde el inicio aclara que no hay y no puede haber ninguna relación entre política e historia es regresar ni siquiera al platonismo, porque Platón tenía una política muy concreta. Badiou tiene palabras de orden —los obreros, los acontecimientos subjetivos, etcétera— que para él son cosas serias pero no para mí. La idea de que la política sería del orden de la prescripción, o bien me hace reír o bien me aterroriza.

**P:** Hasta 1981 usted se mantuvo, a contracorriente, al interior del Partido Comunista francés. ¿Dónde sitúa a la política actualmente? ¿Qué sería hoy una política?

**E.B.:** Tengo pocas luces sobre la política en general, salvo ideas de tipo trascendental y reflexiones sobre el problema de las condiciones de posibilidad de la práctica política. Pero eso es abstracto por definición. Escribí un ensayo que forma parte de la introducción de *El Temor de las masas*. La expresión temor de las masas viene de Spinoza. Muchos de nosotros encontramos a Spinoza como una referencia tan importante como Marx o Freud. Lo que me interesaba eran las formulaciones sobre la multitud, la misma palabra que uti-



liza Negri pero en un sentido opuesto: la multitud que él ve de forma del todo positiva yo la pensaba en Spinoza como una realidad ambivalente y eso se ve en la formulación el temor de las masas porque es el temor que las masas inspiran a los dirigentes y el que las masas sienten. Provisoriamente encontré que había tres conceptos críticos de la política. De hecho nosotros no podemos prescindir de ninguno de esos conceptos. Hay un concepto crítico de la política como emancipación, como liberación de formas de opresión, de desigualdad. Un amigo mío como Jacques Rancière, de un modo que admiro mucho porque es muy radical e innovador, está al mismo tiempo en la dirección de una concepción emancipadora y radicalmente democrática de la política. Otro concepto crítico de la política es el de transformación. Y finalmente hay también un concepto de la política que, para introducir una palabra que no es sólo mía, es el concepto de la política como civilidad y que tiene que ver con el problema de la resistencia a formas de violencia extrema. Este es el aspecto general, ahora para discutir sobre problemas políticos concretos me volví reformista y estoy conciente de las limitaciones de eso.

**P:** ¿Cree que existe una política para lo que a primera vista podría llamarse Globalización?

**E.B.:** Hay una interdependencia de problemas y de situaciones políticas que conciernen a todo el mundo. Eso se puede llamar globalización y el problema consiste en saber si la globalización de la política, o de ciertas condiciones de la política, va a invertirse o transformarse. Es claro que hay poderes en el mundo que se ven como protagonistas de tal política y que hay otra gente que sueña en transformarse en el contrapoder de ese poder. No pienso que haya una unificación de los problemas políticos en un concepto. Entonces me ocupó muchísimo de renovar el concepto mismo de ciudadanía que es una perspectiva poco marxista, por eso digo que me volví reformista. Tiene una relación más directa con la cuestión de la nación y la nacionalidad, con cuestiones como la posibilidad de pensar una democratización de las fronteras, de imaginar formas de ciudadanía transnacionales, de brindar un contenido efectivamente democrático al proyecto de construcción europea. No tengo un discurso para la Argentina.

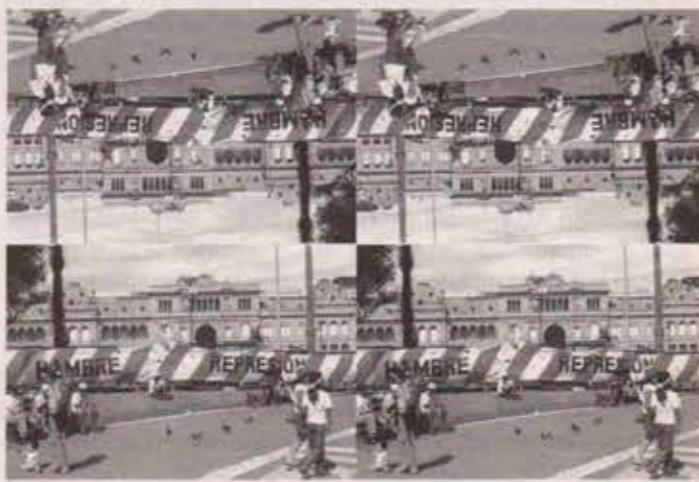
**P:** Entre los años 60 y 80 ustedes hicieron una fuerte relectura de Lenin. Inclusive su planteo político tenía fuertes implicancias teóricas.

**E.B.:** Lenin fue muy importante para nosotros. Tengo aquí la reedición del famoso libro *La Revolución Teórica de Marx* traducida por Martha Harnecker. Para mí es una de las dos o tres obras de Althusser que quedan como éxitos intelectuales o como grandes producciones filosóficas. En el centro, en el corazón mismo de ese libro, está el famoso ensayo *Contradicción y Sobredeterminación* que deriva completamente de una interpretación de la concepción leninista de la política.

**P:** Pero en esa concepción leninista la idea de una política partidaria, con un horizonte de masas, que tendía a la toma revolucionaria del Estado, tenía una coherencia interna. ¿Considera que la articulación de la política partidaria y algunos de esos elementos que el mismo partido combinaba poseen alguna relevancia?

**E.B.:** El problema es que el partido es una institución y fue una institución estrechamente vinculada a las formas del Estado burgués. Tenemos que recordar que Lenin se había formado como un socialdemócrata en el modelo más clásico de la palabra y, al inicio, la concepción del partido que encontramos en él es la que Liebknecht había enunciado en tres palabras: conciencia, organización y propaganda. En ese sentido Lenin representaba una de las concepciones clásicas del partido, con aspectos muy interesantes en tanto combinación de decisionismo, por decirlo así, con el acento sobre el problema de la formación de un nuevo Estado, de una estrategia coherente, y aspectos de democratización inclusive con respecto al obrerismo de muchos socialdemócratas. No es que él abandone la idea de un partido proletario pero tenía esa famosa idea de que el partido tiene que ir a todas las clases de la sociedad, idea que se transformó luego en la de hegemonía gramsciana. Poco a poco se reveló que la relación del partido con el Estado era más que ambigua. Recuerdo muy bien la discusión con Althusser, en los años 70: una discusión transcontinental, en el período de la revolución democrática en Chile y de la reforma de los partidos comunistas del oeste europeo. Los partidos europeos tomaron de la catástrofe chilena la conclusión de que había que transformarse, más rápida que posiblemente, en partidos de gobernación, de tipo social, de

lucha económica. Y Althusser, por malas o buenas razones, se oponía mucho a eso. Él mantenía la idea de que el partido está fuera del estado, y yo recuerdo muy bien —no es para tener razón— haberle dicho: "Pero cómo puedes conciliar ese principio ideal con la descripción de los aparatos ideológicos del Estado que tú mismo has desarrollado". Porque el partido es claramente un aparato ideológico del Estado del modo más típico que se puede imaginar. Entonces la dialéctica entre partido y Estado no es una dialéctica de fuerzas del todo opuestas sino que es un momento en el desarrollo del Estado mismo, con las consecuencias que nosotros conocimos. Yo no quiero decir que Stalin sale de Lenin de un modo directo pero lo cierto es que ni Lenin ni los leninistas tuvieron las capacidades de reacción o de análisis suficientes para bloquear el proceso de producción de un Estado aún más coercitivo y antidemocrático. El problema es que no hay política sin instituciones. La "cohesión del partido", en sentido amplio, es una cuestión permanente. No creo en el espontaneísmo absoluto. No voy a hablar de política revolucionaria sino de política democrática. Gramsci tenía razón en muchos aspectos: los partidos forman la estructura. Los partidos en sentido amplio —pero no sólo como asociaciones, sindicatos o grupos de presión sino con una dimensión pública, teniendo una relación con una representación a nivel estatal— son elementos cruciales del proceso democrático que todavía no han sido reemplazados y hacen posible la expresión del conflicto social en el nivel político. En ese sentido soy muy tradicional. Estoy a favor de todos los desarrollos posibles de la llamada sociedad civil, es decir, de formas de movilización colectiva, de movilización contra la globalización imperialista de forma transnacional, etcétera. Eso es muy importante porque es la carne misma de la conciencia democrática colectiva pero no reemplaza completamente la necesidad de una esfera política. Ahora bien, los partidos actuales son, por un lado, los partidos de clase, monstruos que han acabado con el marxismo en el sentido que yo decía o que no pueden existir sino como minorías iluminadas con proyectos marginales y, por otro lado, los grandes partidos democráticos interclasistas. Estos partidos, en este momento, no sólo son corruptos sino oligárquicos y eso es más grave. Tomo a un partido como el actual Partido Socialista francés: no es demasiado corrupto pero hay aspectos de corrupción que se revelan en uno u otro momento, pero es un partido completamente oligárquico y burocrático, dirigido por toda gente que viene de la misma escuela superior de administración, con pocas excepciones. Entonces hay un fenómeno de regresión del carácter democrático de los partidos que se liga con la pérdida de sentido de la política misma. Ese es un fenómeno muy peligroso.



## GAYS BAJO LA DICTADURA

A propósito de Flavio Rapisardi y Alejandro Modarelli,

Fiestas, Baños y Exilios.

Los gays porteños en la última dictadura

(Buenos Aires, Sudamericana, 2001)



En Argentina, desde hace tres décadas aproximadamente, la producción ensayística se encuentra en un proceso de renovación; abriéndose un campo inmenso de cuestiones innovadoras como respuesta a los nuevos debates e interrogantes que se dirimen en la sociedad civil. Lo político comienza a ser entendido ya no sólo como un terreno circunscripto al espacio de las instituciones representativas tradicionales y como algo más que la regulación de lo público y la mera administración de lo que el mercado libre genera. Así, se inicia su abordaje como parte de los problemas de la cotidianidad, de la vida íntima de los sujetos, en lo más propio, vale decir, en los pliegues de la corporeidad. En suma: zonas que antes eran vistas como exclusivamente privadas, en la actualidad movilizan intereses y preocupaciones de la ciudadanía. Y esto es posible porque lo privado está siendo reformulado tanto como lo público. He allí, el tema de las sexualidades. La primer punta de lanza partió de investigaciones independientes y de textos de divulgación. Más tarde, de la academia y de la industria editorial. Estos momentos iniciáticos se centraron en torno a la heterosexualidad y básicamente la femenina. Todo ello fue posible por los aportes de la psicología, pero también el feminismo contribuyó con lo suyo por haber sido el primer movimiento político identitario que logró visibilizar en el discurso público, los mecanismos culturales que generan discriminación, subalternidad y desigualdad de las diferencias. Iniciados los ochentas, se produce una explosión de otros movimientos y frentes políticos: gay, lésbico y travesti. De estos nuevos sujetos con derecho a reclamar derechos, el movimiento gay protagoniza una significativa referencialidad de la coyuntura presente a través de acciones y presencia política. Los tiempos en que imperaba el discurso médico higienista de principios de siglo apuntando a la homosexualidad como una constitución patológica de la personalidad, están en franca retirada. Por tanto, se podría decir que la situación actual es inédita: hoy existen agrupaciones políticas, encuentros nacionales y regionales, publicaciones periódicas, marchas por el Día del Orgullo, testimonios públicos, un circuito cultural y comercial hasta llegar a investigaciones en la academia y

una nutrida oferta editorial. Entre ellas, se encuentra *Fiestas, Baños y Exilios. Los gays porteños en la última dictadura* de Flavio Rapisardi y Alejandro Modarelli. Recuperando del ensayista Jorge Salessi esa mirada desde los estudios culturales, este libro representa un punto de inflexión de lo producido hasta el momento, en tanto que no sólo ingresa categorías conceptuales para abordar y pensar las temáticas de las diferencias identitarias sino que devela las propias especificidades del mundo gay y sus fronteras. Fronteras fuera de las lógicas de la heterosexualidad como norma hegemónica y disciplinadora del eros humano, por la cual existe el único modo de transitar, vivir y gozar la sexualidad. Esta operación de desocultamiento llevada a cabo por Rapisardi y Modarelli, se desenlaza a través de un actualizado trabajo de textos pero también de una metódica recuperación de riquísimos relatos autobiográficos. E. Thompson nos enseñó que el testimonio es un género que manifiesta auténticamente lo subjetivo, lo cotidiano y lo latente bajo lo dicho. Los aquí expuestos constituyen expresiones vivenciales que vienen a develar las duplicidades de modelos que coexisten en el interior de la homosexualidad masculina: sea por corte de clase, étnico, cultural o ideológico. Vale decir: la homosexualidad no configura un bloque monolítico, de una mismidad como se es vista desde afuera sino mapea un pluralismo de culturas, sujeta a la mutación, al cambio y a la heterogeneidad. Cada subjetividad individual o colectiva gay presenta su propia realidad, motivaciones, valores y costumbres. No obstante, pese a los corrimientos dados emergen espacios convergentes en cuanto a experiencias, placeres performatizados y un sentimiento de pertenencia identitaria. *Fiestas, Baños y Exilios* traspone esa narrativa encubridora de las formas totalizantes de la heteronorma para reconstruir un importante territorio en torno a las estrategias de resistencia que se han dado las llamadas minorías sexuales para transacciones e intercambios amorios con formas de simulación en un sentido favorable para ellos. Estrategias que las más de las veces, les permitieron enfrentar las prácticas atentatorias del ejercicio simbólico o material del poder sexista y, a su vez, protegerse de si-

tuciones de riesgo durante la última dictadura militar. En tanto situación opresiva implícita o explícita, Claudia Card define a esas formas de violencia como "institución terrorista" cuando se obliga a consentir a través del miedo o se persuade a hacer todo aquello que el otro interpreta como apropiado. Esas voces de varones que testimonian con un tono de crudeza y también de humor no difieren de otras voces que expresaron también su rechazo a la dominación, pero que —a diferencia de los gays— fueron publicitadas como las únicas víctimas del patriarcado. En resumidas cuentas: la ecuación autorreferencialista que lleva a considerar que "lo mío es más sufriente que lo tuyo", *Fiestas, Baños y Exilios* la impugna desde las propias marcas. Así, nos permite concluir que los distintos actores de las diferencias no son tan diferentes entre sí ya que todos disponen de algo común: la lucha contra un sistema de creencias naturalizadas que forman parte del sentido común hegemónico y se muestran verosímiles al ser entendidas como una doxa para el conjunto de la polis. Otro dato de suma resonancia que nos aporta, es el contexto histórico elegido para centrar la reflexión de la cultura homosexual porteña. En los últimos años se ancló la memoria en el pasado más denso y más traumático, recordando a las víctimas del terrorismo de estado en las clásicas figuras de los integrantes de la lucha armada de los setentas. Aquellos que en otros tiempos se los denominaba "juventud maravillosa". De la misma manera que los campos de concentración nazis no sólo se poblaron de judíos, nuestras almas bellas del horror no sólo persiguieron subversivos sino también, con la misma tenacidad, lo hicieron con gays y lesbianas. Y este es el primer texto empecinado en recordar las otras persecuciones, las más invisibilizadas tanto por los afectados como por los mismos organismos de derechos humanos. De allí, que dedica su atención al exilio de los activistas del Frente de Liberación Homosexual, sobrevivientes de una exploración combinatoria entre organizaciones de minorías sexuales y revolucionarios sociales. En suma: gracias a *Fiestas, Baños y Exilios*, tenemos presente los imbricados recovecos de la vigilancia social y cultural así como de los dispositivos represivos que se implementaron contra los gays por su orientación sexual. No sólo por ser varón se disfruta de los mecanismos de dominación que otorga la supremacía masculina tradicional ya que —en líneas generales— son otros varones de uniforme o de civil los que oprimen, matan o subalternizan a sus pares genéricos que no comparten los patrimonios propios entre iguales.

Mabel Bellucci

RESEÑA CRÍTICA

106 / 101

# LA HISTORIA DESDE LA FOTOGRAFIA

A propósito de Boris Kossoy.

Fotografía e historia

(La marca/Biblioteca de la mirada, Buenos Aires, 2001.)

Las nuevas miradas e interpretaciones acerca del uso de las imágenes para el estudio del pasado en América Latina provienen en su mayoría de Brasil y México. En Argentina, aunque se ha expandido este campo de estudio, los trabajos son aislados y se encuentran en etapas incipientes de investigación. En consecuencia **Fotografía e historia** aparece en un espacio casi desierto, es una obra pionera que se lee con avidez. Y para quienes todavía miran las fotografías con restricciones debido al vínculo multiseccular de la tradición escrita como forma de transmisión del saber, se trata de una lectura que requiere predisposición a desplazar las miradas, certezas e interrogantes respecto a los usos y objetos fotográficos. La traducción al español corresponde a la segunda edición revisada y ampliada de un libro publicado por primera vez en Brasil en 1989. Es importante señalar el logro de la colección *La Biblioteca de la mirada*, editada por *La Marca*, ya que ha logrado reunir un conjunto interesante de libros vinculados a los mecanismos de la percepción. Boris Kossoy ha editado más de ocho libros referidos a la investigación histórica y fotográfica entre los que cabe destacar su estudio en torno a la mirada europea sobre los esclavos negros en Brasil<sup>1</sup>. **Fotografía e historia** surge de una reflexión metodológica acerca de las fotografías como documentos históricos. Presentado en forma de pequeño manual, se trata de una reflexión acerca de los criterios metodológicos que la investigación histórica puede realizar con documentos fotográficos. Es un texto de lectura sencilla, realiza proposiciones bastante generales y sintetiza algunos aspectos fundamentales cuando se encara el estudio de la representación fotográfica. El capítulo 1 se refiere al impacto cultural que provocó la fotografía en la sociedad y a la importancia de los documentos fotográficos. En el segundo capítulo se detallan los elementos constitutivos del proceso fotográfico: tema, autor, y tecnología; coordinadas espacio temporales y el registro visual entendido como un conjunto de elementos icónicos y su respectivo soporte material. El autor considera importante que las investigaciones tengan en cuenta el estudio de estos componentes porque se mantienen constantes en todos los procesos fotográficos. Al mismo tiempo se propone tener en cuenta tres aspectos diferentes pero insolubles: la imagen, el objeto o artefacto y la reproducción. El análisis central del libro se desarrolla en los capítulos 4 y 5, donde se propone un modelo metodológico que consta de ciertas etapas encadenadas: la heurística que implica la localización y selección de documentos, el análisis técnico-icónográfico para conocer en profundidad los elementos constitutivos de la propia imagen y la interpretación icónográfica referida al contexto, que permite reconstruir los eslabones ausentes en las fotografías. El capítulo 6 dedicado a reflexiones acerca de la historia de la fotografía crítica los abordajes

estetizantes señalando que la estética no se puede separar de la ideología y del contexto histórico en el cual se produjo una imagen. "Memoria y fotografía" es el tema de algunas reflexiones que se desarrolla en el último capítulo a modo de conclusión provisoria. La expansión de la fotografía posibilitó una nueva forma de conocimiento del mundo. Permite acercarse a modos de vida distantes pero al mismo tiempo fragmentarios. Uno de los tópicos que atraviesa el libro de B. Kossoy es la idea de la fotografía como un registro de innumerables fragmentos del mundo, de sus escenarios y personajes. "A pesar del amplio potencial de información contenido en la imagen, ella no sustituye a la realidad tal como se dio en el pasado. Apenas aporta informaciones visuales sobre un fragmento de lo real, seleccionado y organizado estéticamente e ideológicamente. Una fotografía o un conjunto de fotografías apenas congelan, dentro de los límites del plano de la imagen, fragmentos desconectados de un instante de vida de las personas, las cosas, la naturaleza, los paisajes urbanos y rurales. Cabe al intérprete comprender la imagen fotográfica como información discontinua de la vida pasada, en la cual pretende sumergirse" (pág. 89). Fragmento y discontinuidad forman parte de la esencia de estas huellas y una de las tareas del historiador es encontrar la coherencia y los sentidos que ellas tenían en el pasado y nos interesan en el presente.

**Fotografía e historia** se origina en estudios de historia latinoamericana del siglo XIX. Desde esta perspectiva pensar en términos de fragmentos visuales permite adentrarse en instantes de vida pasada que los hombres y mujeres quisieron preservar en la memoria. Las imágenes

fotográficas han guardado aquellos momentos considerados como los más significativos para ser recordados por las generaciones venideras. ¿Cuáles son los campos de estudio en los que la fotografía puede aportar las mayores contribuciones? Para algunos autores<sup>2</sup>, las fotografías muestran las relaciones sociales en forma decisiva. Boris Kossoy considera que ideología y propaganda forman parte esencial de la fotografía. Por lo tanto uno de los campos fértiles para continuar y ampliar las investigaciones sería el de las identidades. También los orígenes de las vinculaciones entre fotografía y periodismo han sido poco exploradas y ofrecen perspectivas interesantes. Los archivos fotográficos de los diarios y las mismas publicaciones contienen una vasta información para emprender futuras investigaciones. **Fotografía e historia** es el primer libro, editado en Argentina, que condensa con rigor los criterios metodológicos fundamentales para el estudio de la fotografía como documento para la historia. Esperemos que su lectura estimule nuevos trabajos y que ayude a profundizar un campo de investigación que en países como México y Brasil ya ha producido frutos interesantes.

Inés Yujnovsky

## Notas

1. Boris Kossoy, María Luiza Tucci Carneiro, **O Olhar europeu. O negro na iconografia brasileira do século XIX**, São Paulo, Edusp, 1994.
2. Véase por ejemplo: John Mraz, "Una historiografía crítica de la historia gráfica", en **Cuicuilco**, Vol. 5, núm. 13, México, mayo-agosto, 1998.

# ESOS OSCUROS PLATOS VOLADORES

A propósito del film

El hombre que nunca estuvo,

de Joel Cohen, 2001.

## Introducción

El cine... ¿qué es? Como poder contestar esta pregunta tantas veces formulada, cuyas múltiples respuestas han sido motivo de controversias para los teóricos, historiadores y críticos desde Sadoul, pasando por Bazin, Deleuze, los **Cahiers du cinéma**, Metz, Mitry, Aumont o sus propios realizadores, como Eisenstein, Rossellini, Renoir y tantos más. Podemos pensar que el afán de hombres y mujeres por replazar el mundo exterior por su doble y así vencer al tiempo, encontró su paroxismo en las imágenes en movimiento, que permitirían satisfacer la obsesión por el realismo: el deseo de semejanza colmado mediante una reproducción mecánica, de la que el hombre queda excluido, al eliminarse el subjetivismo presente en la pintura<sup>1</sup>. O podemos afirmar también que siendo lo visual tan decisivo, tan arraigado en la cultura en este momento histórico, hacer una ontología del cine como ese universo artificial construido por hombres y mujeres, sería hacer una de lo visual, teniendo en cuenta que la dimensión alcanzada del *ver* responde a circunstancias históricamente determinadas.

A juzgar por las discusiones en torno a esa pregunta, nos interesa aquí proponer una respuesta que en realidad no da de lleno en el interrogante planteado, ya que hacer ontología del cine escapa a las posibilidades de este ensayo y quizá a toda una vida de estudio sobre el tema. Nuestro interés radica en establecer una forma en la que tratar, analizar, los productos cinematográficos en tanto artefactos de la cultura que participan de un universo social y político históricamente determinado: todo texto articula de manera contradictoria las relaciones políticas y sociales de la época en que es creado; es parte de su inconsciente político<sup>2</sup>. Por ello, cualquier artefacto cultural, aún la obra más liminar presenta la posibilidad de ahondar en los rasgos políticamente significativos de su presente y así develar los signos de la cultura en la que participa. Es la Historia la que le hace las preguntas al cine; éste responde de la forma más maravillosa que pudo haberse inventado jamás.

Quisiéramos explorar, a partir de los criterios expuestos más arriba, en un film producido desde la vertiente independiente del cine norteamericano, algunos de los rasgos culturales significativos de nuestro tiempo.

## El gusto de los otros

El fuerte desarrollo de la producción cinematográfica independiente, tuvo como contexto socio histórico la era Reagan y con ella la imposibilidad de realizarse dentro de la industria, debido a las restricciones económicas y a la fuerte oleada conservadora. El **Sundance Film Festival** fue creado en 1984 para difusión y apoyo en la distribución de este tipo de producciones; Cannes mostró profundo interés por estos realizadores al propiciar el máximo premio en el 90, 91 y 92 a obras provenientes de cineastas independientes<sup>3</sup>. No es un dato menor en el intento de reconstruir este camino, visualizar el derrotero de la

industria norteamericana del cine en general. En la segunda mitad de los ochenta quedan abolidas las leyes antimonopolio de 1948 que impedían la integración vertical y que evitaban el control de los grandes de la producción, distribución y exhibición, devolviéndoles el poder perdido. Además, la aparición y difusión de nuevos soportes como el video, el cable y el DVD llevó a una diversificación de los mercados y permitió una inserción de la producción independiente en grandes franjas de población<sup>4</sup>. A partir de entonces la industria cinematográfica se desarrolló en un contexto multimedia. Esto llevó a una caída del número de espectadores de cine (de 1982 a 1992, caen en un 17%, 8% en EE.UU. y un 35,6% en la Unión europea) y paradójicamente a un aumento de los ingresos, de 2.895 millones de dólares a 15.742 en el mismo período. Eso explicaría que una *major* como la Fox produjera un film de tan poca exhibición en salas, como *Barton Fink* asegurándose solamente su distribución para video: las grandes compañías se acercaron a las pequeñas productoras para negociar con ellas, visto los importantes éxitos comerciales alcanzados por sus productos, siendo que la diferencia entre una *major* y una pequeña no residió en el volumen de su facturación sino en la carencia de redes de distribución propias<sup>5</sup>. Siendo que poseen sin lugar a dudas un posicionamiento crítico con respecto a la sociedad americana, que a su vez están poblados de anti héroes pueblerinos e historias más complejas que las de linealidad apabullante de los productos que la industria cultural puede ofrecer hoy, y que no se sostienen sobre efectos especiales y la mayor parte del tiempo el relato se despliega en interiores, me pregunto por qué los films independientes *funcionan* en lo referente a público. ¿Qué hay en el entramado, en la textura de estos films; qué nos dicen del tiempo histórico que construyen? Quisiera intentar responder a estos interrogantes, analizando el último film de Joel y Ethan Cohen, *El hombre que nunca estuvo*, 2001 (*The man who wasn't there*).

## Allá lejos y hace tiempo

Los hermanos Cohen son, de los realizadores de los últimos años que el cine norteamericano ha ofrecido, (dos) de sus exponentes más interesantes. Dueños de una filmografía sucinta y minimalista, obsesivos al detalle con todos los aspectos técnicos de cada una de sus obras caracterizadas por un humor fuertemente irónico, son considerados por la crítica especializada como representantes excepcionales de ese cine independiente que floreció a partir de los ochenta en EE.UU. Esa misma crítica ha establecido que sus obras, así como gran parte del cine de autor norteamericano, se despliegan en lo que se denomina cine de género<sup>6</sup>; quisiera discutir esa idea y profundizar lo que significa desde un punto de vista histórico, a partir del film mencionado. El género (genre) es un marco operativo, un estereotipo cultural aceptado socialmente, configurado por la industria, articulador de una tex-

tualidad visual, narrativa y dramática específica y finalmente sostenido sobre la conexión con el imaginario de su audiencia. Funciona como una metáfora de la sociedad que lo recibe y que lo reconoce. Si bien existen parámetros que definen un género, es más bien en su recepción que en su enunciación donde toma cuerpo<sup>7</sup>. Este tipo de cine tuvo su desarrollo más acentuado a partir de la irrupción del sonoro en la década de los 30 y estuvo fuertemente asociado al cine clásico y a las grandes productoras que florecieron en esa época.

¿Podemos hablar hoy de un cine de género? ¿Podemos afirmar que muchos de los realizadores que buscan distinguir su cine con marcas particulares, lo enmarcan en un género? ¿Por qué este tipo de cine ha tenido en sus múltiples variantes históricas tanta admisión? Podemos aquí introducir la idea ya muy discutida, de cómo el avance del capitalismo significa una cada vez mayor mercantilización de todos los aspectos de la vida. La cultura y sus productos no escapan a ello: cualquier artefacto cultural es consumido hoy como una mercancía circulante. Pensemos en tantas voces nuevas y efímeras de la música *pop* o las cientos de novelas y autores/as que pasan rápidamente al olvido. Esta proliferación espeluznante gravita en torno de la necesidad de hacer *lo nuevo*, o sea de lograr romper con la repetición, trazo universal de la producción mercantil. El problema es que las posibilidades de innovación estilísticas se agotan, el estilo propio y personal queda vedado, los artistas más vigorosos canibalizan las estructuras genéricas y le dan una vuelta en su búsqueda de originalidad, transformándolas en multi-genéricas. De cualquier manera el público consumidor, en general, espera la clasificación de los artefactos más masivos, como las películas, con criterios genéricos. Como afirma Jameson, aunque Ud. lea asiduamente a Kafka o a Dostoiévsky, si enciende la TV para ver una película de gánsters y se encuentra con un drama épico, la desilusión es enorme.

La cuestión se complica si vemos que a partir de fines de los '50 el género ha sufrido variaciones importantes. Además de lo dicho más arriba en torno a la necesidad de los artistas de marcas propias para su producción, que lleva a un permanente volver sobre lo ya hecho, en el caso del cine la competencia con la televisión produce una todavía mayor *intergeneración*. Estamos en la era del pastiche, donde aquellos estilos superados o lenguajes artísticos del pasado son utilizados para mostrar *ese* distintivo propio tan necesario, sin salirse del formato de lo genérico, o sea de lo esperable.

¿Cómo introducir a *El hombre...* en este contexto? Puede decirse que, en primera instancia, participa de los rasgos generales del cine negro norteamericano, sobre todo de la variante adaptada de la novela negra que florece inmediatamente después de la Depresión, la narrativa *tough*, cuyo personaje central es el de un in-

CRÍTICAS  
RESERVA

CRÍTICAS  
RESERVA



La izquierda francesa: adiós a Jospin, enfrentar Le Pen, otra vez Chirac

Burdeos, 24 de abril de 2002



A pedido de Roberto, entonces, les cuento más o menos lo que pasó y lo que está pasando. Hasta hace un mes Jospin estaba a la cabeza en todos los sondeos, incluso su gestión tenía un nivel de opinión favorable que ninguna otra gestión tuvo después de cinco años de gobierno. Tuvo muchos puntos a favor como la baja del desempleo y las 35 horas. Seguros de que iban a ganar, los otros partidos de la "izquierda plural" que forman parte del actual gobierno (ecologistas, comunistas, movimiento de ciudadanos, radicales) decidieron presentarse de manera separada para hacer presión por izquierda sobre los socialistas en la primera vuelta. Lo que pensaron era: Jospin va a la segunda vuelta con Chirac y ahí, para tener la mayoría, va a tener que negociar con nosotros y vamos a imponer nuestras condiciones. Pero la cosa, como ven, salió mal. Y por eso el domingo a la noche se estaban mordiendo los codos. La izquierda plural hizo un 36% en total, lo que hubiera significado un triunfo aplastante sobre Chirac. A eso hay que sumarle otros factores. Una abstención de casi el 30% en las regiones en donde tradicionalmente gana la izquierda. Mucha gente estaba en desacuerdo con que la izquierda se presentara dividida, así que se dijeron: no votamos ahora, esperamos la segunda vuelta. Ahora también se quieren pegar un tiro. El otro elemento fue el incremento de votos en la extrema izquierda: entre Arlette Laguillier y Besancenot juntaron un 10%, otro record de esta elección. Sus votantes no están menos desesperados. Ellos también pensaron en un voto presión para la primera vuelta y después en votar a Jospin para la segunda. Ahora todos se encuentran con que tienen que votar a Chirac (Besancenot, un pibe bárbaro, tuvo que llamar a votar a Chirac, y Arlette, que no lo haría ni mamada, dijo que no había que abstenerse ni votar a Le Pen, ergo...).

Otro dato importante es que según la encuestas Le Pen no llegaba al 10%. Y esto, porque el voto a la extrema derecha sigue siendo un voto vergonzante que muchos no se animan a confesar. Incluso ayer, en un programa político fueron al pueblito de Alsacia (se la hubieran dejado a los alemanes!) en donde Le Pen sacó más votos (un 40%) y el periodista no logró encontrar a nadie que reconociera haber votado a Le Pen... El viernes a la noche en algunos medios advirtieron que Le Pen podía sacar un 14%, pero ya era tarde. En síntesis, la izquierda (incluidos los troskos) sacó en total más del 46% de los votos en esta elección, y esto sin contar las abstenciones que son, mayoritariamente, de izquierda. La derecha republicana, por su parte, hizo la peor elección de su historia: un 38% si se juntan a todos los partidos. ¿Ven la locura de esto? En fin, Le Pen sacó un 17.2% pero sobre los sufragios contados (y con la mayor abstención de voto que hubo en la historia de la Quinta República). De manera que el supuesto "crecimiento" de la extrema derecha no es tal. Sacó la misma can-

que perdieron votos por izquierda y no ganaron más por derecha. Lo más cómico es que los sindicatos de policías, uno de derecha y otro de izquierda, sacaron sendas declaraciones en contra de Le Pen... Como ven, el episodio del domingo fue tristísimo (acá todos los amigos lloraban, literalmente) pero cuando se lo analiza con más calma tampoco supone un "avance arrollador" de la extrema derecha, como dicen algunos medios. Digamos que fue más bien una holudez gran escala. Vamos a ver qué ocurre el 5 de mayo. La caída es tener a un tipo como Chirac otro cinco años y sobre todo que esto suponga una derrota de la izquierda en las legislativas de junio, que son las que valen porque de ahí sale el primer ministro. Y uno de los problemas es que Jospin renunció el domingo a la política así que los socialistas se quedaron sin líder a dos meses de las legislativas. En todo caso, otra cosa curiosa: el lunes mismo los comités socialistas se llenaron de jóvenes que fueron a afiliarse. Pero más allá de esta coyuntura, hay que saber que el fascismo está por toda Europa y que su principal caballo de batalla no nos es tan ajeno: "no a la mundialización" pero en el sentido de un repliegue sobre la cosa nacional, de una defensa de los "vínculos multicolores" contra ese mercado que "disuelve todo en el aire". Por eso hay que saber que jugamos con fuego y que hay que tener cuidado con estos temas. En todo caso, los franceses están muy españolizados porque la consigna "NO pasarán", así, en castellano, es lo que más se escucha en estos días. Un abrazo a todos y hasta después del 5 de mayo con más noticias desde la Galia.

Dardo Scavino

dividido que lucha contra las injusticias del sistema, y en ese enfrentamiento individuo-sociedad aparece un cierto pesimismo existencial: la adaptación más conocida es *Sólo se vive una vez* (*You only live once*, 1937) de Fritz Lang. Además, el film de los Cohen participa de otras características generales del cine negro, como la descripción de los personajes a través de sus conductas, haciendo un retrato psicológico; los diálogos son cortantes y secos y son los que conducen la acción; una pintura desencantada sobre la sociedad norteamericana de la época, en contraposición a los felices años anteriores y, por último, todo lo que se ve en la película, parte de lo que el sujeto que narra ve, imprimiéndole un carácter fuertemente subjetivo. Sin embargo, estos rasgos están muy modificados, puestos a funcionar a partir de unas formas y contenidos fuertemente imbricados en el presente. El antihéroe en cuestión, responde frente a la policía cuando le preguntan su nombre, como el agente secreto legendario, más lindo y exitoso: *-Crane, Ed Crane*. Ese comienzo, sumado a su lugar de peluquero (segunda silla, aclara) nos lleva a confrontar con un mundo -y pueblo- realmente pequeño habitado por gente ídem, diferente al retratado por el cine negro clásico que en general transcurre en ciudades grandes. En Santa Rosa nada hay, *locus* donde todo se busca por fuera de ella, abogados competentes y verdaderos entendidos en arte. Existe una reivindicación de una cierta Norteamérica que ya no resiste a los avances del capitalismo global, ni a los bancos, ni a los abogados, ni al poder del dinero. No es la crisis de los '30 ni a la situación de la segunda posguerra que este film refiere y critica. Referenciándose en ese formato negro, lo utiliza para tematizar la decadencia social del fin del milenio: el desmoronamiento del pequeño negocio, el individuo infinitamente minúsculo frente al poder de las finanzas (la escena en el Banco es significativa), el funcionamiento patético de la justicia, la necesidad de adquirir cosas, la disolución de los lazos familiares, corroidos por la ambición. El quiebre del género se da además en la curiosa aparición del plato volador, que no responde evidentemente a los cánones. Parte de otro género fundamentalmente desarrollado en la segunda posguerra y anclado en el imaginario de la Guerra Fría, los films de ciencia-ficción, que representaron una pluralidad de fobias ligadas al conflicto este/ociente, a su consiguiente peligro de ataque nuclear y a la irrupción de la tecnología en la vida cotidiana. Los marcianos atacaban, establecían contacto o intentaban dominar la Tierra, alternativamente. En la mayor parte de esos films, el lugar elegido era el paisaje rural, de preferencia el medio oeste norteamericano, espacio poco urbanizado, de tradiciones arraigadas y reacto a los cambios que la modernidad desarrollada en ese tiempo imponía decisivamente. ¿Qué lugar juega en *El hombre...*, esta aparición? Lo que viene de afuera, lo desconocido en forma de otro tipo de vida, le da al film un contenido utópico, necesario en toda obra cultural de masas. Siguiendo a *Normand Holland*, se puede pensar que los artefactos culturales de consumo masivo tienen un efecto *manipulador* sobre el público, en el sentido que su estructura simbólica protege la psiquis de la irrupción amenazante de poderosos deseos arcaicos dañinos desde el punto de vista socio-político, pero a su vez, satisfacen alguna dimensión del deseo. Jameson va más allá, estableciendo, desde esa afirmación, que la satisfacción es una dimensión utópica presente en la cultura de masas, que le ofrece al espectador un contenido que va más allá de la mera crítica social implícita.

"Nuestra propuesta sobre el poder de atracción de las obras de la cultura de masas, defiende que tales obras son incapaces de manejar angustias referidas al orden social al menos que primero las hayan vivido y otorgado una expresión rudimentaria. Sugerimos que angustia y esperanza son dos caras de la misma conciencia colectiva, de tal manera que las obras de la cultura de masas, aunque su función se encuentre en la legitimación del orden existente o de otro peor, no pueden cumplir su tarea sin desviar a favor de dicho orden las más profundas y fundamentales esperanzas y fantasías de la colectividad, a las cuales debemos reconocer que dieron voz, no importa si de manera distorsionada."

En este caso, cuando el personaje principal cree comprender el significado de todas aquellas preguntas existenciales que se hizo a lo largo del film, por el encuentro en sueños con vida extraterrestre cesa su angustia y acepta su destino, teniendo frente a sí una nueva visión sobre las cosas de este mundo. Esa mirada *celeste* que el plato volador ejerce, no está ya ligada al miedo, sino a la verdad que una inteligencia superior puede brindar: la esperanza no está solamente en la próxima reunión del peluquero con su esposa muerta, sino en la inteligibilidad que ahora posee. Este componente nutre lo que creemos desde aquí que sostiene el relato y que es parte de la aceptación de este tipo de films. La existencia de otra América que todavía resiste en sus personajes abandonados, atrapados pero capaces de gestos de amor en sus últimos momentos: la decisión de la esposa al saber de su embarazo, el cuñado que empeña todo, él mismo que se erige como mecenas. Estos habitantes de esta pequeña ciudad sufren los embates de la modernización y de la mercantilización y ello de-sata la tragedia; sin embargo, hay una dosis de reserva moral que finalmente los redime un poco y los recupera como sujetos en un mundo cada vez más despersonalizado.

Palabras finales

Tal vez esta película guste, siguiendo lo dicho anteriormente, porque además es un film bello. Esa necesidad de *ver* que tiene el personaje que nos cuenta, y el film de exhibir de maneras sumamente estilizadas todo lo que muestra, nos dice de lo profundamente arraigada que está en nuestra cultura la imagen; hay un fetichismo de la mirada que es parte de la propia estructura del relato y, en esta película, el sentido de la vista queda satisfecho. Sin embargo creemos que la recepción favorable de estos films se debe más a la materia prima con la que trabaja, con los significados que pone en juego. Al pretender tomar elementos característicos del cine negro, introduce la crítica social que acompañó a ese género durante casi tres décadas; pero la ambientación en un ámbito muy diferente al que se desarrollaban esos films, dice a cerca de otro tiempo histórico. La pequeña ciudad norteamericana simboliza una vida que ya no es, pero que conserva personajes que todavía escapan a la uniformidad que el capitalismo nos tiene acostumbrados/as. Hay en todo ello similitudes notables con otros cineastas independientes, como D. Lynch, que a pesar de dirigir su mirada hacia el presente, en uno de sus últimos films estrenados aquí, busca, en personajes rurales que resisten, lo que queda de vida en unos Estados Unidos complicados por la hiper modernidad. No obstante nos parece que hay una incapacidad de poder imaginar otro mundo alternativo al conocido; la introducción de los marcianos

reafirma este supuesto. Roland Barthes, cuando analiza el mito extraterrestre, refiere a que existe en él

"un determinismo histórico calcado sobre el de la Tierra. Si los platos son los vehículos de geógrafos marcianos llegados para observar la configuración de la Tierra (...) es porque la Historia de Marte ha madurado al mismo ritmo que la de nuestro mundo y producido geógrafos en el mismo siglo en que hemos descubierto la geografía y la fotografía aérea."

No hay posibilidades de imaginar al otro, un lugar de alteridad, ya que el otro somos nosotros mismos; hasta la vida marciana es una copia de la nuestra. De contenido fuertemente moralista, con una mirada cariñosa hacia el pasado que se deshace, hay una pequeña luz al final, creyendo en platos voladores o quién sabe después de la muerte.

Paula Halperin

Notas

- 1. "Un dibujo absolutamente fiel podrá quizá darnos más indicaciones acerca del modelo, pero no poseerá jamás, a pesar de nuestro espíritu crítico, el poder irracional de la fotografía (y el cine) que nos obliga a creer en ella". Esta idea fuertemente controversial y ya muy discutida, se encuentra presente en toda la obra de André Bazin, ver, *¿Qué es el cine?*, Madrid, Rialp, (1975) 2000.
2. "Las películas son una experiencia física y son recordadas como tal, almacenadas en imágenes corpóreas que escapan a la mente racional (...) Una estética del cine no sería solamente indistinguible de su ontología, sería también social e histórica de comienzo a fin, exactamente a través de la mediación de la propia forma, teniendo en cuenta la historicidad de la percepción". Esta concepción del cine se encuentra desarrollada en Jameson, F., *As marcas do visível*, São Paulo, Graal, (1990) 1995, pág. 3.
3. Esta es la propuesta de Fredric Jameson para el análisis de la literatura del siglo XIX y del cine en sus textos, *Documentos de cultura, documentos de barbarie*, La narrativa como acto socialmente simbólico, Madrid, Visor, (1981) 1989 y *La estética geopolítica. Cine y espacio en el sistema mundial*, Barcelona, Paidós, (1992) 1995, respectivamente.
4. En el año 90 la ganadora fue *Sexo, mentiras y video* de Soderbergh (*Sex, lies and videotape*, 1989); en el 91 fue *Corazón Salvaje* de Lynch (*Wild at Heart*, 1990); en el 92, *Barton Fink* de Joel Cohen (*Barton Fink*, 1991).
5. Ver Álvarez Monzoncillo, J. M., "Las transformaciones industriales en el cine mundial", en VV. AA., *Historia General del cine mundial*, Vol. XII, Madrid, Cátedra, 1995.
6. De Felipe, F., *Joel y Ethan Cohen. Barton Fink*, Barcelona, Paidós, 1999.
7. Ver al respecto De Felipe, F., *Joel & Ethan Cohen. El cine Siamés*, Barcelona, Glénat, 1999; AA. VV., op. cit.; Bordwell, David, *El significado del filme. Inferencia y retórica en la interpretación cinematográfica*, Barcelona, Paidós, (1989) 1995.
8. Heredero, C. F., Santamarina, A., *El cine Negro. Maduración y crisis de la escritura clásica*, Barcelona, Paidós, 1996.
9. Heredero, C. F., op. cit.
10. En una de las primeras escenas, cuando Crane llega a su casa, enumera, a título de inventario de su bien estar, todos los artefactos domésticos que posee.
11. Holland, N., *The Dynamics of Literary Response*, New York, Columbia University Press (1975) 1989.
12. Jameson, F., op. cit.
13. (traducción nuestra), Jameson, F., op. cit, pág. 30.
14. Es candidata al Oscar como mejor película y ganó en Cannes 2001 el premio a mejor Director.
15. *Una historia sencilla*, 1999 (*The Straight story*)
16. Barthes, R. *Mitologías*, México, Siglo XXI, (1957) 1980, pág. 43.

RESERVA

(Cartas desde lejos)





Burdeos, 18 de mayo de 2002

Salud a todos. Nuevamente Roberto me pide que complete lo que les conté en el último correo a propósito de las elecciones, aunque me imagino que esta vez, con lo que dijeron los diarios, ya estarán más al tanto. Después de la primera vuelta hubo dos semanas de movilizaciones, sobre todo a cargo de los estudiantes. Hubo episodios bastante emocionantes como ver a los alumnos de las escuelas secundarias de ciudades y pueblos del sur de Francia, algunos de cuyos padres votaron a Le Pen, marchando codo a codo con sus compañeros de origen magrebí. El primero de mayo fue una gran fiesta con movilizaciones que no se vieron desde la época de la liberación. Todo esto, sin embargo, estuvo empañado por la amargura de saber que la derrota de Le Pen suponía el triunfo de Chirac. Y como una de las razones por las cuales éste se presentó una vez más a la presidencia fue para evitar que lo procesaran por abuso de fondos públicos durante su gestión como intendente de París.

algunas pancartas decían: "Votez escroc, pas facho" (Vote al estafador, no al facho). Chirac ya formó su nuevo gobierno centrado en el supuesto problema de la inseguridad, pero además, y como era de esperarse, ya están viendo cómo pueden "flexibilizar" las 35 horas, reducir cargas sociales e impuestos a las ganancias. De todas maneras no podrán hacer mucho hasta junio, fecha de las legislativas, de donde va a salir el próximo primer ministro. Aunque la llamada izquierda plural se presenta en una alianza (solo quedó afuera el movimiento de ciudadanos de Chévenement), las últimas elecciones la dejaron muy golpeada. El problema de la derecha sigue siendo el mismo que tienen desde hace quince años: el 17% de la extrema-derecha no les permite obtener una mayoría propia, y después de las últimas elecciones se aleja todavía más la posibilidad de que puedan recurrir a ellos. Por ahora, entonces, los resultados son inciertos. Hasta la próxima, entonces, y un fuerte abrazo para todos.

Dardo Scavino

(Cartas desde lejos)

Mujeres e Islam Declaración de Mujeres Viviendo Bajo Leyes Musulmanas (WLUML).

4 de abril de 2002

La Red Internacional de Solidaridad Mujeres Viviendo Bajo Leyes Musulmanas (WLUML) está bien situada para identificar los proyectos políticos de extrema derecha que se ocultan bajo programas religiosos o étnicos y para reconocer sus efectos devastadores sobre las fuerzas progresistas en general y sobre las mujeres en particular.

La actual escalada en el conflicto entre Israel y Palestina no es debida al enfrentamiento entre comunidades religiosas o étnicas. Es claramente el resultado de la llegada al poder en Israel de la extrema derecha, decidida a llevar a cabo un proyecto colonial. Desafortunadamente su brutalidad desencadenó el secuestro de la legítima protesta y la lucha del pueblo palestino por las fuerzas fundamentalistas de extrema derecha que hay dentro de él. Sabemos por experiencia que el surgimiento de tales fuerzas irá inevitablemente contra los intereses del pueblo de Palestina, especialmente las minorías y las mujeres.

Rendimos homenaje a las personas progresistas de Israel que desde hace décadas han luchado contra los proyectos coloniales de sus gobiernos y que actualmente siguen haciéndolo en circunstancias tan violentas y peligrosas. Rendimos homenaje a las y los israelíes que han rechazado participar como soldados en la guerra contra el pueblo palestino. Rendimos homenaje a quienes se manifiestan diariamente contra la ocupación de Palestina, ocupación llevada a cabo, bien mediante nuevos asentamientos, bien mediante desalojos, mediante la destrucción de los bienes de la población palestina o por medio de la ocupa-

ción militar. Rendimos homenaje a quienes se han incorporado, como escudos humanos, a las poblaciones palestinas atacadas por el Ejército israelí y a las plantaciones palestinas de naranjos y olivos que han sido marcadas por el Ejército israelí como objetivos a destruir. Rendimos homenaje especialmente al movimiento de las Mujeres de Negro y a las organizaciones de mujeres que han intentado y han logrado tender puentes entre judías y árabes. Apoyamos sin reservas su lucha y compartimos sus análisis de la naturaleza fascista del actual Gobierno de Israel. También rendimos homenaje a quienes, desde los países árabes, han luchado por una paz justa en la región, sin caer en los brazos de los fundamentalistas fascistas, sin incorporar el odio y el racismo como elementos de su lucha. Rendimos homenaje a todas aquellas personas que se enfrentan al fascismo fundamentalista desde dentro de su propio entorno. Rendimos homenaje a quienes recientemente han participado en el proceso de paz con Israel, teniendo que soportar por ello acusaciones de traición y amenazas. Rendimos homenaje a las mujeres y hombres de Palestina que, a pesar del diluvio de fuego de parte del Ejército y el Gobierno de Israel, mantienen sus lazos humanos y políticos con las fuerzas progresistas y antiguerra de Israel, con la esperanza de llegar a un acuerdo político duradero y justo. Rendimos homenaje a quienes, en Europa y especialmente en Francia, estos días se enfrentan al resurgimiento del racismo antisemita, al igual que al racismo contra los 'árabes'

o los 'musulmanes', y a los actos terroristas de destrucción que están teniendo lugar contra sinagogas o tiendas de judíos franceses. Rendimos homenaje a las autoridades religiosas y a las y los inmigrantes norteafricanos de a pie que han ido a los escenarios de estas salvajadas a mostrar su solidaridad y a pronunciarse contra el racismo.

Llamamos a los medios de comunicación internacionales a hacer visibles, al menos, las alternativas viables a la guerra en la región. Para detener inmediatamente el derramamiento de sangre, llamamos al Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas a tomar las medidas extraordinarias necesarias, incluyendo los pasos para un alto el fuego y la retirada de las ciudades palestinas y el envío de fuerzas de pacificación de la ONU a Palestina/Israel. Llamamos al Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas a forzar al Gobierno Israelí a poner en práctica inmediatamente las resoluciones de la ONU que Israel ha desobedecido sistemáticamente. Al no actuar, el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas se convierte en un aliado de la masacre del pueblo palestino por el Gobierno de Israel. Pedimos que las mujeres y hombres de Israel y de Palestina que han trabajado juntos durante las pasadas décadas por una paz justa, sean las personas llamadas a la mesa de negociación. Ningún otro grupo podrá traer la paz a la región.

Apoyamos la petición de juicio a Ariel Sharon por crímenes de guerra y rogamos la apoyen en [www.PetitionOnline.com/warcrime](http://www.PetitionOnline.com/warcrime)

El Ojo Mocho Revista de Crítica Política y Cultural

Dialéctica Revista de Filosofía y Teoría Social

HERRAMIENTA Revista de debate y crítica marxista

ENTRE PASADOS (REVISTA DE HISTORIA)

MORA

Revista del Área Interdisciplinaria de Estudios de la Mujer Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires

Cuadernos del Sur

PARTE de GUERRA

La revista de los que no encajan

Delito y sociedad



¡no tire sus revistas!

El CeDInCI (Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas en la Argentina) recibe donaciones de libros, revistas, folletos, periódicos, volantes, diarios antiguos, afiches políticos, fotos, discos, grabaciones, películas. No tire ni deje arrumbado lo que puede servir a reconstruir la memoria histórica de las clases subalternas.

(El CeDInCI es una asociación civil sin fines de lucro: todo su acervo está a disposición del público)

Horario BIBLIOTECA/HEMEROTECA/ARCHIVO: Martes y Viernes de 14 a 19 hs. Fray Luis Beltrán 125/ Buenos Aires/Argentina/Tel 4 862-8326 Retiramos a domicilio.

## EL RODABALLO Revista de política y cultura

n° 1 (nov. 1994): *Centroizquierda. La estrategia de la ilusión*: de Santos, Guilis, Tarcus / Marx en el siglo XXI: Löwy, Holloway, Petras / Heidegger, todavía: Grüner / Los desafíos del socialismo: P. Anderson / Homosexualidad e izquierda: R. Angel / Política y terror: N. Casullo, G. García Reynoso, J. M. Pasquini Durán, L. Rozitchner / *Ética, política, finalidad*: M. Vázquez Montalbán

n° 2 (mayo 1995): *Elecciones. La política está en otro lado*: Scavino, Tarcus, Grüner, de Santos / *Capitalismo, las figuras de la crisis*: Katz, Calviño, R. Astarita, Guilis / *Estética y poder*: R. Angel, Battistozzi, Longoni / *La correspondencia Serge-Trotsky*: Richard Greeman / E. Marí: *La Viena de Musil / Abolir el trabajo*: J.-M. Vincent

n° 3 (verano 1995/96): *Perspectivas para la izquierda*: Adolfo Gilly, R. Lourau, B. de Santos / P. Anderson: *Las lecciones del neoliberalismo* / H. Tarcus sobre Ernest Mandel / *Desocupación*: M. Matellanes, R. Ruiz / *Entrevista con R. Castel / Igualdad, diferencia, emancipación*: Celia Amorós, A. Grimson / *Straface sobre Saer y la crítica* / M. Caparrós / Ch. Ferrer / P. Gilbert

n° 4 (otoño/invierno 1996): *"Tierra y Libertad", la trinchera de la memoria*: Ch. Ferrer, G. Orwell / F. Jameson: *Marx y los marxismos* / R. Rocha, B. de Santos, T. Eagleton: *El Marx de Derrida* / R. Hora, E. Palti sobre Hobsbawm / L. Rozitchner contra Baudrillard / H. Tarcus: *S. Glusberg, entre Maridtegui y Trotsky* / *Entrevista con Robin Blackburn* / I. Muñoz / R. Straface / D. Martuccelli

n° 5 (verano 1996/97): *Maridtegui en la Argentina*: H. Tarcus, M. P. López, G. Korn / M. Löwy-R. Sayre sobre E. P. Thompson y Raymond Williams / Dossier: *"La izquierda ante la herencia de la modernidad"*: B. de Santos, H. Prieto, E. Colombo, A. Ciriza, Ch. Ferrer / *Contrapunto* R. Debray - D. Bensaid / J. Trímboli sobre J. L. Romero / *Olvido y tragedia en el marxismo argentino*: H. González, J. Schvarzer, M. Frondizi, R. Pittaluga / *El aborto en la Argentina*: Z. Palma, S. Ramos, A. Amado / *Reseñas de Cernadas, Pittaluga, Straface-Valente, Irizar, Luzzi-Sexer*

N° 6/7 (otoño/invierno 1997): *De Lukács a Benjamin: un diálogo con M. Löwy / Trabajo y globalización*: Toni Negri / *La utopía en Ursula K. Le Guin*: F. Jameson, J. Brennan, M. Downs, Ursula K. Le Guin / *La izquierda argentina: historia y política*: J. Cernadas, R. Pittaluga, H. Tarcus, G. Rot / *Subjetividad, política, emancipación (a propósito de Ernesto Laclau)*: B. de Santos, M.-C. Labandeira, A. Oberti / *Feminismo y política*: Colectivo "Sotosopra", C. Amorós / R. Straface, A. Valente sobre Soriano / *La plaza vacía*: M. Svampa, D. Martuccelli / I. Muñoz sobre las *Revistas Culturales* / Acha sobre el *José Luis Romero* de Trímboli / Grüner sobre Rozitchner / *El Anti-Sábado* de M. P. López y G. Korn

N° 8 (otoño/invierno 1998): *Utopía, de Marx a Benjamin, de Marx a Benjamin*: D. Scavino, A. Ciriza, E. Colombo, B. de Santos / *¿Cómo pensar la historia del comunismo?*: M. Löwy, E. Adamovsky, N. Kohan, J. Cernadas, R. Pittaluga, H. Tarcus / *Entrevista a Françoise Collin* / R. Straface y A. Valente sobre Kafka / A. Longoni sobre R. Williams / J. Hernández sobre P. Anderson

n° 9 (verano 1998/99): *La lumpenburguesía en la transición de Europa del Este*: K. Kosik / Dossier: *"¿Qué organización para qué política? ¿Qué política para qué sociedad?"*: T. Negri, M. Hardt, L. Zamora, H. Tarcus, B. de Santos, R. Pittaluga, A. Petruccielli / *Cultura y materialidad*: J. Butler / E. Grüner sobre *La cosa política* / Helios Prieto sobre Jünger / R. Straface y A. Valente sobre Lamborghini / *Reseñas sobre Löwy, C. Veloso, G. Fantoni, T. Halperin Donghi, H. Sábato, E. Palti, J. E. Burucúa, M. Caimi*

n° 10 (verano 1999/2000): *La política, la técnica, la memoria*: M. Bergel, B. de Santos / *Los Balcanes, Rusia, Latinoamérica*: B. Kagarlitsky, E. Adamovsky, H. Prieto / *El género en cuestión*: N. Fraser, E. Marengo / *La historia, la memoria, la política*: R. Pittaluga, J. Hernández / *Actualidad de Victor Serge*: S. Weissman, H. Tarcus / F. Abbate sobre Situacionismo / R. Malfé sobre G. Agamben / *Arti revisitado*: J. Andermann, J. P. Scarfi / *Reseñas sobre E. Adamovsky, A. Petruccielli, J. Trímboli*

n° 11/12 (primavera 2000): *Una nueva resistencia global*: Ezequiel Adamovsky / *Sartre y Gorz: los compromisos de la filosofía*: Dardo Scavino, Toni Negri / *Las formas de la política revolucionaria: mito, razón, pasión, utopía*: Blas de Santos, Horacio Tarcus, Ana Longoni, Helios Prieto, Roberto Pittaluga, Guillermo David / *Feminismo y socialismo: sobre el debate Butler-Fraser*: C. Bacci, M.L. Fernández, A. Oberti, O. Acha, D. D'Antonio, P. Halperin, D. Lago / *Diatribario "La seducción de la barbarie"* / *Reseñas sobre P. Bourdieu y R. Rorty*

n° 13 (invierno 2001): *Usos de la memoria*: Pilar Calveiro, Blas de Santos, Alejandra Oberti, Roberto Pittaluga / *Nuevos desafíos para el pensamiento político*: Horacio Tarcus, Dardo Scavino, Elías Palti, Martha Rosenberg, Ezequiel Adamovsky, Todd May, Paco Fernández Buey / *Globalización y resistencia global*: Martín Bergel, Pierre Bourdieu, José Carlos Escudero / *Nación y emancipación*: Neil Larsen, Toni Negri, Michael Hardt / *Derecha e izquierda*: Petry Anderson, Norberto Bobbio / *Reseñas sobre Imperio de Negri y Hardt*

El Rodaballo es una publicación de Ediciones El Cielo por Asalto

Números atrasados en El Cielo por Asalto (Fray Luis Beltrán 125) y Gambito de Alfíl (Puán y José Bonifacio)

CeDInCI

Un compromiso con el pensamiento crítico

BIOTECA  
HEMEROTECA  
ARCHIVO

## Manantial

Loïc Wacquant

Parias urbanos.  
Marginalidad en la ciudad  
a comienzos del milenio

Pierre Bourdieu

Las estructuras sociales de la economía

Javier Auyero

La política de los pobres.  
Las prácticas clientelistas del peronismo

Juan Suriano

Anarquismo. Cultura y política libertaria  
en Buenos Aires, 1890-1910

Álvaro Fernández Bravo

La invención de la nación.  
Lecturas de la identidad  
de Herder a Homi Bhabha

En preparación

Homi K. Bhabha

La ubicación de la cultura

Telefax: 54 11 4383-7350/6059  
E-mail: info@emanantial.com.ar  
www.emanantial.com.ar

Libros



### LOS LIBROS DEL CIELO

#### APARECIERON

Horacio Tarcus  
Maridtegui en la Argentina  
o las políticas culturales de Samuel Glusberg

Milcíades Peña  
Introducción al  
pensamiento de Marx  
(Notas inéditas de un  
curso de 1958)

Ezequiel Adamovsky (ed.)  
M. I. Mudrovic, J. O. Acha, J. E. Burucúa,  
J. Szabón, E. J. Palti, M. E. Borsani., R. Belvedresi  
Historia y sentido  
Exploraciones en teoría historiográfica

#### PRÓXIMA APARICIÓN

Toni Negri  
Crisis de la política  
Ensayos sobre Marx, Keynes,  
las crisis y las nuevas subjetividades

EDICIONES EL CIELO POR ASALTO  
Fray Luis Beltrán 125  
Buenos Aires Tel. 4862-8326  
e-mail: asaltarcielos@abaconet.com.ar