

Revista de política y cultura

El Rodaballo

Año V N° 9 verano 1998/99 \$ 8

Karel Kosik: la lumpenburguesía
en la transición de Europa del Este

Dossier: ¿Qué organización para qué política?
¿Qué política para qué sociedad?

Toni Negri/Michael Hardt, Luis Zamora, Horacio Tarcus,
Blas de Santos, Roberto Pittaluga, Ariel Petruccelli

Cultura y materialidad: Judith Butler
Eduardo Grüner sobre la cosa política

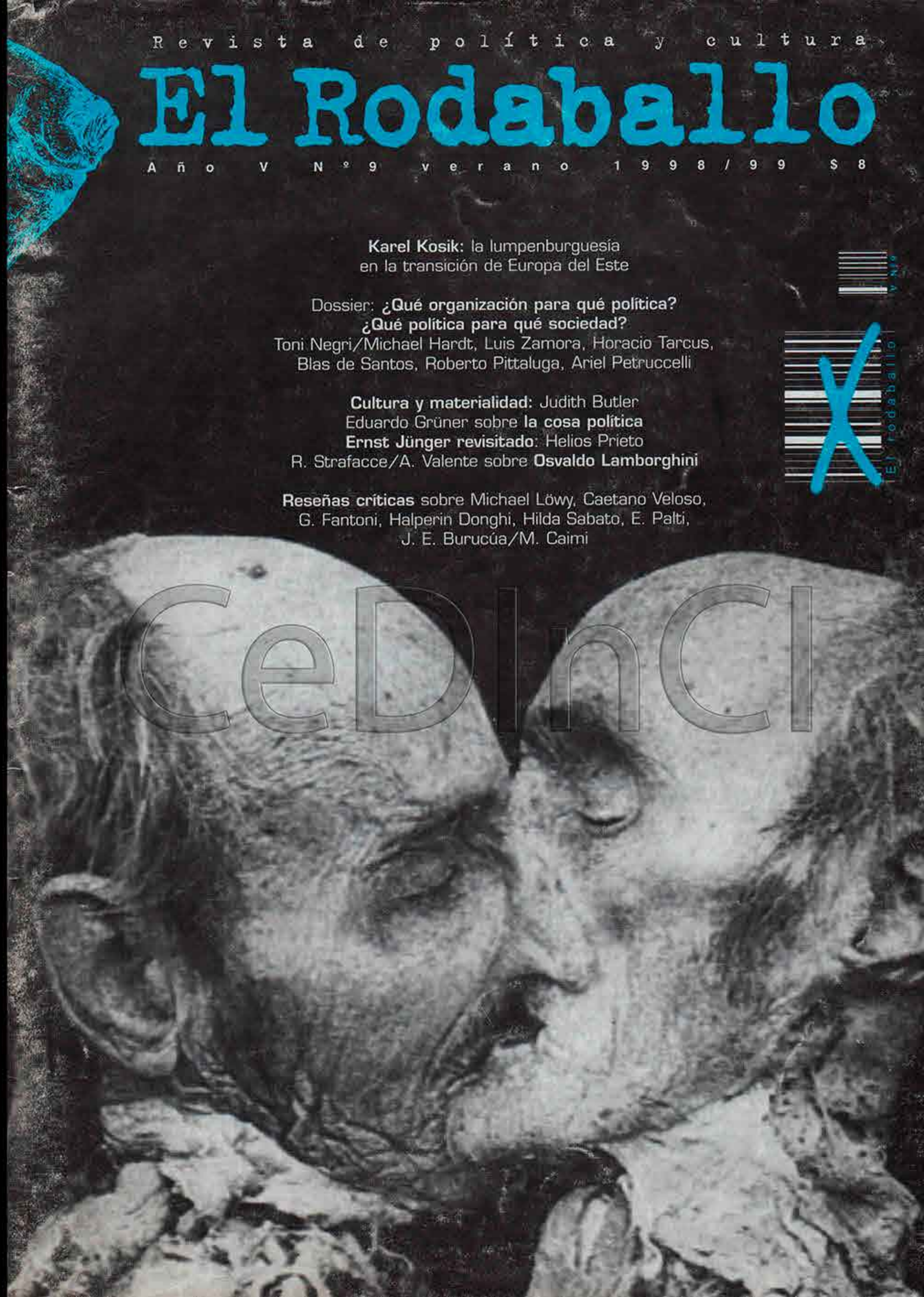
Ernst Jünger revisitado: Helios Prieto

R. Strafacce/A. Valente sobre **Oswaldo Lamborghini**

Reseñas críticas sobre Michael Löwy, Caetano Veloso,
G. Fantoni, Halperin Donghi, Hilda Sabato, E. Palti,
J. E. Burucúa/M. Caimi



CeDInCI



El Rodaballo

EL RODABALLO

Año V nº 9
verano 1998/99

STAFF

COLECTIVO EDITOR

Ezequiel Adamovsky
Blas de Santos
Eduardo Grüner
Roberto Pittaluga
Martha Rosenberg
Dardo Scavino
Horacio Tarcus

DIRECCION EDITORIAL

Blas de Santos
Horacio Tarcus

DIRECCION DE ARTE

Juan Marcos Ventura

SECRETARÍA DE REDACCION

Roberto Pittaluga

COLABORAN EN ESTE NUMERO

Omar Acha, Martín Bergel, Toni Infranca,
Ana Longoni, Pablo Palomino,
Ariel Petrucci,
Helios Prieto, Ricardo Strafacce,
Alejandra Valente, Luis Zamora

Foto de tapa:

Joel-Peter Witkin

El Rodaballo es una publicación de Ediciones El Cielo por Asalto. Suscripción por cuatro números (incluye gastos de envío):
-Capital Federal: \$ 25
-Extranjero: US\$ 50
Cheques y giros a nombre de Blas de Santos

Los artículos pueden ser reproducidos por otras publicaciones, con la condición de citar la fuente y de enviar un ejemplar a nuestra redacción.

CORRESPONDENCIA, SUSCRIPCIONES, COLABORACIONES

Ediciones El Cielo por Asalto
Sarmiento 3433
(1196) Buenos Aires • Argentina
e-mail: asaltarcielos@abaconet.com.ar

El rodaballo y números atrasados se pueden adquirir en Ghandi, Prometeo, Norte y en el quiosko La Paz de Corrientes y Montevideo

Indice

- 1 Editorial
- 2 Karel Kosik y nosotros
- 3 Karel Kosik, *La lumpenburguesía, la democracia y la verdad espiritual*

Dossier: ¿Qué organización para qué política?
¿Que política para qué sociedad
- 7 Toni Negri, Michael Hardt, *Mutación de actividades, nuevas organizaciones*
- 9 Luis Zamora, *Método de construcción y régimen partidario: reflexiones y experiencias militantes*
- 23 Horacio Tarcus, *La secta política*
- 33 Blas de Santos, *La identidad de la izquierda: una subversión pendiente*
- 42 Roberto Pittaluga, *Reflexiones en torno a la idea de espontaneidad en Rosa Luxemburg*
- 48 Ariel Petrucci, *Barricadas en la ruta: la izquierda revolucionaria en las luchas neuquinas*
- Temas
- 53 Judith Butler, *Meramente cultural*
- 59 Eduardo Grüner, *La experiencia de la cosa (política)*
- 67 Helios Prieto, *Un fellah en las ruinas de Eumeswill. Homenaje a Ernst Jünger en ocasión de su muerte*
- 69 R. Strafacce/A. Valente, *Osvaldo Lamborghini o el desenfundado deseo de la obra*
- Reseñas críticas
- 73 *Redención y utopía* por Toni Infranca
(a propósito de Michael Löwy, *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central*)
- 74 *Del arte como desafío radical* por Ana Longoni
(a propósito de Guillermo Fantoni, *Arte, vanguardia y política en los '60. Conversaciones con Juan Pablo Renzi*)
- 75 *Confesiones de un antropófago* por Pablo Palomino
(a propósito de Caetano Veloso, *Verdade Tropical*)
- 79 *Dos miradas sobre el "giro lingüístico"* por Ezequiel Adamovsky
(a propósito de Elías J. Palti (ed.), *Giro lingüístico e Historia intelectual* y José E. Burucúa/Mario Caimi (comps.), *Presencia de Ernst Goldhauer*)
- 81 *Luces y sombras de la esfera pública* por Omar Acha
(a partir de Hilda Sabato, *La política en las calles. Entre el voto y la movilización: Buenos Aires, 1862-1880*)
- 84 *Pensar a Halperín, discutir la Argentina* por Martín Bergel
(a propósito de Roy Hora y Javier Trimboli (comps.), *Discutir Halperín*)
- 88 Noticias de ninguna parte



Editorial

Las agudas transformaciones sociales en curso han puesto en cuestión todas las formas políticas propias del ciclo histórico previo, como el Estado-nación, los grandes sindicatos, o los partidos fundados en ideas, programas y capacidad de movilización social. Con ellos, ideas-fuerza como las de soberanía, patrimonio nacional, pleno empleo, movilización popular o derechos de los trabajadores sufrieron una fuerte devaluación simbólica. El orden capitalista viene ensayando formas políticas acordes a estas transformaciones sociales, como una nueva modalidad estatal subordinada a la globalización, sindicatos sometidos a la lógica del mercado laboral, o grandes maquinarias partidarias mediáticas y despolitizadas.

Las fuerzas del trabajo y de la izquierda fueron tomadas por sorpresa por estos fenómenos, ostentando durante los últimos 20 años banderas que aparecieron obsoletas inclusive ante los ojos de las masas (recordemos la izquierda de Malvinas embanderada con la idea burguesa de soberanía, o las luchas contra las privatizaciones en nombre del "patrimonio nacional", o de la defensa del Estado, etc.). Para peor, las fuerzas del trabajo y de la izquierda vienen atravesado una crisis política específica, pues ellas mismas han reproducido el sistema burgués de la representación y han generado sus propias instituciones-totales y sus propias burocracias. No es casual que, ante el estallido de su crisis se hayan vuelto hacia sí, menos preocupadas en comprender las transformaciones en curso y resistir del mejor modo posible esta nueva modernización del capital, que en ver cómo se autopreservan y se autojustifican, a la espera de "tiempos mejores".

Los "tiempos mejores" no vendrán: en todo caso, habrá que producirlos. Pero aún cuando aquí y allá estallan conatos de lucha y rebelión popular, la izquierda se sigue mostrando impotente para ayudarlos a crecer social y políticamente, y en crecer al lado de ellos. La política de la izquierda se caracteriza por llevar siempre más lejos la radicalización (por encima de cualquier ponderación responsable de las relaciones de fuerzas reales en todo el país), por engrosar sus organizaciones a expensas del movimiento y por lograr poner sus hombros al frente del conflicto. Detrás del choque entre los actores visibles de toda lucha social se juega una guerra sorda entre las agrupaciones de la izquierda. "Este conflicto lo dirigimos nosotros": ganar unos cuantos militantes, aparecer en los medios con sus carteles y consignas, imponer un dirigente propio, se convierte así en una dosis de sobrevivencia para una izquierda en vías de desaparición.

En un contexto de desprestigio intelectual y moral por parte de la izquierda orgánica, comenzó a surgir, en los últimos años, una izquierda intelectual que, aunque inorgánica, dio algunos pasos para pensar estos problemas, buscó sobrepasar los límites de las ortodoxias e intentó importar creativamente los mejores exponentes del pensamiento izquierdista de otros puntos del mundo. Se trata, en general, de pequeñas formaciones político-culturales que se nuclean en torno a revistas, pequeños emprendimientos editoriales, grupos de estudio y reflexión, corrientes estudiantiles, algunas cátedras universitarias, etc. Fue en ese mismo espíritu de contribuir a reconstruir espacios sociales independientes y autogestionados, que desde El Rodaballo impulsamos desde siempre los encuentros entre revistas, los debates y los pronunciamientos colectivos. Es así que en estos últimos cuatro años pusimos el hombro a distintos eventos y pronunciamientos, como la solicitada "Un nuevo patriado" de principios de 1995, o el Encuentro de revistas que se realizó en la Facultad de Ciencias Sociales en diciembre de 1996. Sobre la base de estos vínculos nacidos de un mayor conocimiento mutuo, ciertas afinidades y coincidencias políticas, e iniciativas en común, se fue gestando una red informal entre revistas y grupos de la izquierda independiente.

La izquierda tradicional, relativamente consciente de su crisis de legitimidad intelectual y moral, no dejó de advertir que, por ejemplo,

un evento organizado por el nuevo espacio de la izquierda, por informal y poco organizado que estuviese, concitaba mayor expectativa, interés y "público" que sus actos mejor organizados. Es así que los partidos tradicionales de la izquierda vienen dedicando en los últimos tiempos esfuerzos para introducirse en este espacio, editando sus propias revistas "independientes" y lanzando a sus propios "intelectuales"... ¿Cómo juzgar este acercamiento a un espacio hasta hace poco denostado como "intelectualista" y "pequeñoburgués"? En cierto sentido, como puro oportunismo, mera búsqueda de legitimación, simple interés instrumental de captación. Por otro, hay en sectores de la izquierda tradicional conciencia de la crisis (también propia), afán sincero por buscar nuevos horizontes político-intelectuales, necesidad de un debate abierto y oxigenado. Es así que algunas revistas ligadas a partidos de la izquierda han logrado proyectarse más allá de ellos, como lo muestran, por ejemplo, las páginas de América Libre o de Herramienta. Pero cuando la vieja izquierda arremete contra los nuevos espacios independientes, aún entre los sectores que llaman a la renovación, la apertura y la innovación, reaparecen viejas prácticas y antiguos reflejos.

En setiembre de 1998, como resultado de una conjunción de, por un lado, viejos aparatos partidarios en busca de legitimación intelectual y, por otro, cierta burocracia universitaria deseosa de legitimación izquierdista, se convocó a un llamado "Cuarto encuentro de revistas marxistas latinoamericanas" en la Facultad de Filosofía y Letras. Contrariando el espíritu de debate colectivo, autogestionario y horizontal de encuentros anteriores, predominó aquí la lógica del reparto de parcelas de poder entre participantes, mostrándose más preocupación en publicitar la "importancia" de la "izquierda marxista" a través de la presencia de "grandes figuras", que en generar un debate colectivo abierto, serio, en profundidad, sin pedir a nadie credenciales de "marxista" o de participante de "primer nivel".

No se nos escapa la buena fe de muchos de los participantes de este Encuentro, que sin dejar de ver la "aparateada" de unos o el oportunismo de otros, creyeron que, de todos modos, era importante avanzar en su realización. Pero, con los resultados a la vista, lo que es imperdonable es un balance (auto)complaciente de este nuevo fracaso (fracaso no sólo medido en términos de pobreza de asistentes, sino, sobre todo, en términos de pobreza de ideas: es sabido que no se abre debate colectivo alguno con una suma aditiva de partes donde cada cual aprovecha sus quince minutos para decir lo suyo, sin importarle lo de los demás).

A la vista de los resultados, la participación en el encuentro de revistas independientes como Cuadernos del Sur o Doxa es, por lo menos, confusa, si no contradictoria con lo que ellas mismas postulan. Por su parte, sin desconocer la contribución que hizo Herramienta convocando al país a interesantes figuras de la izquierda latinoamericana, sus conclusiones del encuentro (v. su nº 8, verano 1998/99) nos recuerdan más a los balances autocelebratorios del MAS de sus días de gloria que a las mejores páginas críticas de su propia revista. Únicamente tomándonos en serio, creyéndonos sinceramente, aquello de que "sólo la verdad es revolucionaria", trazaremos una raya en relación a un pasado dogmático y burocrático. Cualquier compromiso con las necesidades de autopreservar viejas identidades y aparatos anquilosados, es más de lo mismo.

Ironías de la crisis: la vieja izquierda se viste con ropajes nuevos y la nueva izquierda recicla viejas vestimentas. Si el encuentro de revistas fue un hecho nimio, vale aquí como síntoma de toda una situación signada por una vieja izquierda que se resiste a morir y a una nueva izquierda intelectual aún vacilante que no termina de nacer. Los ensayos reunidos en el dossier de este número intentan pensar estos problemas, en torno cuestiones como las transformaciones sociales y las formas de la política, la crisis de las viejas formas de organización y de militancia, los desafíos planteados por los nuevos sujetos de la política y por las emergentes formas de organización.

Karel Kosik y nosotros



En 1966 Editorial Paidós de Buenos Aires publicó en español el volumen colectivo **Humanismo socialista**, en el que Erich Fromm había compilado ensayos de marxistas de todo el mundo comprometidos con una concepción dialéctica, humanista y praxiológica. En él tuvieron especial relevancia los marxistas críticos de Europa del Este, muchos de ellos reunidos en torno a la revista **Praxis** que en Zagreb editaba Gajo Petrovic.

Dentro de esta corriente, destacaba un breve ensayo de Karel Kosik, hasta entonces desconocido entre nosotros, sobre "El hombre y la filosofía".

Un año después, EUDECOR, Editorial Universitaria de Córdoba, uno de los tantos emprendimientos ligados a José Aricó, publicaba en un volumen colectivo (**Moral y sociedad**) un ensayo de Karel Kosik más ambicioso, "Dialéctica de la moral y moral

de la dialéctica", la ponencia que el filósofo checo había presentado en el encuentro internacional organizado en Roma por el Instituto Gramsci, tres años antes. El trabajo de Kosik se destacaba sobre los demás por su franqueza política y su radicalidad teórica: la dificultad del marxismo en pensar los problemas de la moral, planteaba, no se debían a que era un tema subordinado, a ser tratado luego. Así como Plejanov había fracasado en fundar una teoría marxista del arte, dado que su propio punto de partida filosófico no le permitía penetrar en su núcleo, en el marxismo moderno existía una limitación interior que le impedía encarar un abordaje de la moral. En la concepción del socialismo burocrático se conjugaban, en verdad, una concepción mecánica de la dialéctica, una concepción pragmática de la verdad y una concepción utilitarista de la moral. Pero al utilitarismo burocrático no se le podía oponer el moralismo burgués. Kosik piensa la contraposición entre uno y otro recreando figuras tomadas de la filosofía de Hegel: el Alma Bella, por un lado, como la "buena conciencia" que es pura porque no ha actuado y, por otro, el Comisario, encarnación de la acción instrumental. Kosik entiende que sólo superando la antítesis entre el Alma Bella y el Comisario y recuperando las categorías marxistas de la crítica, la praxis, la totalidad, lo concreto histórico, es posible fundar una concepción materialista de la moral.

Pero la incorporación decisiva de Kosik al pensamiento marxista de habla hispana la debemos a Adolfo Sánchez Vázquez, que en el mismo año de 1967 traduce y prologa para Editorial Grijalbo de México su libro capital: **Dialéctica de lo concreto (Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo)**. Su recuperación de la dimensión filosófica del marxismo apelando a lo mejor de la tradición de la filosofía clásica, particularmente alemana, su intento de fundar una epistemología marxista sobre la base del círculo (seudo)concreto-abstracto-concreto, su análisis sobre la historia y lo cotidiano, su crítica al economicismo y a la teoría de los "factores", las páginas consagradas a releer **El Capital** desde la perspectiva de la Crítica de la Economía Política y, en suma, su intento de fundar un humanismo marxista en torno a las categorías de praxis y totalidad, lo convirtieron rápidamente en uno de los grandes libros marxistas del siglo XX. Editado originalmente en Checo en 1963, en tres años se había traducido ya al italiano, al polaco y al español. En él se condensaban diversas líneas: por un lado, sus valores intrínsecos (claridad conceptual, originalidad, radicalidad de pensamiento), por otro, el poderoso estímulo que significó frente a un marxismo oficial estancado; pero también, su carácter de símbolo intelectual de un marxismo antidogmático y un socialismo antiburocrático. **Dialéctica de lo concreto** tiene un lugar destacado entre los grandes libros marxistas del siglo XX, junto a **Historia y conciencia de clase** de Lukács, **Marxismo y filosofía** de Karl Korsch, la **Historia de la revolución rusa** de Trotsky, los **Cuadernos de la cárcel** de Gramsci, las "Tesis sobre el concepto de historia" de Benjamin y la **Crítica de la razón dialéctica** de Sartre.

Por el prólogo de Sánchez Vázquez supimos que Kosik había nacido en Praga en 1926 y que, como militante del PC Checo había participado en la lucha clandestina contra el nazismo. Después de libe-

rado el país, entre 1947 y 1949, había hecho estudios filosóficos en Moscú y Leningrado. En 1956 se da a conocer con un artículo sobre Hegel que suscita grandes controversias en su país. En 1958 publica un volumen de carácter histórico: **La democracia radical checa**. Hasta 1968, año en que se encontraba al frente del Departamento de Materialismo Dialéctico en el Instituto de Filosofía de Praga, había viajado a diversos países (Francia, Italia, México) para participar en congresos de filosofía.

Pero la recepción de la obra de Kosik se pierde en ese año emblemático: 1968. ¿Qué había sido después del ingreso de los tanques soviéticos a Checoslovaquia de la principal figura filosófica de lo que dio en llamarse la Primavera de Praga? Recién en 1975 (29-V) encontramos en **Le Monde** una información al respecto: allí se transcribió un intercambio epistolar entre Kosik y Jean-Paul Sartre que, por sí sólo, constituía una muestra elocuente de la situación vivida por el filósofo checo:

"¿Soy culpable? —se interroga Kosik. Esta pregunta me obsesiona desde el 28 de abril de 1975; es decir, desde el día en que la policía efectuó en mi casa un allanamiento de seis horas y confiscó más de mil páginas de mis manuscritos filosóficos. [...] Se trata de notas de trabajo en borrador, de estudios preliminares relativos a la preparación de dos obras que tendrán por título, el primero: **De la práctica**, y el segundo: **De la verdad**. [...] ¿No habré sido testigo, el 28 de abril de 1975, de hechos que anuncian las más graves consecuencias para la cultura checa? No habrán ensayado ese día la eficacia de nuevos métodos perfeccionados, comparados con los cuales la censura ejercida hasta entonces fue sólo un simple juego liberal? Esa fecha, ¿no marcará quizás la tentativa de imponer a la sociedad un nuevo hábito, una nueva normalidad: la confiscación habitual de los manuscritos? En el país de Kafka, este hábito, ¿no llegará a ser tan rápidamente natural, una consecuencia tan necesaria del adoctrinamiento, que los mismos escritores llamarán a la policía para que se lleve las obras terminadas?"

Sartre le respondió: "Si Karel Kosik es culpable, entonces todo hombre que piensa en lo que hace (no solamente los intelectuales, sino también los campesinos, los obreros) es igualmente culpable". Y, nuevamente, se impuso el silencio, un silencio por otra parte, elocuente. Fue para nosotros una grata sorpresa la reaparición de Kosik en revistas europeas después de 1989. Pero no fue sólo la reaparición de su nombre: a los 70 años, era otra vez el Kosik radical, el que sabía pensar a contrapelo. Este año, por medio de una revista española amiga, obtuvimos su dirección y le escribimos. Le hablabamos en nuestra carta de lo que había significado para la generación argentina del 60 y 70 su **Dialéctica de lo concreto**, de cómo leíamos y estudiábamos con fervor su libro, en desvaídas fotocopias, en los años de la dictadura militar, mientras él padecía en su país su propia dictadura. Hace pocos días recibimos un artículo suyo junto a estas líneas, redactadas en francés:

"Praga, el 26 oct. 1998

Querido Horacio Tarcus,

gracias por tu amable carta. Me excuso por la demora en mi respuesta, estuve largo tiempo en el hospital. Te envío una traducción francesa y [otra] italiana de mi artículo sobre la "lumpenburguesía". Si te interesa, puedes publicarla en vuestra revista, **El Rodaballo**. Te saluda cordialmente,

K. Kosik"

A continuación, ofrecemos el último ensayo de Kosik. Además, le propusimos una larga entrevista a la distancia, que siguiera su itinerario intelectual y político, así como el de Checoslovaquia, desde los años de la segunda guerra hasta el presente. Esperamos poder ofrecerlo a nuestros lectores en uno de los próximos números de **El Rodaballo**.

H.T.



Karel Kosik

Tras la estrepitosa caída de los "socialismo reales" del este europeo, se asiste allí al surgimiento de relaciones capitalistas legitimadas por discursos y prácticas del más extremo neoliberalismo, combinadas con políticas democráticas signadas, por ello por una notable endebles. Tomando la política la forma del espectáculo y constituyéndose la lumpenburguesía emergente en "un enclave militante, abiertamente antidemocrático", la democracia, para Karel Kosik, queda privada de una verdad espiritual y por ello condenada a resultar negociable.

Si Goethe viviese en nuestra época, un día seguramente le diría a Eckerman: ha llegado el tiempo de darle la clave del enigma de la historia europea. Las revoluciones y los grandes cambios han sido hechos por el pueblo en las barricadas. El pueblo derrota al antiguo régimen, pero, demorándose a los acontecimientos, se deja despojar de los frutos de su victoria. El espacio que quedó libre es ocupado y enseguida quedó a beneficio de las fuerzas que saben organizarse velozmente para ocupar los puestos estratégicos y los lugares lucrativos. De modo que después de tal cambio, la euforia inicial es, más o menos, rápidamente reemplazada por la decepción, el escepticismo y, finalmente, por la indiferencia. En compensación, es un período igualmente propicio para la reflexión. Ésta, llegado el caso, puede dar origen a otros proyectos liberadores o, a grandes obras artísticas. La condición sine qua non de todas las visiones y de la imaginación creadora, sigue siendo el análisis, o dicho de otro modo, el arte de la lectura.

Nuestra época sufre de que la gente no sabe leer y por eso ya no saben tampoco vivir. El analfabetismo postmoderno los condena apenas a sobrevivir, inundados de informaciones y enterrados bajo su confort. La filosofía que es un arte triple —el de leer, el de cuestionar y el de vivir— puede, con justeza, autorizarse a describir y a analizar esta decadencia. El arte de vivir no proviene de una habilidad artística sino de una aptitud y de una gracia del espíritu. En cualquier parte, el arte de leer, el arte de cuestionarse y el arte de vivir en la verdad caen en el olvido o son reemplazadas por sucedáneos, la humanidad misma del hombre está en peligro.

La filosofía comienza por el asombro, pero se nutre igualmente de la interrogación y de la perplejidad. La esencial sabiduría de Sócrates se enuncia así: "Antes de que ustedes nos hubieran cuestionado, teníamos la impresión de saber que era la verdad, la belleza y el tiempo. En el presente somos presa de la perplejidad". El ideólogo es omnisciente: sea cual sea la pregunta, su respuesta está lista. Es más que una respuesta pronta, es sobretodo, una respuesta prefabricada a partir de premisas ideológicas, como un producto de confección ideológica.

Cuando las personas instruidas no permanecen fieles a su vocación, no se acogen a sus oficios, y se toman por Mesías, salvadores, o cuando, para peor, se rebajan hasta producirse como estrellas de los medios, entonces, en tales momentos de decadencia, queda todavía una última solución: debatir sobre el tema "del papel del intelectual en la sociedad". Y, organizar simposiums, conferencias, congresos, donde los intelectuales no paran de hacer gala de sus pensamientos, de decir lo que piensan de ellos mismos y de librar sus opiniones acerca de la manera en que conciben y aprecian su papel. Plenos de admiración, contemplan su propia imagen y se escuchan hablar, ennegrecidos por la gloria o por la popularidad, hartos de su propia importancia. Como se han vuelto víctimas de su narcisismo, su apreciación de la situación es falsa. Embriagados por la idea de inscribirse en la historia eterna, sobrestiman su propia importancia mientras que, en realidad, no hacen más que sacrificar a las apariencias efímeras.

Lo propio del hombre cultivado es saber exceder los límites de su

La lumpenburguesía,
la democracia
y la verdad espiritual



secta intelectual. Para mostrarse fiel a su cultura, un hombre cultivado debe ser capaz de escribir, a semejanza de la gran dama de las letras checas B. Némecova: "El mundo marchita lo que hay de más bello en el hombre... el que no corre con la manada a llenarse la panza es sacrificado. O: "una vez reducidos a la mendicidad, atribuímos al mundo una significación completamente diferente". En tanto producto de su época, el intelectual de hoy busca hacerse visible, ya que no sabe que lo propio del hombre es ser y no parecer.

Hacerse visible es parte de las expresiones más escuchadas de la boca de los representantes de la clase dirigente checa. La comparación de discursos de la burocracia venida a menos con la de los poderosos de hoy es instructiva. Mientras que los gestores del socialismo real abrevaban su vocabulario en la tecnología obsoleta del siglo XIX —encadenamiento de hechos históricos, palancas de comando: ingenieros de almas humanas— el *establishment* actual, muy hecho al progreso, encuentra a su gusto los términos técnicos prestados de los dominios de la óptica y del teatro: la escena política, un caso espectacular, el espectro político, un escenario catastrófico, emitir señales, volverse visible. Los periodistas y los hombres políticos no sospechan hasta que punto, utilizando tal vocabulario, revelan el revés íntimo de nuestra época.

¿Qué dicen estas palabras exactamente? ¿El que quiere hacerse visible no indica acaso que quiere captar nuestra mirada, convertirse en centro de interés, y atraer la atención del público para atribuirse un papel importante? Pues una vez salido del campo, es decir eliminado de los medios, se torna una cifra despreciable, se vuelve una sombra. Ser se reduce a parecer (sobre la escena), a ponerse en escena. Sólo la apariencia es real, en tanto que la existencia se convierte en una abstracción.

El showman es el personaje central de nuestra época. Su entrada en escena anuncia el fin de la cultura. La cultura nos arranca de nuestra rutina, destruye la evidencia y disipa el olvido: hombre acuérdate de ti mismo! La cultura nos arranca de la mediocridad (de lo que es común) y nos ofrece una estada poética en la tierra. Ella libera a los hombres de la preocupación de hacer carrera, de la gestión del patrimonio, del empleo: de un exceso de confort en el medio del cual ellos no hacen más que sobrevivir. La cultura significa: "llegó el momento de estar en duelo o de festejar. Hay un tiempo para trabajar y un tiempo para el reposo. Un tiempo para hacer la guerra y uno para la conciliación". La época de los *showmen* abolió esa diferencia libertaria y se funde en un crisol monótono, de indiferenciación, de indiferencia.

Un día el rostro cubierto de lágrimas, nuestro hombre del espectáculo entierra (frente a las cámaras) a un amigo muy querido. Al día siguiente se lo vé (ante las cámaras) hacer de animador en la comida de bodas de su hija. El estilo y el ritmo de vida son impuestos desde el exterior: para ser alguien tiene que cultivar su imagen. La imagen es una máscara postmoderna. Es un sucedáneo de ideales perimidos y de ideas pasadas de moda. Gobierna todo, y representa todo. Una imagen tallada a medida por un buen artesano vale una fortuna.



Haciéndose visible, se crea (como un artista) su propia imagen (un retrato), para luego exponerla a la mirada del público. La sociedad se transforma en un juego de imágenes, las imágenes toman el lugar de las personas verdaderas. Un juego de imágenes, un jugado por las imágenes, una comunicación entre imágenes: he ahí qué se reduce nuestra sociedad.

La imagen resulta de la fusión de dos elementos inconexos: hacerse visible y triunfar en la vida, "llegar". Un abogado astuto, que rápidamente comprendió la ventaja que podía sacar del pasaje de la economía planificada a la economía de mercado, se dispone a adquirir bienes inmobiliarios a bajo precio que venderá en el buen momento mucho más caros: en los medios nuestro hombre aparecerá como un ejemplo de integridad y de éxito social. De un celoso funcionario, los medios harán en un periquete un importante líder político. Una oscura periodista es promovida, de un día para otro, al rango noveno o de quinceava dama del país (de la república, del reino, del imperio...). La interesada acepta el papel, se identifica con el personaje y juega a la gran dama.

Es aquí donde aparece la diferencia esencial entre un actor y un *showman*. Lejos de tomarse por un monarca o por un cornudo, un actor, sin salir del espacio fijado (la escena), no hace más que jugar el rol, es decir representar a un rey, a Hamlet o a Mefistófeles. El *showman* toma la realidad por una escena y se entrega como "espectáculo" jugándose de tal o cual manera. Se toma por un hombre valiente, por un experto, por un profeta.

Con tales bufones, reclutados evidentemente para la necesidad de la causa (el casting), nuestra época es incapaz de producir alguna otra cosa que una farsa. La tragedia o la comedia parecen imposibles. Dotada de medios técnicos de los más modernos, nuestra época es capaz de todo, a excepción de tres cosas: reverenciar lo sagrado, tener sentido del humor y respetar la dignidad. La bufonería es la esencia misma de su vacuidad. Después una corta experiencia de poder, los dirigentes checos por ejemplo, se encuentran hoy molestos, a la vez bajo el fuego de los proyectores delante de la escena y abandonados a su suerte y sin defensa. Eso no les impide mostrar la apariencia de que tienen la situación en sus manos, pues la falsa apariencia es parte de la farsa.

El antiguo disidente y escritor húngaro, György Konrád emitió hace algún tiempo una opinión notable: "el que quiere la democracia debe aceptar el capitalismo que va con ella". Siendo los húngaros a menudo, más corajudos que los checos (1848-1956), no resulta asombroso que los intelectuales de Budapest hablen abiertamente del capitalismo, mientras que sus colegas de Praga tomen este término con pinzas. A decir verdad, los humanistas checos tienen tanta aversión y tal disgusto por la palabra "capitalismo" que por nada del mundo se la pondrían en su boca. En cambio, ellos otorgan una atención sensible a un puñado de letras cuya significación engloba, a sus ojos, el mundo entero, a saber: "el mercado". El mercado es llevado a las nubes porque beneficia a todos, tanto a los ricos como a los pobres.

Sin embargo, es sobre todo la globalización capitalista y la supremacía planetaria del "supercapital" lo que caracterizan a nuestra época. Confundir el capitalismo con el solo mercado niega la existencia del supercapital, no siendo el mercado más que un medio de asegurar su propio funcionamiento. El que, poniendo el mercado por delante, relega el supercapital al fondo, es víctima de una mistificación que así, contribuye a propagar a sabiendas o no. El planeta está dirigido por gigantes; bajo su tutela el mundo deja de ser un mundo entero y

se convierte en un semimundo reducido a un sistema de funcionamiento, del que los hombres y la naturaleza no son más que accesorios obedientes.

Frente a las gigantescas multinacionales ¿qué peso tienen esos colosos de la filosofía antigua que son Heráclito, Platón, Aristóteles? Los primeros luchan por los mercados y los beneficios, los segundos se enfrentan a propósito del sentido de la existencia; ¿gigantomachia peri tes usias?

Sin embargo, estos demiurgos modernos, visibles, asiduos y propietarios de múltiples logos, no son más que los ejecutantes de un gigante supremo, escondido y anónimo, el gigante *gigantovich*, que ha sustituido a la mano invisible del mercado. No tanto la mano animada de un espíritu, sino el anti-espíritu que ordena y gobierna y que en el curso de su raid victorioso a través de los continentes, transforma la naturaleza y al hombre con su historia en sus subordinados. Los managers al servicio de los gigantes viven con la ilusión de que ellos no actúan sino en tanto especialistas de la economía, de las finanzas o de la gestión, pero ignoran que ante todo, participan de una actividad diferente cuya significación se les escapa. El supercapital gigante planetario, tolera la democracia, en tanto la misma no le ofrezca resistencia. En su relación con la democracia, el capitalismo no es un suplemento, un regalo que el vendedor desliza en el paquete que contiene la mercadería deseada, sino un peso muerto, un excipiente pesado, una bala de plomo sin nada que la envuelva, puro salto adelante. La democracia y el capital no viven, a su propia voluntad, en el seno de una asociación natural y equitativa. De hecho el capital obstaculiza la democracia, reduciéndola a una suerte de semi-democracia que se muestra incapaz de resolver los numerosos problemas fundamentales de nuestros días. Popper dijo que, en esta democracia, el gobierno no pertenece ni al pueblo ni al ciudadano. Puede uno preguntarse también si pertenece a los gobiernos. O si entonces, ¿estos últimos, no hacen más que administrar, a la manera de los managers, los síndicos o a los hombres de mantenimiento, el gran asunto planetario del monarca anónimo que, desde las bambalinas dicta a la humanidad la manera de vivir, o más bien de sobrevivir, en el medio de su confortable vacuidad?

Preparando el retorno a la democracia, la disidencia en las ex democracias populares ha restaurado igualmente el capitalismo. La importancia del papel jugado por la disidencia no podría esconder el hecho de que el deseo de un simple retorno al pasado testimonia también de una cierta estrechez —histórica— de espíritu. Al filósofo checo Jan Patočka le ha faltado el tiempo para decir su última palabra: ¿la firma de la Carta 77 vale un acuerdo para la restauración del capitalismo, y este último forma parte de cosas que sean tan dignas de que uno le sacrifique su vida? Los antiguos críticos del sistema se manifestaron cediendo bajo el peso de la victoria. Fueron las víctimas de su ceguera ideológica y se han convertido en apologistas del nuevo sistema, cuya naturaleza y nombre escapan a su entendimiento. Se han identificado con él hasta el punto de no ver ya como la máquina de gobernar los devora, los tritura, los ridiculiza. Nunca han comprendido que en la cohabitación con el capitalismo actual la democracia no puede funcionar más que a medias, limitada en tanto que medio de expresión del pueblo y además minada en sus bases por una nueva clase social, la lumpenburguesía.

La restauración del capitalismo, es ésta: las momias resucitan de entre los muertos y los instintos de posesión desencadenados, como espectros, marcan de nuevo el destino de los hombres. ¿Qué curiosa justicia es aquella que aparece en el momento de las restituciones, de las privatizaciones, del reparto y de la dispersión, por no decir, en el momento de la liquidación y del pillaje de los bienes que anteriormente pertenecían (o todavía pertenecen) a la nación! ¿Tenía derecho la nación a poseer esos bienes o encubría el producto de un robo? ¿O entonces, ésta no podría (no debería) poseer nada, porque una nación, como dicen los postmodernos, no es otra cosa que una ficción romántica?

La codicia priva a la gente de su buen sentido y los obliga a aceptar lugares de poco valor. Los asuntos que conciernen a la propiedad se juzgan como sobre una cinta transportadora, aunque esta propiedad sea el fruto del trabajo del otro, y no una recompensa de sus propios esfuerzos o de su propia iniciativa. Los hijos contra el padre, el vecino contra el vecino, el empresario contra el empresario, todos levantan el brazo armado con el cuchillo, como en el pasado. La peste de la codicia y del consumo parasitario invade la sociedad, penetra hasta las elites y arrasa a las pretendidas buenas familias.

¿De dónde vienen los ladrones checos? ¿No es cómico que los políticos se enteren de lo que sucede en su país al azar de sus encuentros con los extranjeros? Una vueltila del otro lado de la frontera, y regresan con la triste novedad: ¿se roba mucho en la República checa! ¿Roban los choferes de taxis, los mozos de los cafés, una especie de canalla, tal vez los gitanos? Pero ¿qué son estas pequeñas fulleras de tres ceros en comparación con las de los ladrones en grande, que operan con millones y miles de millones, y con toda impunidad!

Nosotros que elogiamos a nuestros padres el habernos legado la probidad que hace honor a todo demócrata, nosotros, cuyos padres no nos agobiado con el peso de propiedades, de grandes negocios, de cuentas de banco en el extranjero, nosotros, la gentuza sin un valiente centavo, y bien nosotros, no envidiamos nada a nadie, y tenemos pena por todos aquellos a quienes las posesiones les ha dado vuelta la cabeza.

El viejo régimen ha usurpado el calificativo "socialista" refugiándose detrás de la clase obrera. En realidad, ha desacreditado y descalificado a los dos: al socialismo tanto como a la clase obrera. El sistema político actual no tiene el coraje de presentarse bajo su verdadero nombre: se escuda detrás de la etiqueta, pretendidamente neutra, de la economía de mercado. La ideología oficial condena al "socialismo real", así como a la dictadura burocrática y policíaca que está asociado a ella, poniéndolos en la misma bolsa etiquetada de "comunismo". Esto le permite ocultar la naturaleza de una alternativa, pues en su opinión, Marx está definitivamente muerto.

En 1968, la Primavera Checoslovaca debía ser sofocada. Hoy se hace todo lo posible para olvidarla o banalizarla, pues ha sido portadora de una verdadera alternativa histórica.

La vida está hecha de tal manera que no sucumba ante ninguna parcialidad: se renueva gracias a la cooperación de fuerzas diferentes. Dejándonos llevar por la parcialidad, terminamos volviéndonos prisioneros de la mentira. En 1919, T.G. Masaryk, el primer presidente checo, hizo una sabia observación, la que dado que cualquiera de los políticos actuales tuviera el coraje de retomar a cuenta propia: "La organización capitalista de la sociedad actual es unilateral; y todo lo que es unilateral, algún día, debe tener fin". La democracia no es unilateral y ella excluye toda parcialidad. Es imposible reducirla a un conjunto de válvulas, de sopapas, de fusibles, de pistones, de frenos, de reglamentos y de instituciones en condiciones de funcionar. La democracia resulta de una actitud fundamental hacia la sociedad y se arraiga en la interrogación sobre la naturaleza del hombre. ¿Quién es el hombre? ¿Un *tool making* animal, una criatura que, por medio de la tecnociencia, comanda la naturaleza y se establece sobre la tierra como si se instalara en su *ranch*, o es un *zoon politikon*? La sentencia antigua no precisa que, además de sus otras actividades (finanzas, deportes, viajes), el hombre se ocupa también de hacer política. El animal político es un ser viviente dotado de lenguaje, que funda la polis, es decir, la ciudad. La creación de la ciudad inaugura una era enteramente nueva; con el hombre y a través de él, el universo se ve asignado a un nuevo origen. La ciudad: un eterno levantar el telón sobre el primer acto de la pieza que reúne a los mortales y a los dioses, el cielo y la tierra: una cuadratura siempre amenazada y recomenzada sin descanso.

Una cierta ironía subtiende, por cierto, el empleo de la palabra "laboratorio" en el contexto social e histórico. Pero este fenómeno importante de nuestro tiempo que es la aparición de la lumpenburguesía merece de ser analizado. Este término no se aplica a algunos casos aislados, sino a una categoría social; no a una manifestación del azar, sino a un fenómeno que resume la época actual y revela el peligro que pesa sobre ella. La lumpenburguesía recluta sus miembros entre los nuevos ricos, pero, a diferencia de la burguesía normal, estos no dudan ni ante la estafa, ni frente a la asociación con el ambiente o con las organizaciones mafiosas.

En tanto que laboratorio, la historia es un lugar donde transcurren experiencias de una naturaleza muy particular: la gente persigue sus metas, poniendo a prueba sus fuerzas y talentos, afrontando las adversidades de la vida, como el sufrimiento o la decepción. También son presa de diferentes tentaciones: hacer trampas, jactarse, buscar la gloria. La experiencia, así concebida —radicalmente distinta de la noción de experiencia tal como está vehiculizada por las concepciones positivistas— nos permite aprehender nuestra época como una lucha, o una

mutua puesta a prueba entre la democracia y la lumpenburguesía. Vivimos en una época experimental, donde la lumpenburguesía pone a prueba la paciencia y la fuerza de la democracia, mientras esta última, a través de su relación con la misma, verifica en qué se sostiene finalmente y cuáles son sus límites. Con el resultado de estas pruebas y tentaciones la lumpenburguesía no tendrá dificultad para constatar que la democracia se revela incapaz de alcanzar su meta, que la legislación presenta lagunas, que la burocracia es corruptible, los tribunales lentos y que, de manera general la atmósfera del momento es tal que los crápulas se encuentran mejor que la gente honesta.

La lumpenburguesía constituye un enclave militante, abiertamente antidemocrático, en el seno de una democracia renegante, que es puesta rápidamente en dificultades por su debilidad. Según su credo, es más ventajoso ser un hombre de asuntos turbios, un bandido o un bruto que un hombre correcto. Un estafador apuesta siempre que escapará a la justicia. La diferencia entre lo que es moral y amoral se disuelve, se la considera un vestigio del pasado. Por más que seas un arribista, un canalla, un pedófilo, un ladino, un cobarde, desde el momento que manejas un Mercedes, todas las puertas te son abiertas y se inclinan para saludarte.

Más que una simple tarea sobre la conciencia de nuestra época, la lumpenburguesía es también el reflejo exacto, y por consiguiente, rechazado y velado, de la devastación que se expande a través del mundo. La que está en tren de realizar, a escala planetaria, la experiencia grandiosa consistente en reducir el hombre a la total simbiosis entre cálculo racional y apetito sin límites. Esta criatura híbrida —algunos la llaman el "factor humano"— corresponde perfectamente a las exigencias del semi-mundo de la economía planetaria. Las tendencias ocultas del super-capital se revelan, de forma caricatural, en el impudor, la falta de consideración sin miramientos de la lumpenburguesía. La moral se revela económicamente improductiva, generadora de pérdidas, en consecuencia inútil. Es remplazada por un conjunto de reglas y de conductas fijadas de antemano. Este género de experimentación socava los fundamentos mismos de nuestra historia, fundamentos sobre los cuales están construidos la Antigüedad, el cristianismo y la Ilustración. Somos los recién llegados a las encrucijada histórica.

El capitalismo de hoy no es únicamente una bomba inundando al mundo bajo una profusión de mercancías, de artefactos, de informaciones y de goces. Es también, en un sentido, y ante todo, una bomba de vacío, una máquina generadora de esterilidad. De un lado los beneficios y el confort, del otro la miseria del espíritu y del alma: son las dos caras de la misma moneda. El aburrimiento, las drogas, la pornografía, la vulgaridad, todo ello va a la par del desarraigo del que testimonian las prácticas de la lumpenburguesía. El uso de las drogas no es otra cosa que la expresión inconciente de la desesperanza de los jóvenes ante la vacuidad ofrecida por el sistema planetario.

Por su sola presencia inaprehensible, la lumpenburguesía crea un clima en el que los estafadores, las maquinaciones y la corrupción pasan por normales. Este mundo al revés es embellecido por un periodismo decadente que pretende que no se trata más que del precio a pagar por la libertad. Mientras la calle pertenece a la lumpenburguesía, lo que le queda al simple ciudadano, víctima de su impotencia, no es más que retirarse a la vida privada. Trásmaco de los tiempos modernos está a punto de triunfar sobre Sócrates.

Los vociferantes del progreso hacen valer que, en numerosos países, entre los cuales están los más desarrollados, en otros tiempos también se delinquirió, violó y asesinó. Sin embargo, hoy... Los ancestros han sido piratas, contrabandistas, ladrones y esclavistas, pero sus descendientes forman parte ya de la flor de la sociedad y, en tanto que caballeros, mecenas, diplomáticos y honorables banqueros, trabajan para gloria de su país. Esto no es comprender que la agresividad evidente y primitiva de antaño, convertida aparentemente en más civilizada a partir de servirse de la técnica y de la ciencia, persiste bajo una forma sublimada, por ejemplo, en el dominio de la fabricación y del comercio de armas. El mayor exportador del mundo embolsa, gracias al comercio de la muerte, veintitres mil millones de dólares por año.

No es el capitalismo tradicional el que gobierna el mundo sino el supercapital. Afecta todos los aspectos de la vida humana, tiene su economía, su política, su moral y su cul-

tura. El mismo no se limita a la producción de bienes y al incremento de los beneficios sino que determina la naturaleza del tiempo, del espacio, del movimiento: día tras día, masivamente, transforma el mundo en un semi-mundo. Lejos de pretender estar "liberado de toda metafísica", como dijo el poeta a propósito de un puente de hierro, él es —bajo su forma histórica— la metafísica misma.

La "mano invisible" de Smith y el Espíritu del mundo de Hegel modelan la metafísica de una etapa histórica bien precisa y acabada. Hemos entrado de pleno en tiempos modernos muy diferentes, enteramente bajo el dominio de la empresa metafísica oculta de un anti-espíritu diferenciado en un funesto abanico de espectros, fantasmas, apariciones y fantasmagorías. El tiempo que nos determina, el espacio que habitamos, el movimiento que nos anima, estas tres entidades existenciales conjugan sus efectos para hacer de nosotros al mismo tiempo los artesanos y los embaucados por la sustitución. Mientras no penetremos en el determinismo escondido de la inversión de los valores y mientras no entremos en la resistencia (resistir al mal, nichtmitmachen), viviremos en la mentira. En tanto que no tengamos en claro las tendencias y los fines verdaderos, todas las discusiones sobre el Estado fuerte o sobre el Estado débil, o sobre la regulación del mercado, no serán más que inconsistentes confrontos ideológicos, que desvían la atención de lo más importante, a saber, la necesidad de una nueva orientación, de un giro radical. Ninguna medida (administrativa, estructural, legislativa) abolirá el poder planetario del supercapital; ninguna medida (de protección, de atenuación, de armonización) protegerá la humanidad de su acción aniquiladora. La pérdida de la esencia, del sentido, de la centralidad, de la mesura y de la virtud están inscriptas en la naturaleza misma de este tipo de dominación. La famosa frase, datada en 1968 y citada después a menudo: "La ecología se imagina que basta salvar el medio ambiente, la filosofía estima que es necesario salvar el mundo", no tiene otra significación.

No hay comisión, senado, audiencia o decisión de gobierno que se sostenga mientras intervenga en este cambio de orientación fundamental. Una completa reevaluación de nuestra actitud frente a la naturaleza, la historia, al tiempo, a la verdad y a la mentira, una ruptura semejante a aquella que aportó, hace dos mil años, el cristianismo o, más recientemente, la filosofía de Descartes seguida por la Revolución francesa. Un cambio tan radical no puede nacer más que de una reflexión crítica sobre las potencialidades liberadoras que contiene la simbiosis entre la ciencia, la técnica y la economía. Para no perecer sumergidos por el interminable flujo de informaciones, de goces, para no sucumbir a una avidez sin límites, para no dejarse llevar por la corriente como una irrisoria brizna de paja, el hombre debe someterse a un mandato único y liberador. Franz Rosenzweig, seguido por Emmanuel Levinas, no ve más salvación que en la prescripción del amor. El amor ordena, de acuerdo, pero lo que él ordena, es... sigue siendo el amor. Para entender qué es lo que el amor comanda y poder obedecer a sus prescripciones, la gente debe (¿anticipada? ¿simultáneamente?) liberarse del mandato planetario que no tiene otra cosa para proponerle como sentido de su vida la avidez y el frío cálculo. Aquí la sumisión es liberadora. Quien se somete a la ley tácita del amor opta por la desobediencia definitiva y radical a los reglamentos en curso en un "mundo" invertido y decadente, un semi-mundo, la caverna de Antígona. "El mundo abierto, y no la caverna", he ahí lo que podría ser una tardía pero prometedorá parafrasis del célebre llamado "Jesús, y no César".

¿Quién repondrá en su lugar (put in right) nuestra desarticulada época (out of joint)? ¿Quién tendrá la mesura de reunir, rearticular, lo común con lo sublime, lo ordinario con lo extraordinario, lo efímero con lo eterno? Sólo el arte, que reúne sin reducir, puede aportar un remedio a la cosa pública. Comenius, lector atento de los filósofos antiguos, consideraba que la política consistía en una aptitud para hacer posible el reencuentro entre el cielo y la tierra, es decir, saber conjugar lo sagrado y lo profano. Evidentemente lo opuesto de lo que hace el capitalismo actual, que rebaja todo lo que es grande, noble, heroico y poético y lo pone a su servicio a fin de transformarlo en ganancias y en vacío.

A diferencia de lo que pasó en 1918, en que el Estado común a los Checos y a los Eslovacos nació de un acto fundador (la resistencia



interior y un ejército de cien mil voluntarios en el extranjero jugaron un considerable rol), la República Checa actual nació gracias a un acuerdo apresurado entre los responsables de algunos partidos, sin el consentimiento de los ciudadanos y sin que intervenga su voluntad expresa. La nación fue puesta ante el hecho consumado, el go-

bierno ha desplegado su inimitable estilo y su manera de gobernar que luego, entusiasmado por el éxito, ha manifestado su intención de mantener su fidelidad a ella, incluso en el porvenir, cuando tomará la decisión concerniente a la adhesión a la OTAN. No era una idea lo que había precedido al nacimiento del Estado actual —fuera ésta de Masaryk o de Palacky—, sino la combinación del pragmatismo cínico con un moralismo estéril. Cuando falta la idea, el lugar queda libre para el bla-bla ideológico. El oportunismo a corto plazo ha excluido la estrategia nacional perdurable, tal como ha sido esbozada en sus grandes trazos por Palacky y Havlicek. Esta estrategia se apoyaba sobre la siguiente idea-fuerza: una nación, pequeña por el número y la extensión que ocupa, busca su grandeza en el dominio de la cultura y de la moral. La grandeza de esta pequeña nación reside en su espíritu, y no en su fuerza aparente o en sus disposiciones para hacer de lacayo de cualquiera. Tal nación se parece al peregrino de Comenius o de Mácha, el poeta romántico, en la búsqueda de la verdad, y capaz de sacar lección de su experiencia, a menudo dolorosa y amarga. Tal nación, sabe que le es imposible escapar a su posición geopolítica —entre Alemania y Rusia— y toma entonces la decisión de apostar todo en un poder interior, único garante de su capacidad de no convertirse en un simple juguete en un juego de alianzas o en el conflicto entre las potencias.

Una estrategia nacional a largo plazo no es compatible con una actitud calculadora o con un dogmatismo ideológico. Por calcular demasiado se cometen errores; por querer limitar demasiado las pérdidas se juega a perder. La historia es una variable imprevisible e incalculable. Sacrificando la Checoslovaquia de 1938, los invitados a la conferencia de Munich esperaban aplacar a Hitler o dirigir su agresión hacia el Este. Mal cálculo. En 1968 Breznev quería proteger su imperio de la descomposición reprimiendo la Primavera checoslovaca. Fue un error. Es necesario calcular, sin por eso volverse calculador. ¿Por qué un calculador siempre yerra? Porque desconoce el poder y la naturaleza del tiempo. El pensamiento sabe reconocer lo que está históricamente superado, mientras que el cálculo ideológico se arroja en los brazos de lo efímero creyendo estar en "el espíritu de los tiempos". Así, el miopé dogma liberal se permite hacer obstáculo a la concepción experimentada y llevada al combate por las generaciones, e hipnotiza la nación con afirmaciones, la certidumbre pone en las grandes cabezas de los partidos una aureola de infalibilidad papal.

En medio del frío y de las infinitas tinieblas, de pronto, como por milagro, resplandece una chispa portadora de luz: un niño nace, y con él la esperanza. Es así que Brezina habla de la gran fiesta del mes de diciembre. ¿Por qué su imaginación poética no encontrará eco en nuestra imaginación política? En medio de la caza de la ganancia y del poder, en medio del stress y de la necesidad ideológica, en medio de la indiferencia, del oportunismo, del impudor, del desencanto, de la corrupción considerada como segunda naturaleza, en medio de las tinieblas, tal como un relámpago relumbrante, como surgida de la nada, una chispa, una idea-chispa, deja de un golpe caduca toda esta monstruosa normalidad. Se ofrece entonces una oportunidad de dejar la caverna para ver abrirse el mundo.

El "victorioso diciembre" corresponde a la conjunción de una "verdad espiritual superior" con una democracia sin concesiones. Privada de una democracia radical, toda verdad espiritual se reduce a la impotencia. Privada de una verdad espiritual, toda democracia está condenada a resultar negociable.

[Traducido por Blas de Santos.]

Notas

1. Zviditelnit se: una suerte de neologismo checo-intraducible.

“¿Que organización para qué política? ¿Qué política para qué sociedad?”

MUTACIÓN DE ACTIVIDADES. NUEVAS ORGANIZACIONES

Toni Negri y Michael Hardt



Entre las variadas cuestiones que las transformaciones del capitalismo globalizado ha puesto en entredicho, una aparece como del orden de lo evidente: las viejas formas de la política y de las organizaciones que las expresaban se muestran no sólo incapaces para dar cuenta de las nuevas formas de acción e intervención "desde abajo", sino también para reflexionar sobre su propia inadecuación. Apostar a la reconstrucción de un proyecto emancipatorio exige, entonces, reiniciar un debate siempre postergado o marginado: aquel que intentaba abarcar las complejas relaciones entre sujeto, política y organización.

En este primer artículo del presente dossier, Toni Negri y Michael Hardt se internan en esas transformaciones de fin de siglo. Reconociendo que las mutaciones actuales han convertido al trabajo en inmaterial —implicado en redes de relaciones y mucho menos ligado a la producción— los autores plantean, contrariamente a ciertas suposiciones posmodernas, que las nuevas subjetividades emergentes están muy lejos del individualismo, creando nuevas formas de organización y estableciendo otros circuitos de valorización y reconocimiento social.

Michael Hardt y Toni Negri son coautores de *Labour of Dionisus*. Del filósofo político italiano —autor, entre otras obras, de

Fin de siglo, El tren de Finlandia y El poder consti-

tuyente—, Ediciones El Cielo por Asalto tiene en preparación una antología de su obra teórico-política inédita en español.

El fenómeno más importante de mutación del trabajo al que hayamos asistido estos últimos años es el pasaje a lo que llamamos la "sociedad fábrica". Ya no es posible considerar la fábrica como el lugar paradigmático de la concentración del trabajo y de la producción; los procesos de trabajo han dejado los muros de la fábrica para invadir el conjunto de la sociedad. En otros términos, la declinación aparente del status de la fábrica como lugar de producción no equivale a una declinación del régimen y la disciplina de la producción en fábrica sino más bien significa que la producción ya no está confinada en un lugar particular de la sociedad. Se ha desparamado como un virus en todas las formas de producción social. El régimen de la fábrica, es decir, las leyes que rigen las relaciones de producción propias del capitalismo se han infiltrado en la sociedad toda. Desde este punto de vista, es conveniente reevaluar y repensar toda una serie de distinciones marxistas. Por ejemplo, en la sociedad fábrica, habría que considerar hoy como caducas las distinciones conceptuales tradicionales entre el trabajo productivo e improductivo y entre la producción y la reproducción cuya validez incluso en otros tiempos era cuestionable.

Mutación del trabajo

La generalización del régimen fabril se ha acompañado de un cambio de naturaleza y de cualidad de los procesos de trabajo. En nuestras sociedades el trabajo tiende a hacerse cada vez más "inmaterial" —intelectual, afectivo, tecno-científico—, en resumen, trabajo de *cyborg*®. La mutación actual de la naturaleza del trabajo se caracteriza por redes cada vez más intrincadas de cooperación, la integración del trabajo de apoyo en todos los escalones de la producción y la informatización de un amplio abanico de procesos de trabajo. Marx ha intentado comprender esta mutación a través del concepto de "intelecto general", pero debe quedar claro que este tipo de trabajo —aun cuando tiende hacia la inmaterialidad— no es menos físico que intelectual. Se integran al cuerpo tecnologizado apéndices cibernéticos que terminan por formar parte de él. Las nuevas formas de trabajo son inmediatamente sociales en la medida en que determinan directamente las redes de cooperación productiva que generan y regeneran la sociedad. En el mismo momento que los discursos dominantes lo marginalizan, el concepto de

trabajo parece reafirmar su posición en el centro del debate. Parece evidente que el proletariado industrial ha perdido la posición central que ocupaba en la sociedad, que la naturaleza del trabajo y sus condiciones han sufrido y experimentado profundas mutaciones, incluso que aquéllo que se llama trabajo ha cambiado considerablemente. Ahora bien, estas mutaciones, lejos de marginalizar el concepto de trabajo le devuelven una acentuada preeminencia. Que la primera ley de la teoría del valor —que se ha esforzado en comprender nuestra historia en nombre de la preeminencia del trabajo proletario y de su reducción cuantitativa a la medida del desarrollo capitalista— esté perimida, no niega toda una serie de hechos, de tendencias y de constantes históricas: ni, especialmente, que la organización del Estado y sus leyes dependen en gran parte de la necesidad de construir un orden de reproducción social que reposa sobre el trabajo. Ni que la forma del Estado y sus leyes evolucionan en función de las mutaciones que sufre la naturaleza del trabajo. Los horizontes monetarios, simbólicos y políticos, con que a veces se intenta sustituir a la ley del valor como elementos constitutivos del lazo social, consiguen efectivamente excluir al trabajo de la esfera teórica, pero no pueden en todo caso, excluirlo de la realidad.

El trabajo como sustancia común

En realidad, en la era postindustrial, cuando el sistema capitalista y la "sociedad fábrica" se generalizan y triunfa la producción asistida por computadora, la preeminencia del trabajo y la difusión de la cooperación social se hacen totales. Lo que nos lleva a una paradoja: en el momento en que la teoría ya no tiene más en cuenta al trabajo éste se transforma en todas partes en la sustancia común. La teoría evacúa el problema del trabajo en el mismo momento en que éste llega a su máximo alcance en tanto que sustancia de la acción humana sobre toda la tierra. Queda claro, no solamente que la teoría del valor es barrida por este punto de referencia total —habida cuenta de la imposibilidad real de reconocer al trabajo una trascendencia efectiva (incluso simplemente conceptual)—, pero también que esta inmersión en el trabajo constituye el problema, no sólo económico y político, sino en esencia filosófico. El mundo es trabajo.

Cuando Marx plantea que el trabajo es la sustancia de la historia humana se equivoca, no por exceso de audacia sino por no ir lo suficientemente lejos.

Nuevas subjetividades

En respuesta a las recientes mutaciones en profundidad de la sociedad contemporánea, numerosos autores (frecuentemente alineados bajo el ambiguo estandarte del posmodernismo) sostienen que abandonamos las teorías del sujeto social para reconocer la subjetividad sólo en términos puramente individualistas —¿cuando no la ignoramos completamente! Para nosotros tales argumentos han reconocido posiblemente la existencia de una verdadera mutación pero han extraído de ella una conclusión errónea. En otras palabras la victoria del programa capitalista y la subsunción efectiva de la sociedad bajo el capital han generalizado efectivamente las leyes del capital y sus formas de explotación delimitando tiránicamente las fronteras de las verdaderas posibilidades, cerrando el mundo de la disciplina y del control y transformando la sociedad en un sistema "sin afuera", como hubiera podido decir Foucault. Pero este mismo hecho dirige al sujeto y al pensamiento crítico hacia una nueva tarea: la construcción de sí mismo bajo la forma de nuevas máquinas de producción positiva del ser, desprovistas de todo medio de expresión, pero que disponen de una nueva manera de constituirse, de una revolución radical. La crisis del socialismo, la crisis de la modernidad y la crisis de la ley del valor no niegan los procesos de valorización social y de constitución de la subjetividad, ni mucho menos encomiendan obligatoriamente (con imperdonable hipocresía) estos procesos a la explotación. Más bien, estas mutaciones imponen nuevos procesos de constitución del sujeto —ya no fuera, sino en el interior de la crisis en que vivimos, es decir, la que sufre la estructura de las antiguas subjetividades. En este nuevo espacio crítico y conceptual, puede expresarse una nueva teoría de la subjetividad —y esta nueva definición de la subjetividad es también una gran innovación teórica en el programa del comunismo.

Marx, de hecho, evoca la cuestión de la subjetividad en sus obras. Marx ha teorizado un proceso de constitución de las clases que ya estaba establecido históricamente. En sus obras más importantes, particularmente en *El Capital* y en los *Grundrisse*, su interés en las prácticas subjetivas estaba determinado por dos necesidades: primeramente, destacar la necesidad objetiva de los procesos de la subjetividad; y en segundo término, en consecuencia, excluir de la acción proletaria toda referencia utópica. Prácticamente, sin embargo, estas dos necesidades revelan una paradoja omnipresente en el pensamiento de Marx, paradoja que consiste en confiar la liberación de una subjetividad revolucionaria a un "proceso sin sujeto". Se podría pensar que Marx terminó por hacer del nacimiento y la evolución de la subjetividad revolucionaria y del advenimiento del comunismo, productos de una especie de "historia natural del capital".

Es evidente que el desarrollo de este análisis marxiano contiene algún error. En realidad Marx, que atribuía como origen de su filosofía la lucha contra la trascendencia y la alienación, y que encaraba el movimiento de la historia humana como una lucha contra toda forma de explotación, presentaba también, por el contrario, a la historia bajo la especie del positivismo científico en el orden económico realista de la necesidad. Negaba así al materialismo este inmanentismo absoluto que constituye su dignidad y su fundamento en la filosofía moderna. Es necesario captar la subjetividad en la perspectiva de los procesos sociales que estimulan su producción. El sujeto, como Foucault ha comprendido bien es, al mismo tiempo, un producto productivo, que constituye las amplias redes del trabajo en sociedad y viceversa. El trabajo es a la vez sujeción y subjetivación —"el trabajo de sí sobre sí mismo"— de tal manera que hay que descartar toda idea de libre arbitrio o de determinismo del sujeto. La subjetividad se define simultáneamente, tanto por su productividad como por su productibilidad, tanto por sus capacidades de producir como de ser producida.

Nuevas formas de organización

Considerando las nuevas cualidades de los procesos de trabajo en la sociedad y los nuevos ejemplos de trabajo inmaterial y de cooperación social bajo las diferentes formas, podemos comenzar a percibir otros circuitos de valoración social y las nuevas subjetividades que se desprenden de estos procesos. Algunos ejemplos permitirán posiblemente aclarar este punto. En una serie coherente de estudios conducidos en Francia sobre las recientes luchas políticas de las enfermeras de los hospitales y otras instituciones médicas, varios autores hablan de un "valor de uso particular del trabajo de las mujeres". Estos análisis muestran que el trabajo conducido esencialmente por las mujeres, en los hospitales y otras instituciones médicas presupone, crea y reproduce los valores de uso particulares —o, más bien, la atención dada a este tipo de trabajo ilumina un terreno de la producción de valor en el que los componentes altamente técnicos y afectivos de este trabajo se han vuelto esenciales para la producción y la reproducción de la sociedad hasta el punto de ser irremplazables. En el curso de sus luchas, las enfermeras no solamente han planteado el problema de sus condiciones de trabajo sino también han puesto sobre la mesa la calidad de su trabajo en relación no solamente al paciente (deben responder a las necesidades de un ser humano confrontado a la enfermedad y la muerte) sino también a la sociedad (ponen en acción las prácticas tecnológicas de la medicina moderna). Pero es fascinante destacar que en el curso del combate conducido por las enfermeras estas formas particulares de trabajo y este terreno de valoración han producido nuevas formas de organización y una figura del sujeto fundamentalmente original: la "coordinación". La forma específica que reviste el trabajo de las enfermeras desde un punto de vista, tanto afectivo como tecno-científico, lejos de

estar encerrada en sí misma ilustra hasta qué punto los procesos de trabajo determinan la producción de subjetividad. La lucha de los activistas contra el SIDA se ubican sobre el mismo terreno. ACT-UP y los otros componentes de lucha contra el SIDA en los EE.UU. no se han conformado con criticar las acciones del mundo médico y científico en los dominios de la investigación sobre el SIDA y del tratamiento de la enfermedad, sino que han intervenido también directamente en el dominio técnico y han tomado parte en los esfuerzos científicos. "Buscan no sólo reformar la ciencia, ejerciendo presiones exteriores, escribe Steven Epstein, sino también practicar la ciencia desde el interior. No sólo cuestionan las utilidades de la ciencia ni el control ejercido sobre ella sino a veces incluso su contenido y los procesos que la producen" (*¿Democratic Science? AIDS Activism and de Contested Construction of Knowledge*, p.37). Toda una gran fracción del movimiento de lucha contra el SIDA se ha especializado en las cuestiones científicas y médicas y los tratamientos ligados a la enfermedad a tal punto que estos militantes pueden no sólo vigilar precisamente su estado de salud sino también hacer presión para que ciertos tratamientos particulares sean verificados, drogas particulares puestas a su disposición y se tomen nuevas medidas para prevenir, curar y vencer la enfermedad. El grado tecno-científico, extremadamente elevado, del trabajo de los miembros de este movimiento abre la vía a una figura del sujeto, una subjetividad que no sólo ha desarrollado las capacidades afectivas necesarias para vivir con la enfermedad e instruir a otros sujetos sino también asimilado las técnicas científicas de punta. A partir de que se considera el trabajo como inmaterial, altamente científico, afectivo y colectivo (o, que en otros términos, se revelan sus relaciones a la vida y a las formas de vida y que se hace de él una función social de la comunidad), se observa que de los procesos de trabajo se desprenden la elaboración de redes de valoración social y la producción de otras subjetividades. La producción de la subjetividad es siempre un proceso de hibridación y, en la historia contemporánea este híbrido subjetivo es, cada vez más, producido en la interfase entre el hombre y la máquina. Actualmente la subjetividad despojada de todas sus cualidades aparentemente orgánicas surge de las fábricas bajo la forma de un brillante montaje tecnológico. Robert Musil escribía hace decenios: "En otros tiempos uno se acostumbraba naturalmente a las condiciones que nos estaban reservadas y esta era una manera muy sana de llegar a ser uno mismo. Pero, en nuestros días todo está trastornado, todo está cortado del suelo que lo ha nutrido, por lo que hace a la producción del alma se debería, al fin, sustituir al artesanado tradicional la inteligencia que suponen la máquina y la fábrica" (*El hombre sin atributos*). La máquina forma parte integrante del sujeto, no es un apéndice de él, una especie de prótesis, una cualidad distinta; más bien el sujeto es hombre y máquina hasta su núcleo, en su naturaleza. El carácter tecno-

científico del movimiento de lucha contra el SIDA y la naturaleza cada vez más inmaterial del trabajo en sociedad en general nos indica la nueva naturaleza humana que circula en nuestro cuerpo. El *cyborg* es hoy el único modelo que nos permite teorizar la subjetividad. Cuerpos sin órganos, hombres sin atributos, *cyborgs*: tales son las figuras subjetivas producidas y productivas en el horizonte contemporáneo, las que hoy son capaces de comuismo.

De hecho, comprender el verdadero proceso histórico nos libera de toda ilusión sobre la "desaparición del sujeto". Cuando el capital ha absorbido completamente la sociedad, cuando la historia moderna del capital está terminada, la subjetividad, motor de la transformación del mundo por el trabajo e indicador metafísico de los poderes del ser, nos anuncia que la historia no ha finalizado. O mejor, la teoría de



Luis Zamora

Luis Zamora es ampliamente conocido en nuestro país. Abogado y militante por los derechos humanos bajo la última dictadura militar, fue la principal figura pública del MAS (y probablemente de toda la izquierda argentina) durante los años 80, siendo elegido diputado nacional en 1989 por la coalición Izquierda Unida. Un año atrás, consciente de la gravedad que había asumido el proceso de crisis de la izquierda, decidió tomar distancia, discretamente, de todas las organizaciones políticas surgidas del estallido del viejo MAS. Lo que para algunos es una claudicación, un paso atrás o, en el mejor de los casos, un paso al costado, para el propio Zamora es la asunción de un compromiso revolucionario ante las masas: elaborar colectivamente, crítica y autocríticamente, las razones de la crisis, al mismo tiempo que ensayar nuevas formas prácticas para superarla. A continuación, y como testimonio de este esfuerzo, se publica aquí por primera vez el documento presentado por Zamora al MST en 1997, con una introducción donde su autor expone las razones de su decisión.

la subjetividad reconecta íntima y necesariamente esta frontera a esta revolución, mientras atraviesa el territorio desolado de la subsunción real y sucumbe, por juego o con angustia, al encanto del postmodernismo, viendo en él, al mismo tiempo, más que límites infranqueables, pasajes necesarios en la reactivación de los poderes del ser por la subjetividad.

[Traducción de Martha Rosenberg de la revista *Bloenotes*, París, Número 12, abril-mai 96.]

Notas:

* Contracción de *cybernetic organization*

1. En este caso también vemos que los estudios de trabajo de las mujeres y trabajo doméstico fueron una de las vías que iluminaron la inaplicabilidad de la distinción marxiana entre trabajo productivo e improductivo. Ver, por ejemplo, Zillah Eisenstein, *Developing Theory of Capitalist Patriarchy and Socialist Feminism*, y Marfaraosa dalla Costa *Women and the Subversion of the*

Community. Enfocaremos el debate alrededor de la cuestión de la categoría de Marx de trabajo productivo, particularmente activa entre los economistas ingleses en el Cap. V, "First Analytical Approach". Michael Lebowitz da un claro resumen de los problemas presentados por la "unicidad" del trabajo productivo en *Beyond Capital*, pp 100-103. Finalmente para una discusión sobre la necesidad de reconsiderar varias de las categorías centrales de los análisis de Marx a la luz de la situación social contemporánea ver Toni Negri, *Interpretations of the Class Situation Today: Methodological Aspect*, p. 78.

2. Ver, por ejemplo, *L'infirmière coordonnée*. Más general, sobre la especificidad de las luchas de los trabajadores en Francia, "la lógica interna de sus prácticas", y las formas subjetivas que a ellas les dan, cit. Danièle Kergoat, *Les Ouvrières*, en especial el capítulo IV, "Les Pratiques Sociales des Ouvrières", pp 107-32.

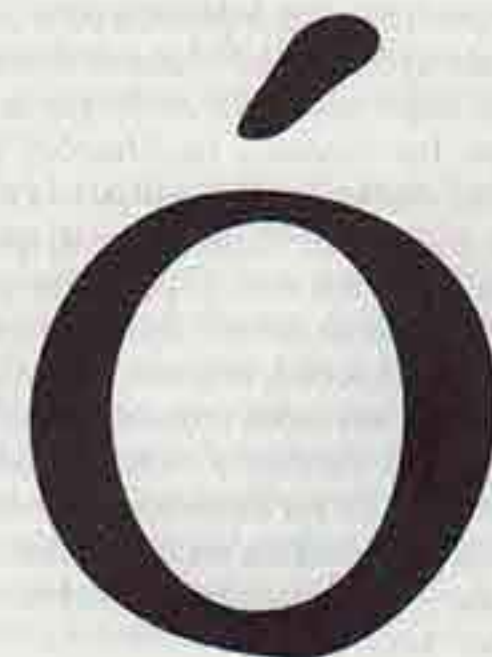
3. *Cyborg Manifesto*, de Donna Haraway ha sido ya ampliamente destacado y en diferentes direcciones. Para uno de los múltiples ejemplos ver Celeste Olalquiaga, *Megalopolis*, en particular pp. 10-17.

REFLEXIONES CRITICAS SOBRE
EXPERIENCIAS VIVIDAS
(Y algunas propuestas)

Los cambios profundos que sacudieron al mundo a fines de la década pasada y comienzos de ésta han tenido repercusiones de toda índole. En lo que hace a la vida cotidiana, las consecuencias han sido tremendas: miles de millones de personas enfrentan condiciones cada vez más difíciles para subsistir con dignidad, muchas incluso para subsistir de alguna forma. Y ello porque un puñado de grandes empresas, en un proceso mundializado de brutal concentración, extrae sus fabulosas ganancias de ese empobrecimiento generalizado.

Por otra parte, con su pico en los años 89/90, esos cambios presentan una realidad que, aunque dura, es a la vez apasionante porque está llena de desafíos y exigencias. Aunque compleja e inesperada en su desarrollo, es riquísima en las energías que ha liberado. La destrucción del aparato stalinista y el derrumbe de los partidos comunistas que simpatizaban con el stalinismo, así como la crisis profunda de los partidos reformistas y populistas —proceso por el que luchamos los trotskistas— implica que los trabajadores del mundo se están sacando de encima, después de décadas, esos poderosos chalecos de fuerza que fueron capaces, y en algo todavía lo son, de defraudar, traicionar y desviar una y otra vez los mejores ideales y

aspiraciones y las energías más combativas. Pero la realidad ofrece contradicciones. El avance de la restauración capitalista en los países del Este de Europa y el propio proceso chino ha sido un duro golpe para la conciencia de los pueblos en general y de los luchadores en especial, introduciendo fuertes elementos de confusión y cuestionamiento para toda la izquierda. No olvidemos que simultáneamente y en un proceso estrechamente vinculado, el capitalismo le



ha arrancado a la clase obrera y a todos los pueblos del mundo históricas conquistas que en algunos casos habían sido obtenidas luego de un siglo de luchas heroicas. También es necesario reconocer que toda esta realidad puso al desnudo la insuficiencia, en casos la endeblesz y hasta lo errado, del armazón teórico y político de la izquierda no stalinista.

Ante ese escenario, la izquierda en forma global —y la que confrontó con el stalinismo en particular— se encuentra exigida de enfrentar problemas múltiples. Cuando menos entusiasmo y confianza despiertan en el mundo los partidos burgueses y sus programas, viejos o maquillados, que sólo ofrecen ajuste y más ajuste, es decir más explotación y opresión, la izquierda —paradojalmente— se encuentra con más dificultades para mostrar caminos alternativos y, especialmente, para lograr que sus propuestas revolucionarias se vean creíbles y posibles de llevar adelante. Son momentos de transición, pero a la izquierda le cuesta influir para acortarlos. Más bien, y obviamente más allá de sus deseos, suele aportar más confusión. Está notoriamente atrasada en enfrentar esa dificultad que es en definitiva la de explicar mejor su programa, sus posiciones, la posibilidad de las salidas que ofrece. Y esa dificultad se vincula a que, o ignora que esa dificultad —que existió siempre— se ha acentuado agudamente, o bien la atribuye sólo al "atraso" en la conciencia de los trabajadores sino, en todo caso, cree que puede resolverla sola y no en debates abiertos, en un ida y vuelta con las experiencias que están haciendo todos los que luchan o resisten en el mundo, sean o no de izquierda, simpatizan o no con el socialismo. Es decir, aportando pero, sobre todo, aprendiendo.

Lo ocurrido en los países del Este de Europa y en Alemania, la caracterización de esos Estados en la actualidad y en los períodos posteriores a la revolución de Octubre de 1917, las consecuencias de la caída del orden mundial de Yalta y Postdam, las características del "nuevo desorden mundial", la globalización imperialista, el llamado "sujeto social" de la revolución y el rol de la clase obrera, desocupación y exclusión, el desarrollo o supuesto estancamiento de las fuerzas productivas, los cambios en los modos de producción capitalista, las características que tienen hoy los procesos de lucha como los de Francia o los mineros rusos o tantos otros más, la situación que empieza a plantearse a partir del evidente agotamiento —como alternativas para el imperialismo— de lo que se conoce como los modelos neoliberales y la consiguiente discusión en la burguesía mundial sobre eventuales variantes, son apenas algunos de los temas más importantes que a la izquierda le cuesta debatir abiertamente —sin actitudes suficientes, dogmas, preconceptos o supuestas verdades inmutables que sólo esconden ignorancias y debilidades— y están a mi modo de ver también relacionados con aquella dificultad en proponer alternativas de clase a las propuestas de barbarie del capitalismo mundial.

Los métodos de construcción y las formas organizativas

Entre esos problemas, encuentro uno muy profundo que alude al método de construcción y a las formas organizativas de los instrumentos partidarios. A esos aspectos voy a referirme aquí, tratando de destacar su importancia. Mi experiencia militante de años y mis reflexiones y estudios sobre ella, me llevaron a pensar que en ese aspecto fundamental arrastramos problemas tan profundos como comunes a muchas otras experiencias políticas de la izquierda mundial y que parecen venir de mucho tiempo atrás, quizás desde siempre. En los últimos años de mi militancia partidaria fui dando una importancia cada vez mayor a los problemas de esta índole e intenté impulsar francos debates en torno a ellos. Las reflexiones que siguen a continuación integraron mayoritariamente un documento escrito hace más de un año con ese objetivo.

Como parte de una militancia política que mantengo desde entonces por fuera de cualquier organización determinada, he continuado reflexionando sobre esos temas y confrontado experiencias y opiniones. He ido conociendo la existencia de esfuerzos similares —más antiguos e incluso de un grado de elaboración más avanzado que el mío— de luchadores provenientes de otras organizaciones de la izquierda revolucionaria mundial. Hay que reconocer que por ahora son esfuerzos minoritarios, casi aislados en la y por la izquierda partidaria, pero algo importante tiene que significar el hecho de que esos cuestionamientos surgen en casi todas las organizaciones que se reivindican del marxismo revolucionario y fundamentalmente el hecho de que pareciera que el proceso más interesante y numeroso se está dando fuera del ámbito de los partidos. Sin embargo, por circunstancias de diverso tenor, no he podido sistematizar esas reflexiones del último año. De todos modos, entendi que sería útil la publicación, hoy y aquí, de aquel documento escrito en 1997. Fue redactado casi como pensamientos en voz alta, y entiendo que ello le da un carácter abierto, exploratorio, que estimulará mejor la crítica, el estudio, el debate, la confrontación con la práctica, el conocimiento de otras experiencias de las que podamos extraer enseñanzas militantes. He recortado algunas partes, tratando de modificar en algo sus características iniciales de documento interno, y le he agregado otras acorde con el avance de mi elaboración. No obstante, me disculpo anticipadamente por si las marcas del documento interno se evidencian a cada paso.

Introducción

Enterado un compañero de muchos años de militancia, y en lugares de mucha responsabilidad, de la esencia de estas consideraciones, comentó alarmado y críticamente que con ellas yo "ya estaba rompiendo con todos los moldes". Bien, creo que los moldes fueron creados para encajar bizcochuelos, no militantes revolucionarios. Los moldes, por lo demás, sirven para reproducir objetos

en serie, uno lo más parecido al otro, según reglas establecidas "por expertos". Yo creo que justamente los revolucionarios deben vivir rompiendo moldes, liberando nuestras iniciativas, nuestra creatividad, nuestra capacidad crítica. De otro modo, ¿cómo creernos capaces de ayudar a transformar el mundo encorsetados en moldes intocables? Igualmente, combatiendo de todas las formas que imaginemos la pretensión de los individuos seriados. De lo contrario, para qué preocuparnos. La solución la tendríamos a nuestro alcance con los avances que se están dando con la clonación.... El problema es profundo. En sus trabajos sobre el sujeto y el poder, Foucault se ha referido al mismo.¹

Pienso, por otra parte, que habrá dos formas, por lo menos, de encarar las reflexiones que vuelco a continuación. Una, leerlas buscando anticipadamente cómo responderlas, refutarlas o incluso descalificarlas detectando errores y unilateralidades. La otra, leerlas para ver si algunas de mis preocupaciones pueden ser tomadas como aportes para enfrentar mejor los enormes desafíos y oportunidades que la realidad nos plantea. Aspiro a que la segunda opción sea la que atraiga a muchos compañeros y compañeras.

Señalé antes que estos problemas organizativos y de construcción parecen ser "históricos". Al mismo tiempo me da la impresión que el proceso abierto con la caída de los regímenes stalinistas y su repercusión mundial plantea también en este aspecto problemas nuevos y parece poner mucho más al desnudo los que ya nos afectaban. También parece notoria la existencia de problemas serios vinculados a los regímenes partidarios y a los métodos de funcionamiento internos de las organizaciones que se reivindican del socialismo revolucionario. Si bien no son cuestiones iguales, ambas terminan íntimamente relacionadas, como luego lo veremos.

He mostrado borradores de este texto a varios compañeros. Con otros he intercambiado ideas oralmente. He recibido muchas críticas a esos borradores, algunas de las cuales las he incorporado al presente documento. Otras las seguiré reflexionando o serán parte del debate en el que pretendo participar.² A una de las objeciones que me plantearon quiero, no obstante, referirme. Se me ha señalado que hago *demasiado hincapié* en los problemas de construcción o de régimen partidario, y que ello va en detrimento de "lo político". O que al "recortar" los problemas organizativos o de construcción de los distintos procesos políticos objetivos, termino necesariamente en una visión equivocada o al menos unilateral del origen de los problemas planteados. Como se ve, no busco eludir el examen de esa observación. La considero muy importante. Es evidente que en un sentido general toda discusión de esta índole es una discusión política y aún en un sentido más especial también creo que todos los problemas organizativos están íntimamente ligados a los políticos y sobre todo deben estarlo a las circunstancias objetivas siempre cambiantes. En forma oral y también escri-

ta, y muchísimas veces públicamente, me he referido a la realidad política nacional e internacional. Y de poder hacerlo, continuaré interviniendo sobre esos temas. Incluso aportando para constatar la estrecha relación que guardan entre sí el arribar a un buen análisis y una correcta política con los propios problemas organizativos.³ Pero siendo franco debo decir que en la exagerada insistencia en apelar a la muletilla "discutamos de política", o "el centro es lo político", más que una sana advertencia sobre la necesidad de no perder de vista la estrecha vinculación entre la realidad, "lo político" y "lo organizativo", he creído advertir —más disimuladamente a veces, menos en otras— un recurso para eludir el tipo de problemas que se plantean en este trabajo. Lenin y Trotsky, entre otros, se refirieron muchas veces a esa relación.⁴ Planteamos que las cuestiones relativas al régimen y al método de construcción son problemas de fondo en el sentido de considerar su prioridad hoy. No porque debamos ignorar otros, como los análisis de la realidad y los de la política con que intervenimos en ella. Sino porque creemos que aquellos influyen directamente en éstos. Influyen en cómo percibimos la realidad y decidimos nuestra intervención en los procesos de la lucha de clases, y a su vez, estas visiones y decisiones influyen en nuestra organización y construcción.

Si los considero prioritarios —especialmente los métodos de construcción— lo hago en el sentido leninista de "exagerar" los problemas, para lograr ponerlos en "primer plano"⁵ para enfrentar a lo que ocurre en la mayor parte de las agrupaciones donde se obstaculiza una y otra vez la posibilidad de discutir o se intenta disminuir la importancia de hacerlo. Ello más allá de proclamas formales o anuncios que luego cuesta llevar adelante (para justificar expresamente lo que consideraba sus "exageraciones" del **Que hacer** Lenin señalaba: "Los economistas han combado el palo en una dirección, para enderezarlo era preciso combarlo del otro lado y eso es precisamente lo que yo he hecho").⁶

Hoy considero prioritario seguir peleando por impulsar esta discusión sin perjuicio de que no veo que esto sea un obstáculo para empezar o continuar otras. Al contrario, está al servicio de que aquellas puedan hacerse con seriedad, escuchándose y no como suelen darse en las instancias habituales previstas por las organizaciones —congre-

mos, conferencias— cumpliendo instancias y plazos en cronogramas apretados donde todo es formal, y cuando hay discrepancias importantes, nadie se escucha como no sea con el objetivo de detectar en que está equivocado el otro en lugar de ver qué está aportando. Y todo ello en marcos fraccionales propios de microclimas donde la realidad sólo ocasionalmente se cuele por orificios cada vez más pequeños.

Con todas las diferencias del caso, veo esta necesidad de discutir método de construcción y régimen de igual forma a como veía Trotsky la lucha contra el burocratismo en la década del 20. "Esa es la causa en gran medida, del burocratismo del aparato, el que amenaza con separar al partido de las masas. Precisamente este peligro *es ahora el más evidente e inmediato. En las condiciones actuales, la lucha contra los demás peligros debe comenzar con la lucha contra el burocratismo*".⁷

La marginalidad y la crisis del trotskismo

En particular lo que se ha llamado el trotskismo ha vivido de crisis en crisis. Siempre destacamos el obstáculo dramático que significaba la marginalidad del trotskismo para dar respuestas correctas a los hechos de las luchas de clases y avanzar en la construcción de nuestras organizaciones. La marginalidad llevó y lleva a cometer profundos errores políticos, a desaprovechar oportunidades y a errores y horrores metodológicos. A su vez esos errores políticos y metodológicos impiden superar y acentúan la marginalidad de los trotskistas.

Tradicionalmente explicamos esa situación en base a profundas causas objetivas y subjetivas. El "trotskismo" nació en una etapa de derrotas históricas del proletariado, de desánimo de la clase, de inexistencia de luchadores que buscaran nuevas salidas. Fue una etapa de fortalecimiento de los aparatos contrarrevolucionarios que se interpusieron entre las masas y los trotskistas. Aún la existencia de una organización internacional encabezada por un dirigente de la talla de Trotsky no podía compensar esos factores objetivos. Luego, a la falta de protagonismo de la clase obrera, se sumó el asesinato de Trotsky y la inexperiencia y marginalidad de las direcciones que quedaron en la recién fundada IV^a Internacional. Después se abrió una etapa revolucionaria durante la Segunda Guerra que continuó en la posguerra, pero la Cuarta no se fortaleció como podría pensarse y los pronósticos de Trotsky en ese sentido se mostraron errados. Nuevos factores objetivos —el ascenso no derrumbó automáticamente los aparatos contrarrevolucionarios y cuando comenzó la crisis del stalinismo, surgieron nuevos obstáculos como el maoísmo y el castrismo, y movimientos nacionalistas burgueses como el peronismo o el nasseris-

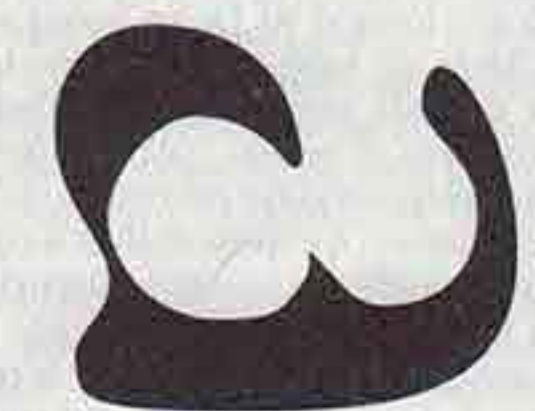
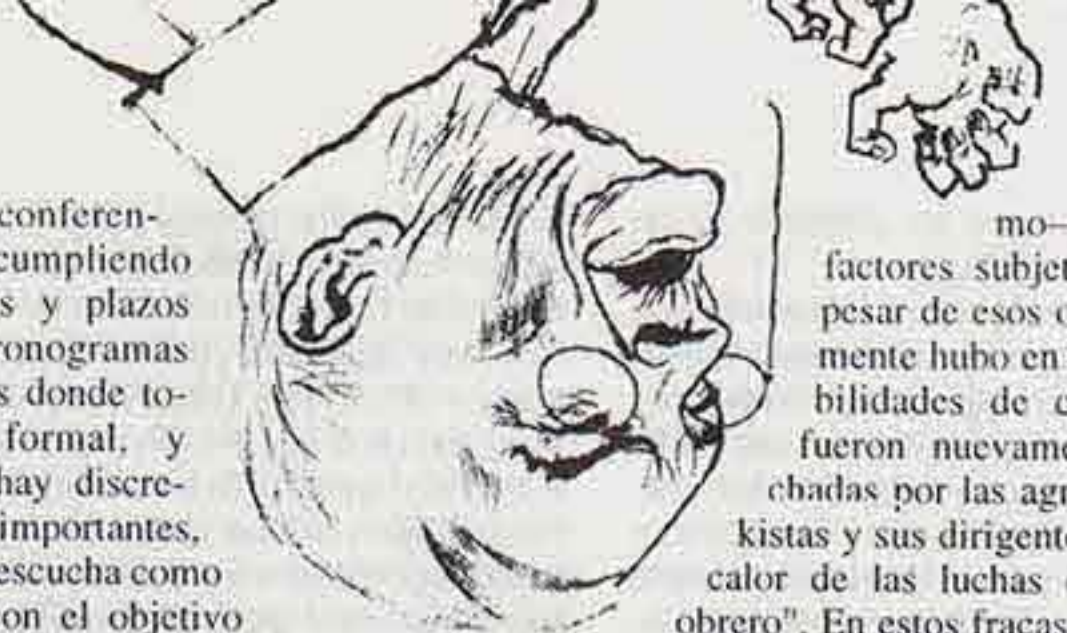
mo— y también por factores subjetivos. Ya que a pesar de esos obstáculos igualmente hubo en la realidad posibilidades de crecimiento que fueron nuevamente desaprovechadas por las agrupaciones trotskistas y sus dirigentes "no hechos al calor de las luchas del movimiento obrero". En estos fracasos hubo errores y debilidades en algunos casos, y agrupaciones y capitulaciones a los grandes aparatos y Estados en otros.

Hubo también abnegación, luchas heroicas y correctas de las que el trotskismo debe sentirse orgulloso, y lecciones que no debemos desaprovechar. Pero lo cierto es que no sólo no creció el trotskismo, sino que continuó su proceso de disgregación.

Se ha sostenido, en última instancia, ya que un análisis más completo escapa a nuestras posibilidades aquí y ahora, que la marginalidad histórica del trotskismo puede explicarse, en gran parte, a que Trotsky habia errado en su análisis de la Segunda Guerra Mundial, al considerarla esencialmente una guerra interimperialista, y no ver que el elemento determinante del conflicto era la existencia de la contrarrevolución nazi. "Por eso somos una secta", se ha asegurado en relación al trotskismo.⁸ Es un debate que debe ser profundizado teniendo en cuenta que como se ha señalado en muchas oportunidades, parecen ser más numerosos los elementos que han influido.

Más allá de presumirse las correcciones que hubiera hecho el mismo Trotsky de no haber sido asesinado por orden de Stalin en 1940 y de haber vivido el desarrollo de los acontecimientos posteriores, si traigo a colación esa hipótesis es para instar a preguntarse, en el supuesto mencionado, si el origen de aquel grave error de Trotsky no tuvo como base esencial el aislamiento y la marginalidad creciente en que se encontraba por una realidad objetiva cada vez más dura y por la persecución feroz e inhumana que sufría. Ya que no puede hablarse en el caso de Trotsky de "dirigente no probado" o "no hecho al calor de las luchas de la clase obrera" —fue protagonista de la revolución de 1905 y uno de los principales dirigentes de la grandiosa revolución de 1917—, la respuesta a ese interrogante podría encontrarse en la vinculación que se da entre marginalidad y sectarismo por un lado y desaciertos en las caracterizaciones o en las políticas por el otro. Nos estimula a mirarnos hacia dentro y en ese marco interrogarnos sobre cómo puede influir la marginalidad política de nuestras organizaciones sobre las decisiones políticas que adoptamos con tanta seguridad de su acierto.

Esto no significa olvidar que Trotsky, aún en ese período, realizó brillantes análisis y tuvo aciertos políticos notables que se corresponden con lo que era como dirigente revolucionario; pero ello a su vez no puede ocultarnos la enorme incidencia negativa que tiene que haber tenido para el trotskismo el que haya errado en el hecho político más importante del siglo —la segunda guerra—, ni llevarnos a subestimar la utilidad de preguntarnos sobre las causas de ese



error precisamente en un dirigente de su magnitud.

Incluso posiblemente sería necesario ir más allá y remontarnos a las condiciones objetivas y subjetivas en que se fue formando y desarrollando la Oposición de Izquierda. Esas razones objetivas y subjetivas han sido material de elaboración en el trotskismo e incluso analizadas fuera de él, por ejemplo por autores como Perry Anderson o por E. H. Carr, pero creo que debemos, entre las subjetivas, también preguntarnos si no influyó el llamativo retraso de Trotsky y su inconsecuencia inicial en dar la batalla al stalinismo, a pesar de estar respaldado y estimulado por Lenin, para encontrar en todas ellas —pero también en ésta— las primeras causas de la marginalidad de lo que luego sería el trotskismo.

Combatir la marginalidad es pelear por la construcción de organizaciones que sean parte, o en casos surjan, de los trabajadores, los jóvenes y los diversos sectores populares. Hoy estamos lejos de estar combatiendo el problema. Sólo interviniendo en los procesos "desde dentro", siendo parte, podremos tener posibilidades de crecimiento junto con los nuevos luchadores que van surgiendo y dirigiendo o que se van probando en la pelea por dirigir sectores; a través de la elaboración de una política y una orientación que será cada vez más correcta sólo en la medida y a partir de que vayamos superando la tremenda marginalidad que se ha acentuado en estos años. Como dice Guattari, "una organización revolucionaria tiene que estar previamente insertada en la clase obrera para poder 'catalizar' un fenómeno de transformación y liquidación de los organismos existentes". De lo contrario nuestro esfuerzo y dedicación militante, por más consecuente que sean, chocarán con esas infranqueables barreras materiales derivadas de la exterioridad desde la que actuamos.

La crisis se ha agudizado

Hoy el proceso de crisis del trotskismo se acentuó. Es un dato de la realidad que toda la izquierda mundial a la que pertenecemos está en crisis. Pero tampoco podemos ignorar la aparente paradoja de que el trotskismo ha agudizado su crisis en momentos en que se abrió un enorme espacio político después de la caída de los regímenes contrarrevolucionarios stalinistas.

Resulta por demás evidente que el importante rol que parece retomar la clase obrera,

las luchas en los propios países imperialistas, el cuestionamiento, la ruptura y/o derrumbe de los aparatos contrarrevolucionarios, han cambiado cualitativamente la situación objetiva en relación con aquella de retroceso en la que Trotsky fundó la Cuarta. Podremos apelar a distintas explicaciones. Pero como veremos todas se vinculan de una u otra forma a los hechos que sacudieron al mundo y que terminaron derribando al stalinismo. Una ineludible: el trotskismo fue absolutamente marginal —no tuvo nada que ver, ningún tipo de participación— en los procesos que se desarrollaron en el Este de Europa y en la ex-Unión Soviética. Es decir, estuvimos ausentes totalmente del hecho político más importante de la posguerra; un hecho político de tal magnitud que produjo cambios de todo tipo a nivel mundial. En momentos en que las masas derribaban a ese inmenso aparato contrarrevolucionario y con él destruían nada menos que el orden mundial edificado por el imperialismo, el trotskismo estuvo ausente.

En segundo lugar, ningún sector de la izquierda —incluyendo el trotskismo— ha podido hasta hoy dar una respuesta teórica y política de cierta solidez a esos hechos. No es éste el lugar para extendernos, pero todo indica que nuestro bagaje en ese sentido se reveló insuficiente e incluso equivocado. En este sentido considero que la corriente en que he militado ha sido, especialmente, una de las más cerradas de todas las de la izquierda mundial en intentar tomar conciencia de esa insuficiencia y de las previsiones erróneas y avanzar en revertirlas. Hemos ignorado o subestimado hasta hoy la enorme confusión que reina entre las masas ante la evidente circunstancia del avance profundo del proceso de restauración capitalista en la ex-URSS y su utilización propagandística por el imperialismo. Cualquiera sea la consideración que se tenga sobre la dinámica de ese proceso, lo cierto es que ni la izquierda ni tampoco el trotskismo ha dado respuesta seria a la confusión que ese avanzado proceso ha provocado. ¿Cómo no estar atravesados por una crisis tan profunda en la izquierda y el trotskismo? Es obvio que ese hecho revolucionario iba a herir profundamente a gran parte de la izquierda mundial que defendía al stalinismo como sinónimo de socialismo, pero al no intervenir en él ni poder explicarlo más que con argumentos tomados de previsiones de décadas atrás que no se cumplieron, el trotskismo también agudizó su crisis.

Ahora bien, aunque es evidente la relación de esos procesos con la crisis de nuestra corriente, más evidente resulta concluir que esos elementos objetivos y subjetivos pueden explicar parte del origen de la crisis y darle un marco desde la realidad objetiva, pero no parecen suficientes para explicar por sí solos la dispersión generalizada del trotskismo y como parte de ella, por ejemplo, para explicar el estallido posterior de organizaciones —como el viejo MAS y la vieja LIT— ante la más grande oportunidad que jamás habíamos tenido.

Debemos preguntarnos por qué nuestra corriente ha subestimado tanto ese nuevo y gigantesco obstáculo teórico-político que nos

golpeó duramente, y que nos muestra superficiales y sin solidez política alguna ante los luchadores y las masas del mundo. Porque sólo corrientes con fuertes elementos de aislamiento en relación a las masas, imbuidas de dogmatismo y encerradas en sí mismas, reaccionan de esa forma. De ahí que debemos darle relevancia al problema del método de construcción y de las formas organizativas de nuestras agrupaciones, pues están íntimamente vinculados con los interrogantes aludidos.

Una aclaración: marginalidad y sectarismo

Nahuel Moreno solía referirse a esta marginalidad con una frase: "de los cinco mil millones de seres humanos que hay en la tierra, la absoluta mayoría ni siquiera sabe que existimos, y hay trotskistas tan marginales que ni siquiera saben que son marginales". Este es, por un lado, un hecho incontestable. Somos marginales y si tenemos en cuenta la forma autopromocionaria con que solemos actuar los trotskistas, me animo a agregar que los que no tenemos conciencia de esa marginalidad somos la inmensa mayoría, sino todo el trotskismo. Sin ir muy lejos, recuerdo que hace poco charlaba con un compañero de un grupo trotskista francés y cuando le pregunté su opinión sobre los problemas que ocasiona la marginalidad mundial del trotskismo, me miró extrañado y me contestó que en el barrio de París donde militaban ellos, no eran marginales...

Pero creo, por otro lado, que debemos reflexionar sobre un aspecto complementario al que Moreno señalaba. La marginalidad, ¿alude sólo al problema de ser conocidos o no por las masas? Creo que no. La marginalidad está también íntimamente vinculada con el sectarismo. Creo que Moreno alude a esa vinculación cuando se refiere al error de Trotsky frente a la Segunda Guerra ("por eso somos una secta", lo que en mi opinión en este caso debe entenderse como "por eso somos marginales" y además, por supuesto, una secta). También cuando señala que en el trotskismo existe el "culto de la marginalidad", el "querer ser marginales", el mito de "pocos pero buenos", etc.¹². Habla de la marginalidad vinculándola con elementos que definen a una secta.

Esta observación es necesaria, ya que en oportunidades el trotskismo avanzó en el combate por dejar de ser marginal al menos en su aspecto de empezar a ser conocido e incluso también en el de su estructuración social. Por ejemplo ocurrió con el MAS en Argentina a partir del 84 u 85 y se acentuó mucho más hasta el 90. De los treinta y cinco millones de habitantes del país, la inmensa mayoría nos conocía. La inmensa mayoría sabía al menos "que existíamos". Nuestro crecimiento fue enorme en militantes y en sectores que comenzaban a coincidir políticamente con nosotros. Nuestra presencia física y social había avanzado también aunque quizás no tanto como la política. No solo éramos conocidos en el país, sino que incluso en otros países "sabían que existíamos".

Sin embargo soy de la opinión que a pesar de todo ello, no habíamos dejado de ser una secta. Sólo —en todo caso— habíamos llegado a ser una gran secta o una secta grande, y en ese aspecto seguimos actuando como marginales, desde afuera, aunque mirado desde la definición de Moreno ya citada, estábamos dejando de serlo o ya no lo éramos. Ese carácter de secta, de partido cerrado, monolítico, chocó brutalmente con el desafío de abrirse, de transformarse para encarar las oportunidades de crecimiento e influencia que se nos planteaba. Chocó con los numerosos luchadores que se acercaban. De ese choque resultó el estallido.¹³ Esto nos lleva al planteo central de lo que quiero aportar con esta reflexión.

Desarraigo y sectarismo

Es decir, el drama del desarraigo, de la exterioridad de nuestras organizaciones. El actuar desde afuera, el no ser parte. No ser parte de la clase obrera (especialmente) y tampoco de otros sectores populares. No ser parte de la juventud, ni de la intelectualidad, ni de los barrios. Actuar en la clase, o sobre los intelectuales, o sobre los jóvenes, tomándolos como frentes de militancia. La clase obrera como un "frente", es decir desde afuera o por fuera. El partido desde allí ubicado les habla a los trabajadores en vez de hablar con ellos. Apoya sus luchas, interviene, a veces codo a codo, pero desde afuera. Militando "sobre" la clase. Sin pertenecer a ella. Militando "sobre" la juventud sin ser parte. "Tomando" intelectuales o los problemas de la mujer sin ser parte. Sin tener en cuenta que las estructuraciones, como diría Guattari, no deben ser "sentidas por las masas como un cuerpo extraño"; sino, al contrario, es necesario que en ellas "se reconozcan a medida que se desarrollan las luchas".¹⁴

Y actuando como actúan las sectas. Como poseedoras de "La Verdad". La que transmitimos a los trabajadores y sectores populares, que "la ignoran". Lo que deriva en una concepción que incluye la imposición y hasta la idea implícita de la sustitución de la clase por el partido. Es que "el Partido" en esta concepción sectaria de institución es el dueño de "la Verdad", el que entonces no acepta diferencias, no se permite dudar, siempre tiene que tener respuestas para todo, está lleno de certezas. Fuera de la organización —directamente— no es posible la existencia, ya que toda la verdad está ahí. Considero que muchas de las medidas que adoptamos al construir nuestras organizaciones y en especial nuestros aparatos partidarios y los equipos de dirección terminan socavando las eventuales orientaciones que nos damos para combatir la marginalidad. Creo que ignoramos así los profundos problemas sociales que ese método provoca y la estrecha ligazón que tiene con los errores políticos y metodológicos que cometemos.

En nuestra corriente siempre se relataba que, producto del aislamiento y la marginalidad, el GOM, el lejano antecesor del MAS, se presentó a las elecciones de 1947 con... ¡el programa de la Comuna de París!

Pero no son problemas solamente de pequeños núcleos en formación u ocurridos en un pasado lejano, como se tiende a pensar. Hay agrupaciones que caracterizaron como lo más probable que Menem caía en 1993 producto de las luchas populares; otras han publicado en tapas de sus semanarios que de acuerdo a sus análisis el gobierno iba a tener que devaluar en pocos días...; otras se han preguntado también si "Menem llegaba al 14 de mayo" (fecha de las elecciones de 1995, que luego Menem ganó en primera vuelta) ya que sostenían que sus días estaban contados... Personalmente, he cometido errores de esas características y más allá de la mayor o menor capacidad o seriedad individual o colectiva de los integrantes de la organización de que se trate, me inclino a pensar que tienen fundamentalmente origen en el microclima en que los análisis son elaborados o las políticas son resueltas. Por eso tampoco tiene importancia la agrupación o partido que incurrió en ellos —algún ejemplo es de organizaciones que he integrado, ya que de una u otra forma todas las agrupaciones de izquierda los han cometido.

Nuestro método de construcción acentúa el desarraigo

Cuando acercamos compañeros, nuestros partidos crecen pero lo que debería traducirse en avance de nuestra estructuración se transforma en líneas generales en una situación más contradictoria. El sólo hecho de que el compañero ingresa a una organización pequeña y marginal con profundas características de secta trae como consecuencia que la tendencia a integrarse cada vez más al partido —con todo lo progresivo que inicialmente ello tiene para el compañero y para el partido— produce como resultado un cierto desarraigo del nuevo militante en relación al lugar laboral y social en el que actuaba, aunque continúe formalmente en ese medio.

Si ese compañero se va integrando a la estructura de cuadros, la vida interna partidaria acentúa esa contradicción. El partido se fortalece pero no se estructura más por ello. Aunque resulta una paradoja, las necesidades del partido que se invocan lo hacen entrar en contradicción con las necesidades de la lucha de clases. Lentamente —a veces rápidamente— la actividad militante, es decir las exigencias partidarias, lo van sacando del lugar de trabajo donde lo conocimos, o del barrio, escuela o universidad donde estaba. Cuanto más dinámico y capaz es, el partido le empieza a transmitir una presión que se expresa en la creciente preocupación que va sintiendo ese militante por ver cómo desarrollarse en el partido, y en la medida de sus posibilidades, cómo va aspirando a ser responsable de su equipo; si puede, a estar en una mesa de cuadros o en la dirección de una regional, o si es posible en el Comité Central, luego en el Ejecutivo o en el Secretariado, y eventualmente a tomar tareas internacionales. Todo ello es humano y sobre todo sería positivo para el crecimiento partidario si no se tradujera en esa feroz

contradicción que se le plantea a los cuadros más dinámicos: ese desvelo por el lugar a ocupar en el partido es superior al margen y a costa de no aspirar a ser respetado, o más aún a ser dirigente de sectores obreros, juveniles o populares. Todo en un proceso vinculado solo indirectamente a los procesos de la lucha de clases y en casos totalmente al margen de ellos. Es que en nuestras organizaciones tiene mayor "status", podríamos decir, ser un cuadro interno que ser un dirigente de sectores de trabajadores.

No cambia esta circunstancia el hecho de que una gran proporción de los militantes continúan concurrendo a apoyar luchas o comienzan a ir precisamente a ellas al ingresar al partido, ya que en ambos casos se suele ir a ellas desde "afuera", y como se va a una estructura en lucha, mañana se deja de ir cuando termina el conflicto.

Se me ha señalado que si es verdad que el partido desarraiga con este método de construcción, justo sería decir también que a partir de entrar en nuestra organización muchos trabajadores son elegidos delegados o se destacan en sus lugares de trabajo, o sea tendrían elementos de mayor estructuración. Recuerdo aquí lo que ya señalé respecto de que en general son procesos coyunturales que el propio Partido se encarga luego de desaprovechar, destinando a ese compañero a otras tareas o lugares. Pero aún en el caso de que ello no ocurra, lo cierto es que esos compañeros que comienzan a destacarse en sus lugares y a estar cada vez más estructurados y que por casualidad la dirección del partido no les propone otra tarea, no por ello comienzan a jugar un rol más dirigente en la organización. No conocí ningún caso —y si hubo alguno será la excepción que confirma la regla— de que ese proceso haya sido valorado para que ese compañero o compañera asuma responsabilidades fundamentales en la dirección de las organizaciones de izquierda. Es decir no sólo sin abandonar su responsabilidad como dirigente de un sector, sino precisamente por ella.

Rentas y desestructuración

A ello se agrega el carácter de rentado de muchos de esos militantes que componen la estructura de cuadros y que son los que ocupan los puestos de dirección cotidiana en el partido y en las regionales. El desarraigo entonces es total, ya que el norte del militante para la construcción partidaria no sólo son, como ya señalamos, las necesidades internas del partido y no el ganarse el respeto de los compañeros de trabajo, sino que además ni siquiera tiene esa estructuración social de la que hablábamos antes. Su *estructuración social es el aparato del partido*. Y ello no se da transitoriamente. Suele ser habitual en muchas organizaciones de la iz-



¿Qu política



quiera que compañeros acercados muy jóvenes, provenientes del medio estudiantil en general, con poca o casi ninguna experiencia laboral, en casos con alguna breve experiencia de "proletarización" posterior y en casos sin ninguna, han pasado a ser profesionales rentados durante 20, 30 ó 40 años, ocupando los puestos principales de la dirección de los partidos en cuestión. Las crisis y rupturas producen cierta renovación de personas, pero no de criterios. Las viejas organizaciones, o las nuevas que surgen, pronto vuelven ser dirigidas por militantes que en las mismas condiciones previas, pasan a ser dirigentes que empiezan a acumular años y años de profesionales rentados. Esos compañeros o compañeras no sólo son desarraigados de sus medios laborales o sociales y no pueden por su militancia reemplazarlos por otros más o menos estables que no sean el aparato partidario, sino que suelen ser enviados a otras localidades, luego a otras provincias, y hasta en algunos casos a otros continentes, sin que en ninguno de ellos cuente con quedar definitivamente y, por lo tanto, sin que puedan aspirar a una estructuración que, aunque sea nueva, tenga características de cierta estabilidad y perdurabilidad. Su estructuración es en todo caso totalmente superficial, o muy breve y transitoria.

Dirigentes que no surgen del procesos importantes de la lucha de clases

Y no está de más que recordemos que se trata de dirigentes y militantes que no provenimos de dirigir revoluciones o grandes procesos de la lucha de clases. Se trata de dirigentes que pasan largos períodos —por ejemplo, algunos de los que toman tareas internacionales aunque también nacionales— sin siquiera tener la experiencia de hablar en asambleas de la clase, o estudiantiles, en luchas, o de tener que defender posiciones frente a no militantes, en debates públicos frente a otras corrientes, etc.; es más, a veces pasan mucho tiempo sin tener diálogos estables con obreros, trabajadores comunes, o corrientes que

no pertenezcan a nuestras organizaciones (o con jóvenes, o intelectuales, o con sectores populares en general).

Por la pequeña estructura partidaria en la que se desenvuelven, militan, discuten, su ambiente social suele tener las características propias del microclima. A eso se agrega que la composición de las direcciones muchas veces se dan por el rol que sus integrantes han cumplido encabezando procesos fraccionales y de rupturas, y no como resultado de la construcción de equipos de di-

rección "interviniendo", así entre comillas, aún tan relativamente como describimos antes, en los procesos de la lucha de clases; esto añade un nuevo elemento de distorsión. Que además suelen concentrar en sus manos numerosas responsabilidades y tienen tendencia a controlar e involucrarse en todos los problemas partidarios. Esto, además de ser profundamente negativo para la organización, es inhumano para los propios dirigentes. No pueden ni tienen interés en leer mucho, ni en estudiar con seriedad, reflexionar y escuchar. Las necesidades administrativas se lo impiden y, dialécticamente, en ese ritmo burocrático, se van formando (o deformando) y tienden así a formar (o deformar) a los demás miembros de la organización.

Ese método de construcción además hace casi imposible que un dirigente de la clase o de algún sector popular pueda ocupar lugares importantes de dirección en el partido y directamente imposible en la dirección cotidiana o semanal. Esto tiene consecuencias. Recordando que el propio Moreno era, en este sentido, de la opinión que "una organización trotskista que no esté llena de militantes obreros vive en crisis permanente". Sin embargo, nuestras formas organizativas —que, contradictoriamente, Moreno defendía— constituyen un obstáculo para que esos sectores se incorporen, aporten en la toma de decisiones e integren organismos de dirección.

Es muy difícil que militantes provenientes de la clase obrera puedan hacer esa vida de traslados, es decir, de dejar sin sustento familia e hijos que en general tienen en buen número, para desarrollarse como cuadro y dirigente de un partido que lo va destinando periódicamente a lugares distintos y en casos distantes uno de otro. La experiencia nos indica que los que lo intentaron, más temprano que tarde, terminaron frustrándose.

Y luego nuestras organizaciones suelen ver esas frustraciones como expresión de las presiones sociales, laborales y/o familiares que pesan sobre ese dirigente o militante. Incapaz de mirarse para dentro, el partido a lo máximo que eventualmente llega es a la conclusión de que no pudo compensar esa presión. Es incapaz de sacar enseñanzas de esas experiencias frustradas, que sin embargo son bastante evidentes: se trata de luchadores que no terminan nunca de encontrarse como parte de un aparato desarraigado y

que los desarraiga. Si aprendiéramos de esas experiencias tendríamos que concluir que la organización revolucionaria debería aprovechar esas estructuraciones para ser cada vez más parte de la clase o sector popular de que se trate, refleje algo de esa realidad, transmita experiencias y a su vez aprenda todos los días de esa clase o sector. No lo contrario. Muchos militantes obreros o populares que han pasado por nuestros partidos se han alejado por esas razones.

Aparato, presiones sociales y consecuencias políticas

Es imposible acertar en las caracterizaciones o en la política desde ese aparato así construido, que reflejan poco o nada de la realidad. Por supuesto me estoy refiriendo a aciertos importantes y no tácticos; a aciertos duraderos y no episódicos que algunas organizaciones han tenido y volverán a tener, pero que finalmente son dilapidados, como tantas veces le pasó al trotskismo.

Además, el aparato es transmisor al partido de las presiones sociales de las clases enemigas. Esa fue una conclusión profunda de Trotsky cuando aludió a "la máquina política del partido bolchevique" considerando que "La peculiar estructura social de la máquina del Partido y su autoridad sobre el proletariado", si bien las reconocía "nada accidentales y sí dictadas por una estricta necesidad histórica", al mismo tiempo afirmaba que "fueron... causa de la vacilación del Partido y finalmente se convirtieron en origen de su degeneración... los seres humanos de la máquina del Partido... Muchas veces, como se lamentaba Lenin, sólo aprendían maquinalmente fórmulas hechas de antemano, y cerraban los ojos a los cambios de la situación. En la mayoría de los casos carecían de diario contacto independiente con las masas obreras, así como de apreciación comprensiva del proceso histórico. De este mod. quedaban expuestos a la influencia de las otras clases".

Como me parece evidente, una organización construida bajo esa forma asiste a la contradicción señalada. Intenta combatir la marginalidad buscando la mejor política y la mejor orientación para intervenir en los procesos. Puede, en casos ya más contados, tratar de estructurarse socialmente para ello. De acuerdo a la mayor o menor capacidad individual de los compañeros y de su mayor predisposición individual a hacer equipos, podrá atravesar períodos de crecimiento o permanecer estancado. Pero en ninguna circunstancia combatirá a fondo la marginalidad ni la característica profunda de secta que tenemos. Día a día ese método de construcción socavará esos intentos y sus eventuales logros positivos. Prácticamente el esqueleto central construido con ese método es cada vez más marginal y sectario; vive en una burbuja que no la abre el crecimiento sino que, en todo caso la acentúa —ya que la dirección se vuelve cada vez más autoproclamatoria—, no refleja nada en forma directa y como se trata de pequeñas organizaciones, lo que ese aparato puede reflejar indirectamente a través de los compañeros estructurados es muy poco.

Y si se crece, suele crecer también el aparato, como en el caso del viejo MAS, o como en el caso de algunos partidos que no pudieron o no quisieron evitar el crecimiento del aparato a pesar de que la agrupación se hallaba estancada. La ubicación directiva que tienen esos militantes hace que sean sus posiciones las que primen frente a la del resto, a quienes además suelen escuchar poco, ya que la propia forma organizativa los empuja a tomar las decisiones prescindiendo de la militancia.

Queda, por un lado, una organización que tiene un aparato dirigente totalmente desestructurado, y por otra parte, un conjunto de dirigentes más periféricos, militantes y cuadros cuya estructuración suele ir descendiendo o afectándose proporcionalmente a las responsabilidades que el partido le exige en base a sus necesidades internas. Ello resulta en que los integrantes del partido que más conexión tienen con la realidad objetiva y con los trabajadores y los sectores populares son los que más alejados están de la toma de decisiones. Y viceversa, los que toman las decisiones son los que más alejados están de aquéllos.

Parece equivocado y poco marxista eludir estos problemas. Si proponemos revolucionarlos es porque creemos que tenemos que aplicar el método marxista también a nuestra propias organizaciones. Revolucionarnos los revolucionarios. No encuentro argumento válido para que apliquemos el método marxista a todo lo existente y lo desechemos para nosotros mismos y nuestras organizaciones. Se cae así en el voluntarismo e incluso cierto grado de idealismo. No parece inadecuado volver a recordar a Marx: "No es la conciencia de los hombres la que determina su existencia, sino que, por el contrario, su existencia social determina su conciencia".

Necesidades internas y necesidades de la lucha de clases. La responsabilidad ante las masas

Al pesar las necesidades internas, no se tienen en cuenta —en última instancia— las necesidades de las masas. Así se actuó en el viejo MAS, por ejemplo. La dirección, quienes dilapidamos ese enorme capital acumulado, en ningún momento nos sentimos responsables ante las masas por nuestros actos. No pensamos en ellas cuando, paso a paso primero, y luego a saltos, fuimos demoliendo una herramienta que empezaba a ser un factor objetivo, influenciaba sectores y era seguido con respeto y creencia expectativa por centenares de miles de trabajadores y luchadores populares. Aquel aparato central del viejo MAS y el de su agrupamiento internacional hasta hoy no ha tenido que dar explicaciones cotidianas y permanentes ante las masas, por la dura derrota que significó la crisis y la ruptura. Y allí puede estar una de las razones profundas por las que tantos años después no se ha elaborado colectivamente un balance de lo que ocurrió, y en general se ha actuado y se sigue actuando en relación a esa elab-

boración con formalidad y superficialidad. Porque ello no sucede por falta de preocupación de la vanguardia y sectores de masas, que al contrario aún hoy se siguen preguntando que pasó. ¿Sucederá porque el aparato central de nuestras organizaciones no suelen tener relación directa con esos sectores, y por lo tanto no deben responder personalmente a sus exigencias y cuestionamientos? Presumo que, de otro modo, aquellos dirigentes de tal o cual corriente que afirman que ya se sacaron "las principales conclusiones", comprobarían que ellas no satisfacen a la enorme mayoría de los militantes que se alejaron y tampoco a la enorme mayoría de los trabajadores y sectores que nos seguían con simpatía.

En líneas generales, podemos concluir que los aparatos que construimos no se sienten responsables ante los luchadores y las masas por sus decisiones, ni las reflejan, y una de las razones principales de esto hay que buscarla en el problema de la desestructuración, aparatismo y marginalidad.

La democracia partidaria

¿Quiénes toman las decisiones en nuestras organizaciones? Uno, tres, diez, o a lo sumo un pequeño número mayor. ¿Podemos decir que es un partido democrático? Los Congresos se convocan cada dos años o tres. Ese régimen es profundamente antidemocrático y más cuando no hay razones de clandestinidad muy acentuadas que impidan un funcionamiento más democrático. Pero sobre todo hace mucho más posible que erremos políticamente si los que deciden son pocos y encima se trata de dirigentes envueltos en el microclima ya descrito. Es decir, el que decide es el aparato sin ninguna ligazón orgánica con las masas. Recordemos un ejemplo demostrativo de lo que vengo afirmando. En 1988, durante la grandiosa huelga general docente que duró 45 días contra el gobierno de Alfonsín —conocida como "el Maestrazo"—, la burocracia tuvo que convocar a lo que se llamó la Marcha Blanca a Plaza de Mayo de docentes de todo el país. Nuestro partido —el viejo MAS— tenía una poderosa inserción en el gremio agrupando a cerca de quinientos docentes en nuestra corriente político sindical, delegados, dirigentes de seccionales y dos

dirigentes sindicales nacionales. Durante la marcha el partido decidió no concurrir a la convocatoria de la burocracia e hizo otras cosas. No marchó con el grueso de los docentes, y mientras la burocracia realizó un acto en la Plaza con quince mil docentes y manifestantes, el Partido con todos los docentes de nuestra corriente y otros que adhirieron (¿2.000?), más militantes y simpatizantes del Partido, hizo un acto de 3.500 o 4.000 personas detrás del palco de la burocracia. A las pocas horas nos dimos cuenta que nos habíamos equivocado y hoy todos estamos de acuerdo en que fue parte de los errores cometidos mientras apoyamos esa lucha. Fue una política aparatista. Los que tomaron las decisiones, los que dirigían a los docentes en la marcha, aún a los simpatizantes o a los que se acercaban junto a los delegados nuestros, no fueron los dirigentes docentes: fueron dos o tres dirigentes del partido, integrantes del aparato. No fue una casualidad que no viéramos que así separáramos a centenares de docentes nuestros de los miles que reconocían todavía a la burocracia como su dirección, haciéndole además un favor a la burocracia, que se libró del cuestionamiento de los sectores que más habían experimentado con aquella. Toda la trayectoria del viejo MAS entre el '87 y el '90 está llena de estos ejemplos. Casi no hubo luchas que no apoyamos y esfuerzos que no brindamos para que esos conflictos triunfaran. En el sector docente éramos una potencia en el gremio y como partido. Sin embargo, fallamos en la caracterización, la política y la orientación. Eso demuestra el drama del aparato desestructurado, el profesional rentado durante años que pierde toda sensibilidad, que es el que toma las decisiones sobre la base de las caracterizaciones discutidas en la burbuja, y arrastra al conjunto estructurado que acepta como hábito el creer que desde allí surgen las mejores posiciones. Y aunque doy un ejemplo del viejo MAS, podría muchos iguales del resto de las organizaciones.

El pensamiento único

Además, el método de construcción y la forma organizativa que estoy cuestionando son un obstáculo para la crítica. Ni se es proclive a buscarla entre los luchadores que nos rodean, mucho menos a escucharlas de otras organizaciones obreras, ni tampoco a estimularla en los propios miembros del partido. Se llega así a desalentar la iniciativa de la militancia y a que ésta reflexione creativamente. Se cree más bien que "lo esencial ya está escrito". (Ya había redactado esta frase cuando un compañero me comentó que tiempo atrás, charlando con un dirigente trotskista español sobre lo estimulante que le había parecido la lectura de un libro de Perry Anderson —incluso discrepando—, el compañero le contestó: "yo pienso que con lo que escribió Trotsky ya está todo dicho"). Es una respuesta preocupante. Recordemos aquel famoso Congreso del Partido Comunista de la URSS del año 1947, donde el "teórico" del Partido stalinista, Zdanov, contestó a un militante que quería discutir sobre Hegel: "Es una discusión extraña... Hace





tiempo que está resuelta la cuestión de Hegel".

En el partido más bien la crítica es mal vista. Si se repite esa actitud cuestionadora, se empieza a caracterizar al que critica. "Crítica por esto o por aquello", se suele explicar. Cuesta discutir ideas o posiciones y mucho más cuesta escuchar. Estar abiertos. ¿Cuántas veces desde la militancia llegan alertas, cuestionamientos que luego se demuestran parcial o totalmente acertados pero que no fueron escuchados a tiempo por la dirección? Ocurrió también en el viejo MAS. Muchos de los problemas que tuvimos fueron alertados por la militancia, pero desde la dirección no escuchábamos.²⁰

Incluso la forma en que encaramos la discusión con lo que luego fue el PTS también lo demuestra. De alguna forma, el PTS evidenciaba en sus posiciones algunos problemas que luego se profundizaron, pero fuimos incapaces de distinguir los aspectos en los que podía haber un alerta correcto, de aquéllos otros que hoy sigo considerando globalmente incorrectos, y transformamos la discusión —ellos y nosotros— en una pelea fraccional de aparatos que no se escuchaban, sino que estudiaban como responderse defendiendo unos las verdades absolutas de las que nos sentíamos dueños y los lugares que teníamos y otros la nueva organización cuya conformación ya habían decidido —con la consiguiente búsqueda de lugares de poder que no lograban en el MAS— y escondían tras el envoltorio de sus diferencias políticas.

De haber sido la nuestra una dirección menos autoproclamatória y de rasgos menos burocráticos, de las posiciones del PTS podríamos haber advertido, por ejemplo, la importancia del gigantesco proceso que se venía en la URSS y el Este de Europa, así como la tendencia al pensamiento único que nuestra actitud poco democrática revelaba.

Es significativo cómo molesta en nuestras organizaciones la diferencia. Es un rasgo claro de burocratismo. Y en nuestro caso al menos, no ignorábamos como se evidenciaba. No era inusual que nuestros documentos partidarios incluyeran definiciones como ésta: "Una dirección burocrática considera toda crítica como un ataque personal... El Partido se vuelve un organismo de militantes que reciben órdenes... Como era inevitable, al aplastarse la democracia interna, las diferencias y las críticas empezaron a manifestarse a través de intrigas y la formación de camarillas, lo que envenenaba más aún al régimen partidario y a las relaciones entre los camaradas... Esta negativa a politizar al partido, propia de toda dirección burocrática, obedece a dos razones: primera, una dirección burocrática no discute ni le interesa la teoría ni la política... La segunda razón es de instinto de conservación: un partido capacitado teóricamente y politizado critica todo, mientras que un partido de bajo nivel teórico y político tiende a aceptar las cosas que vienen 'de arriba' sin mayores cuestionamientos. Y una dirección burocrática odia las críticas y ama las alabanzas".²¹ Y sin embargo...

La autoproclamación

Quizás la peor consecuencia de éstos métodos de construcción sea la tendencia constante a la autoproclamación. No ya sólo de la tendencia de nuestros equipos de dirección —de cualquiera de nuestras organizaciones— a creernos mucho más fuerte y probados de lo que somos, e incluso de lo que afirmamos en nuestros documentos. Es decir no ya sólo a la tendencia a los balances exististas, donde es imposible ubicar la indicación de algún error tanto referidos a actividades puntuales como incluso a períodos. Pero existe una expresión más aguda de autoproclamación que es esa forma permanente de actuar y aparecer ante las masas como exclusivos dueños de la verdad. Esa creo es una característica esencial de las sectas. Sin darnos cuenta llegamos a extremos ridículos como los de proclamarnos "herederos de la revolución de Octubre", o "el partido revolucionario", o "el trotskismo ortodoxo", o "los trotskistas del movimiento obrero" (algunos humoristas aprovechan para dibujarnos, por ej., portando carteles que dicen "Partido Obrerísimo"), cuando además en nuestros países suele haber muchos más grupos o partidos que dicen lo mismo. A partir de tremenda autoridad "herederos de Trotsky y Lenin", título que no nos dio nadie ni aspiramos a ganarnos, sino que nos lo damos nosotros mismos, nuestra relación con la vanguardia y con las masas no se basa en escuchar, aprender y dar nuestras posiciones abiertas a cambiarlas, sino a "bajar línea". A ir armados con el "cassette" que discutió la dirección con una política que hay que imponer en la medida que podamos y, a veces, cueste lo que cueste, ya que es la del "trotskismo ortodoxo", "los únicos consecuentes". No hablemos de nuestra relación con militantes de las demás corrientes de izquierda...

Como diría el español Josep Vicent Marqués, "Autodefinido como el que lucha por los demás, el militante (el partido diría yo) adquiere convencimiento de su superioridad moral sobre el no militante... quien lucha por los demás puede permitirse todo...; (esa superioridad moral) facilita cualquier práctica autoritaria o paternalista... Se podrá cambiar de línea sin dar muchas explicaciones, ya que en última instancia la continuidad en el ejercicio de la nobleza de miras oculta la discontinuidad de la trayectoria política...".²²

Ya veremos que de allí se desprende la paradoja estimulada "oficialmente" de creer que al revolucionario no lo animan móviles personales en su decisión de militar, pero sí en cambio éstos "aparecen" —también "oficialmente"— cuando discrepa con persistencia o abandona el grupo, aunque sea para militar en algún otro lugar que crea más adecuado para volcar sus esfuerzos revolucionarios.

Y de ese método de construcción se desprenden otros problemas como el burocratismo, el aparatismo, el fraccionalismo, el falso consenso, la despolitización, el curanderismo, el abandono y en casos el desprecio por el estudio y la teoría, el vanguardis-

mo, el rutinarismo, en casos el mesianismo, etc. Allí surgen la pelea por los lugares y las ubicaciones, tan negada hoy como un problema real, así como la polarización de posiciones, la formación de tendencias o grupos que actúan fraccionalmente y no con el objetivo de la elaboración colectiva, las direcciones que no son dirección de todos sino sólo de los que comparten sus posiciones, los dirigentes o militantes de primera y los de segunda, de acuerdo a que las posiciones coincidan con las de la mayoría o no, donde no se aceptan las diferencias. En los momentos críticos la dirección deja de hacer balances o se cambian caracterizaciones sin decir que se cambia, la autocrítica brilla por su ausencia y cuando se hacen balances y a pesar de la debilidad inmensa de nuestras direcciones, más fuerte es la tendencia a "los balances sin errores" y a la autoproclamación más enfermiza. Ante virajes fuertes de la lucha de clases y las consiguientes exigencias de la realidad, o nuestros aparatos no se conmueven porque no los advierten, o las conmociones nos alcanzan y se traducen en seguida en discusiones fraccionales, o directamente rupturas.

En ese clima surgen las descalificaciones y las campañas de difamación contra aquéllos que discrepan. Aparecen las consabidas caracterizaciones del "pequeñoburgués" respecto, a veces, de compañeros que llevan 5, 10, 15, 20 o más años sin que el aparato dirigente hubiera detectado esas características antes. Recién se descubren cuando critica... mientras que, por supuesto, se ignoran si elogia o comparte las posiciones de la dirección o como mucho se tiene esa caracterización pero no se le da importancia si todavía se lo controla; el problema aparece repentinamente o adquiere "gravidad" cuando ya no obedece al aparato.

La otra variante habitual es asignar a quien critica la caracterización de que lo hace porque "está en crisis". A partir de allí se persigue, y a veces se logra, desvalorizar lo que el compañero plantea o neutralizar su impacto sobre el grupo aunque formalmente el aparato dirigente responda a las críticas, aparente escucharlas, etc.. Ya el estigma está puesto y con él el objetivo central. El compañero no critica —se dice— porque ve problemas y entonces es necesario abrir la discusión sobre ellos. Esencialmente crítica "porque está en crisis". A veces puede ser cierto que el compañero o la compañera que critica "está en crisis", pero lo que se oculta es que puede estar en crisis precisamente por la magnitud de los problemas que observa en el partido. El método es, como se ve, profundamente burocrático. Así se defiende el aparato. Así defienden sus lugares los que lo integran. Así se vulnera la democracia partidaria.²³

O la contrapartida de las peleas fraccionales: los acuerdos de cúpulas, los consensos, las amalgamas, el método de tratar de absorber al crítico con el atractivo de integrarlo a puestos de dirección, el dirigente que no critica para no ser a su vez criticado. Rondando constantemente está el desenlace de las rupturas o la desmoralización de los que se cansan de las peleas de aparatos, de que no funcione el régimen centralista de-

mocrático que se declama, que se dispersen fuerzas o se distraigan esfuerzos que los militantes quieren ver volcados en la intervención en los procesos o en el fortalecimiento partidario, que se desaprovechen oportunidades, etc. y terminan alejándose.

Finalmente se producen crisis recurrentes, escisiones y hasta estallidos. Ahí vienen los balances autocríticos, pero que tampoco van al fondo. El problema fundamental, se dice, es "político" —paquete dentro del cual se encubren los problemas de la marginalidad y del aparato, que más se olvidan cuanto más nos alejamos de esa crisis. A los primeros balances autocríticos cuesta que le sucedan análisis más a fondo, porque "las principales conclusiones ya las sacamos".

Es la consecuencia de defender la búsqueda sólo de lo "esencial" del problema, pero ese pensamiento sirve para totalizar conclusiones; para cerrarlas rápido, para capturarlas en lugar de abrirlas, impide hacerse nuevas preguntas e ir avanzando y no cerrando. Se intenta así terminar —como se ha intentado con el balance de lo que ocurrió en el viejo MAS— con algo de lo que aún no se han sacado todas las conclusiones para llevarlas a la práctica y confrontándolas mediante ella. "Estamos mejorando", "superando las desviaciones", se afirma dogmáticamente. Y estas afirmaciones cabalgan sobre el hecho objetivo que, cuando se expresan, una parte importante de los compañeros que sufrieron la experiencia ya no están para discutir y la organización que sobrevivió ya está constituida por una parte importante de nuevos compañeros que no estaban cuando la crisis, sienten poco interés para discutir con pasión y profundidad instancias del pasado y justamente porque acaban de ingresar —si no, no hubieran ingresado— y como nos pasó a todos cuando entramos —están entusiasmados con el nuevo partido al que acaban de conocer hace uno, dos o tres años, tienen gran admiración por los dirigentes que los acercaron, sobredimensionan sus cualidades, para cada militante el dirigente que lo acercó "es un genio", es "el" dirigente, y por lo tanto en primera instancia y teniendo en cuenta que además por ser nuevo tiene menos nivel político y menor bagaje teórico, que el dirigente tiende a confiar o a convencerse de la certeza de los informes, caracterizaciones y balances que el dirigente aprueba y defiende. Y si cuestiona o critica, también el bagaje superior suele bastar para que por lo menos si no se convence de los argumentos, sí se convence de que carece de elementos para demostrar lo que opina.²⁴

Aún así no suele bastar. Al ser direcciones débiles para mantener algún grado de confianza o prestigio, tienen que insistir. Apelear una y otra vez a los "Balances sin errores" sobre las actividades partidarias y a las frases autoproclamatórias para intentar contagiar de confianza si es una dirección muy débil y poco convincente e intentar transmitir mística o patriotismo partidario, como solemos decir. En el ya citado artículo de Josep Vicent Marqués se transcribe la siguiente pregunta de un equipo al aparato central: "¿A quién tratamos de convencer cuando en las octavillas decimos una y otra

vez que 'una vez más los hechos han confirmado...': a las masas o a nosotros mismos?"²⁵

Siempre habrá alguna excepción, pero será eso una excepción. Y quedan las apelaciones morales del tipo de "la entrega al partido". "Somos sirvientes del partido", lo opuesto al espíritu de rebeldía que distingue al revolucionario y que una organización que pretenda nuclearlos debe estimular siempre. Es una concepción de sumisión. Y ya no a la causa revolucionaria, sino al Partido, con mayúscula, exhibido como algo sagrado. Rosa Luxemburgo señaló en su momento esta distorsión: "La tendencia a sobrestimar la organización que, poco a poco, de medio para conseguir un fin, se convierte en un fin en sí mismo".²⁶

Institución total

Estas formas organizativas las he confrontado con lo que los analistas institucionales denominan una "institución total", como aquella institución que pretende abarcar todos los aspectos de la vida del individuo, desde los políticos hasta los personales y familiares. En esas circunstancias es difícil que esta persona pueda integrarse o estructurarse simultáneamente en otro grupo social como el laboral, el barrial, el familiar. Inevitablemente, la institución total lo desarraiga. El desafío —en este aspecto— parece ser resolver esta contradicción.

En nuestro caso, que el militante pueda ser parte de organizaciones revolucionarias siendo además parte de su fábrica, de su barrio, de sus vecinos, de su familia. En estas tremendas tareas que tienen planteadas los trabajadores y los pueblos para sacudir la opresión y la explotación, está claro que las fórmulas no son mágicas ni pueden ser dogmáticamente establecidas.

No se me escapa que esta descripción podrá parecer exagerada o caricaturesca o unilateral o con sólo algún o algunos elementos reales en un marco globalmente incorrecto. Seguramente costará reconocer en esta descripción a la organización en la que militamos. Pero tenemos que tener en cuenta que justamente por el tipo de organización "total", como diría Lapassade²⁷, que constituyen nuestras organizaciones y su carácter de sectas juramentadas (el partido es el partido), es difícil perteneciendo a la organización tener una actitud crítica hacia las mismas que tenga un carácter general. Diríamos que en "el partido" sólo está "permitida" la crítica parcial o puntual. Lapassade, siguiendo a Sartre, lo ha relacionado con el concepto de "idea fija y fijada de institución" como algo acabado, terminado, cerrado, donde no se puede innovar. Al contrario —señalan—, la idea de actividad instituyente permanente e inacabable es el fin de esa "fijeza institucional" que define habitualmente a la burocracia. La idea de algo acabado siempre estuvo ligada a la dominación. Lo inacabado a lo revolucionario.

Son definiciones muy opuestas a la práctica de nuestra organizaciones. (Para así afirmarlo he actuado con el criterio de "capturar" un concepto que puede ser útil más allá del contexto en que se expresa o la dinámi-

ca del pensamiento del autor. No estoy aquí haciendo una reivindicación global de Lapassade ni de otros autores que he citado, sino utilizando conceptos interesantes que me parecen ayudan a entender la necesidad de no vernos como algo instituido sino como proceso siempre en formación. Contrario al concepto de planos acabados que sólo necesitan buenos arquitectos y albañiles para llevarlos a la práctica).

Y no es un detalle pequeño que esta idea de partido siempre igual a sí mismo es similar en todos los grupos o partidos del mundo, como es igual el criterio en todos de que ese modelo debe continuar congelado o irrevisible. No es casual que en estos tiempos a la izquierda no se la vea como algo nuevo sino viejo, por momentos marchito. Es que los "revolucionarios" de hoy somos repetitivos, carecemos de irreverencia, formamos soldados disciplinados, coartamos la creatividad y la iniciativa, cuestionamos a los que dudan, no estimulamos la rebeldía permanente, elogiamos la obsecuencia y la idolatría.

Lenin sostenía que la causa fundamental de la bancarrota de muchos marxistas fieles al socialismo residía en que "se dejaron hipnotizar por una forma determinada de crecimiento del movimiento obrero y del socialismo, olvidando el carácter unilateral de la misma; tuvieron miedo de ver la brusca ruptura, inevitable por las circunstancias objetivas, y siguieron repitiendo las verdades simples aprendidas de memoria y a primera vista indiscutibles: tres son más que dos. (...) En realidad, todas las formas antiguas del movimiento socialista se han llenado de nuevo contenido, por lo cual ha aparecido delante de las cifras un signo nuevo: el signo "menos", mientras nuestros sabios seguían (y siguen) tratando con torpez de persuadir y de persuadir a todo el mundo de que 'menos tres' es más que 'menos dos'".²⁸

En cambio, si es difícil reconocernos desde dentro, una descripción de este tipo es más sencillo que sea vista por quienes han dejado de militar orgánicamente y pueden tener la distancia necesaria para reconocer en los funcionamientos que describí, como a aquéllos que conocieron a fondo mientras militaron. De hecho son muchos los compañeros o compañeras que han dejado de militar en "el partido" —no casualmente estigmatizados con el repugnante mote de "fundidos" con que la organización sectaria "castiga" a quien osó irse, sobre todo si se fue con críticas—, los que no dudan en describir así a la organización en la que militaron y en muchos casos les parece mentira haber aceptado durante tanto tiempo ese funcionamiento tan poco democrático, sectario, lleno de dogmas, de verdades sagradas, mitos, dirigentes endiosados, autoproclamaciones, repetición de citas, carentes de espíritu crítico, que desestiman la actitud marxista de observar todo —incluida nuestra organización, su política y su funcionamiento— con espíritu siempre crítico, reexaminando constantemente todo, haciendo genealogía para mantener del pasado lo que sirve y cuestionar lo que nos parece equivocado o superado.

Algunas ideas que pueden servir como propuestas

Mis propuestas parten de que la tarea de los revolucionarios es transformar la realidad como afirmó Marx. Es decir, teoría y práctica.²⁹ Y también que, como asimismo enseñó Marx, "La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por lo tanto, los hombres son producto de circunstancias distintas y de una educación distinta, olvida que son los hombres quienes cambian las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado... La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como praxis revolucionaria".³⁰

La más importante de ellas es que se abra la discusión sobre estos problemas. Una discusión serena, consciente de nuestras limitaciones y de la importancia y profundidad de los mismos. Con la decisión de abrir y profundizarla sin plazos que busquen ponerle fin. Pero también con la convicción de que si la elaboración es colectiva, abierta, combinada dialécticamente con la praxis y la encarnación sin prejuicios, será revolucionaria. Conscientemente o no, millones enfrentan en el mundo el pensamiento único en los procesos reales de la lucha de clases. Huyen de los dogmas y de los aparatos cerrados como una conclusión revolucionaria de los procesos que derrotaron a los regímenes stalinistas y como una necesidad acuciante que les plantea la lucha contra la barbarie capitalista. En Francia, en Rusia, aquí cerquita en los procesos que se dieron en Cutral-Có y Jujuy el año pasado, con los trabajadores intentando autoorganizarse en base a su iniciativa creadora, son ejemplos para aprender. Estoy convencido que podemos sumarnos y tenemos tanto para aprender como para aportar.

Es errado exigir (y exigirnos) soluciones mágicas y propuestas milagrosas. Ya lo decía Marx: "Las dificultades internas representan, casi, obstáculos más serios que las externas. Efectivamente, siendo cierto el acuerdo con respecto al 'desde donde' (y más diría yo cuando ni siquiera existe ese acuerdo entre nosotros), no ocurre otro tanto en relación con el 'hacia donde'. Cada uno tendrá que confesarse asimismo que no sólo ha surgido una general anarquía entre los reformadores, sino que ni siquiera él mismo tiene una idea precisa de lo que hay que hacer. Por otro lado, en esto estriba, precisamente, la ventaja de la nueva orientación: nosotros no anticipamos dogmáticamente el mundo, pero a partir de la crítica del viejo pretendemos deducir el nuevo. Hasta ahora todos los filósofos tenían preparada, sobre sus cátedras, la solución a cualquier enigma, y el esotérico mundo de mente no tenía más que alargar el morro para que le vinieran a la boca las palomas asadas de la ciencia absoluta... Si la construcción del futuro y la invención de una fórmula perennemente actual no es obligación nuestra, tanto más evidente resulta que tenemos que actuar sobre el presente, a través de la crítica ra-

dical de todo lo existente, radical en el sentido de que la crítica no se asusta ni frente a los resultados logrados ni frente al conflicto con las fuerzas existentes". Y agrega Marx: "Esta es la razón por la que nosotros no tendríamos que alzar ninguna bandera dogmática; todo lo contrario. Tenemos que intentar acudir en ayuda de los dogmáticos, a fin de que se aclaren a sí mismos sus propios principios".³¹

1) Abrir la discusión

Desde lo personal o lo grupal podemos estimular que esta discusión —y otras— se realicen en un marco de búsqueda de los mejores caminos para las transformaciones revolucionarias que perseguimos. Tenemos cien años de experiencias del movimiento obrero para reexaminar críticamente. Suele apelarse a Lenin y sus opiniones junto a la experiencia de Octubre para responder a cualquier cuestionamiento organizativo. Y la referencia es el **Qué hacer**. Pero si alguien fue marxista, fue Lenin. En forma general Lenin no creía que debía existir una organización de características inmutables, sino que ella debía adecuarse siempre a una realidad viva y cambiante. Y así lo expresó varias veces. Pero más aún. Lenin cambió su forma de pensar varias veces sobre estas cuestiones como en tantas otras. Y cambiaba influenciado por los hechos de la realidad que se desvivía por interpretar para influir sobre ellos con una política revolucionaria. Al igual que ocurre con Marx, se puede afirmar que en esta materia hay "varios" Lenin.

No es el mismo Lenin el que escribe el **Qué hacer** (1902) —donde constantemente alude, por ej., al marco "autoritario" imperante en Rusia—, que el Lenin posterior a la

revolución de 1905 —impactado por un proceso formidable en el que los bolcheviques no sólo no cumplieron ningún rol dirigente, sino que ni siquiera participaron de los soviets que espontáneamente surgieron—, del que escribiría "Nuestras tareas y el Soviet de diputados obreros" (1905), un fresco reexamen de sus anteriores posiciones —no casualmente recién publicado en 1940—, donde plantea una relación entre el partido y las masas muy distinta.

Lenin mismo se refiere al carácter relativo de sus posiciones vertidas en el **Qué hacer** en su prólogo conocido como "Doce años" (1907), ya citado. "El error principal de los que hoy critican **Que Hacer** consiste en que desprenden por completo esta obra de la situación histórica concreta de un período determinado del desarrollo de nuestro partido, ya lejano".³² Tampoco es el mismo el Lenin de **El Estado y la revolución** (1917), en la relación que establece entre la vanguardia, las masas y el partido tan distinta de la que establece en el **Qué Hacer**. O el que luego se expresa en "La enfermedad infantil" de 1919, que vuelve a recordar al Lenin de 1902.

No dejo de lado las famosas 21 condiciones de Ingreso a la III Internacional Comunista, pero debe recordarse lo que se suele omitir: Lenin se refirió a esa resolución señalando que "Tengo la impresión que hemos cometido un gran error".³³ Justamente porque se la pretendía aplicar como modelo para todas partes. Sin embargo, ésta fue la concepción de partido tomado como forma fija e indiscutible, invocándose la autoridad de la III Internacional.

Pero en todo caso, ¿puede pensarse que el Lenin de 1922-1923 habría escrito el **Qué hacer** constatando el proceso de burocratización que estaba desarrollándose y mientras empujaba a un Trotsky remiso a dar peleas contra el poder que precisamente empezaba a concentrar Stalin?³⁴ En ese sentido la polémica con revolucionarias de la talla de Rosa Luxemburgo y los alertas de ésta sobre el "ultracentralismo" del **Qué hacer** leninista vuelven a tomar extraordinaria vigencia,³⁵ como parecen seguir teniéndolas también las conclusiones que Lenin sacó del "espontaneísmo" luxemburguista.³⁶

Ligado a todo ello, está el problema de la vinculación del partido con los procesos de autodeterminación de las masas y con los procesos en general a los que me he referido críticamente en extenso más arriba. Puede ayudarnos un reexamen crítico de la experiencia de Lenin de 1905, la que debe complementarse con la que hay que extraer de la nula participación como partido de los bolches en la revolución de febrero y con la reaparición de los Soviets en 1917. Tampoco allí tuvieron participación orgánica, y más bien estuvieron bastante por detrás de las masas. Lenin se desesperó por eso, lo que es importante en la consideración de un partido que se autoproclama la vanguardia, y muchas veces actúa como retaguardia conservadora o directamente ignorando fuertes virajes históricos. Trotsky se ha referido a ellos en varias ocasiones, como en **Lecciones de Octubre**³⁷ o en el **Stalin**.

Creo que podemos avanzar en esos aspectos. A lo largo del siglo hubo polémicas y balances sobre estos aspectos; por ejemplo, después del mayo francés se abrió un intenso debate sobre el que sería útil volver. Y, principalmente, en el debate mundial abierto con el proceso que terminó con los regímenes stalinistas.

2) Hacia un debate y un accionar común

Hasta donde he llegado en el análisis y el estudio de estos temas y en la confrontación con nuestras experiencias, sigo pensando que quien se plantea la pelea por el poder de la clase obrera a la burguesía, sus instituciones y sus aparatos de represión, necesita a su vez contar con una organización y un aparato al servicio de esa acción revolucionaria. Muchas veces incluso puede necesitarse una fuerte centralización. Pero necesidad no debe confundirse con virtud, como ya lo señalaba Rosa Luxemburgo: "El peligro comienza únicamente cuando hacen de la necesidad una virtud y quieren fijar en un sistema teórico absoluto todas las que se ven forzados a adoptar por fatales circunstancias, y desean recomendarlas al proletariado internacional como modelo de tácticas socialistas".³⁸

Considero imprescindible tomar la extraordinaria experiencia del partido bolchevique basado en el centralismo democrático y en militantes profesionales. Pero tomarla en las distintas formas que fue adoptando, de acuerdo a los cambios que se daban en la realidad y las lecciones que su implementación fueron dejando. Y, sobre todo, tomarla críticamente y como un tema de reexamen constante. Es erróneo y poco marxista defender formas fijas e inmutables. Es la realidad y las experiencias que se van extrayendo las que aconsejan las formas y no las "Sagradas Escrituras" escritas por revolucionarios "infalibles".

Pero más allá incluso de las conclusiones a que se pueda arribar en el debate la realidad actual, parece sugerir la conveniencia de impulsar formas más movimentistas, más abiertas y democráticas —si recordamos que las restricciones a la democracia son necesidades y no virtudes—, que incluso sospecho serán los mejores caminos a recorrer para encontrar los instrumentos organizativos más adecuados y que mejor abarquen las energías revolucionarias; que incluso para determinados momentos, o lugares, o en otras etapas de desarrollos objetivos y subjetivos, puede ser el propio centralismo democrático.

Esa necesidad de encontrar formas de construcción abiertas, poco rígidas y democráticas —incluso que contenga a partidos o agrupaciones que para su propio funcionamiento prefieran mantener formas más centralizadas o cerradas— parecen ser un reclamo que surge de las actuales condiciones en que se encuentra la izquierda frente a los desafíos que se le presentan. Y en especial parecen exigirlos aquéllos que hoy no participan de ninguna agrupación, incluyendo los luchadores de izquierda, anticapitalistas y socialistas, que en su enorme mayoría rechazan integrar las existentes. Como resulta indu-

dable son muchos más los luchadores de izquierda que están fuera de cualquier grupo que los que pueden reunir todas las organizaciones juntas. Y muchísimos más todavía los luchadores que provienen de partidos tradicionales o que nunca adhirieron a ninguno, que están llenos de inquietudes, que activan en luchas sociales o sindicales, intervienen en debates, buscan nuevos caminos, y lejos de sentirse atraídos por los partidos de izquierda sienten un profundo rechazo hacia los mismos. La propuesta de impulsar un movimiento que permita el debate y el accionar común sobre la base de coincidencias mínimas, ¿no es el camino que ya marcaba Marx cuando recomendaba "un acuerdo para la acción contra el enemigo común" y un "plan de organización para la acción conjunta"?³⁹ ¿No es el mismo espíritu unitario que impregna el capítulo II del **Manifiesto** y en especial esa lección contra el sectarismo desarrollada en el capítulo IV?⁴⁰

Confrontemos esa orientación con la realidad de la izquierda, especialmente la trotskista. Obsérvese, por ej., el constante reclamo que se nos hace para que intervengamos juntos en procesos electorales, o las repetidas preguntas sobre las causas de nuestras divisiones. Más allá de nuestras respuestas de ocasión, me parece que es un ejemplo más de las consecuencias de las características de secta y de institución total de nuestras agrupaciones. Sus dirigentes suelen preferir ser "cabeza de ratón" y no parte de un movimiento más amplio. Se defiende así un lugar al frente de un grupo pequeño y esto no pasa porque estos dirigentes gocen en absoluto de condiciones de vida privilegiada en el aspecto económico. Lo que defienden son lugares de prestigio y poder, lugares a la cabeza de grupos a veces pequetísimos, pero donde son adulados, admirados, obedecidos, considerados imprescindibles e irremplazables, a veces idolatrados, en algunas agrupaciones citados una y otra vez y hasta considerados por su gru-

po casi como continuadores de Lenin o de Trotsky. En todo caso defienden, con su sectarismo, ese ámbito pequeño, pero grande para ellos en prestigio y poder. En la actualidad existen grupos que buscan simpatizantes aferrándose más y más a la autoproclamación y a las caricaturas de lo que entienden como leninismo, al que, además, consideran irrevisable. Otros buscan adeptos con la bandera de la amplitud y la renovación, pero manteniendo las mismas formas y modelos. Incluso existen los que se han escindido o fueron expulsados de los anteriores por sus diferencias y que entienden que ya tienen la "síntesis superadora" de aquéllos y, creyéndose de nuevo dueños de la verdad, se lanzan a la formación de flamantes núcleos con los viejos vicios sectarios.

En cambio, pienso que es tiempo de estructuras abiertas. Un movimiento permitiría discutir y experimentar. Y si se avanza en la organización, abrir la discusión, por ej., sobre si no conviene contar con dirigentes y direcciones estructuradas. Vuelvo a pensar en las condiciones materiales de existencia y su influencia sobre nuestra conciencia, nuestra política, nuestra orientación, nuestros métodos. Es decir, aplicar el método marxista a nuestras propias organizaciones. Pelear por estimular que dirigentes obreros que se acercan se integren a las direcciones.

Si vamos avanzando en la construcción de organizaciones y equipos de dirección deberíamos pensar en hacer los máximos esfuerzos para que se roten los compañeros que eventualmente estén rentados y sobre todo rotar los que se van ocupando de tareas centrales. Ambos esfuerzos —integrar dirigentes obreros a los organismos de dirección y hacer esfuerzos para efectuar la rotación sugerida— deben complementarse. Y frente a los que han cuestionado estas propuestas, parece oportuno recordar a Trotsky en sus consejos al SWP, sección norteamericana de la IV:⁴¹ "Es absolutamente necesario que el próximo congreso elija la mayor cantidad posible de obreros a los comités locales y central".⁴²

Y agregaba Trotsky: "Existe en todas las organizaciones la dificultad de que hay miembros tradicionales del comité y que las consideraciones secundarias, de tipo fraccional y personal, desempeñan un papel excesivamente grande en la confección de la lista de candidatos. La tarea es romper con la rutina, que es el comienzo del burocratismo; convencer a la organización y especialmente a su estrato dirigente (lo cual es más difícil) de que es necesario renovar sistemáticamente la composición de todos los organismos dirigentes del partido. Naturalmente que la renovación jamás puede ser total; es necesario mantener un núcleo, seleccionado con base en la experiencia del pasado, para preservar la continuidad de la política del partido".

En cuanto al problema del aparato, ya hemos aludido a las preocupaciones que siempre tuvo Trotsky. Al comienzo, en polémica con Lenin, casi de 1903 a 1917. Y luego continuó manifestándolas. Cabe sospechar que a pesar de modificar su punto de



vista crítico respecto de las posiciones de Lenin, Trotsky continuó luego con algunas de aquellas preocupaciones aunque no lo expresara de esa forma. En *Mi Vida*, en el *Stalin* y el *Nuevo Curso* escribe páginas enteras sobre el problema del aparato, el aparato que se separa mucho tiempo —físicamente— de las masas, sus efectos, el militante profesional, etc. En *Mi Vida*, por ejemplo, hace una profunda reflexión sobre aspectos que he tocado centralmente en este trabajo y de la que deberíamos sacar profundas conclusiones: “Pero en el partido y en el Estado hay una capa extensa de revolucionarios que aunque proceden en su mayoría de las masas, ya hace mucho tiempo que se han separado de ellas y a quienes la posición que ocupan coloca en una cierta actitud antagónica frente a las mismas. En ellos el instinto de clase se ha esfumado ya. Mas no tienen tampoco la firmeza teórica ni la amplitud de horizonte necesarios para abarcar en su totalidad un proceso histórico. En su psicología quedan una serie de brechas y puntos vulnerables por los que, al cambiar las circunstancias, pueden penetrar fácilmente influencias extrañas y hostiles”.⁴² Otro aspecto importante es la necesidad de volver no sólo sobre la necesidad de ser parte de los jóvenes, de la intelectualidad, sino en especial, como lo señalé más arriba, *ser parte* de la clase obrera. Creo necesario abrir a fondo una discusión sobre la importancia que ello tiene y cómo influye en el carácter, los métodos y la política de las organizaciones que construyamos.

3) La necesidad de democracia

Todo indica que la aplicación del centralismo democrático que nosotros hacemos tiende a ser una caricatura. Más arriba me he referido a cómo veo su funcionamiento. En especial el carácter poco democrático de nuestro funcionamiento y los problemas que acarrea en todos los aspectos de la construcción de nuestras organizaciones. Tengo la impresión de que incluso ha sido en general mucho menos democrático que el del partido Bolchevique, por ejemplo. Quizás por los desniveles que se producen, además, entre un dirigente y los demás. Pero también tengo la impresión que esos dirigentes tienden a fomentar ese desnivel y a no combatirlo a fondo por rodearse de elementos independientes, críticos, con pensamiento propio. Sino lo contrario. ¿Es solamente casualidad que casi todos los partidos trotskistas han tenido características de grupos sectarios, poco democráticos y además encabezados por un dirigente de peso decisivo en su dirección al que se le suele rendir un “verdadero culto a la personalidad”? Creo que dentro de las lecciones a extraer de la historia del trotskismo debería incluirse un reexamen crítico del rol jugado por estos dirigentes, esencialmente en los problemas de método y régimen, lo que posiblemente nos lleve a conclusiones más equilibradas que la que hemos sostenido hasta ahora. Y donde no interesa personalizar, sino entender cuáles son las relaciones que se van tejiendo y permitiendo que ese funcionamiento avance con sus consiguientes perjuicios políticos para la organización y para el propio dirigente.



Si observamos nuestros regímenes partidarios —donde casi no hay discusiones públicas sobre problemas de fondo—, parecen un despropósito burocrático en relación con el ejemplo de los bolches discutiendo a través de circulares internas sino de su periódico nacional o de los marxistas revolucionarios polemizando como Lenin con Trotsky o con Rosa Luxemburgo a través de artículos o libros enteros. Y ello aun durante los primeros años de Stalin. Ya sea en una primera etapa movimientista, o en una posterior distinta, democratizar nuestros regímenes parece ser una necesidad y un derecho que la militancia debe reivindicar.

Salvo que cambios en la situación nos aconsejen otro funcionamiento. Pienso hoy, al menos, en regímenes y formas para actuar en los países con democracia burguesa que son la mayoría aunque por supuesto no son todos. Regímenes pensados para organizaciones que quieren nutrirse de corrientes y luchadores de distinta tradición de la izquierda y de quienes incluso vienen a hacer sus primeras experiencias orgánicas. Pensados para acertar más en la intervención a través de garantizar senderos para la elaboración colectiva.

Considero imprescindible establecer instancias periódicas especiales de apelación a la militancia. Creo que realizar esas instancias son las que pueden asegurar una verdadera elaboración colectiva. Hoy el ida y vuelta sólo funciona en los libros y en los cursos y vivimos engañándonos con su supuesta

existencia. Ya me referí a la “democracia partidaria” más arriba. Muchos compañeros que consideran que ello sería transformar al partido en un ámbito de discutidores, que viviríamos “para adentro”, que el equipo de dirección no se desarrollaría, etc. Creo que es una preocupación errada. Como lo señalé más arriba, lo que nos pone “para adentro” es la falta de democracia y de discusión. Así lo afirmaban los propios Trotsky y Lenin a cuyas reflexiones sobre el tema ya me referí.

Incluso es sorprendente —Lenin siempre sorprende— que en la lucha contra el burocratismo en el partido Bolchevique, Lenin, entre otras medidas, propuso en 1922 que los Comités centrales se convirtieran en Conferencias Superiores del Partido y que se realizaran cada dos meses. Se aseguraría así, según lo afirma el cubano Jesús Díaz, “la participación de las nuevas fuerzas en la elaboración de las directrices fundamentales de la revolución y se compensarían un tanto la hipercentralización de funciones en pequeños organismos —Politburó, Orgburó, Secretariado— que se habían tomado peligrosamente independiente de todo control social”.⁴⁴ De la lectura del texto se deduce que las objeciones del tipo de las que hacen los compañeros son precisamente las que obraron como impulso para que Lenin sugiriera medidas como las descritas (ver Lenin, obra citada en nota 43).

Nuestras organizaciones necesitan que se garantice el derecho a la discusión a través del periódico y de circulares, de folletos, etc. en puntos importantes que hagan a la tarea revolucionaria. También en este aspecto creo que es importante el estudio serio y no dogmático de las experiencias de los revolucionarios en el siglo. No parece que esa circunstancia haga por sí sola que una organización revolucionaria intervenga menos o viva encerrada en el internismo. Quizás lo contrario. ¿No son, como lo he apuntado, regímenes poco democráticos —con la excusa del centralismo impuesto y no ganado por el respeto y la confianza— lo que lleva a crisis recurrentes, escisiones, fraccionamientos, etc.? ¿Es decir, el peor de los “internismos”? Trotsky había polemizado duramente contra estas tendencias caricaturescas tomadas esquemáticamente del *Qué hacer* que, como vimos, el propio Lenin parece haber reexaminado y los bolches nunca invocaron para sofocar discusiones o autoproclamar la certeza de una política.

Trotsky llegó a decir que “en la política interna del Partido esos métodos conducen... a la organización del partido a ‘reemplazar’ al Partido, al Comité central a ‘sustituir’ a la organización del Partido y, finalmente, a un dictador a ‘reemplazar al Comité Central’”.⁴⁵ Rosa Luxemburgo hizo alertas similares: “El socialismo será decretado desde unos pocos despachos oficiales por una docena de intelectuales... unas pocas docenas de líderes del partido... dirigen y gobiernan. Entre ellos, en realidad, sólo una docena de cerebros sobresalientes asume la conducción, y una elite de la clase trabajadora es invitado, de tiempo en tiempo, a mítines donde aplaudir los discursos de los líderes, y aprobar únicamente las resoluciones propuestas —desde un princi-

pio un asunto de camarillas—, una dictadura seguramente no la dictadura del proletariado sin embargo, sino simplemente la dictadura de un puñado...”.⁴⁶

Más allá de que Trotsky se autocriticó luego sobre su posición crítica de las propuestas leninistas de organización, parecería que en los aspectos que acabo de mencionar, y a la luz de la experiencia histórica, no era él el equivocado. Incluso además de las constantes referencias que he citado más arriba, que indican que muchas de sus preocupaciones se mantenían, debido a los ataques que recibía de “antileninista” por su pasado, una y otra vez hacía “profesión de fe” de leninismo, es llamativo ver que a pesar del tiempo transcurrido, de su autocritica y las presiones que sobre él se ejercían, en 1923 vuelve a repetir casi la misma frase y advertencia: “Cuando, por el contrario, los métodos del ‘aparato’ prevalecen, la dirección ejercida por el partido deja el lugar a la administración ejercida por sus órganos ejecutivos (comité, oficina, secretaría, etc.). Al reforzarse ese sistema todos los asuntos se concentran en manos de un pequeño grupo, muchas veces en un solo secretario que nombra, destituye, imparte las directivas, sanciona, etc.”.⁴⁷

Ello obliga a un reexamen crítico —como aconsejaba el revolucionario trotskista Víctor Serge— la misma experiencia posterior a la toma del poder en el 17 en Rusia. Serge sostenía —polemizando sobre lo erróneo de los fusilamientos de Cronstadt, por ej.— que era necesario defender Octubre no sólo contra sus enemigos exteriores, sino también contra sus propias tendencias perniciosas para que a la larga no sucumbiera a ellas. Había que combatir decía el “mito de la infabilidad bolchevique”. Y, por supuesto, no sólo habría que estudiar Cronstadt libre de tabúes y prejuicios con el interés no sólo ni fundamentalmente como estudiosos de la revolución de Octubre, sino también para elaborar teóricamente sobre la relación partido-clase, dictadura del proletariado, la relación crisis de dirección, conciencia y acción, etc. En igual sentido y con los ojos bien abiertos, tiene similar importancia reexaminar la prohibición de partidos, luego de la prohibición de fracciones al interior del partido bolchevique, etc.

Un punto aparte merece la necesidad de abrir y continuar la discusión de un balance de la experiencia del viejo MAS. Construimos y destruimos un gran Partido. Pocos revolucionarios tenemos el privilegio de poder aprovechar errores y aciertos. El proceso de crisis y ruptura fue brutal y mostró lo peor de las presiones sociales y cómo influye en las formas en las que se dirimen las diferencias en el seno de los aparatos partidarios. ¿Qué útil sería que luchadores, revolucionarios, agrupaciones ajenas nuestra corriente opinen sobre esa experiencia, de forma de transformar ese balance en una usina generadora de enseñanzas para la acción revolucionaria!

4) Estudio

Aunque implícita en todo lo que expuse, la

decisión del estudio, la investigación, la polémica, debe ser una decisión explícita que tomemos. Ello implica valorizar la teoría y el estudio. Lenin, en pleno combate contra el burocratismo, insistía: “Para renovar nuestro aparato estatal es indispensable que nos propongamos: primero estudiar; segundo estudiar y tercero estudiar”.⁴⁸ Las condiciones materiales de existencia son las que nos determinan como seres humanos y por lo tanto Lenin no era el mismo cuando decide la toma del poder que cuando escribe el *Qué hacer*. Ni Trotsky era el mismo cuando dirigió el Soviet de Petrogrado en 1905 que cuando dirige el Ejército Rojo o la insurrección de Octubre, ni el que estuvo luego en la situación de un “Planeta sin visado”. Y éstos mismos hombres pudieron responder en distintos momentos históricos de distintas maneras.

Guattari sostenía que los revolucionarios “nunca reexaminaron científicamente las normas de organización leninista. Algunos creyeron hacerlo y lo único que consiguieron es volver a los métodos socialdemócratas, abandonando toda perspectiva revolucionaria”.⁴⁹

El desafío es grande como imprescindible afrontarlo. Los problemas de método de construcción, de formas organizativas y, en menor medida, los de régimen, terminan siendo lo “innombrable”, lo que no se puede discutir, lo que se comenta en los pasillos pero, oficialmente, “de eso no se habla”, forma parte de los “secretos de familia”, de las familias o sectas trotskistas o de las de izquierda. Sólo se puede hablar de “desviaciones” en el método o en el régimen. Estos, en cambio, son inmutables, invariables. Implícitamente —nadie que se diga marxista lo aceptará explícitamente— son considerados *dogmas*, y, por lo tanto, intocables.

Como señalaba Miliband, en relación a la alternativa socialista también en este aspecto podemos decir, que no pretendemos “haber resuelto estos problemas porque no pueden resolverse con palabras sino con la práctica”.⁵⁰ Señalé al comienzo que es sencillo contestar estas preocupaciones recurriendo a cualquiera de los textos que ya es-

lán escritos o en nuestra corriente o en otras corrientes trotskistas. Cualquier texto, uno tan parecido al otro, serviría para eso. Espero por el contrario que se abra la discusión, no que se cierre.

En un trabajo de Blas de Santos y Horacio Tarcus se afirma que la “Teoría revolucionaria sólo puede concebirse como resultado de la praxis, de la actividad teórica-práctica de los propios sujetos de la emancipación, y no como construcción separada de revolucionarios profesionales que deben introducirlos desde afuera” y que “la teoría no es un legado cosificado guardado en una serie de libros sagrados, un conjunto de instrumentos almacenados en el cajón de las tradiciones a la espera de la Dirección correcta que los aplique debidamente” y que “no hay verdades cosificadas sino que la verdad se construye socialmente”.⁵¹

Si lográramos impulsar este movimiento con las características unitarias para la teoría y la acción a la que Marx y Engels le dedican el último capítulo del *Manifiesto del Partido Comunista*, estos objetivos podrían concretarse. ¿Cuántas luchas recibirían con entusiasmo el apoyo unitario de agrupaciones y luchadores que dan pasos concretos hacia adelante en lo que van coincidiendo mientras no dejan de debatir sus diferencias! ¿Cuánto avanzaríamos aquí y en el mundo en esta época de transición dura pero, repito, apasionante!

Contamos para ello con una trayectoria, más allá de los errores, de haber acertado en la denuncia del destino al que nos llevaría la dictadura del capital, así como en los intentos constantes de proponer salidas programáticas para una alternativa socialista llamando a la movilización para lograr imponer esa salida. Enfrentamos para ello las distintas variantes reformistas y al gigantesco aparato stalinista. Nuestra ubicación en la lucha entre las clases siempre buscó ser la de defender los intereses del pueblo trabajador, aún a costa de persecuciones, despidos, exilios, torturas, muertes, desapariciones, marginamientos. ¿Cómo podemos resignarnos a poner esos antecedentes al servicio de ver como sacarle un militante alguna organización de izquierda, en vez de reorganizarnos para atraer con más fuerza a los millones que todavía pretenden atraer los partidos burgueses o reformistas?

Quiero terminar siendo consecuente con mi idea de que un gran combate que debemos librar es contra la tendencia al pensamiento único. “Fuera el pensamiento único” parece ser una gran consigna para esa pelea y siendo consecuente con ella y lejos de crearme dueño de alguna certeza —error que tanto hemos cometido y he cometido—, pretendo que estando el debate abierto muchos compañeros intervengan en el mismo aportando ideas y mostrando errores que seguramente hemos cometido. Lograremos dar un paso gigantesco del que habitualmente hablamos pero rara vez podemos concretar: escucharnos, integrar posiciones, elaborar colectivamente. Ello servirá para reparar críticamente nuestra historia, mejorará nuestra práctica y nuestra intervención, así como nuestra construcción revolucionaria.

Política



Notas:

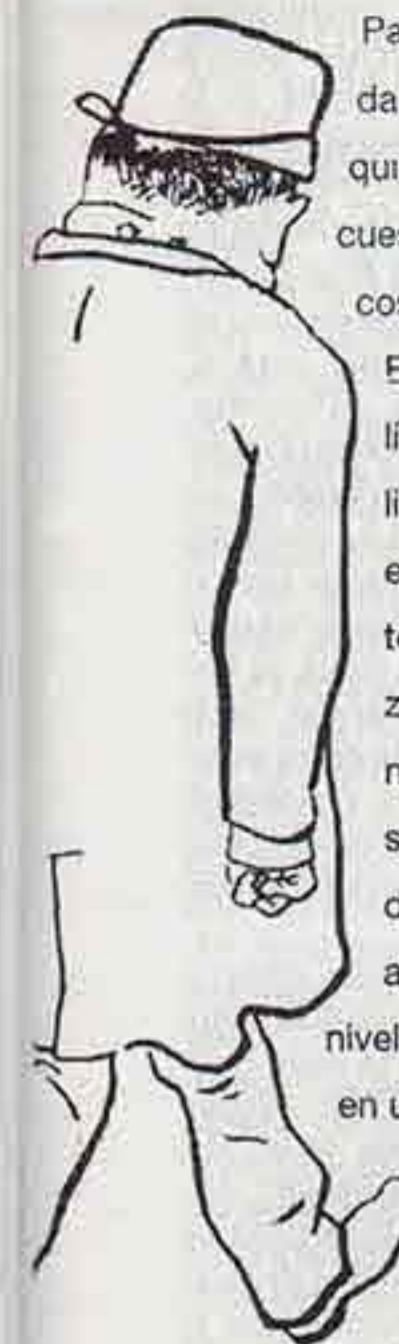
1. Foucault alude al mismo, por ej., cuando describe las "oposiciones (luchas) de los últimos años, señalando que son mucho más que "luchas antiautoritarias": "son luchas que, por un lado cuestionan el status del individuo, sientan el derecho de ser diferentes y subrayan todo cuanto hace verdaderamente individuales a los individuos. Por otro lado, (esas luchas) atacan a todo lo que separa al individuo, quiebra sus vínculos con los demás, fragmenta la vida comunitaria, obliga al individuo a retraerse y lo ata de manera compulsiva a su propia identidad". Foucault, Michel, "El sujeto y el poder", en *Discurso, poder y subjetividad*, Buenos Aires, El Cielo por asalto, 1994, p. 169.
2. Me estoy refiriendo a consultas que efectué en 1997 previamente a la presentación del documento interno.
3. En el original expresaba "propongo abrir" (en vez de "participar"). El microclima partidario, y mi aceptación del mismo, propio de este tipo de organizaciones, me habían impedido conocer que discusiones en alguna medida similares ya se habían abierto en otros ámbitos.
4. Es decir a los que, por una parte, pretenden establecer lo "político como centro" para subestimar la importancia de los problemas que se plantean en este trabajo, les recuerdo aquí lo que señaló Lenin en relación a que "no pueden separarse mecánicamente los problemas políticos de los problemas de organización" ("Discurso de Clausura del XI Congreso del P.C.(b)", *Obras Completas*, Buenos Aires, Cartago, t. 45, pp. 145/47). O a lo que en el mismo sentido marcaba Trotsky: "Las cuestiones de organización son inseparables de las del programa y de la táctica" ("Los problemas del régimen interior del Partido", en *Stalin. El gran organizador de derrotas, incluido en Textos sobre centralismo democrático*, Buenos Aires, Antídoto, p.56). Y, por la otra, para señalar los rasgos específicos de cada discusión y las reglas propias de los problemas subjetivos, vuelvo a recordar a Trotsky —en aquel momento en plena pelea contra el burocratismo— cuando afirmaba que "en la misma situación revolucionaria, y en las mismas condiciones internacionales, el partido resistirá en mayor o menor medida a las tendencias desorganizadoras según sea más o menos consciente de los peligros y lo combata con mayor o menor vigor" ("La composición social del Partido", cap. de *El nuevo curso*, incl. en *Textos sobre centralismo democrático*, cit., p. 19).
5. Ver Lenin, Prólogo a la recopilación "En doce años", en *Obras Escogidas*, Buenos Aires, Cartago, t. II, esp. p. 244.
6. Lenin, "Informe al Segundo Congreso del Partido", citado por E.H. Carr en su *Historia de la Rusia Soviética. La Revolución Bolchevique*, Madrid, Alianza, p. 38.
7. Trotsky, "El burocratismo y la revolución", en *Textos sobre centralismo democrático*, cit., p. 37.
8. Moreno, Nahuel, *Escuela de cuadros. Argentina 1984*, Colección Inéditos, Antídoto, pp. 109-110.
9. Efectivamente, entre los marxistas lo ha hecho Perry Anderson en sus *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Madrid, Siglo XXI, entre los burgueses, E.H. Carr en su *Historia de la Rusia Soviética. El Interregno*, Madrid, Alianza.
10. Guattari, F. "Las nueve Tesis de la oposición de izquierda", en *Psicoanálisis y Transversal-*

dad. México, Siglo XXI.

11. Cuando me refiero al "viejo MAS" aludo al partido que llevaba ese nombre antes de la equivocada, por decir lo menos, división de 1992. Como uno de sus dirigentes y por el rol que desempeñaba, fui uno de los principales responsables en no haber impedido ese grave error en lugar de llevarlo adelante. La LIT era la agrupación internacional con la que simpatizaba el MAS en aquel entonces, y que se vio afectada por similar proceso de crisis.
12. Ver *Conversaciones con Nahuel Moreno*, Buenos Aires, Antídoto, p. 40.
13. Ver *Conversaciones...*, cit., p. 50.
14. Este proceso fue previsto con notable anticipación por Horacio Tarcus en su artículo "El MAS y la crisis de la izquierda", en *Utopías del Sur* n° 1, agosto de 1988. Es interesante señalar que Tarcus escribió esta nota con un sentido de aporte y alerta. Sin embargo estábamos tan encerrados en nuestro microclima partidario y convencidos de nuestras certezas, que ni siquiera conocimos su existencia.
15. Guattari, "Las nueve tesis...".
16. Moreno, *Conversaciones*, p.48.
17. Trotsky, *Stalin*, Buenos Aires, Yunque, t. II, p. 30, subr. mío. Luego Trotsky da dos ejemplos de cómo los militantes profesionales fueron correas de transmisión al interior del Partido de las presiones de clases enemigas.
18. Marx, Prefacio a la *Crítica de la Economía política*.
19. Finalmente la burocracia sindical, con Garceiti y Mary Sánchez a la cabeza, traicionaron la huelga negociando con Alfonsín la conciliación obligatoria.
20. Recuerdo además los alertas insistentes de diverso tenor que nos efectuaron Osvaldo Soriano y, en especial, Eduardo Pavlovsky.
21. Informe de Actividades del MAS (ante una seria crisis), 1984, p.13.
22. Marques, Josep Vicent, "Olvido, Menosprecio y Secreta venganza de la cosa personal en la militancia", en *Praxis*, n° 5, verano 1985/86.
23. Aunque Foucault directamente sugiere que "se analicen las instituciones desde el punto de vista de las relaciones de poder, más que viceversa". Ob.cit., p.183.
24. Víctor Serge describe problemas similares en los grupos trotskistas que actuaban en Europa en vida de Trotsky e incluso le escribe a éste sobre el rechazo que ello le producía. Ver Richard Greeman "La correspondencia entre Víctor Serge y León Trotsky", publicado en *El Rodaballo* n° 2, 1995, p. 25 y ss. Lamentablemente, la respuesta de Trotsky tiene mucho de los métodos de descalificación y estigmatización, sin profundizar en el análisis de los problemas que Serge le planteaba. Ver también las experiencias en el partido Comunista Internacionalista de Francia a las que alude Benoit Mély en *Debates*, n° 1, 1998, p. 65 y también el excelente artículo del trotskista norteamericano Hal Drapper en *Debates*, n° 2, p. 38.
25. Marqués, cit.
26. Rosa Luxemburgo, citada en Cuadernos de Pasado y Presente n° 7, p.45.
27. Lapassade, *Dialéctica de los Grupos, organizaciones e instituciones*.
28. Lenin, *Obras completas*, TXXXI - p.97, cit. en Cuadernos de Pasado y Presente, n° 7, p. 6.
29. Marx, "Tesis sobre Feurbach", XI.
30. Marx, "Tesis sobre Feurbach", III, subr. mío.
31. Marx, "Carta a Ruge" de 1843, en *Anales Franco-alemanes*, subr. mío.

32. Lenin, op. cit., p. 243.

33. Lenin, "Intervención en el III Congreso de la Internacional.1921". Eduardo Martedí realiza un análisis exhaustivo de esta intervención en *Debates* n°1, 1998.
34. Ver Lenin, *Contra la Burocracia y Diario de las Secretarías*, cit.
35. Rosa Luxemburgo, "Problemas de Organización de la socialdemocracia rusa", cit. Cuadernos de Pasado y Presente n°12, pp.41 y ss.
36. Lenin, *Un paso adelante, dos pasos atrás*, Cuadernos de Pasado y Presente n°12, p. 65 y ss.
37. Trotsky, *Lecciones de Octubre*, p.71.
38. Rosa Luxemburgo, *La Revolución Rusa*, citada en Tony Cliff, *Rosa Luxemburgo*, Buenos Aires, Galerna, p.105.
39. Marx, Carta a Brake, en *Crítica del Programa de Gotha*, Editorial Compañeros, pp. 9-10.
40. *Manifiesto del Partido Comunista*.
41. Trotsky, "Observaciones adicionales sobre el régimen partidario", en *Textos sobre centralismo democrático*, cit., p. 94.
42. Trotsky, *Mi Vida*, p. 400 y ss.
43. Díaz, Jesús, "El marxismo de Lenin", un interesante prólogo a Lenin: *Contra la Burocracia. Diario de las Secretarías*, Buenos Aires, Cuadernos de Pasado y Presente n° 25. En la misma edición están las resoluciones propuestas por Lenin mencionadas en el texto, p.67 y ss.
44. Trotsky, *Nuestras Tareas Políticas*, México, Juan Pablos.
45. Rosa Luxemburgo, cit. por Tony Cliff, op. cit., p.119.
46. Trotsky, "La composición social del Partido", en *El Nuevo Curso*, incl. en *Textos sobre centralismo democrático*, cit., p. 21.
47. Lenin, "Más vale poco pero bueno", en *Contra la Burocracia. Diario de las Secretarías*, cit., p. 87.
48. Guattari, op. cit.
49. Miliband, Ralph, *Socialismo para una época de escépticos*, Madrid, Siglo XXI.
50. Blas de Santos y Horacio Tarcus, "Notas para una crítica de la Razón Burocrática", en *Utopías del Sur* n° 4, p.12.



Para comprender en profundidad la sectarización de la izquierda, no es suficiente apelar a cuestiones de programas políticos o de querellas ideológicas.

El clima mágico de la secta política, con su culto del líder, sus libros sagrados, sus saberes esotéricos y exotéricos, sus ritos y ceremonias, su esperanza mesiánica en el triunfo definitivo del Bien (el socialismo) y su profecía del derrumbe final del Mal (el capitalismo), invitan a pensar en la existencia de un nivel no consciente de la política, en un imaginario institucional que gobierna invisiblemente la vida de la secta política, al punto tal que su parecido con las viejas sectas religiosas es asombroso.

"Toda secta es, en realidad, religiosa"
Carlos Marx,
carta a Schweitzer, 13-X-1868.

I. Introducción

La secta política no tuvo la suerte de adquirir carta de ciudadanía en el pensamiento político. Las sectas políticas no fueron objeto de un tratamiento equivalente al que recibieron las sectas religiosas. En la jerga política cotidiana, aunque es palabra corriente, su conceptualización no tuvo mejor fortuna: la palabra "secta" suele utilizarse como calificativo despectivo, asociado a grupo minúsculo y ajeno al proceso social. Por extensión, suele (des)calificarse como "sectario" a todo discurso o comportamiento que se juzga excesivamente radicalizado o izquierdista, o que persigue intereses grupales particulares, más allá o por encima del movimiento social al que dice o quiere representar.

Esta noción (negativa) de la secta política se corresponde parcialmente con la realidad, pero es altamente insuficiente. En primer lugar, es necesario poner en cuestión la definición cuantitativa (secta = grupo pequeño). Si bien el número reducido toma más funcional la dinámica de la secta, la historia conoce ejemplos de sectas (religiosas y políticas) muy numerosas, así como grupos políticos pequeños que no necesariamente han devenido sectas, sino incluso núcleos fundacionales de partidos o movimientos políticos de masas. Tampoco pue-

LA SECTA POLÍTICA

Ensayo acerca de la pervivencia de lo sagrado en la modernidad

Horacio Tarcus



de la secta definirse por su "izquierdismo", ya que el contenido de las doctrinas sectarias pueden cubrir un abanico muy amplio, de la izquierda a la derecha. Se aproximan más a una conceptualización adecuada las nociones que entienden a la secta como grupo separado, al margen del proceso social, con intereses propios y con una dinámica interna también propia. Pero esta forma no es privativa de grupos pequeños ni de una ideología o corriente política en particular. Tampoco es la "desviación" de una forma correcta, sino una forma de organización específica, cuya proliferación se hace más propicia en ciertos momentos históricos, que posee caracteres y dinámica propia, y que necesita ser estudiada en su especificidad. En lo que sigue, si bien nuestro objetivo es contribuir a entender la forma secta como un modo a ir más allá de ella o de evitar recaer en ella (por razones que luego se explicitarán), abandonaremos la designación peyorativa, buscando comprenderla como fenómeno social y político específico. En verdad, dada la persistencia de la forma secta en la política de izquierdas, una elucidación de este concepto no será un ejercicio vano de erudición, sino un momento nodal de un debate pendiente sobre la crisis de la política. Una aproximación a la dinámica de la forma secta no conjurará mágicamente los riesgos de sectarización, pero al menos abrirá las puertas al debate y a la (auto)reflexión sobre el modo en que estas formas, profundamente arraigadas en el imaginario de las izquierdas, contribuyeron a marginarlas de los procesos sociales y políticos contemporáneos. Siempre está presente en la historia humana el riesgo de la repetición, pero una conceptualización de la forma secta y un balance crítico del sectarismo político en la Argentina, pueden al menos servir como alerta en un futuro proceso refundacional de la izquierda argentina.

II. La política, entre lo simbólico y lo imaginario

¿Cómo pensar las organizaciones políticas? Todo un cuerpo metodológico y un conjunto de categorías analíticas han sido elaboradas para pensar los partidos políticos, desde Michels, pasando por Duverger, hasta llegar a Sartori, por mencionar tres hitos en la comprensión de los partidos modernos. Casi todas las estrategias investigativas se cen-

traron en el análisis de los programas políticos, las ideologías, las composición social, las formas de liderazgo, la estructuración interna, las modalidades de captación, la integración de la organización dentro de sistemas de partido, las cuestiones relativas a la burocratización, etc.

La tradición marxista, por su parte, ha desarrollado una vasta literatura en torno a la cuestión del partido político, desde Lenin y Trotsky, pasando por Lukács y Gramsci, hasta llegar a Mandel y a Sartre, generalmente inscrita en querellas inter o intrapartidarias en torno a la legitimidad de tal o cual forma de partido obrero, socialista o revolucionario. Las dos proposiciones centrales de la tradición marxista, más allá de sus distintas vertientes, podrían resumirse como sigue: todo partido tiene, en última instancia, un carácter de clase, y el carácter de clase de un partido está dado por su programa y su composición social. Esta dualidad en la definición del partido (composición social de una parte, programa por otro) fue la puerta por la que se dispararon más de un siglo que querellas en torno a la cuestión del partido. ¿Cómo establecer, por ejemplo, si se está ante un (o ante el) partido obrero, máxime cuando varios partidos se disputan entre sí la representatividad de la clase obrera? En los debates, a menudo el énfasis cayó sobre la dimensión de la composición social, y se definía como obrero fundamentalmente a un partido compuesto mayoritariamente por miembros de la clase trabajadora, a despecho de organizaciones cuyo nombre y programa invocaban a los trabajadores, pero que eran marginales al movimiento obrero real, y que en verdad estaban compuestos por figuras provenientes de la pequeñaburguesía. Por su parte, otros ponían el énfasis en lo programático, argumentando que sólo su propio partido estaba en posesión del verdadero programa que representaba los intereses históricos de la clase obrera, aún cuando el partido rival tuviese una composición obrera mayor. Con todo, este último punto fue siempre difícil de aceptar, y fue frecuente que la mayor composición obrera del partido rival fuese descalificada en términos de "elementos artesanales" o "desclasados". Siempre se dejaba abierta la puerta de calificar dentro del partido rival a un sector de obreros genuinos pero confundidos, que más tarde o más temprano, fieles a su intuición o a su lógica de



¿Que organización para qué política? ¿Qué política para qué sociedad? :: 22 / 23

clase, se sumaría al verdadero partido de los trabajadores.

La tensión entre el componente social y el programático-racional se desgarró hasta el punto que cada dimensión fundó su propio principio de legitimidad: el de la proximidad con (o integración en) el movimiento vs. el de la corrección del programa. Cada principio de legitimidad extremaba uno de los polos de la oposición, pero nunca al precio de renunciar al otro: el partido que fundaba su legitimidad en su mayor composición obrera reconocía la importancia (aunque subordinada) del programa, pero argumentaba que éste no podía ser una perfecta construcción de gabinete, sino un producto histórico que se fuera perfeccionando sobre la base de la acumulación de la experiencia de las masas. En el otro extremo, el partido-programa no renunciaba a la clase obrera: sólo pedía tiempo para que ésta descubriese dónde se encontraba su verdadero lugar? Buena parte de las querellas que atravesaron la historia de la izquierda pueden ser leídas a partir de la clave del conflicto entre estos dos principios de legitimidad. Este ensayo parte de la insuficiencia de este tipo de explicaciones para comprender los partidos de la izquierda, su historia y su actual crisis. Ni la mayor o menor cercanía de un partido con la clase obrera, ni las cuestiones ideológicas o programáticas (del tipo "la incompreensión del leninismo", "la incompreensión del peronismo", o "la incompreensión de la revolución cubana") pueden erigirse en principios explicativos de la crisis de la izquierda, sino que son cuestiones que, a su vez, necesitan ser explicadas.

Nuestro ensayo de tesis le da un lugar central a la forma organizativa a la hora de comprender la crisis de la izquierda. Por supuesto, la respuesta al problema de la crisis y marginalidad de la izquierda no puede buscarse recurriendo a explicaciones unilaterales ni monocausales; es un proceso sobredeterminado, pero donde (y esta es nuestra primera tesis) juega un papel clave la dimensión organizativa. La forma organizativa no es algo meramente instrumental, una forma que se adapta funcionalmente al contenido, una cáscara externa intercambiable por otra con la sola modificación del estatuto. Ya Lenin había advertido, y Lukács lo remarca, que los problemas organizativos son problemas políticos. Pero hay algo más: la forma organizativa no sólo involucra a la política en su nivel discursivo; involucra a los mismos sujetos de la política, pues en la medida en que representa una forma propia de relación, de socialización, de legitimación o de promoción de los sujetos, ella misma es, en tanto tal, productora de subjetividad. Como observa Sartre, la estructura es existida por cada uno, en y por todas y cada una de las relaciones. En verdad, el problema ya fue agudamente advertido a principios de siglo por Robert Michels, que estudió el proceso de burocratización y "oligarquización" de los viejos partidos socialistas. Para Michels, el discurso externo, democrático, socialista, revolucionario, de los partidos, se hallaba en un proceso de creciente contradicción con la naturaleza conservadora que emanaba de la propia estructura orga-

nizativa, de la inercia que generaba el aparato. Su profundo pesimismo organizativo ("Quien dice organización, dice oligarquía", Michels *dirixi*), concluía en la tesis de que la estructura terminaba por apropiarse del partido. "Así, en lugar de ser un medio, la organización se ha transformado en un fin. En los últimos tiempos se atribuye más importancia a las instituciones y cualidades establecidas al principio sólo para lograr un buen funcionamiento de la máquina partidaria (la subordinación, la cooperación armónica de los miembros individuales, las relaciones jerárquicas, la discreción, la corrección de la conducta), que la productividad de la máquina. De allí en adelante la única preocupación es evitar todo lo que pueda trabar la máquina" (Michels, 1911, II, p. 160).

En consecuencia, la ideología de una organización puede (y debe) leerse no tanto en el nivel explícito, declarativo, de su discurso, sino en su propia estructura organizativa, en su dinámica institucional real, en los modos específicos en que se reclutan o promueven los militantes, en la forma específica que el discurso oficial es producido. La forma organizativa no es un simple medio en relación al fin (v.g., la estrategia revolucionaria), en tanto que el fin nunca "justifica" los medios, sino que éstos comprometen intrínsecamente al fin.

En este ensayo estudiaremos las organizaciones políticas de izquierda a partir del método materialista de Marx: los discursos explícitos con que las organizaciones políticas se piensan a sí mismas serán analizados en tanto que ideología, esto es, se confrontará este nivel, discursivo, de la "racionalización", con la base material en que se funda: las prácticas políticas reales de la organización, y su relación con otras organi-

zaciones políticas y con los movimientos sociales en cuyo seno interviene. Nuestra estrategia parte, pues, de la sospecha: de la no correspondencia entre el discurso explícito y la práctica real, de la no transparencia entre el estatuto manifiesto y el estatuto realmente existente. Tampoco la organización política, aunque se empeñe en autodefinirse marxista, es transparente para sí, plenamente autoconsciente. Partimos, pues, de lo que Sartre definía como la relativa "opacidad" del grupo: divisiones, esclerosis, supervivencias inútiles, desgastes locales, estratificaciones, fuerza de inercia de los aparatos, fraccionamientos, tendencias, conflictos de roles y funciones, se tornan ininteligibles en tanto al grupo "se le aísla del mundo para estudiarlo en su pureza abstracta". Sólo se convierte en inteligibilidad cuando cuando se lo ubica en el pleno contexto de su dialéctica histórica (Sartre, 1960, I, II, pp. 220-221).

El historiador Paul Veyne señala cómo a menudo se hace enorme la distancia entre el intitulado oficial de un movimiento político o religioso "y la atmósfera dominante en la realidad, clima en el que viven sus miembros sin llegar a comprenderlo", clima que no se comprende si sólo se toma en cuenta el nivel de lo consciente o programático. Una hora de conversación con el miembro de una secta que hubiera ascendido desde la base, observa, sería para un historiador mucho más útil que la lectura de toda la doctrina de los teólogos. O más aún, sería mucho más útil verlos en acción. "Por más que se quiera, la mentalidad de un seguidor de Thomas Münzer o la de un estudiante de Nanterre no será la misma que la de un oyente de Lutero o la de un joven metalúrgico; los teólogos no tardarán en escribir su Carta a la nobleza alemana, y las centrales sindicales romperán con los grupos sindicales, no sin dar mil y una explicaciones teológicas o leninistas de la ruptura. ¿Simples pretextos, vulgares racionalizaciones, enmascaramiento ideológico? No; creemos más bien que se trata, en primer lugar, de incapacidad de formular las verdaderas razones sino a través de símbolos ya consagrados; en segundo lugar, cierta tradición exige que la polémica política adopte siempre formas folklóricas, estereotipadas, tan extrañamente rituales como el lenguaje mímico de los animales cuando luchan, las discusiones matrimoniales, o las riñas de vecinos en el sur de Italia" (Veyne, pp. 133-34).

Aquella opacidad del grupo de la que habla Sartre se revela en la dificultad de los sujetos implicados en conflictos grupales de dar cuenta de ellos. "Resulta asombroso, observa Veyne, ver lo poco que aparecen en las memorias de los miembros de la resistencia o de los militantes, los conflictos de autoridad, cuando, sin embargo, son el azote de las organizaciones clandestinas (o de las sectas religiosas) y su violencia absorbe a menudo más energías que la lucha contra el enemigo de clase, el colonizador, o el ocupante. Este olvido, sin duda de buena fe, se explica evidentemente por un pudor inconsciente y, sobre todo, porque los implicados, en el momento mismo en que son víctimas

de esas pasiones, no comprenden lo que les sucede, ya que tales conflictos nacen menos de sus propósitos que de la imperfección propia de la organización. Ahora bien, la memoria olvida fácilmente lo que no comprende, aquello que no puede catalogar" (Veyne, p. 135, n. 10, subrayados de HT). Pero es necesario dar otro paso. La forma organizativa no sólo compromete el nivel político (aquel de lo racional, consciente, o simbólico), expreso en el discurso público, en las declaraciones, en el programa, en los estatutos o en la doctrina, sino que involucra un nivel (también colectivo) inconsciente, imaginario, que a su vez tiene efectos y opera sobre el anterior? De modo que todo aquel herramental teórico producido por el marxismo clásico y por la filosofía política en torno a cuestiones de programa, composición social, liderazgo, etc. constituye un acervo invaluable para el análisis del nivel simbólico, pero es incapaz de dar cuenta de la dimensión imaginaria de la política. Y si esto vale para todas las formas políticas, tanto más decisiva es para el estudio de lo que aquí llamaremos "secta política", donde la dimensión imaginaria juega un papel decisivo, incluso constitutivo. Ya la clásica sociología del conocimiento (fuertemente influida por el marxismo) presintió la cuestión, cuando Karl Mannheim argumentaba que las energías desplegadas por las sectas milenaristas no provenían del plano de las "ideas": "esta erupción tenía sus raíces en zonas mucho más subterráneas, vitales y elementales de la psique" (Mannheim, 1929, p. 292).

Adelantemos algunas de nuestras conclusiones: a pesar de que en el nivel de lo manifiesto un grupo se llame a sí mismo "partido", "liga" o "movimiento", adhiera a un credo laico y racionalista, y se ufane del carácter voluntario, libre y racional de sus posturas o de sus tomas de decisión políticas, puede funcionar y autoreproducirse según el patrón de la secta política, permaneciendo atrapado por un imaginario que es el que otorga efectiva identidad y cohesión al grupo, y dentro del cual juegan un rol decisivo los rituales y las ceremonias, la disolución del individuo en el todo grupal, la separación rígida entre el "adentro" y el "afuera", entre el saber profano y el sagrado, el esotérico y el exotérico, la estratificación interna, el culto sacralizado del líder, la esperanza mesiánica, las figuras del heterodoxo, el desertor y el traidor...

Esta tesis de la pervivencia de lo sagrado en la política provocará seguramente la resistencia, cuando no el rechazo abierto, de las mentes de izquierda más conservadoras y racionalistas. La tradición marxista, particularmente el marxismo instituido, fue renuente a pensar la política por fuera de términos exclusivamente racionalistas. No obstante, como mostramos en otro trabajo⁴, Marx fue profundamente perspicaz a la hora de comprender el carácter en última instancia religioso de la secta política. Después de él, muchos otros pensadores de la tradición socialista intentaron pensar el peso del mito en la política, como Georges Sorel, Henri De Man, Antonio Gramsci o nuestro José Carlos Mariátegui.

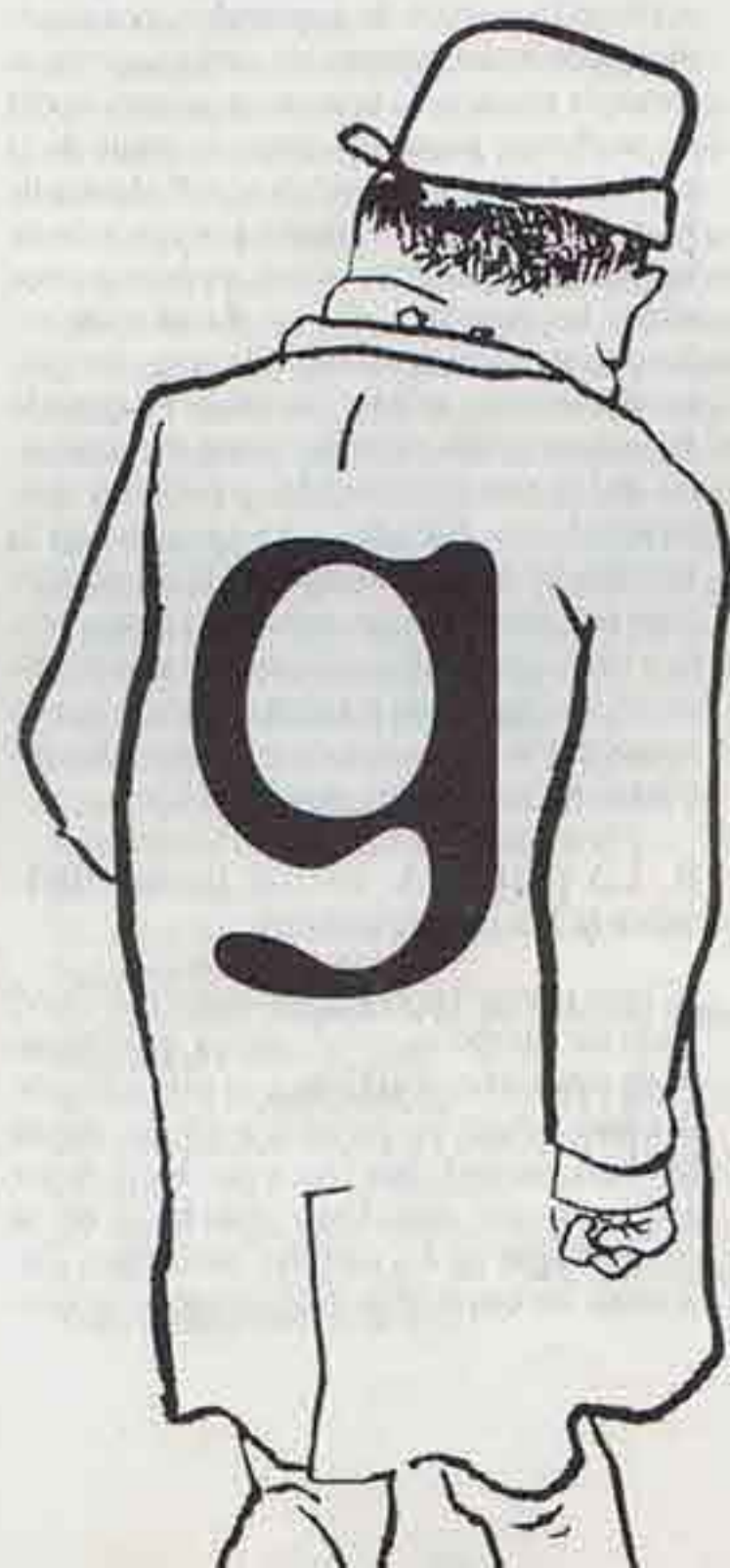
Por otra parte, ningún conocedor de la historia de las izquierdas ignora que las raíces del socialismo moderno se remontan a las sectas comunistas y socialistas de principios del siglo XIX. Pero éstas, a su vez, se confunden en sus orígenes con las sectas protestantes o con las sociedades masónicas de los siglos anteriores. Como lo han puesto en evidencia numerosos estudiosos de estos movimientos, como Eric Hobsbawm en *Rebeldes primitivos*, las sectas obreras inglesas del siglo XIX fueron un eslabón entre las sectas protestantes de siglo XVIII y el movimiento socialista moderno. Asimismo, el estudio de Alexandrian sobre las sectas socialistas y comunistas francesas entre 1803 y 1848, de Bounarroti a Blanqui, abunda en descripciones de dogmas y ritos iniciáticos, juramentos secretos y conspiraciones, directores pontificales y adeptos que renuncian a la vida mundana... Las formas modernas de la política, con sus partidos, sus proclamas, sus periódicos, su acción pública y manifiesta, datan en verdad de 1848. El pasaje de la Liga de los Justos (con su lema "Todos los hombres son hermanos") a la Liga de los Comunistas (cuyo lema pasó a ser "Proletarios de todos los países, uníos"), da una pauta de este cambio de clima, de las formas premodernas a las formas modernas de la política. Sucede que este corte, como todos los cortes en la historia, no fue irreversible, y la forma secta reapareció una y otra vez en la historia del movimiento obrero.

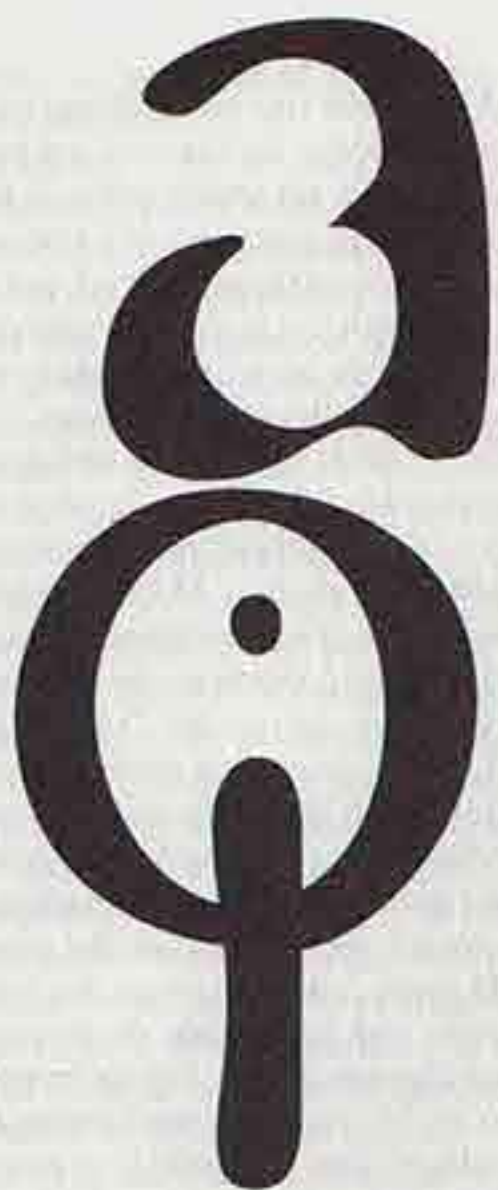
Si es necesario aceptar que lo religioso sobrevive en la política más de lo que tiempo atrás los marxistas estábamos dispuestos a aceptar, es necesario tomar recaudos para no caer en una concepción irracionalista y pesimista de la historia, buscando compren-

der de modo racional (no racionalista) cuáles son las condiciones históricas y los procesos por los cuales un grupo político deviene secta. Por otra parte, no hay que ser despectivos con las sectas en general, por el simple hecho de tener a la vista el espectáculo de esterilidad de las sectas políticas actuales. En otras condiciones históricas, como por ejemplo en el proceso de emergencia de la modernidad, las sectas jugaron un papel progresivo e incluso revolucionario (Kofler, 1948). Los propios Marx y Engels supieron reconocer el extraordinario aporte al movimiento obrero moderno de la crítica social ejercida por las sectas "socialistas utópicas". La cuestión está en establecer cómo las sectas pasan de ser formas adecuadas de manifestación de un movimiento social, a *trabas para su desarrollo, manifestaciones del atraso, supervivencias del pasado*. Por otra parte, como dijimos, no todo pequeño grupo está condenado de antemano: ¿por qué algunos grupos logran romper este círculo de hierro y se transforman en núcleos fundacionales de partidos o movimientos, y por qué otros se cierran sobre sí mismos, racionalizan su aislamiento como ventaja (pureza ideológica) o como un obstáculo a ser superado ante la inminencia de nuevos acontecimientos y desarrollan intereses propios (constituyendo, al decir de Lourau, micro-burocracias)?

III. De la secta en sus términos generales

La literatura que nos puede ayudar en esta indagación es vastísima, remitiendo a diversas disciplinas y corrientes teóricas: la sociología clásica (particularmente la sociología de las religiones, tal como la desarrollaron autores como Troeltsch y Max Weber), la sociología contemporánea (desde Mannheim a Caillois), el marxismo crítico (el Lefebvre de la *Crítica de la vida cotidiana*, la teoría de los grupos de Sartre en su *Crítica de la razón dialéctica*, la *Sociología marxista* de Zygmunt Bauman), la crítica de la política y la teoría del imaginario del grupo *Socialisme ou Barbarie* (Cornelius Castoriadis, el primer Claude Lefort), la labor crítica de la Internacional Situacionista, el psicoanálisis desde Freud a Félix Guattari, el socioanálisis y el análisis institucional de la escuela francesa (René Lourau, Georges Lapassade)... A esto deberíamos agregar el trabajo de los historiadores sociales (como Leo Kofler o Eric Hobsbawm), o de los antropólogos, que estudiaron diversas sectas político-religiosas, a través de sus ritos y sus ceremonias, sus dogmas y sus prácticas. Como advertirá el lector, el universo teórico y metodológico que se abre es enorme, y excede a un investigador individual: sería necesario un equipo multidisciplinario para abordarlo en toda su extensión y profundidad. Aquí nos contentaremos con una primera aproximación crítica a esta literatura. Comencemos, antes de centrarnos en la cuestión de la secta específicamente política, con una conceptualización de la forma secta en general, construida sobre la base del estudio de las sectas religiosas, tanto premodernas como modernas:





A. *Identidad*. La secta constituye una identidad colectiva rígida, cerrada, exclusiva, como condición de una mayor cohesión interna y frente al mundo exterior. La secta tiene horror a la diferencia (su ideal es el grupo-total) y, al mismo tiempo, sólo se cohesionan diferenciándose en forma absoluta y permanente del resto del mundo exterior. En los términos de Sartre, ante los individuos vinculados externamente (lo que el autor de la *Crítica* llama *serie*), el grupo aparece y se impone como totalidad; pero también aparece así para los que están *dentro* del grupo, por la interiorización, que hace cada miembro, de la objetividad del grupo para los otros exteriores.

La cohesión grupal deviene un fin en sí mismo ("nada predomina sobre el interés superior de la secta y todo se sacrifica a su cohesión": Caillois, 1946, p. 31) y la diferencia es una amenaza para esa cohesión total.

Hacia afuera, hay pura diferencia; hacia adentro, pura identidad. La pura identidad ideal implica la disolución del individuo en el todo grupal, lo que se expresa habitualmente en los juramentos de lealtad, de renuncia a la vida profana. Las misiones que la secta encomienda a sus miembros son al mismo tiempo pruebas del grado de lealtad y renuncia personal, al mismo tiempo que brindan parámetros para evaluar la promoción a grados superiores de compromiso y responsabilidad. Como describe agudamente Caillois, sólo los espíritus altivos se sienten atraídos por una moral estricta, distinta a la de la sociedad, o por las disciplinas severas. Pero al ingresar a la secta, estos es-

píritus altivos "deben aprender, sobre todo, a dominarse a sí mismos. Con tal fin, se llega a exigir a hombres suspicaces que ejecuten las órdenes que les confían no solamente sin vacilación ni protesta, sino hasta con alegría y con un asentimiento de corazón y espíritu tan completo como si las hubieran recibido de sí mismos". Esta domesticación, "en la que son uno mismo a la vez el domador y la bestia", suaviza a los iniciados y los habitúa a suavizar los primeros impulsos. Pronto se persuaden de que no son el centro del universo (sólo lo son a través de la secta), se reduce la arrogancia juvenil y se instala la servidumbre voluntaria (Caillois, 1946, p. 37).

Según Z. Bauman, la secta se distingue por ser una forma colectiva cuyos miembros están unidos por un vínculo total, vínculo que se extiende a toda la personalidad de sus miembros, universalizándose. "Una secta se atribuye regularmente un mayor número de funciones que normal y contemporáneamente son desarrolladas por otros grupos diferentes, a los que ella sustituye total o parcialmente de cara a sus miembros. La secta regula la existencia de sus adheridos en todos los campos, liquida las divisiones y los contrastes que hay frente al exterior, condiciona por completo la actividad de los adheridos y la encamina, según normas propias, hacia los fines que propugna. Impone no sólo la observancia absoluta de sus órdenes, que prevalecen sobre las demás, sino también la fidelidad incondicional, considerando inadmisibles cualquier lealtad no referida a sí misma... Por esto, la lealtad tiene un peso mucho mayor en las relaciones de la secta que en los otros tipos de grupos... también porque... en la secta actúan individuos 'despojados' de cualquier lealtad y vínculo hacia los demás. En consecuencia, muy frecuentemente la secta se caracteriza por el fanatismo, que impulsa a sus adeptos a sacrificios incomprensibles... Ese fanatismo se incrementa además por el hecho de que, al ser el vínculo de las relaciones de la secta el único lazo social, por añadidura en conflicto con la legalidad, sufre los ataques continuos de un poderoso enemigo. En la secta se vive perpetuamente en una atmósfera de 'asedio' de la que deriva, con evidencia particular, la exigencia de fidelidad y la excepcional severidad de sanciones para con los renegados. El fanatismo determina una división entre 'grupo interno' y 'mundo externo', que equivale a la contraposición entre 'fieles' e 'infieles'".

La sociología clásica construyó su modelo de la secta sobre la base de la oposición secta/sociedad. Las leyes firmes de la secta en oposición a una sociedad sin disciplina, una moral rígida frente a una sociedad que ha debilitado sus vínculos morales. Lo que define una secta, observa Bauman, es su "radical aislamiento de cualquier otro grupo social". La secta surge cuando, en condiciones de grave conmoción social, algunos individuos, rechazados en cierto sentido hasta los márgenes de la estructura social, se reúnen en grupos que, en varios aspectos, recuerdan la estirpe primitiva, en cuanto toda la sociedad, la "totalidad de más alto grado", la representa para ellos la secta, que requie-

re una estricta separación de la sociedad. La secta se encuentra en estado de guerra con el resto de la sociedad.

B. *Sacralización del Saber*. Esta separación rígida entre el "adentro" y el "afuera", se trasunta y se reafirma en el nivel de la producción y circulación de saberes, en la diferencia estricta entre el saber profano y el sagrado, de lo verdadero y lo falso, de los textos sagrados y los textos profanos. El (re)establecimiento de la Verdad (fundada en el mito de una *Sabiduría perdida*), de los textos sagrados que la revelan (con una hermenéutica adecuada) y del *Index* de libros profanos que no deben ser leídos, implica la gestación y legitimación de una casta sacerdotal que recibe el conocimiento directamente de Dios y lo transmite a los miembros en forma gradual, según el nivel de compromiso (esto es, el grado de la jerarquía interna). Ascender en esa jerarquía implica mayor renuncia al mundo profano, mayor compromiso con la misión de la secta y, por lo tanto, mayor apropiación del saber (mayor acercamiento a la Verdad que es Dios).

Si para el miembro de la secta es necesario un proceso gradual de acercamiento a la Verdad, tanto mayor es la necesidad de una dosificación de la Verdad en relación al mundo exterior. La prédica de la Verdad hacia el mundo exterior implica una diferenciación entre un *saber esotérico* y otro *exotérico*, con textos estrictamente internos y otros destinados a la propaganda. Estrictamente, las sectas absolutamente iniciáticas son esotéricas, mientras las iglesias son exotéricas. Pero "en ciertos casos, el exotismo y el esoterismo coexisten en el seno de un mismo grupo; entre los mormones, para tomar un ejemplo moderno, existen dos clases de ritos: los ritos *públicos*, accesibles a todos, y los ritos *sagrados* practicados en los templos, a los cuales sólo pueden asistir los sacerdotes" (Huton, 1957, p.11). A pesar del contenido herético, crítico e inclusive revolucionario de este saber, la forma sagrada con el que se produce y reproduce en la secta, revela su costado *conservador*. Participa de la "pesadez" que Georges Duby atribuye a las ideologías. Estas, afirma el historiador francés, son establistas no sólo en el caso de las clases que quieren preservar ventajas adquiridas, sino aún en el caso de las ideologías revolucionarias. "La organización ideal en la que hacen sonar las ideologías más revolucionarias es vista efectivamente, al final de unas victorias que incitan a obtener, como un establecimiento definitivo: ninguna utopía hace llamamientos a la revolución permanente. Esta inclinación a la estabilidad radica en que las representaciones ideológicas participan de la pesadez inherente a todos los sistemas de valores, cuyo armazón se compone de tradiciones. La rigidez de los diversos órganos de educación, la permanencia formal de los instrumentos lingüísticos, el poder de los mitos, la reticencia instintiva frente a la innovación que arraiga en lo más profundo de los mecanismos de vida, son un obstáculo para que se modifiquen sensiblemente en el curso de la transferencia que

los lega a cada generación nueva. El miedo del futuro hace que las ideologías se apoyen naturalmente, en las fuerzas de conservación... Lo que se produce, por ejemplo, en las sociedades con fuertes bases agrarias. Su supervivencia depende de la estabilidad de un sistema coherente de medios empíricos, cuyo equilibrio, resultado de largos esfuerzos de adaptación a las condiciones naturales, parece frágil, y lo es efectivamente, tanto más que las técnicas son primarias. Estas sociedades viven, pues, en el temor de las novedades que podrían romper ese equilibrio; se encierran, para protegerse, en una caparazón de costumbres, y hallan su asiento en el respeto de una sabiduría cuyos depositarios más seguros son los ancianos... Puede pensarse que la resistencia al cambio en ninguna parte está anclada con mayor firmeza que entre los miembros de los cleros de todo tipo, ligados más que nadie a la *salvaguardia de los conceptos, de las creencias y de las reglas morales que constituyen el único sostén del poder de que disfrutaban y de los privilegios que se les reconocen*" (Duby, 1974, v. I, subr. de HT).

C. *Ortodoxia y heterodoxia: la oposición Iglesia/secta*. La sociología de las religiones pensó la secta a partir de la oposición secta/iglesia. Para Ernest Troelsh (1912) la *iglesia* es una institución que afecta a toda la sociedad y engloba todas las clases sociales, hacia las que manifiesta su tendencia a buscar un compromiso y a adaptarse a la cultura que la acoge (con el tiempo se liga especialmente a las clases dominantes). La *secta*, en cambio, es un pequeño grupo que no acepta importantes aspectos de la cultura local y rechaza el "espíritu de compromiso" de la iglesia; se desarrollarían fundamentalmente en las clases populares. Según Troelsh las sectas tienen creencias estrictas, sus miembros se unen voluntariamente, tienen una ética maximalista, priorizan el pequeño número, el espíritu de austeridad y ascetismo y exigen una conversión previa al ingreso. La iglesia, en cambio, afirma ser de fundación divina, acoge la mayor cantidad de creyentes, está abierta a todos (Mallimaci, 1989). (5)

También Max Weber pensó la secta por oposición a la iglesia: esta última es una institución racional y una empresa continuada, con una estructura administrativa y una pretensión de dominación monopólica. Le corresponde una dominación territorial (hierocrática) y una articulación territorial (parroquial). En la iglesia se *nace*, mientras que la secta se caracteriza por ser *unión*, que sólo acoge personalmente a los religiosamente calificados. La primera es una especie de administradora de los bienes eternos de la salvación que se ofrecen a cada uno y en la cual no se entra sino que se nace y se pertenece a su disciplina. La secta es una *comunidad de personas carismáticamente calificadas desde el punto de vista personal*, la iglesia es portadora y administradora de un carisma oficial (Weber, 1920, p. 895). Para Weber, la secta no se define sociológicamente por su pequeño número (los bap-

tistas son una secta enorme), ni por ser un desprendimiento de otra; ni por no ser "reconocida" (por ser herética). La define positivamente de este modo: "Se trata de una comunidad que, por su sentido y naturaleza, rechaza necesariamente la universalidad y debe necesariamente basarse en un acuerdo completamente libre de sus miembros. Debe ser así porque se trata de una organización aristocrática, de una asociación de personas calificadas desee el punto de vista religioso... La secta tiene el ideal de la *ecclesia pura* (de ahí el nombre de "puritanos"), de la comunidad visible de los santos, de cuyo seno son excluidos los corderos sarnosos con el fin de que no ofendan la mirada de Dios. Cuando menos en su tipo más puro, rechaza las indulgencias y el carisma oficial" (Weber, 1920, p. 932).

La excomunión funciona en ellas como forma de cohesión: "El motivo metafísico por el cual los miembros de la secta se reúnen en una comunidad puede ser muy diferente según los casos. Sociológicamente importante es el motivo siguiente: la comunidad es el aparato de selección que separa a los calificados de los no calificados. Pues el elegido o calificado tiene que evitar —por lo menos en el caso de tratarse de una secta típica— todo trato con el reprobado. Todas las iglesias, inclusive la luterana y, como es muy comprensible, el judaísmo, han exigido en la época de su intensa vida eclesial el poder de excomunión contra los tenazmente desobedientes o incrédulos". Sólo algunas sectas "han ido tan lejos que han llegado a prohibir toda relación física, tanto sexual como económica, con los situados fuera de su círculo. No todas las sectas llegan tan lejos, pero está en la línea de su más consecuente evolución" (Weber, 1920, pp. 932-33).

También señaló Weber el carácter "internacionalista" de las sectas: "El miembro de una secta encuentra en todas partes donde llega [...] las pequeñas congregaciones que le acogen como hermano, a base de los certificados de las congregaciones de origen, le legitiman y le recomiendan a los correligionarios; de suerte que se crea así un firme apoyo económico de que carece completamente el extranjero recién llegado. Y esta fama corresponde, desde luego, en gran medida, a las verdaderas cualidades del miembro de la secta. Pues ninguna disciplina eclesial autoritaria de una hierocracia oficial puede considerarse por la *intensidad* del efecto con la *importancia que tiene la exclusión de la secta* y, ante todo, con la *profundidad que alcanza la educación sectaria*" (Weber, 934).

Las sectas, en suma, son la heterodoxia respecto de la ortodoxia eclesial, pero su pretensión de Verdad, de lectura correcta de los textos sagrados, es aún más intensa que la de la Iglesia. Son heterodoxas porque no son reconocidas por la autoridad legítima, pero ellas piensan la realidad en forma invertida: su saber constituye la verdadera ortodoxia, es la Iglesia la heterodoxa, la que se ha apartado de la Verdad. No es casual que, en su estricto afán de ortodoxia, la secta genere nuevas heterodoxias, esto es, nuevas sectas que reclaman para sí la correcta

lectura de los textos sagrados y que *lleven esta lógica de la división al infinito*. El peligro de la diferencia (que necesariamente se transforma en división) intenta ser conjurado redoblando la ortodoxia y persiguiendo las "desviaciones"; he aquí cómo, entre los perseguidos aparecen nuevos perseguidos (los perseguidos de los perseguidos), cómo aparecen los heterodoxos entre los heterodoxos, los condenados entre los condenados. De aquí la reiterada aparición de las figuras del heterodoxo, del desertor y del traidor como amenaza de la ortodoxia y la cohesión, así como la necesidad del castigo ejemplar (para restablecer el equilibrio alterado).

D. *Rituales y ceremonias*. En general las sectas tienen un *ritual propio* que sirve para codificar las actividades de sus miembros y para resolver todos sus problemas. Su función es: 1) unificar al máximo el comportamiento del grupo...; 2) atribuir a las normas de la secta un carácter místico-religioso, lo que confiere una importancia mayor a la actividad del grupo; 3) diferenciar a los miembros de la secta del resto del ambiente en el cual actúa, haciendo posible el reconocimiento recíproco y la autoidentificación con el grupo. El ceremonial comprende habitualmente una ceremonia de iniciación a menudo muy compleja para los miembros nuevos, en el curso de la cual se revelan las distintas formas de actividad y los símbolos, consignas, fórmulas sacramentales, etc. (Bauman).

Hobsbawm que, como señalamos, ha mostrado hasta dónde ciertos ritos y simbolismos característicos de la Edad Media sobreviven entre finales del siglo XVIII y mediados del siglo XIX en los movimientos sociales modernos, destacó la relevancia de los ritos y las ceremonias de iniciación (desde el bautismo de los adultos en las sectas revolucionarias del siglo XVI a los juramentos de lealtad y secreto), los *ceremoniales de reunión periódica* (que periódicamente reafirman la unidad de los miembros: procesiones, actos de culto, etc.), los *rituales prácticos* (señales secretas y formales de reconocimiento, contraseñas, como la "palabra masónica") y, finalmente, el *simbolismo* (cuyo ejemplo paradigmático es el simbolismo masón) (Hobsbawm, 1959, p. 227 y ss.).

En toda secta es clave el ritual de iniciación, a través del cual se regula la relación entre el "adentro" y el "afuera". Hutin lo define como "un proceso destinado a realizar psicológicamente en el individuo el paso de un estado reputado inferior del ser a un estado superior, la transformación del 'profano' en 'iniciado'; mediante una serie de actos simbólicos, de pruebas morales y físicas, trata de dar al individuo la sensación de que 'muere' para 'renacer' en una vida nueva" (Hutin, 1957, p. 6). Estos ritos dan al iniciado una sensación de muerte al mismo tiempo que de resurrección, una suerte de regeneración imaginaria, de purificación y de reintegración a las prerrogativas que la humanidad ha perdido por la caída de Adán. En efecto, así lo vive el iniciado y así lo relata cuando cumple misiones de propagan-



da: como un corte total en su vida, un antes y un después. Además, los ritos iniciáticos son fundamentalmente pruebas. Tienen una eficacia inherente, "que no depende de lo que en sí mismo vale el individuo que los realiza: lo que cuenta es la función y no el que la desempeña" (Hutin, 1957, p. 8).

Weber también observó la importancia cohesiva de las reuniones periódicas, donde cada miembro de la secta se "confiesa", se expone a las críticas de sus pares y ejerce su propia crítica sobre ellos, reafirmando así mutuamente la fe colectiva: "Con la confesión oral individual, no controlada, puesta al servicio del alivio del pecador, pero raramente al servicio de su regeneración, tal como se manifiesta entre los católicos, coincide la antigua confesión metodista en las reuniones semanales de los pequeños grupos constituidos a tal efecto, el sistema de clases, el control y la exhortación recíprocas de los pietistas y cuáqueros, de modo que prevalece sobre todos los demás motivos la necesidad del deber 'afirmarse' y de haberse afirmado en un círculo bajo la crítica continua de los iguales" (Weber, 1920, p. 934, subrayados de HT).

E. La estratificación interna y el culto sacralizado del líder. El secreto, la iniciación y la gran variedad de ritos y ceremonias están íntimamente relacionados con un severo sistema jerárquico. Hobsbawm lo señaló en estos términos: "La hermandad secreta tradicional era un grupo jerarquizado de élites con un tremendo repertorio de rituales de iniciación y otros, y con una pléthora de simbolismos, nomenclaturas rituales, señales, santos y señas, juramentos, etc. El candidato era objeto de una cuidadosa selección y, una vez ingresado, iba avanzando progresivamente, pasando por una serie de períodos sucesivos, cada uno de los cuales le aportaba más responsabilidad a la vez que un caudal de conocimientos esotéricos, hasta que, con suerte, entraba, o más bien, era incorporado al más sacrosanto de los círculos dirigentes existentes" (Hobsbawm, 1959, p. 249).

En las sectas más desarrolladas y estabilizadas, existe una jerarquía interna de roles. Esta jerarquía responde a una exigencia de severa disciplina interna, a la necesidad de una sumisión incondicionada hacia los que ocupan los grados más elevados; se le atribuye habitualmente un carácter carismático, opera por medio de una jefatura física y no de una dirección genérica. Los miembros de la secta están convencidos de que su jefe es el depositario de un mensaje particular, sea éste de origen divino o terreno, y consideran su capacidad personal y su poder como la garantía principal del éxito de todos ellos... la fidelidad a la secta se iden-

tifica con la fidelidad a su persona" (Baumann, pp. 349-57).

F. La esperanza mesiánica. Algunas sectas, cuyo ejemplo paradigmático lo constituyen los anabaptistas, y particularmente los husitas, se caracterizan por la esperanza mesiánica, esto es, la esperanza de un reinado milenarista sobre la tierra. Las sectas milenaristas viven en un clima de excitación orgiástica, signado como un "presente absoluto", en el "aquí y ahora", en la más radical inmediatez. A pesar de invocar en el milenio que ha de llegar, no está realmente interesado en él. "El quiliasta aspira a una unión con el presente inmediato. Por tanto, en su vida cotidiana no se preocupa de las esperanzas optimistas para el futuro o de los recuerdos románticos. Su actitud de caracteriza por una expectativa tensa. Está siempre preparado, esperando el momento propicio..." "Al no estar en armonía con ninguno de los acontecimientos que tienen lugar en el aquí y ahora 'maligno', solamente espera la coyuntura crítica de los acontecimientos y el momento en que la concatenación de las circunstancias coincida con la inquietud extática de su alma" (Mannheim, pp. 293-295 y 297, subr. de HT). La redención humana es sólo posible a través de un acto catastrófico/revolucionario. La distancia entre el orden existente y el nuevo orden, entre Topía y Utopía, termina abismándose. Las épocas históricas son entendidas, según la proximidad del Día Final, como épocas cargadas de sentido, o bien como desprovistas de sentido. No hay posibilidad de evolución o de progresión: la revolución es el acontecimiento único y total, una irrupción en el mundo (Löwy, 1988, p.22).

IV. De la secta política

Nuestra tesis central es que la *secta política* es una subespecie de la *secta en general*, o más precisamente, que la *secta política* es una forma parcialmente secularizada de la *secta religiosa*, en tanto y en cuanto todas las características con que definimos a la secta son también apropiadas para definir a la secta política. El punto está en establecer la especificidad de la secta política, para discriminarla de la secta religiosa en sentido estricto. Algunos autores establecen una diferencia entre "sociedades secretas iniciáticas" y "sociedades políticas". Sin embargo, como veremos, las sectas políticas también participan del ceremonial de admisión del neófito: son, al decir de Sartre, grupos juramentados. Lantoin, entonces, replantea la diferencia entre ambos grupos en estos términos: en las sociedades iniciáticas ritos y símbolos tienen un *valor profundo*, mientras las sectas políticas sólo apelan a ellos "para impresionar la imaginación del neófito" (Hutin, p. 43-44). Según René Guenon, en la secta religiosa ritos y símbolos son abstractos, despersonalizados, mientras en la secta política el ritual es instituido generalmente por una personalidad conocida (Hutin, p. 44). La distinción sigue siendo imprecisa, pues pueden concebirse sectas religiosas que le otorguen un valor instrumental al ritual, así como sectas políticas donde el ri-

tual y la simbología tengan un valor profundo, aunque inconsciente; asimismo, nuestra propia experiencia contemporánea de proliferación de sectas religiosas nos muestra al frente de ellas a personajes carismáticos y mediáticos.

La secta política no se reconoce, por definición, como secta, sino que racionaliza su condición de grupo más o menos chico y marginal como condición transitoria. Proponemos sobre esta base otro criterio para establecer la especificidad de la secta política: es una secta que al mismo tiempo que busca intervenir en la historia profana, no reconoce, sino más bien repugna, el imaginario místico-religioso que la constituye como tal. Se ampara en una ideología secular, racionalista, define la incorporación de sus miembros en términos de elección voluntaria y racional, y se da a sí misma una teoría fundacional que pretende científica, un programa que define su estrategia y un estatuto que establece su estructura y funcionamiento. Sus ritos y ceremonias son inconscientes: el miembro de una secta política reaccionaría molesto si se le observase el carácter ritual en la toma de decisiones para la incorporación de un nuevo miembro (iniciación), de sus reuniones periódicas, de su disposición en círculo, o de las formas ceremoniales para abrir o conducir una reunión. La secta política es el producto de una *secularización incompleta* de la secta religiosa, o bien de un *proceso de regresión* de un grupo político que ha vivido una experiencia traumática (derrota política, represión grave, pérdida de la fe, de las masas, muerte de sus dirigentes...).

Ya hablamos de las formas de transición: de sectas religiosas que se vuelven hacia la acción política (desde la de la rebelión de los campesinos liderada por Thomas Münzer, hasta la participación de los francmasones en el revolución francesa), así como de grupos políticos que mantienen sus formas religiosas, y donde la apelación al cristianismo primitivo, la redención humana y el peso del ritual cobran un rol decisivo (como la Santa Vehme, los Iluminados de Baviera, los Carbonarios, los Lazaretistas, los Saint-simonianos, etc.). Veamos ahora en qué medida cada uno de los elementos con que definimos a la secta en general, es también válido para entender la secta política, esto es, cómo se articula en la secta política, a diferencia de la secta explícitamente religiosa, lo secular con lo religioso, sus postulados laicos con su estructura religiosa, y atender a las tensiones o contradicciones entre la enunciación universalista y política, por un lado, y, por otro, con su estructura formal, apolítica y elitista.

A. Identidad. Es característico de la secta política su identidad rígida, cerrada, exclusiva. La vida política moderna es rica en ejemplos de interminables querellas de identidad entre sectas que provienen de un mismo tronco, donde el mayor grado de parentesco y proximidad es motivo de mayor agresividad en la disputa por la legitimidad (en nuestro país, por ejemplo, las rivalidades entre grupos trotskistas, o entre los pequeños partidos de la diáspora socia-

lista tras la crisis del PS en 1958). Las querellas entre hermanos/rivales suelen alcanzar un tenor no sólo agresivo sino sofisticado, ante las cuales los observadores externos asisten como si se tratase de una pelea de familia, con sus esotéricas referencias a hechos y figuras del linaje familiar. Freud podría haber explicado estas disputas en términos "el narcisismo de las pequeñas diferencias".

La paradoja de la identidad secta es su aparente fortaleza, que suele legitimarse a través de un complejo sistema doctrinario. Pero la identidad de la secta *no es fuerte, sino rígida*: dentro del sistema de la secta, cualquier diferencia menor ingresa en una dinámica interna imparabla, termina por abismarse y por generar un nuevo cisma. La secta racionaliza este proceso de debilitamiento periódico como una "purificación": "la expulsión de los desviacionistas nos ha cohesionado y fortalecido". En los discursos partidarios, son frecuentes las metáforas tomadas de la patología: "virus", "pestes" que inficionan la organización, anticuerpos que reaccionan a tiempo para restablecer un "sano" cuerpo partidario... La nueva secta tomará sus fuerzas de la enorme cohesión que le dio está lucha desigual y, si sobrevive, reproducirá el esquema al infinito. De donde se desprende que las identidades rígidas, tras su apariencia de fortaleza, esconden en verdad una enorme vulnerabilidad.

La lucha a muerte por la legitimidad (frente a otras sectas, o frente a lo que en el imaginario de la secta funciona como la Iglesia, por ejemplo el PC) exige la más estricta disciplina y cohesión interna. La guerra externa se internaliza, pero a su turno se reproduce dentro: aun la más rígida de las estructuras no puede permanecer absolutamente ajena a presiones externas. El conspirador social deviene preferentemente un conspirador interno. En la secta se vive en un clima de sospecha. La lucha hacia el "exterior" deviene lucha hacia el interior, y las querellas intestinas terminan por monopolizar todas las energías de la secta. La identidad ideal que se forja la secta política implica la cuasi disolución del individuo en el todo grupal. El militante vive su incorporación al grupo como un corte radical en su historia personal: antes y después de haber visto la luz, de haber encontrado un *sentido a su vida*. Pero lo que desde afuera puede entenderse como alienación del sujeto, como pérdida de su autonomía, para la vivencia del sectario (entendido como el integrante de la secta) esa renuncia es el costo de un acceso a su plenitud total. Los *problemas de su identidad como sujetos individuales se suturan en esta identificación absoluta con el todo* (conflictos sexuales, afectivos, familiares, dificultades de inserción laboral o profesional, miedos, fobias, etc. quedan suspendidos o desplazados gracias a esta posibilidad vivencialmente intensa de proyectarse en esta identidad colectiva ideal: todos aquellos conflictos aparecen al sectario como menores, mezquinos, "pequeñoburgueses").

Es que la secta ofrece un atractivo extraordinario para ciertos espíritus. La ausencia

de absoluto en la vida moderna, la vida social crecientemente racionalizada, el atomismo anónimo de la vida en las grandes ciudades, pueden ser compensadas por grupos cerrados, que se empeñan no sólo en revolucionar la sociedad, sino en fijarse pautas de vida radicalmente distintas a ella. "Esos espíritus parecen acariciar el proyecto de fundar una especie de Orden, de organización, en la que se afiliarán al principio algunos hombres poco satisfechos del mundo en que viven y deseos de reformarlo. Da deseos de imaginarlos concluyendo un pacto de solidaridad que exigiría de ellos infinitamente más de lo que conceden al medio en que han surgido y de lo que ese medio ni siquiera piensa pedirles. Pero es precisamente esa disciplina lo que les atrae. Se dan cuenta de que en ella existe una obligación de eficacia. Se concibe esa comunidad protegida en primer lugar por su insignificancia o por su ridículo, pero creciendo poco a poco en extensión y poderío..." (Caillois, 1946, p. 21).

En suma, se sacrifica la vida privada pero para vivir intensamente esta hermandad absoluta, que además se ramifica por el mundo. La imagen de otros miembros, remotos, desconocidos, en distintas latitudes, comprometidos en el mismo ideal, se torna excelsa y reafirma la propia fe. La secta no atrae gente sumisa: al contrario, seduce — observa Caillois — a los corazones exigentes y ambiciosos. "La secta es ante todo escuela de orgullo y humildad en una sola pieza. La voluntaria servidumbre equilibra en ella el orgullo de sentirse separado de la multitud. Los sacrificios consentidos con estricta disciplina y la amargura de los renunciamientos se compensan por la certeza de haber elegido voluntariamente este rigor y esta dureza. Las obligaciones que cada uno debe aceptar apenas dejan lugar al arbitrio. No hay lugar para el temperamento" (Caillois, 1946, pp. 34-35).

En efecto, no hay lugar para el temperamento, salvo, claro, para el líder. El líder es el único que puede (parcialmente) descentrarse de ciertos lugares, violar ciertas reglas, reinterpretar sorpresivamente los textos sagrados, cultivar un cierto temperamento individual. La minimización de la propia vida privada queda compensada por la contemplación de la vida del líder, el espejo en que se proyecta los miembros de la secta. La secta sólo se sostiene por la absoluta proyección/idealización del líder. Quien a los ojos profanos de un observador externo podría ser un individuo mediocre o, en el mejor de los casos, extravagante, para la mirada sacralizada del sectario, el líder es el modelo inalcanzable de la perfección.

B. Sacralización del saber. Los grandes partidos socialistas, desde fines del siglo XIX, necesitaron transformar la *teoría marxista* en *doctrina*. Es sabido que el marxismo institucionalizado por los partidos socialistas y comunistas, o el de los Estados que se constituyeron en su nombre, fue algo bien distinto al pensamiento dialéctico, crítico, subversivo, concebido por Karl Marx. Pero lo característico de la secta política de izquierdas consiste en un paso ulterior, transformando

el marxismo en un saber sagrado, mítico. El marxismo es definido *a priori* como un saber verdadero opuesto al falso: una verdad que ya es, a la que en lo fundamental hay que *interpretar correctamente* y que sólo falta *llevar a la práctica*. No hay lugar para la creación, la recreación, la revisión, la innovación, la crítica en el sentido fuerte del término. La secta es, por definición, conservadora, y en el plano de la doctrina es inflexible. Todo el marxismo de las sectas se reduce a pura hermenéutica. Lo que en la secta se llama "crítica" no es más que la reacción conservadora del saber consagrado frente a los intentos de "revisión". La argumentación es escasa, y se limita a contrastar las frases de los textos profanos con las frases de los textos sagrados. En estas guerras de citas, no hay diferencia alguna entre las querellas bíblicas de las sectas protestantes sobre la verdadera palabra de Dios, y los debates entre grupúsculos de izquierda sobre lo que "verdaderamente dijo" Marx, Trotsky o Mao Tsé Tung.

La secta política tiene una dirección ("histórica") para los que administran este saber y establecen una clara línea demarcatoria entre los textos sagrados y los profanos. Cada secta construye su genealogía de textos sagrados, partiendo siempre del mito de los orígenes: las líneas pueden ser Marx/Engels/Lenin/Trotsky, Marx/Engels/Lenin/Mao, o Marx/Engels/Lenin/Castro, poco importa. La autoridad sagrada es necesaria en los casos grises o las zonas grises (¿hasta qué texto hay que leer a Kautsky o a Plejanov, que más allá de ese año exacto se vuelven revisionistas o renegados?; ¿con qué recaudos hay que leer a Rosa Luxemburgo, que fue un "águila" y dio su vida por la revolución, pero "cometió muchos errores", como ya Lenin advirtiera oportunamente?; etc).

Toda secta, además, funda su misión en el mito de una *Sabiduría perdida*. En la secta izquierdista esta figura reaparece bajo la forma de un marxismo que la Iglesia Comunista deformó o traicionó, y que es necesario restaurar. De ahí la obsesión por la edición correcta de los textos sagrados, debidamente establecidos y anotados.

La jerarquía de la secta política es una jerarquía de saber/poder. La dirección administra el saber desde arriba hacia abajo, estableciendo cursos de nivel o lecturas de textos para los propios dirigentes, otros para los "cuadros medios", otros para la "base" y, finalmente, otros distintos para los "simpatizantes". El ascenso en la jerarquía desde abajo a arriba, que debe ser establecido en forma gradual, significa creciente renuncia al mundo profano, mayor compromiso con la misión de la secta y mayor apropiación del saber.



¿QUÉ?



También la secta política opera inconscientemente con la diferenciación entre saber esotérico/exotérico. La prédica de la Verdad hacia el mundo exterior implica una diferenciación entre ambos, con textos estrictamente internos y otros destinados a la propaganda. La secta política usa cotidianamente una jerga difícilmente comprensible para el profano, que sólo se descifra progresivamente a partir de la iniciación (i. e.: cuadro, orga, piquete, minuta, retén, buró, entrismo, línea, contacto, célula, foco, caño, clique, etc.). Los miembros de la secta política, del mismo modo que las sectas clásicas, comparten entre sí una serie de códigos, tics, gustos comunes, claves y contraseñas, que también escapan al profano. Esta jerga y estas señas pueden ser entendidas como mecanismos defensivos en condiciones de represión, pero la diferenciación entre el saber esotérico y el exotérico se mantiene aún cuando la secta no está sometida a condiciones de clandestinidad (en verdad, una secta siempre funciona clandestinamente, aunque su aparato formal, externo, sea legal). El ámbito del secreto a menudo crece mucho más allá de lo que estrictamente se vincula con la "seguridad": progresivamente se tornan secretas, por ejemplo, todas las cuestiones relativas a la organización o las finanzas. El espacio de la información, y por lo tanto el de la toma de decisiones colectivas, se ve así crecientemente acotado. Es frecuente que quienes controlan el aparato controlen también el conjunto de la organización.

El saber sagrado es, por definición, conservador. Aunque la secta sea el resultado de una herejía, sólo es heterodoxa en relación a la organización madre (Iglesia) de la que rompe. La secta política se vive a sí misma no sólo como ortodoxa, sino inclusive define su misión como de restauración de la ortodoxia perdida o traicionada. Es así que, a pesar de los contenidos radicalizados, revolucionarios o subversivos de su discurso, la "estructura de sentimiento" de la secta es profundamente conservadora, hostil a lo nuevo, restauracionista. Lo frase citada arriba de Duby acerca del carácter conservador de los cleros de todo tipo, puede hacerse extensiva a este verdadero clero de los dirigentes de secta política. "ligados más que nadie a la salvaguardia de los conceptos, de las creencias y de las reglas morales que constituyen el único sostén del poder de que disfrutaban y de los privilegios que se les reconocen" (v. supra).

C. Oposición Iglesia/sectas. Diver-

so

so autores provenientes de la experiencia de los partidos comunistas han insistido en todos los rasgos que estas poderosas estructuras dogmático/burocráticas tenían de institución eclesiástica (por citar sólo dos de los más recientes en nuestro medio, recordemos **La religión de los ateos**, de Fernando Nadra y **El dogmatismo**, de Gervasio Paz). El par conceptual Iglesia/secta con el que trabajan los sociólogos de las religiones parece especialmente apto para pensar los sucesivos cismas en el mundo comunista del siglo XX. El comunismo mundial se instituyó como una verdadera iglesia mundial (con su organización territorial, su sede en Moscú, con sus jerarquías y con Stalin como primer Papa) que no dudó en calificar explícitamente de "herejes" y aún de "cismáticos" a los disidentes internos (el título de un folleto de V. Codovilla es al respecto paradigmático: "Aplastemos a los cismáticos-trotskizantes enemigos del marxismo-leninismo", sic). Trotskistas, maofistas o castristas denunciaron los compromisos de la iglesia comunista, se volcaron hacia los sectores oprimidos olvidados por ella, denunciaron la falsificación y la vaciedad del dogma frente al cual levantaron nuevas verdades, denunciaron la laxitud de los valores y las conductas de los comunistas, y erigieron frente a ellos organizaciones disciplinadas en nombre de la revolución. Pero, sometidas imaginariamente a una lucha por disputar la legitimidad con la Iglesia, terminaban sometidas a su lógica: es así que las nuevas sectas, a su turno, generaron sus propios dogmas y sus propios Papas. Cuando conquistaron el poder, como el maofismo en China y el castrismo en Cuba, fueron religiones de Estado, esto es, Iglesias.

D. *Rituales y ceremonias.* Es indudable que en este punto el peso de la secularización es mayor que en otros: los rituales y las ceremonias practicadas por las sectas políticas tienen mayor funcionalidad y menor solemnidad que el de las sectas religiosas clásicas o que las sectas político-religiosas de la primera mitad del siglo XIX. No obstante, tienen un peso imaginario fundamental. Por ejemplo, la asistencia a reuniones periódicas excede su mera funcionalidad: más allá de lo que haya de debatir o resolver, la reunión de "célula" o "equipo" debe realizarse de todos modos periódicamente, pues tiene un valor imaginario en sí misma (estimula la regularidad, reafirma en la fe, cohesiona al grupo, permite su control periódico, etc.). Así, los relatos actuales de ex-militantes del antiguo POR posadista sobre las maratónicas asambleas periódicas donde todos los miembros se reunían en una gran sala en torno al jefe, para dar comienzo a la liturgia del temario fijo: primero tratar los asuntos internacionales, pasar luego a los nacionales y finalmente a los organizativos e incluso personales, donde se discutía, se votaba y se asignaba un destino a militantes o a parajas de militantes (por ejemplo, se votaba enviar una pareja a "abrir un frente" a otra provincia, o se decidía que no debían tener hijos para no "distrar" energías a la revolución...), estas formas guardan un enorme parecido a las reuniones de la "Familia saint-

simoniana" que se convocaba en torno al "Padre" Enfatín (v. Alexandrian). A medida que las sectas se tornan más burocráticas, los congresos van dejando de ser espacios de deliberación y decisión democrática para devenir momentos de legitimación colectiva de decisiones previamente tomadas por la dirección. Esta, más que elegida y renovada, es plebiscitada. El congreso/debate deviene congreso/espectáculo. Pero, con todo, para el militante es un momento fuertemente emotivo de reencuentro colectivo, bajo símbolos comunes (banderas rojas, imágenes de los Padres Fundadores, o de la hoz y el martillo), donde puede tener a dirigentes habitualmente poco visibles a un cierto alcance, donde se entonan los himnos que facilitan la identificación colectiva (como "La Internacional"), donde se renueva el juramento en nombre de los compañeros caídos... Un ritual clave sigue siendo en la secta política el de la iniciación. Es que para un grupo donde la delimitación entre el adentro y el afuera es fundamental, la decisión de la membresía merece definiciones y debates programáticos y estatutarios, un tratamiento deliberativo en cada caso concreto, la puesta a prueba del iniciado, la apelación a un cierto ceremonial, una cierta celebración donde se comienza a convocar al nuevo miembro a las actividades de la vida social de la secta, etc. El mito iniciático clásico de la renuncia a la familia o a la religión previa sobrevive persistentemente bajo otros modos menos formales pero no menos imperativos: cualquier iniciado no tarda en advertir que el modelo ideal del militante de la secta es el de la renuncia total a su vida anterior y presente, el de la entrega y la disponibilidad total a la organización.

E. *Estratificación interna y culto sagrado del líder.* Aunque su discurso se identifique con la democracia más plebeya o radical, con el socialismo o el comunismo, toda secta es, por definición, elitista y jerárquica. La dirección está desde el momento fundacional en la cima de la pirámide; los militantes ascienden a través de una serie de pruebas de eficacia y lealtad (a menudo, a la hora de decidir una promoción, la lealtad predomina sobre la eficacia). Por definición, hay promociones periódicas que estimulan a los militantes a esforzarse en cumplir sus tareas, pero ningún "advenedizo" ascenderá tan alto como para estar a la altura de la dirección "histórica", originaria. Sobre el culto del líder, señalamos lo fundamental en el punto A. Añadamos simplemente que también en la secta política la *ex-comunión* funciona como forma de cohesión. Reaparecen las figuras del heterodoxo (aquí bajo la forma del "revisionista"), del desertor (ahora el "fundido") y el traidor (el "delator", el "provocador", el "agente policial"). Reaparece, concomitantemente, la figura del castigo ejemplar... El análisis de Weber sobre las sectas que "han ido tan lejos que han llegado a prohibir toda relación física, tanto sexual como económica, con los situados fuera de su círculo" es habitual en la secta política: todo contacto estrecho (por ejemplo, matrimonial) con

alguien que no sea miembro, es sospechoso, y directamente desaconsejable para con miembros de otras sectas. Pero el contacto está explícitamente vedado con "revisionistas" y "fundidos". Estos requieren de un tratamiento especial, llevado a cabo por personal fiable y calificado, que evalúe si son "recuperables". La secta despliega una enorme capacidad para "trabajar la culpa" de los ex-militantes, condenándolos transitoriamente a una suerte de Purgatorio, del que, o "los recuperamos", o "se pierden".

F. *La esperanza mesiánica.* En la secta política izquierdista sobreviven en forma secularizada los rasgos centrales del milenarismo: el clima de excitación orgiástica ante la inminencia de la revolución, la vivencia del "presente absoluto", el "aquí y ahora" total, la inmediatez más radical, la expectativa tensa ante el momento propicio, la revolución como acontecimiento absoluto, el líder como profeta, etc. Estas figuras reaparecen en un marxismo transfigurado, convertido ahora en una doctrina a partir de la cual el profeta puede descifrar los signos de la revolución inminente y anunciarla. Es un marxismo leído en clave catastrofista: el capitalismo es una suerte de encarnación absoluta del mal y está condenado. El mal absolutamente desencadenado es ingobernable para sí mismo y sucumbirá como resultado de sus propias crisis. Como en las sectas milenaristas (y más tarde en las protestantes), fatalismo y voluntarismo se articulan en una misma doctrina: el advenimiento del Milenio es inevitable, pero al mismo tiempo hay que estar preparado para ese momento. La vida de la secta no es otra cosa que la espera, en ese clima de "expectativa tensa", del momento de la Redención.

De otro modo, la apelación recurrente de las sectas izquierdistas a conceptos-fetiché como los de "situación revolucionaria" o "situación prerrevolucionaria", crisis del capitalismo, crisis de la dominación burguesa, etc. no puede entenderse por fuera de este marco conceptual. Los análisis políticos de las sectas izquierdistas suelen ser ultimativistas: como ejemplo, puede observarse que en las sectas políticas argentinas, el titular más reiterado en sus periódicos es, desde 1946 a esta parte: "La crisis definitiva del peronismo". No se trata de que, a lo largo de medio siglo, el peronismo no haya sufrido crisis sucesivas: la cuestión es que, en cada análisis, las sectas izquierdistas entendían siempre a la crisis presente como la crisis definitiva, terminal. Un análisis del discurso, por ejemplo, de los periódicos de la corriente trotskista llamada sucesivamente Política Obrera/Partido Obrero, daría resultados sorprendentes en cuanto a la utilización de un lenguaje profético, con su apelación constante a movilizaciones siempre "colosales", luchas de masas en ascenso que son siempre "imbatibles", crisis económicas invariablemente "imparables", crisis políticas "sin precedentes"... El anuncio profético del Último Día (el "derrumbe" del capitalismo) es siempre relanzado: poco importa la realidad (en todo caso, si la revolución no lle-

ga, peor para realidad). Más tarde o más temprano, la profecía se cumplirá. El discurso de la secta política no es el discurso materialista de la idea que busca aprehender la realidad, sino el idealista de la realidad que terminará coincidiendo con la Idea. Todas las energías prácticas están puestas en seguir el curso de la cuyuntura, buscando el momento propicio. Todas las energías intelectuales están puestas en justificar la distancia entre la profecía y la realidad, esto es, en sostener la fe en la espera de un Milenio que tarda en llegar. Practicismo político de un lado, bizantinismo intelectual del otro, la secta política es una gran consumidora de energías. Los resultados del crecimiento no son tangibles, el desarrollo personal está bloqueado, pero la urgencia de las tareas inmediatas no deja tiempo ni espacio para la reflexión sobre la propia situación, sobre el encierro de la secta que se comienza a vivir como asfixiante. Compartir con otros camaradas las dudas puede ser riesgoso, engendra culpas y temores (¿cómo romper el juramento iniciático?). Además, ¿cómo retornar a una vida social con la que se han cortado amarras hace mucho tiempo? Este sujetamiento imaginario lleva al militante de la secta a permanecer un sobretiempos como militante en crisis (inconfesada), y luego otro lapso más, en el purgatorio de los ex-militantes.

Sólo en este marco puede comprenderse el pasaje de miles (o cientos de miles) de jóvenes por las sectas, su seducción por lo distinto, su fascinación por la disciplina, su esperanza mesiánica, su abnegada disposición militante, su cansancio o su asfixia posterior, su alejamiento de la secta y su retorno a la vida en sociedad. El ex-militante suele internalizar el discurso de la secta y vive culposamente su alejamiento: no fui capaz de aceptar la disciplina, no tuve la fe suficiente, no fui de los mejores. Sólo permanecen en la secta la dirección y algunos elegidos: la base y los sectores medios fluyen incesantemente, como el río de Heráclito.

V. Conclusiones provisorias

¿Por qué la vigencia de la forma secta? Son formas premodernas, todavía no laicizadas, una rémora del pasado (como parece sugerir Hobsbawm), o bien constituyen un fenómeno moderno, el producto de crisis agudas de lo social y lo político que, a su vez, provocan regresiones a formas pre-políticas? ¿O bien es una forma defensiva de preservación de grupos discriminados, marginados o amenazados? Nos inclinamos a integrar las diversas interpretaciones en un mo-

delo común, donde tengan su peso explicativo las pervivencias de lo premoderno en lo moderno; las regresiones propias de los momentos de crisis; y la lógica de autopreservación de pequeños grupos real o imaginariamente amenazados.

Pero lo más importante es la especificidad de la secta política, donde el imaginario religioso no es admitido en el nivel de la conciencia, pero tiene efectos decisivos, estructurales, en su dinámica. Así, pues, recapitulando, al interior de la secta, aparecen los siguientes contrastes:

- el credo laico y racional funciona de hecho como una religión; la dimensión simbólica es inescindible de una dimensión imaginaria; al lado de la estructura estatutaria explícita, se instituye una estructura organizativa y una dinámica de funcionamiento paralela, real;
- la democracia proclamada (llámese democracia obrera, o socialista, o incluso el "centralismo democrático") está en contradicción con la jerarquización y el elitismo propios de la naturaleza de la secta;
- la subversión discursiva se articula con el carácter conservador de su "estructura de sentimiento"; los sujetos de la secta tienen un discurso de cambio, movilización, renovación o revolución, pero son en verdad personas que aman la disciplina, el orden, la organización estricta, la centralización, que temen los desbordes, que quieren tener todo bajo (su) control, desconfiados de los demás, temerosos de las innovaciones ("gentes con cabeza de izquierdas y cuerpos de derechas", al decir de Rozitchner);
- el materialismo proclamado de los análisis políticos no es sino un idealismo encubierto: la Idea de la secta se realizará en la Historia con el advenimiento del Milenio;
- la emancipación humana proclamada como fin supremo de la secta política pretende realizarse a través de un complejo sistema de sujeción de sus miembros;
- la aspiración explícita a dejar de ser un pequeño grupo choca con el imaginario que la lleva a *perpetuarse como grupo separado y calificado, situación que es más controlable en un grupo pequeño o mediano.* De ahí la identificación, en el sentido común, de la secta con un grupo pequeño. En verdad, hasta cierto nivel, la secta puede crecer cuantitativamente manteniendo la misma estructura, pero un proceso de crecimiento repentino constituye una amenaza para la preservación de la secta como grupo distinto, cohesionado, singular, y un riesgo de pérdida de control por parte de la dirección. Llegado este punto, sólo caben dos posibilidades: o la presión social, a través de los nuevos miembros, modifica la estructura de secta, pudiendo devenir, por ejemplo, partido político; o la estructura de secta es tan fuerte, y tan férreamente defendida por los viejos miembros, que la contradicción se resuelve en una crisis aguda, que trae consigo el abandono por parte de los recién llegados y/o nuevas subdivisiones. El cisma, la vuelta al grupo chico, controlable, es el triunfo de la lógica burocrático-religiosa de la secta sobre la lógica de la política. Hace ya diez años analizamos el primer estallido de la crisis del MAS en estos térmi-



para qué sociedad?



nos. Señalábamos allí que el agudo conflicto que se manifestó previamente al III Congreso de esta corriente, no era otro que la contradicción entre secta y partido, o mejor, *las dificultades que encontraba para transfigurarse de secta grande en partido chico*. Cada una de estas dos figuras, secta y partido, implica distintas formas organizativas, diversos modelos de inserción social, diferentes culturas políticas. El estallido de la crisis permitió que en los boletines internos previos al III Congreso diversos sectores expresaran su malestar y ensayaran distintos reclamos. "Todos estos reclamos que se van abriendo camino apuntan a cuestionar un modelo de crecimiento cuantitativo de militantes, por otro cualitativo; un modelo de acumulación periférica por otro de inserción social; un modelo de participación pública que presiona y denuncia (por afuera) por un modelo que partido que interviene y dirige (desde adentro); un modelo de partido que crece a expensas del movimiento social (con fines de pura captación) a un partido que, al mismo tiempo que construye (ayuda a construir) los movimientos sociales..., se construye a sí mismo" (Tarcus, 1988, p. 14).

La estructura de secta se había mostrado funcional para cohesionar un centenar o unos centenares de militantes trotskistas que marchaban a contracorriente de las corrientes hegemónicas del movimiento obrero y las masas argentinas. Pero la secta, de forma adecuada, a fines de los 80 se había transformado en una traba para el desarrollo político y la inserción de lo que podría haber sido un partido. "Una estructura política monolítica que incorpora en pocos años miles de compañeros que provienen de las más diversas extracciones sociales, portando diferentes formaciones culturales, tiene tres posibilidades: o aplasta las diferencias dentro de su molde estrecho, o estalla, o se transforma. Y en esta contradicción se está debatiendo el MAS: el súbito proceso fraccional que se desató en el congreso, puso en evidencia los riesgos del monolitismo: una pequeña diferencia política termina en un enfrentamiento abismal, cualquier rasguño conduce a una gangrena...". La gran paradoja (y lo que revela la gran fragilidad tras la apariencia del poderío político-organizativo) es que la ruina del MAS fue el re-

sultado de su triunfo. Explícitamente, su objetivo es captar y crecer: pero el crecimiento traiciona el principio esencial de la secta: preservarse como grupo distinto y selecto. En la dimensión imaginaria ese crecimiento no era más que una amenaza. Las dificultades del cambio eran mayúsculas: 40 años de dinámica de secta no desaparecen tan fácilmente. Implicaba poner en cuestión intereses, privilegios, hábitos, seguridades, caminos transitados, esquemas conocidos, consignas consagradas. "El pasaje de la secta al partido implica una profunda transformación, un giro de 180 grados en la política de construcción, una verdadera revolución cultural dentro de la organización" (Tarcus, 1988, p. 14). Desgraciadamente, aquel diagnóstico se cumplió, comprobándose acabadamente la hipótesis del estallido; y 1988 fue el punto de partida de un proceso interminable de cañonización que acabó virtualmente con la principal fuerza de izquierda de los años 80. ¿Qué balance podemos hacer 10 años después, que nuevas prácticas políticas de izquierda radical es posible experimentar, cómo evitar la recaída en forma secta? Por supuesto, no hay recetas para aplicar, ni ensayos de pensamiento y de acción exentos de riesgos. Sin embargo, por arraigado que esté lo sagrado en la condición humana, no es una esencia ahistórica a la que debemos someternos fatalmente. La ilusión es inherente a lo humano, pero también lo es la lucha contra la ilusión. El mayor lastre para comprender esta dialéctica es el racionalismo abstracto: en contra de éste, es necesario reconocer la persistencia de formas religiosas en las prácticas políticas modernas, al mismo tiempo que plantear una lucha sin cuartel contra ellas. Un programa de la izquierda radical es, simultáneamente, una lucha contra todas las formas de paternalismo, centralismo y sustituisimo que practican los partidos/sectas sobre los movimientos sociales y, dentro de los primeros, que practican los clerics partidarios sobre sus propias bases. Para no repetir experiencias frustrantes, las futuras organizaciones de una izquierda radical sólo podrán fundarse sobre una nueva cultura política, donde los sujetos se (auto)eduquen en el estado de alerta frente a los riesgos siempre presentes del encierro sectario, la sacralización del saber y el poder de los sacerdotes/dirigentes. Su relación con los movimientos sociales no podrá ser extrínseca e instrumental, su lógica de crecimiento no será ya la de la captación cuantitativa. La izquierda política sólo puede crecer en paralelo con la izquierda social; la auténtica organización revolucionaria sólo crece verdaderamente no tanto cuando aumenta numéricamente, sino cuando se enraiza en el suelo de los movimientos sociales. Su crecimiento político-organizativo no será otra cosa que el resultado de su trabajo de (re)construcción social. Es necesario laicizar radicalmente nuestros saberes y nuestras prácticas políticas a través de una crítica teórico-práctica de lo sagrado, develadora de la pervivencia de lo religioso en lo político, de los dispositivos a través de los cuales el mito aún aprisiona

nuestras razones y nuestras pasiones, consume nuestras mejores energías, esteriliza nuestra creatividad. Pensar la política instrumentalmente, sólo en términos de relaciones de fuerza, conduce al camino de la sectarización. Es necesario pensar la política en términos de construcción hegemónica, de creación colectiva de un nuevo universo intelectual y moral, con sus propios saberes, prácticas, valores e instituciones sociales, en disputa y en contraposición con los hoy hegemónicos. Si habrá en el siglo XXI socialismo, o lucha por el socialismo, no perseguirá la antiutopía de crear las "condiciones objetivas" del mismo, ya que las "subjetivas" vendrán después, por añadidura. Construir el socialismo o, lo que es lo mismo, luchar por él, no es otra cosa que *construir colectivamente los sujetos del socialismo*. Las futuras organizaciones socialistas, surgidas de la crítica de las viejas formas partido y secta, deberán ser repensadas en los términos de esta autoconstrucción subjetiva y colectiva. Pero cualesquiera sean las formas concretas que adopten las organizaciones revolucionarias del siglo XXI, si quieren ser revolucionarias no sólo en las palabras sino en su propia médula, deberán estar dispuestas a revolucionarse incesantemente a sí mismas, en ser ámbitos colectivos de debate y socialización de prácticas, fundados en la crítica franca, radical y fraternal. Conscientes ahora de la inercia y la opacidad que generan las instituciones humanas, advertidas de la pervivencia de lo sagrado en la vida moderna, estarán alertas a la emergencia de cristalizaciones burocráticas, castas sacerdotales, saberes consagrados y fórmulas rituales. Su programa será la revolución permanente, no lanzada sólo contra el poder externo (la burguesía, el stalinismo), sino también dirigida sobre sí misma, contra sus propios valores inficionados de valores burgueses, contra sus propias cristalizaciones de poder burocrático, contra sus propias mitificaciones.

Notas

1. Las líneas generales de este ensayo fueron presentadas el 25 de noviembre de 1995, en el marco del "Taller de debates para una actualización del proyecto socialista", en un encuentro titulado "Qué es una secta política". Mis esquemas iniciales se enriquecieron gracias a la activa participación de los miembros del Taller, quienes aportaron interesantes reflexiones y testimonios. A todos ellos mi agradecimiento.
2. Por ejemplo, el virulento debate desatado a mediados de 1983, tras siete años de dictadura militar, entre los dos partidos trotskistas argentinos, el MAS y el Partido Obrero, en torno a la cuestión "candidaturas obreras" vs. "candidaturas socialistas", es casi paradigmático. No se pueden leer ingenuamente los términos del debate, donde por otra parte los roles han sido intercambiados varias veces desde entonces: el MAS por momentos se desplazó hacia el énfasis en las candidaturas obreras, mientras el PO (una vez alejado su obrero, Gregorio Flores) comenzó a postular candidaturas socialistas, aunque pequeñoburgueses ("Altamira presidente"). Un balance crítico de este debate, escrito al calor de los acontecimientos, fue:

- Tarcus, Horacio. "Dos tácticas de los trotskistas argentinos", Buenos Aires, CES, 1983.
- 3. Para los conceptos de simbólico e imaginario, remitimos a Jameson, Fredric, *Imaginario y simbólico* en Lacan. Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1994.
- 4. Tarcus, Horacio, "Marx y Engels en 1848 y la fundación de la política moderna", inédito.
- 5. Esta perspectiva remite a las oposiciones institución/grupo, abierto/cerrado, adaptación/rechazo, clases dominantes/clases populares, extensión/intensividad, mayoría/minoría, flexibilidad/rigidez, integración por nacimiento o tradición/unión voluntaria, no iniciación/conversión previa o iniciación, ritual laxo/ritual rígido.

Referencias bibliográficas:

- Bauman, Zygmunt, *Tratado de Sociología marxista*, Madrid, Comunicación, 1975, esp. párrafo "La secta".
- Bensaid/Weber (1968), *Mayo 1968: un ensayo general*, México, ERA, 1969.
- Callois, Roger (1946), "Del espíritu de las sectas", en *Fisiología del Leviatán*, Buenos Aires, Sudamericana, 1946.

- Georges Duby, "Historia social e ideologías de las sociedades", en Jacques Le Goff/Pierre Nora [1974], *Hacer la Historia*, Barcelona, Laia, 1988, vol. I.
- Gurvitch, Georges, *Las formas de la sociabilidad*, Buenos Aires, Losada, 1941.
- Hutin, Serge (1952), *Las sociedades secretas*, Buenos Aires, EUDEBA, 1961.
- Hobsbawm, Eric (1959), *Rebeldes primitivos*, Barcelona, Ariel, 1974, cap. "Las sectas obreras" y "El ritual en los movimientos sociales".
- Hobsbawm, Eric (1973), *Revolucionarios*, Barcelona, Ariel, 1978.
- Kofler, Leo (1948), *Contribución a la historia de la sociedad burguesa*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, esp. cap. 8, 9 y 10: "El movimiento de las sectas", "El movimiento de las sectas en sus manifestaciones principales", "La ideología de las sectas".
- Lapassade, Georges, *Groupes, organisations, institutions*, Paris, Gauthier-Villars, 1976.
- Lapassade/Lourau, *Las claves de la sociología*, Barcelona, Laia, 1973.
- Le Goff, Jacques, "Las mentalidades. Una historia ambigua", en Jacques Le Goff/Pierre Nora, *Hacer la Historia* [1974], Barcelona, Laia, 1988, vol. III.
- Lourau, René (1971), "La burocracia como cla-

- se dominante", en Goldmann y otros, *Sociología y revolución*, México, Grijalbo, 1973; sobre los grupos libidinales y los grupos políticos
- Mallimaci, Fortunato, voz "Secta" en: Torcuato S. Di Tella, *Diccionario de Ciencias Sociales y políticas*, Buenos Aires, Puntosur, 1989.
- Mannheim, Karl (1929), *Ideología y utopía (Introducción a la sociología del conocimiento)*, Madrid, Aguilar, 1958.
- Michels, Robert (1911), *Los partidos políticos*, Buenos Aires, Amorrortu, 1983, 2 vols.
- Moyano, Fernando (1996), "Grupo, secta y partido", en *Alfaguara*, n° 15, Montevideo, julio-agosto 1996.
- Sartre, Jean-Paul (1960), *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 1963, espec. t. II.
- Paul Veyne (1971), *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Madrid, Alianza, 1984.
- Paz, Juan Gervasio, *El dogmatismo. Fascinación y servidumbre*, Buenos Aires, Dialéctica, 1989; *A pesar de todo*, Buenos Aires, Tesis Once, 1997.
- Tarcus, Horacio, "El MAS y la crisis de la izquierda", en *Utopías del Sur* n° 1, ag. 1988.
- Weber, Max (1920), *Economía y sociedad*, México, FCE, 1987.

LA IDENTIDAD DE IZQUIERDA: UNA SUBVERSIÓN PENDIENTE

Las formas organizativas de la subjetividad militante de la izquierda se convirtieron en dispositivos sólo destinados a su perpetuación, marginándose en ese movimiento de quienes decían representar. A partir de una reflexión sobre la implicancia recíproca entre subjetividad, identidad y prácticas tradicionales de la izquierda, la intervención de Blas de Santos se propone, invirtiendo la consagrada relación entre subjetividad y política, pensar una política que, en tanto práctica transformadora, lo sea a condición de ser inescindible de la de sus agentes, asumida deliberada y concientemente por éstos.

"Su crisis es terminal; lo viejo ya no les sirve y lo nuevo no se les ocurre". Quién no reconoce en esta música los compases que abrían y cerraban toda consideración de la izquierda referida al capitalismo. Quien no recuerda la inevitable perspectiva agónica que acompañaban. El triunfalismo de la fórmula no debe ser visto como un mero gesto propagandístico. En su esencia heraldiza una identidad y testimonio de una tradición. Por sus consecuencias puede apreciarse que su recurso mayor, la confianza en contar con la historia como su aliado incondicional, tuvo por condición el rechazo de la consideración por la subjetividad real apropiada y ajena. La ambición omniabarcativa de la misma, tan apta para la pesadez de los manuales como para la ligereza de las mariposas, traducía el impulso de una identidad que prefería sacrificar la experiencia a tener que poner en cuestión los emblemas que la sostenían. Comprometida la experiencia, quedó maniatada la función del pensamiento: la realidad tenía áreas vedadas a la individualidad, lo personal, la fantasía. Con esa reducción de la

Blas de Santos

totalidad, se expulsaba también el campo de la pluralidad y de la diversidad de las individualidades que hacen a la vida social y la complejidad de instancias interiores de cada una de ellas. La des-totalización supone des-historización, o sea, el correlato temporal de la parcialización de la realidad que ya no piensa en términos de potencialidades a desarrollarse tendencialmente sino como veredictos fijos e inmutables de situaciones detenidas. Esa visión cuadro-por-cuadro detiene también la secuencia procesual que construye el conocimiento de la realidad porque participa de su movimiento. En cambio se tomó la referencia histórica como la *remake* circular en la que todo estaba dicho por qué todo lo que tenía que pasar había pasado: La Comuna de París-El Manifiesto-Octubre del '17. Lo que me propongo aquí es una reflexión

¿Que organización para qué política?



sobre la implicancia recíproca entre subjetividad, identidad y prácticas tradicionales de la izquierda. Cuál ha sido la funcionalidad de formas organizativas de la subjetividad militante que se han ido invaginando hasta convertirse en dispositivos grupales dedicados a su propia perpetuación. Lo cual si es discutible para cualquier asociación, es una contradicción insalvable para la que se funda en la vocación compartida por revolucionar lo establecido y librar lo existente a formas nuevas.

Esta paradoja no es la única: a nadie mejor que a la izquierda le sienta hoy en carne propia aquel epíteto que simplificaba la suerte del capitalismo. En la actualidad casi nada de lo viejo le sirve, por lo menos en la forma en que lo supo usar. Y, tampoco acierta a pensar lo nuevo desde otras categorías que con las que se reconoce igual a sí misma. Tal vez sería un buen comienzo calzarse el mismo sayo con el que revestía la realidad que suponía "exterior". Comprenderíamos algunas cosas que decía con afán de diferenciarse como aquello de que "la verdad es revolucionaria..." y el que lo dice lo es. Aprendería que esa frase acierta cuando habla de la universalidad del conocimiento cuando es objetivo. Válido para todos. Pero para percibir cuánto de esa verdad hubiera ganado de no adjudicársela en exclusiva, hubiera tenido que abandonar las "ventajas" de haberse arrogado el privilegio de una moral, también reservada como propia.

II

Puede decirse sin impresionismos que la izquierda, como proyecto para el conjunto de la sociedad se encuentra en una situación límite: ya no sólo el desafío de establecer su hegemonía sino, mucho más grave, la amenaza de pasar a convertirse en una micro cultura entre otras. Un estado en que por haber reducido al mínimo su interacción social con el afuera, se abastece y abastece a sus propios seguidores de referentes que provienen únicamente de su seno (su trayectoria, sus efemérides, sus teorías, sus líderes, sus polémicas, etc.)

El problema se diferencia mucho de lo que otras veces se periodizó como crisis. Desde mi abordaje, se ajusta mejor a lo que atraviesa la descripción psicopatológica de lo nominado como una afectación traumática. Es decir, las consecuencias sobre una subjetividad de los efectos de una experiencia que desborda su capacidad disponible de elaboración. Lo cual alude al desequilibrio provocado tanto por la magnitud del agente causante, como por la falencia de los recursos que deberían asimilarlo.

En mi interpretación, la organización tradicional de la izquierda, surgida en una particular época histórico-social, con las características que iremos viendo, no responde a las modalidades en que se expresan hoy las demandas emancipatorias de la sociedad. Por eso no es reconocida socialmente su autopostulación y

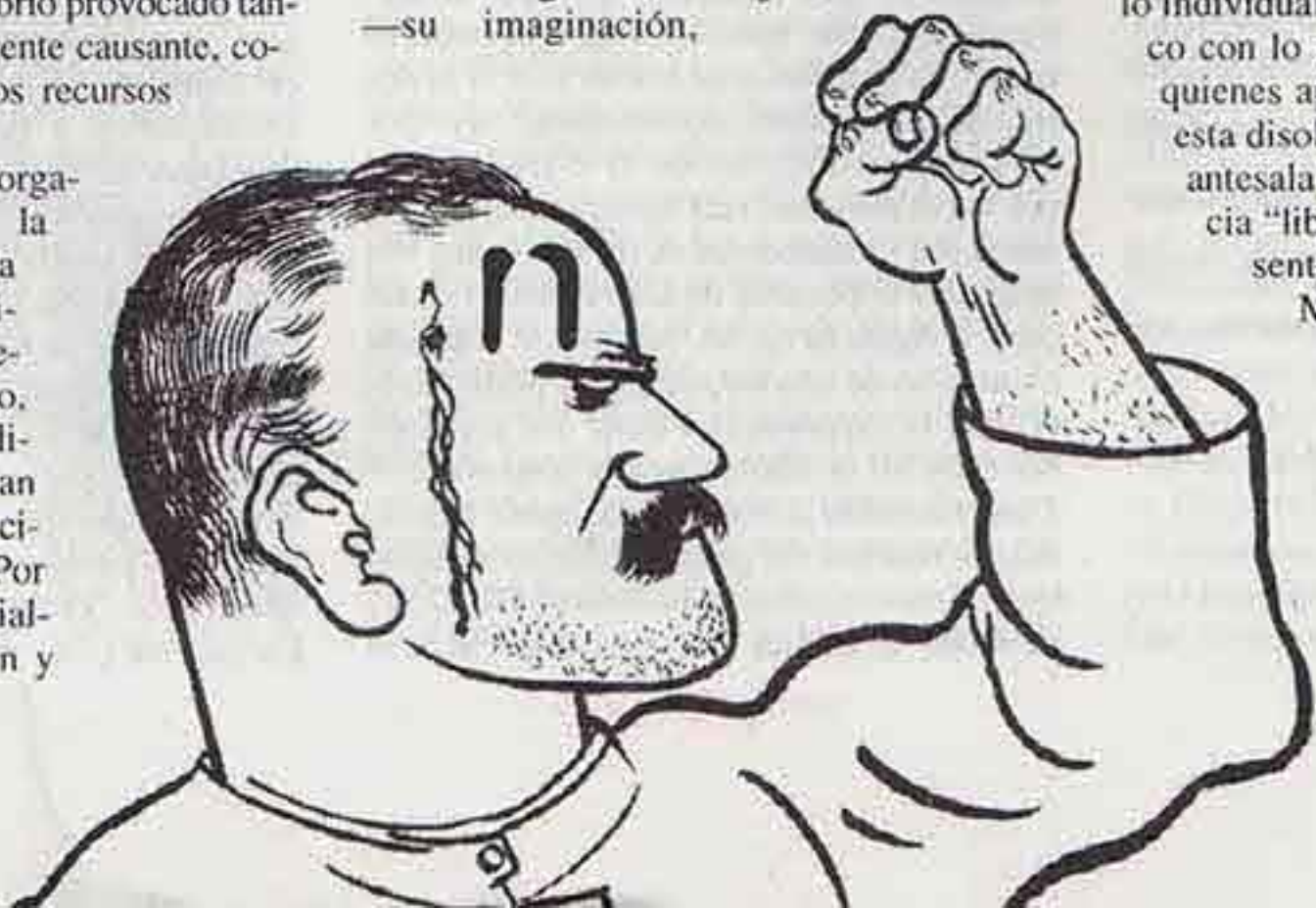
ese desencuentro, que quiere interpretar como mal-entendido (pero no de su parte), reenvía al dispositivo a insistir en la repetición y a profundizar su aislamiento. Tomemos un ejemplo: desde su origen, la izquierda, sobre todo la de inspiración marxista, se amparó en la comodidad de una idea-solución. En la misma se aseguraba que su crecimiento y triunfo iba seguir al del capitalismo. Según la profecía, éste último iba a engendrar las condiciones de su misma destrucción.

Hoy, cuando el mercado se ha planetarizado, tanto en la extensión de su poder como en el predominio de sus valores, son sus "enterradores" y no él los amenazados de extinción. El resultado es una subjetividad paralizada que se mimetiza —se caricaturiza— a sí misma, instaurada en torno a signos coagulados —y no a significantes— despojada de toda dialéctica discursiva que le abra el circuito de equivalentes de sentido con los cuales pensar el desmentido de sus creencias.¹

Esta situación tiene una historia que es la del congelamiento de sentidos, surgidos en el seno de prácticas sociales reales que se van autonomizando a medida que esas prácticas que los fundaron pierden vigencia en su forma particular, sin que las subjetividades que tiene como referentes sigan sus cambios. De todos modos se puede distinguir entre la desautorización de ciertas premisas, de la devaluación a la que fueron sometidas por el uso distorsionado.

No para rescatar su "pureza" a salvo de toda alteración, sino para confirmar, por la negativa, la condición histórica que conlleva toda construcción conceptual.

Veamos otro caso paradigmático de lo dicho. La afirmación de Marx acerca de *cómo la conciencia surgía del ser social y no a su inversa*, convertida en estandarte "materialista histórico", se redujo a una receta ramplona. Así, impidió ver la complejidad del fenómeno de la subjetividad implicado en ella, y con él, la diversidad y riqueza de un proceso que, —si importaba—, era más por la multiplicidad irrepetible de las formas de articulación con que los sujetos daban cuenta de su interrelación entre sí y con la realidad, que por la linealidad que los hacía mero reflejo en la cabeza de los hombres. La comodidad de contar con la llave de toda significación ahorra el trabajo de estudiar un mundo que no se parecía al que su maniqueísmo ideaba. Junto con la ceguera a reconocer que, lejos de esa inmediatez fotográfica, el sujeto —su imaginación,



sus fantasías, sus deseos— estaba involucrada en la representación de su mundo al punto de animarlo "fantasmagórico" o "espectralmente", a través de una construcción colectiva histórica menos infantil que la saga de los "buenos" contra los "malos" o la de las "víctimas" inocentes frente a sus "victimarios". La reducción de la conciencia de los agentes sociales hizo que, de rebote, tampoco pudieran respetarse las verdaderas dimensiones de la propia subjetividad en su verdadera complejidad. Esta es la verdadera causa de la resistencia al psicoanálisis que más allá de su entidad institucional en el mercado, representa el reconocimiento de la dimensión inconciente del psiquismo y del espesor opaco de la conducta humana, y no la excomuniación de la ideología pequeño burguesa como se la pretendió justificar.

III

Una de las amenazas más temidas en las neurosis es la concreción de lo fantaseado. Se explica que en ese ámbito cada uno posee el saber inconciente de sus deseos y los riesgos que le acarrearía la realización a ultranza de los mismos a despecho de la entidad subjetiva formada en su espera.

En este caso es como si la izquierda sufriera la expectativa de tener que confrontar con las creencias —mitos, tradiciones, fantasmas— que forman el núcleo de su identidad.

Intento recuperar el tránsito a ese núcleo de verdad, comprometido con atajos que, por apurarlo, lo precipitaron en entificaciones —el poder, el estado, la producción, el bienestar, etc— que terminaron por llevarlo a las coartadas de su anulación. Parafraseando a Lacan resulta que, si el amor suele tomar el cortocircuito del sexo, el socialismo lo enmascará en el del fetichismo: de ese modo lo precipitó cosificado en el goce del dogma y de la pura acción.

La responsabilidad de la izquierda en haber dejado de ser un referente para esa subjetividad social que se interroga acerca de su posición objetiva en la totalidad histórica y social, comienza cuando resuelve que ya tiene completada la comprensión de la sociedad y de los sujetos y decide que de ahí en más basta con asistir a la transformación predestinada.

El punto es que se han cumplido con creces todas las predicciones sobre los efectos de la consolidación del capitalismo. Y es evidente la profunda insatisfacción que asola la subjetividad social y la disolución de los lazos sociales que mediaban la relación de lo individual con lo colectivo y de lo público con lo privado. Pero para sorpresa de quienes apostaban a que este malestar y esta disolución de lo tradicional fuera la antesala de la liberación de la conciencia "libertaria" latente, ésta no se presenta a la cita con la historia.

Mal que les pese, sucede lo contrario, la reflexión sobre el fracaso del socialismo real y del descrédito con el que lo distinguen las masas, no puede referirse honestamente a otra causa que al agotamiento del crédito que le hubieron otorgado

en sangre, sudor y lágrimas. Ese desencuentro —en el más leve de los casos por indiferencia— con el proyecto socialista tiene la legitimidad del rechazo a una doctrina que se autoadjudicó la defensa de unos intereses objetivos que trascendían, cuando no chocaban, con la conciencia que de ellos tenían aquellos que se suponía debían ser sus beneficiarios. Es que, en una óptica invertida, los auténticos destinatarios del accionar revolucionario fueron desplazados por sus arquetipos: *El obrero, El luchador, El militante*, con lo cual los seres reales y concretos pasaron a ser instrumentos de entes ideales. En los hechos era a esos discursos a los que interpelaban y no a ellos. No es extraño que frente a tal malentendido sean las masas las que ahora ignoren a una subjetividad fundada en su mitificación.

El desafío para la izquierda, ante la perspectiva de desaparición o de guetificación, es recomponer entonces un discurso que no sea a costa del sacrificio de la subjetividad y de las individualidades que las encarnan. Y para eso tiene que revisar, no su discurso en abstracto, sino las formas de organización —de relaciones de producción, de división del trabajo, de producir valor— de las que dispone para elaborarlo. De lo que se trata es de la crítica, en la búsqueda de las causas de una socialidad efectora y funcional a una subjetividad autoreferente. Asimismo, de tomar conciencia del precio de un materialismo que, por a-histórico y des-totalizador, creía inconciliable lo colectivo con lo personal, regalando con esta condena la defensa de la individualidad y, con ella, el derecho a la diversidad de cada ser, a quienes eran sus enemigos.

Por otro lado su accionar conjugaba el pragmatismo —"pan y trabajo"— de su accionar reivindicativo, con la abstracción genérica de sus consignas —"huelga general por tiempo indeterminado", "asamblea constituyente", "expropiación de la burguesía". El desprecio por los tiempos de los interlocutores se graficaba en la puntualidad del reclamo circunstancial usado como excusa para la atemporalidad de los reclamos redentores de la humanidad toda.

A fuerza de recurrir a las verdades absolutas —como igualdad, justicia, libertad—, fuera de las situaciones en las que los participantes pudieran asumir los conceptos implicados, la izquierda fracasa en su intento de anunciar lo nuevo, lo subversivo, y resulta apenas impertinente por la obviedad de lo que es cierto, pero al mismo tiempo inofensivo, por no estar en discusión.

IV

La izquierda como vemos enfrenta el problema de la incertidumbre respecto a su continuidad operativa. O sea, no estamos hablando de su supervivencia nominal como reserva cultural de los descendientes de un movimiento histórico amenazado de extinción. El desafío de su recomposición es cómo referir a sus propios cuestionamientos



a la reflexión sobre sus propios espejismos— la misma interrogación subjetiva que las masas se están debiendo. Lograr ser continente para una elaboración intelectual y práctica, de las razones del abismo entre la objetividad de la insatisfacción y el malestar y la vacancia de una subjetividad que la explique. Se trata de un liderazgo para el que está preparada: el que sostiene la demanda de respuestas con los propios interrogantes.

Lo cual es obvio que difiere de la concepción de hegemonía aceptada por la izquierda, cuya construcción suponía que debía presentarse como modelo, adelantando la solución a la posibilidad de reconocer los problemas en juego.

El problema es tan grave como de larga data. Se trata de si podrá recuperar las preguntas que, allá lejos y hace tiempo, motivaron respuestas que luego, convertidas en recetas generales, clausuraron la motivación de seguir cuestionando/se. Esta evitación del dudar elimina el elemento movilizador del conocimiento, impregna a la opinión de izquierda de un automatismo que la fue haciendo cada vez menos creíble —la militancia habla de memoria.

Es un hecho que la opinión de izquierda, como tal y desde sus puntos de vista, no es reclamada para ninguno de los puntos del debate de la época —ni en ciencia, ni en arte, ni en derecho, ni en tecnología, ni en problemas de género, etc. No es que nadie de los identificados con su signo asista a los mismos. Lo que refiero es la dificultad para definir sus potenciales intervenciones, si las mismas son consecuentes con las categorías y métodos empleados en la construcción de su práctica política. De poder resolver esa contradicción podrían también reclamar una participación polémica hoy ausente, no sólo por discriminación sino por esa opción de exilio intelectual. Lo cual, si no tuviera otro rédito, obraría sacándolos del encierro y oxigenando sus propios debates. Lamentablemente, las noticias que la sociedad sigue recibiendo de su episódico que-hacer —jornadas de unidad y congresos de ruptura— son las de su consagración a dirimir puntillosamente sus diferencias recíprocas, en torno a temarios que sólo a ellos inquietan.

V

Nos encontramos con la paradoja de un socialismo que busca el camino de vuelta a la sociedad. Para ello tiene que revisar una

identidad y un modo de funcionar que lo llevó a la marginación. Tiene que reflexionar sobre qué fue lo que lo enfrentó con esa sociedad a la que pretendía representar, al punto en que sus deseos no compatibilizaron más con los del conjunto. Además, cómo fue que ideó preservarlos adoptando una identidad que los reclusa en formas organizativas —aparatos,

"orgas", partidos, encuadres, baluartes— donde mantuviera a salvo...de los deseos de todos aquellos con los que contaba para realizarlos. Cuando esa potenciación recíproca de deseos no se da, la identidad de un proyecto y de sus participantes tiene que refugiarse en un dispositivo grupal que la preserve en el repliegue sobre sí misma —la memoria de su pasado. Así, tanto sus glorias como sus desastres importan en tanto marcas de esa mismidad continuada en el tiempo.

Su práctica va a convertirse en una función ritual que se ocupa de ratificar la vigencia del mito de origen. Es decir, remitirse a un momento fundacional, del que se pueda desprender alguna filiación tan genérica como abstracta. Por ejemplo hacerse heredero de la potencialidad emancipatoria de la humanidad, un rasgo tan inespecífico como fuera de competencia sensata. Quien se arroga la propiedad de un legado, que en rigor no pertenece sino a la especie, automáticamente se margina del juego social que precisa reglas y códigos socialmente convenidos, y por eso, de ahí en más deberá divertirse en solitario. La convivencia no perdona a quien burla el tributo que paga toda creación de sentido por conservar, diferenciándose, el vínculo con lo real. Ese costo es el de aceptar la equivalencia universal, la que permite, a todos por igual, simbolizar ese real, para que luego cada uno le asigne las marcas que el sistema significativo de cada cultura disponga. Eso explica que quien se arroga gestiones directas —sin intermediarios—, con lo real, interinas a los límites de su doctrina y de su grupo, emprende el camino sin retorno de las sectas hacia el sectarismo.

VI

Existe una correspondencia funcional entre la restricción a la autonomía subjetiva que inducen los aparatos militantes, y la simplificación reduccionista a la que deben ajustar sus discursos y teorías. No es casual que ambas formas de organizar la experiencia respondan al mando de la misma virtud: la lealtad a la ortodoxia. Propiedad que inmediatamente sugiere la asimilación del método con la disciplina, la coherencia con la fidelidad y la constancia con la devoción. Tomemos, para aclararlo, aquella afirmación de Marx de que *la humanidad se plantea sólo aquello que puede resolver*. Es evidente que la misma, a costa de la aplicación mecánica a cualquier contexto, terminó por servir de argumento —falaz— del voluntarismo. La fórmula inicial, si bien reflejaba el optimismo de la modernidad, no forzaba una ecuación, de modo tal que demostrara lo que se sabía de antemano como sí lo hizo

su absolutización. La circularidad —tautológica— entre términos ya existentes: dice de la confianza de los que poseen buena fe. Para esta ocasión, el auxilio omnipotente de la razón, haría que la emancipación de la humanidad dejara de ser un asunto de sujetos sociales-históricos, para ser resorte de una razón redentora y trascendente. Si la razón todo lo puede, basta que algo se cobije en su gestión para que se vuelva transparente y pueda ser dominado.

Como opción a esta concepción, que es la habitual en la subjetividad militante de la izquierda tradicional, existen otras formas de pensar la política. Son las que descreen de las bondades de contar con razones ontologizadas —su causa suficiente en una clase, un sujeto, una teoría de la historia— y prefieren plantearla como instrumento de los deseos a los sirva en cada circunstancia. No de una vez y para siempre y para cualquiera. La diferencia es que los deseos no se resuelven, al modo en que puede calcularse una ecuación matemática; su realización sigue la dinámica y la contingencia propia de la configuración simbólica de sus medios de satisfacción. Lejos de la fijeza de los que pertenecen al campo de la instintividad, en cambio, su realización está habilitada para tanta multiplicidad de objetos y tal diversidad de formas como la que hace a la singularidades de los sujetos a los que pertenecen.

Sobre gustos no hay nada escrito, tampoco sobre socialismos —cuando su proyecto es el de un *deseo* y no el de un *deber-ser*—, aunque sobran, y es bueno que eso ocurra, los que disfrutaban buscando los imprevisibles caminos de su creación. Son prueba de ello todas las políticas que disfrutaban del intento y contraprueba del absurdo de las que se desvelan por encontrar la vía única: la del frente, el programa, el pensamiento o el deseo puro.

VII

Para analizar cómo los modos de organización militante —más allá de sus fines explícitos— deciden el contenido final de sus actos, consideraré a la política como uno de los medios que la subjetividad dispone para elaborar la experiencia, de otro modo insostenible, con *lo real*. Esta instancia de *lo real* (Lacan) —accesible en la recuperación de sus efectos simbólicos, de otro modo inefables del ser— se distingue de la *realidad*, que es el sentido que le da la subjetividad que por ese movimiento se constituye. Los vínculos que unen a los términos de esta relación no son de exterioridad, todo lo contrario, la subjetividad surge y es la respuesta —el sentido, social histórico y personal— a lo real, que en esa operación emerge como su *otredad*. Es obvio que tratándose en esencia de la transcripción de instancias

inasimilables entre sí —la de lo real con la de lo significante— ese sentido resaltará sobre el fondo de lo no significable más que en condición de resto perdido. Es decir que su fuerza residual representará la que inspira lo por desconocido, imposible.

Sobre ese fondo, el de la recuperación posible pero incierta de lo excluido, la subjetividad sostiene sus recursos imaginarios —su imagen de la realidad— atenuados entre la inquietante amenaza de un retorno que la haría estallar, y la nostalgia de una completud que no esta dispuesta a resignar.

La condición constituyente y constitutiva de la subjetividad, doblemente atada a lo real y al sentido, se continua en la conjunción de deseo y necesidad que sobredetermina la función del pensamiento y el conocimiento para los sujetos. Saber es avanzar sobre el dominio de lo intransitable. Y la aventura arriesga el todo —de lo alcanzado— por el todo —de lo anhelado. Freud lo intuye cuando establece la paradoja de esa pendiente tensa hacia la muerte que subyace a la obstinada búsqueda del placer —un "accidente" de su sobredosis.

Legataria de la modernidad, en vicios y virtudes, la práctica de la izquierda tiene para con la razón una doble exigencia: una la ya mencionada, otra, la que se confunde con su ética, para la cual el conocimiento de la realidad es garante de la justicia de su ideal. Lo bueno da razón de la verdad y viceversa. Este es el grano de verdad de la acusación reaccionaria —de derechas o izquierdas— que la descalifica cuando sospecha o denuncia la vocación "intelectual" de sus seguidores. "Granos de verdad", sería más justo, ya que es tan cierto que existe sobre ella un prejuicio irracionalista y empirista, tan válido como la advertencia acerca del sesgo idealista —subjetivista— con el que que tantas veces se compromete la racionalidad de izquierda. Esto pasa cuando desatiende la exigencia que impone la realidad al pensamiento, requisito sin el que cual, las pretensiones de conocimiento objetivo conducen a sus antípodas.

Cuando el pensamiento se plantea la resolución de un problema, no hace otra cosa que anticipar el movimiento de las cosas si éstas correspondieran al de su saber alcanzado. El criterio de objetividad consiste entonces en tener el recaudo de diferenciar, si ese adelanto de la realidad no tiene otro crédito que el satisfacer su ilusión de que el comportamiento de las cosas obedece a lo que conviene a la realización de sus deseos. Cuando —como en política— con lo que se trata es con comportamientos ajenos, la importancia de esta distinción decide la posible eficacia de un discurso para reconocer y respetar los deseos del interlocutor, o para suprimirlos. De esa capacidad dependerá el que se los tenga en cuenta en el espejismo de los propios o que sean expuestos a la experiencia de acudir a sus fuentes.

VIII

Todo discurso dispone de una función performativa (es la que

remite lo que menta a la acción que por ese acto de lenguaje está creando: *compañeros*, de mínima, *juremos con gloria morir*, de máxima), que en su imperativo traduce las disputas de poder tendidas en todo diálogo.

El problema es decisivo a la hora de optar entre el llamado a la subjetividad, a la obediencia o a la autodeterminación. Es decir, que si la izquierda levanta un sentido libertario no puede, sin contradecirse, apelar al discurso como medio de fascinación o seducción —simpatizantes. Este es el fundamento de la crítica al efecto de manipulación o imposición subjetiva que acarrea el consignismo. Bajo este régimen las propuestas son arengas y las palabras, órdenes. Cuando el discurso y el pensamiento, sirven a la preservación de la identidad de aquellos a quienes sujetan en los lazos sociales que los organizan, el imperativo de sentido es el de la pertenencia y la perpetuación de ese sentido. La acción de esas organizaciones se vuelca en un activismo para adentro, que lo retroalimenta en el culto al intercambio de contraseñas. Esto exige el cuidado de la realidad... tenerla a raya —racionalizada— para que sus irrupciones no amenacen el hechizo de una identidad que nada le teme, por que nada le debe. Autismo, narcisismo, monadismo, o táchese lo que no corresponda, según corporación. De este modo la organización —proveedora de "sobrentendidos"— resguarda a la subjetividad adicta a sus certezas, de las dudas y la curiosidad que suponen los deseos de saber.

En el fondo, queda claro que esa caricatura del rigor teórico que es el talimudismo principista de muchas experiencias de la izquierda, no es sino una coartada del amor propio. Lo mismo que la esmerpulosidad administrativa y el formalismo, fachadas de sus barreras contra lo distinto que sienten como amenaza.

En definitiva, una organización, no es más que un orden de discurso que trama y sostiene subjetividades. Dependerá del margen de alteridad que tolere su identidad, que ese discurso dé letra a una sociedad-de-socorros mutuos contra los peligros de disolución por contacto con el aire del mundo exterior, o a un instrumento apto para conocerlo y disfrutarlo, o cambiarlo.

Veamos como funciona este esquema en torno a un ideal cualquiera. El mensaje en el que sus seguidores lo ofrecen puede tomar el modo del juramento identitario que consistirá en contenidos prefigurados encargados de matizar las subjetividades amoldables. La alternativa sería el que se ofreciera útil para alojar las incertidumbres por las que alguien escucha a otro, o sea, el interés por conocer y, sobre todo, por conocerse. Para que ocurra una verdadera transmisión de sentidos debe existir un mínimo de diferenciación reconocida entre las individualidades contactadas. Esa transferencia es la que transcurre entre disposiciones deseantes que se recrean en la resonancia mutua.

IX

Saber es poder. Y el mayor prestigio del conocimiento es ofrecer control sobre lo que vendrá: truco que la tautología brinda al au-

tocumplimiento de un designio profético. Anunciar como venidero lo que ya pasó y pronosticar lo que ya se sabe. Este fue el papel oracular que la izquierda fue asumiendo; confiaba en acelerar la historia ahorrando a las masas el tiempo de pensar por sí mismas. Su discurso daba por hecho un reconocimiento de los deseos, previo a la conciencia que de los mismos quería dar por hecha, terminando por abortarlos.

A quien esto le resulte muy abstracto, le sugiero que evoque la mecánica de catastrofismo y clarividencia de la izquierda que disolvía la particularidad del "análisis" de una coyuntura cualquiera en univocidad del mandato a la agitación y la lucha. A lo que se sumaba un infaltable tono, en el que lo pedagógico no quitaba lo moralista: sus consejos no absolvían del reproche a quien desoyera sus predicciones. Así, los "como ya dijimos... anticipaban los "ya van a ver...". Si bien la subjetividad tiene que contar con la consistencia de algún sentido, el "exceso" de sentido actúa como su límite. No se trata de pensar el sentido como algo bien "rellenito" y el sin-sentido como lo "vacío". Cualquiera de los dos referentes, el del exceso o el de la falta de sentido, tiene el análogo resultado de aplastar la subjetividad en el todo o nada del ser o no ser según su signo.

Marx hablaba del tiempo como el espacio de desarrollo del hombre. Se estaba refiriendo a la necesaria brecha que aloja al deseo, a lo aún no ocurrido, a lo todavía no conocido, a lo hasta ahora no hecho. Lejos siquiera de sospecharlo, cuando la izquierda actúa esa retórica opuesta coincide con el pensamiento posmoderno (su competidor de fin de siglo como "ideologías insuperables): ambos representan saberes completos. Uno que ya no lo busca porque cree tenerlo y el otro que tiene la certeza de que no hay sentido alguno.

También hay posiciones centradas, entre el culto a la significación y el desprecio por el sentido. Son las que desalientan o denuncian cualquier búsqueda de sentido bajo la acusación de alentar lo ilusorio. *Ya lo sé pero... aun así?*, están dispuestos a suscribirlo gustosamente si se les aparece no habiendo hecho nada para encontrarlo. Apología de la inocencia y la castidad que porta la doble incitación de entrar en el juego, pero haciéndose el distraído. Similar a esos progenitores que ante la eminencia de sus criaturas, las disculpan como efecto de un acontecimiento que nada debe a la carnalidad del goce empeñado en gestarlas, sino que es fruto de la improvisación delegada en el "Dios así lo quiso" —voluntad que puede ser nombrada como el Che, el Sub Marcos o Hebe de Bonafini.

Comencé vinculando la política al sentido que la subjetividad da a *lo real*. Ese sentido puede tomar la modalidad de una "asimilación" de ese *real* al modo en que el objeto es disuelto en lo nuevo. Este modelo de contacto —de conocimiento— continúa el de la fantasía formada en los momentos iniciales del psicoanálisis, en el que la aprehensión del mundo es análoga a la incorporación oral del mismo. De acuerdo a su sentido "saber" es tragar y conocer es traducir

lo desconocido del objeto a lo propio conocido —a la mismidad. Una alternativa a este "conocimiento" lo entiende con una producción: la del conocer la diferencia con el objeto. Un saber de la relación entre ambos, que no se detiene ni en uno ni en el otro de los polos. No suponiendo ni la digestión del objeto por el sujeto, ni el simple reflejo del objeto sobre el sujeto.

X

Para encontrar una salida hay que invertir la relación de subjetividad y política. Intentar hablar de las políticas de la subjetividad: del uso que ésta haga de aquella para producir los sentidos proclives a la objetividad colectiva o a los del repliegue narcisista de la individualidad.

Dicho de una vez: los sentidos de la política no pueden reducirse a los de la política entendida como tal. Ni siquiera con la excusa de crear las condiciones para un despertar subjetivo socialista.

El sentido realmente operante a nivel social es una resultante que no remite a la sola intención o habilidad de algunos de los múltiples focos que coexisten a un momento dado de la sociedad, sino a la multiplicidad de factores que la sobredeterminan (económica y socialmente, pero también desde la cultura, los mitos, las identidades sexuales, las sensibilidades, los gustos, las vocaciones, etc.). Por eso, es preciso abandonar la rutinaria metodología de seguir estudiando la realidad hasta llegar a detectar "científicamente" la clase, el sector, los individuos claves de un conflicto —Él— que pudiera condensarlos a todos. Para que, alcanzado, se apoye en él la palanca que moviera el mundo. De lo que se trata, en cambio, es de pensar la intervención política como suscitada y dirigida a ese campo en el que circula esa multiplicidad de factores. De ahí, que la estructuración del mismo, como sentido derivado de la realidad como "totalidad concreta", siga siendo un objetivo a decantar por la práctica política. Pero ya no como un presupuesto al que deberían subordinarse la singularidad de las motivaciones sectoriales.

XI

Una identidad autorreferente, forzosamente aparecerá ofreciéndose como el modelo a imitar, es decir, un nicho para que las restantes subjetividades se alojen en él.

Ya vimos la incompatibilidad de este recurso con la meta de subvertir subjetividades y, ahora, podemos agregar la gran tensión agresiva (Lacan) que se desencadena en las que se organizan bajo esas condiciones. No olvidemos el estrecho borde que separa la *identificación*, recurso constitutivo del sujeto, de su fracaso cuando la relación de objeto se precipita en la *identidad* que indiscrimina a los dos. Un fracaso que lleva a esas seudo relaciones —la unión necesita diferencias, para juntarse hay que separarse— ansiedades inductoras de inestabilidades, que se resuelven en estallidos y fragmentaciones (ver *Lo siniestro*, en S. Freud).⁴ Una distinción decisiva diferencia las políticas marxistas de las que no lo son. La diferencia no pasa por su patrimonio sobre to-

da transformación social, ni aun por la radicalidad que ella alcance. La historia de la humanidad es la historia de los cambios de su forma, que los sujetos sociales e individuales han ido provocando, sufriendo y disfrutando. Una historia, que no esperó al marxismo para echarse a andar y que, con seguridad, continuará sucediendo aun sin el marxismo.

La izquierda marxista no se define sólo por la capacidad para producir cambios en la sociedad. El sentido que el significante del marxismo da a una política es el que la concibe inconciliable con una práctica transformadora que no sea también la de sus agentes y la asunción deliberada y conciente de la misma por parte de éstos.

Es ejercicio de la política, que involucre a sus agentes como sujetos, y los hace por eso responsables del sentido y de las consecuencias del sentido que ella funda. En esos términos es que resulta un contrasentido que el consenso que para ese sentido se pueda obtener, pudiera ser logrado por medio de apelaciones identificatorias —publicitarias— basadas en la captación "simpatizante" que fomente la pasividad y dependencia del juicio. Toda seducción —fascinación— implica la sumisión a la autoridad de otro, y se basa en una delegación del propio poder. No importa si los atributos otorgados a lo idealizado —coraje, dedicación, entrega personal— corresponden con el modelo, para que la enajenación subjetiva se cumpla. Este es el requisito para que la política no sea el equivalente a la fatalidad de un destino que tiene que cumplirse —"o si no no serás nada"— y pueda llegar a convertirse para un sujeto, en la oportunidad de asumir un proyecto colectivo. Lo opuesto son las políticas del "sentido común", cuyos modos de procesar la realidad pasan esencialmente por colocar los efectos en el lugar de las causas. Con la consiguiente consecuencia ideológica de pensar lo dado, por el mero hecho de existir, con el carácter de natural y derivar de esa misma evidencia las razones que lo explican. Esta estructura —identificable en ideologías de cualquier signo— tiene por función básica proteger de la amenaza de discontinuidad latente en cualquier grupalidad y, por eso mismo, opera sosteniendo la vigencia de vínculos fundacionales —la tradición. Este es el sentido común, que lidera la reticencia de la subjetividad a reconocer la inactualidad de esos fundamentos y a procurarse otros. El desafío es un interregno —lo viejo ya no sirve y lo nuevo hay que encontrar-



lo— donde no hay más asidero que el de la confianza en la mutualidad del proyecto compartido.

XII

Se trata de establecer cuál es la dificultad de la izquierda para acompañar a la subjetividad social a hacer ese tránsito hacia nuevas formas de politización, habida cuenta de que las que dispone no son reconocidas como organizadoras del rechazo de esta sociedad y de la construcción de alternativas. A esta altura está claro que la premisa de la política, como ejercicio creador de sentido es función correlativa de la creación de subjetividades, en expansión y diversificación. La izquierda, en cambio, apareciendo consagrada a la reproducción defensiva de sus sentidos identitarios, es sospechada de obstáculo para una subjetividad cuya única certeza es el desencanto y la defraudación que se siente por lo establecido. Y sabemos que razones no le faltan.

Esta crítica a los vicios terminales de las organizaciones que conocimos no significa la apología del espontaneísmo y la condena de toda representación. La crítica no es necesariamente la antesala del escepticismo. La condena sin atenuantes de toda perspectiva de organización merece un párrafo aparte. Ese descrédito se funda en una defensa tan abstracta como apologetica de las exigencias de un ser —el de la subjetividad ya sería una nata existencial que los repugna— que toda significación común —es decir colectivamente convenida—, supone la caída de una pureza que se precisa virgen. En definitiva, esa escrupulosidad, termina no desahuciendo a los contenidos, sino a la fertilidad —ontológica, estética y ética— de los actos por los que esos sentidos se intentan concebir. En el fondo, su exaltación del ser es una condena del poder creativo humano: una expropiación similar a la del valor que el sistema capitalista niega a la labor colectiva. De este modo, no hacen más que idealizar, advertidamente o no, el individualismo metodológico: la verdad no se sostiene fuera de la consistencia inarticulada y sin mediaciones de sus partículas. La política, según ese criterio, si se quiere auténtica, deberá ser tan inédita como inefable, cualquier continuidad de sentido y cualquier derivación, que demore el instante de su presentación efímera, obra en su desnaturalización. Sus recursos, en definitiva, son la ingenuidad, la amnesia, la ataraxia y la parálisis. Lo cual inhibe de antemano toda asunción de futuro que no sea el modelo del azar. Si toda anticipación es ingeniería social, si toda previsión, horror a lo indecible, si todo acuerdo, disolución en lo otro, entonces de-

darle con el máximo de coherencia y consecuencia que es la de la pura mismidad. Una política al alcance de la mano...

XIII

La teoría psicoanalítica del sujeto ayuda a comprender la situación de la izquierda, desde un ángulo diferente del que la interpreta desde la suficiencia de sus bases "objetivas" —lo histórico-político y social. Pero sin aceptar que su aporte consistiría en sumar "factores" que, agregando la cuota de subjetividad descuidada "enriquecerían" el papel de los esenciales. No es la ocasión de desarrollar el tema, pero ¿acaso puede mencionarse a la historia, a la sociedad o a la política sin consideración por la subjetividad de sus protagonistas.

Parto del rechazo de la creencia en la solidez de los llamados análisis de "infraestructura", que jamás han podido explicar el desencuentro de la izquierda con lo que, según ellos, es el supuesto movimiento "real" de la sociedad. Para entenderla resulta más productivo incursionar en las *sin-razones* de la crisis de la izquierda, que en las de sus pretendidos análisis de las fuerzas "objetivas". De explicarla más allá de las racionalizaciones que la niegan. El ejemplo es el lamentable intento de racionalización que eufemísticamente niega el fracaso de la izquierda afirmando que en rigor, de lo que se trata es del triunfo de sus opositores: los patronos, los burócratas y los traidores. No interesa el balance de las dificultades, ni de las intenciones o de los esfuerzos empeñados. Si establecer cuál fue el comportamiento de los sujetos involucrados ante los resultados de su acción. En otras palabras, cuál fue la elaboración de la realidad que los hechos les mostraba —que equivale a hablar del tratamiento de los obstáculos a sus deseos.

Desde luego, la primera condición para acompañar este análisis es coincidir con que la izquierda está en crisis. Algo que no es unánimemente compartido. La subjetividad de izquierda tuvo por principio no incluirse en la jurisdicción de esa palabra. Se formó y se sostuvo, sobre una identidad fundada en la convicción de absoluta certeza y el rechazo de las vacilaciones. Así, dudar de la línea teórica o flaquear frente a la tarea, eran los datos de quienes, por estar en crisis, dejaban de gozar de esa identidad.

La dificultad para reflexionar sobre sí mismo es un síntoma. Entendiendo por eso la manifestación de un conflicto —sus contradicciones— que sólo así, en sus equivalentes deformados accede a la conciencia, que no lo reconoce como expresión de aquél. Como uno de esos chistes en dos actos podríamos decir que ese síntoma, la dificultad para pensarse sin racionalizaciones justificatorias, es la parte "sana" de la crisis de la izquierda. La más preocupante es que ese síntoma, lo es de algo más grave: de su inhibición funcional. El síntoma es el recurso por el cual lo deseado reprimido encuentra formas simbólicas que alcanzan satisfacciones sustitutivas. En su misma naturaleza, la insistencia en no abandonar lo reprimido, está la posibilidad de tomar conciencia del conflicto. En cambio, en la inhibición, el

compromiso es el de una función subjetiva que sale del circuito de capacidades disponibles de una subjetividad dada.

Si la propia subjetividad está en función de la capacidad de reconocerse frente al otro, del que surgió en la semejanza, no es de extrañar el compromiso de una identidad que tiene inhibida precisamente esa función de alteridad.

XIV

El trauma, la fractura de la continuidad corporal por injurias físicas, fue el modelo médico del que se sirvió Freud para pensar las rupturas del psiquismo —recordemos cómo se divulgó en la cinematografía con los desdoblamientos de personalidad que seguía a accidentes y shocks. El desarrollo teórico y clínico lo llevó a generalizar este esquema en principio explicativo de una perturbación, la neurosis traumática. El esquema de la insuficiencia de un organismo para asimilar un estímulo, pasó a ser la estructura explicativa de la escisión entre instancias concientes e inconcientes, integrantes del psiquismo.

En esencia, el trauma representaría la falla, tanto por insuficiencia del bagaje significativo —los sentidos disponibles históricamente alcanzados por el individuo o sus agrupamientos—, como por la desmesura relativa del acaecer a ser elaborado, que superándolo, lo anula. El trauma psíquico sucede al exceso de excitación proveniente de una realidad que supera los medios de elaboración —de organización— de la experiencia. Y esto ocurre cuando no cuenta con los recursos de la memoria y de la experiencia vivida que se lo permitan, así como a la *incapacidad de combinar los que tiene a su alcance, que para crear nuevas significaciones que los contengan tienen que adoptar formas distintas de las acostumbradas para representar lo consagrado por el hábito.*

Es notorio el paralelo de este mecanismo con el que mencionamos relativo al trabajo de la subjetividad frente a *lo real*. Cuando *lo real* sorprende a la subjetividad, imposibilitada de otorgarle el sentido del que participan la colisión y la fractura subsiguiente, se inhibe la función —intelectual, afectiva y práctica— encargada de proveer uno, adecuado a la demanda que la realidad le está requiriendo.

La potencialidad del sujeto para producir sentidos proviene de que también forma parte del orden simbólico en el que éstos surgen y circulan. Una potencialidad que sigue la de la combinatoria significativa, que no tiene más límite que el de la imaginación creativa que permiten los lazos sociales en que se producen. La misma rigidez que rige la experimentación de formas de relación social —de poder y de creación— es la que fuerza a la repetición de las formas de expresión, desperdiciando la infinita provisión disponible en el universo significativo.

Otra manera de pensar una organización, es como dispositivo grupal de enunciación de sentidos y definirla, entonces, según los márgenes de autonomía que da a sus miembros para gestionarlos. Se observa así cómo unas formas armonizan su creatividad con la solitud cambiante de la realidad y otras la re-

sisten, nominándola unilateralmente al modo que consideran eterno e inalterable según el propio sentido. Son los que, de haber sido contemporáneos de Heráclito lo hubieran rebatido, convencidos de que es posible bañarse dos veces en el mismo río, siempre que se entre en él con el mismo traje de baño.

El trámite del trauma opera en dos fases. Su desenlace, la eclosión de sus consecuencias, no sigue inmediatamente a la exposición a lo "traumático". En la primera, la del choque de la subjetividad con una experiencia que la supera, se instalan los términos de un conflicto, que permanecerá mudo hasta que, en un tiempo segundo, algo desencadena el trauma propiamente dicho. Esto sucede cuando a los argumentos del drama latente se le suma otro estímulo, banal en su significación directa, pero siempre comprometido por vínculos de repercusión simbólica equivalentes a los del acontecimiento traumático originario. La clave de esta eficacia traumática posterior es la sorpresa de la conciencia, sensibilizada y alerta para con unos estímulos "marcados", pero desprevénida para las resonancias disimuladas de otros. Pensemos por ejemplo, en la distancia de la sensibilidad militante que reacciona, desplegando ante la menor alusión que los contradiga, sus argumentos referidos al imperialismo, el sindicalismo o el proletariado, enmudecer —sin respuesta o irritada— por la laguna imaginativa que la ahoga cuando es interpelada por las demandas actuales desde el género, las formas alternativas de intervención social inéditas o las búsquedas de nuevas perspectivas para la cotidianidad.

XV

A esta altura se puede pasar a la "clínica" de la afección traumática de la subjetividad de izquierda. Es la que se manifiesta por la tensión hacia su pasado —sus visiones, sus figuras, sus mártires—, y que se muestra en la recurrente apelación a la a-temporalidad de sus sentidos fundacionales. Es decir, los que en el momento mítico originario organizaron la experiencia de *lo real*, que enfrentaban sus protagonistas y que, en la actualidad está al servicio de una función inversa: proteger del encuentro con la realidad con esos sentidos inactuales. Un mecanismo que cuanto más remite a lo primigenio, más está denunciando la falencia de esas significaciones para animar la experiencia presente. No es casual que —conjunción de forma y contenido— en la confección de sentido se recurra sistemáticamente a la imagen de héroes y mártires. Figuras eternizadas y eternizantes que idealizan lo sacrificial y glorifican lo trágico.—lo indiscutido de las derrotas, y los fracasos inmortalizados en Lenin, Trotsky y el Che. La negación de la dificultad para recubrir de vivencias significativas una práctica marginalizada, que paradójicamente, se intenta resucitar en la idolatría por los muertos. La "solución" tiene el estigma de lo que nace difunto. Los únicos a salvo del error son los que no están vivos y el único sentido disponible es el de lo irrepresentable.

Un mecanismo que tanto Marx como Freud describieron como *fetichismo*. La perpetua-

SOCIEDAD?



XVI

ción de lo temido oculto en la monumentalización de su ausencia.

Esta caracterización de la situación de la izquierda argentina tiene como antecedente dos episodios que, como esa segunda fase de desencadenamiento del trauma son los que resignifican de un modo, hasta ahora, insuperable su crisis de más larga data. Ellos son el asalto guerrillero de La Tablada y La Plaza del No. En ambos se pueden estudiar los efectos traumáticos que obraron sobre su unidad de sentido —identidad— hechos-significantes que destituyeron un universo de significaciones forjado en realidades que ya poco tenían para dar a la subjetividad social del último tramo del siglo. Nada quedó igual en la izquierda luego de esos dos episodios.

Del primero, poco y nada hizo por reconocer —más allá de la grandeza o chiqueza de los intervinientes, del sustituirismo y la carencia de representatividad de la aventura— la continuidad lógica con el foquismo "ideología insuperable de los '60". Ni aún la izquierda no militarista pudo dar a su crítica la contundencia y credibilidad que hubiera debido tener si su pensamiento estuviera a salvo de toda euforia insurreccionista. El que dude, que recuerde la excitación que les despertó Malvinas. Que exprese la confianza en que la violencia es criticable si es de pocos, mientras que el foquismo, cuando es de "masas", es progresista. Del mismo modo, nadie de la izquierda dejó de advertir las oportunidades que se le abrían cuando fue reconocida como referente para el conjunto de intereses emancipatorios enfrentados al capital. Sin embargo sucumbió a la prueba que significaba responder a la demanda de asumir una posición que fuera el sostén creíble y confiable del conjunto de pluralidades y diversidades que expresaban el anticapitalismo en ese tiempo y lugar. Así fue que prefirió guardarse pasando sin arriar sus banderas y sin apagar sus bengalas al museo de la historia. Y entre el precio de perder una identidad, la de conductores de un proceso de unificación de todos los sentidos en Uno y, participar de un poder real que estaba germinando entre todos, prefirió embriagarse de euforia y encerrarse para seguir preparando la toma del poder imaginario que, también Uno, le evitaría la disolución.

"¿Por qué esta obsesión por la memoria y el pasado y por qué este miedo a olvidar"? se pregunta Andreas Huyssen, y desarrolla esta interrogación: "...permítanme mencionar algunos de los fenómenos que hacen a nuestra cultura de la memoria que la distinguen claramente de la cultura de otras décadas de este siglo. Tenemos pues la restauración historicista de antiguos centros urbanos, ciudades enteras convertidas en museos y paisajes-museos; una ola de arquitectura de museos que no muestra signos de abatimiento; el boom de las modas retro y de las reproducciones de muebles; el marketing masivo de la nostalgia; la obsesiva auto-musealización de la cámara de video; la escritura de memorias y de literatura confesional, el debate sobre el síndrome de la memoria recuperada; la vasta literatura disponible sobre el trauma en relación en relación con el genocidio, el SIDA, la esclavitud, las cada vez más numerosas polémicas públicas sobre aniversarios, conmemoraciones y monumentos; la incesante cantidad de apologías al pasado que en los últimos tiempos han salido de la boca de los líderes de la iglesia y de los políticos y, aunque ya de otro tenor, la obsesión mundial con el hundimiento hace 85 años de un vapor que marcó el final de otra era dorada. No cabe duda que el mundo se está "musealizando" y nosotros participamos de este proceso. La meta parece ser el recuerdo total: la fantasía de un encargado de archivo llevada al grado de delirio total".

Si la izquierda no tuviera que velar constantemente por su extra-territorialidad bien podría sentirse reflejada en esta visión y compartir sus interrogantes. Lamentablemente se apura a usarlo para renovar la denuncia mecánica —en bloque y tomando a la subjetividad afectada en forma inerte— del efecto cosificante del sistema capitalista sobre todo y todos... menos para los que lo denuncian primero. Las consecuencias de su "cola de paja" es un escotoma que mientras condena los vicios ajenos ciega las contaminaciones propias, "como si" cerrando los ojos y los oídos pudieran neutralizarlas. De ese modo alejó las posibilidades de advertir cómo la condena al mercado no equivalía a su crítica radical, en otras palabras, que la satanización no la libra de la abstrac-



ción. Lo cual no puede interpretarse como un error de expresión. Era la forma de condensar —disimulada en la verbosidad reactiva— una contradicción inconciente. La guerra sin cuartel contra el sistema de producción capitalista tiene mucho más de reclamo por las promesas que incumplió que de rechazo a las premisas que hacen inevitables sus secuelas. No es casual que el estigma del reformismo sea el dato princeps de cualquier pleito por autenticidad izquierdista. Quien consiga adjudicar a la identidad del otro la sospecha de su mácula, mantendrá la pureza izquierdista de la propia.

¿En qué se basa esta hipótesis? En lo que revela el análisis del discurso de la izquierda, más preocupado por reivindicar condiciones de trabajo —de explotación— “mejores” o “dignas”, “humanas” en definitiva, que por demostrar imposibilidades de su corrección y la necesidad de una alternativa —socialista— sobre bases totalmente distintas. De ahí que su “condena” jamás tuvo igual vigor contra el industrialismo productivista, el desprecio por la naturaleza que acarrea y la desafortada ambición de satisfacer toda necesidad que inducía. Todo eso sin reparar en el costo generacional, ni en la influencia subjetiva —ideológica— que pudiera deducirse de ese mandato existencial. En el fondo, si existe algún discurso auténticamente reformista es el de una izquierda que en vez de apuntar a las condiciones civilizatorias de un sistema civilizatorio que idolatra lo económico propicia la utilización de su productivismo-consumismo con otros fines: los de las buenas intenciones. Ignorando u ocultando que esos objetivos son los que están en los fundamentos del capitalismo. Por eso insisten en la falacia de hacer pasar esa ilusión como garante del imaginario emancipador y así lograr que éste dé otra oportunidad —y ya van...— al sistema que lo aliena a su favor. En definitiva, su equívoco ideológico hace pasar la demanda de controlar sus excesos, por subversión estructural. Un capitalismo sin exclusiones ni marginados, con seguridad social, sin privilegios sociales ni políticos. En el fondo, el paraíso terrenal que éste prometió y no hizo realidad.

De ahí la indiferencia o el profundo recelo por el ecologismo, ya que, aguafiestas, su mensaje anuncia cómo en el seno de ese proyecto se encuentran los gérmenes del viejo orden: si la producción debe guiarse por la abstracción de un hartazgo universal, la condición de enajenación del trabajo de su productor y éste de su producto sigue en pie. El trabajo alienado, la producción de necesidades y objetos sin valor de uso, la entronización del mercado y del estado —aunque tuviera color rojo— también lo estaría. Este sentido subyacente en el inconciente de la izquierda, innegociable en tanto vital a su identidad, es el que no atrae o es visto con indiferencia por las masas. Lo que estas esperan son sentidos no regresivos —anacrónicos— que son los abiertos a otras significaciones, porque de ellos se espera un “estallido de las individualidades. Es en esta demanda que se da el punto de fractura entre un mundo que apela a la subjetivi-

dad desde infinitas posibilidades, y que las frustra en el momento de su concreción. Y en consecuencia, este punto de fractura sería el de incidencia de posibles intervenciones políticas. Un sentido al que sólo se le pida la condición negativa de no cerrar el camino a otros sentidos, que nuevos y distintos sostendrían la multiplicación de otras subjetividades. Para que así se des-sujeten del malestar al que las conforman los fantasmas del deseo aplastado en relaciones entre objetos personificados y entre sujetos cosificados.

XVII

Mientras tanto, la izquierda pasa por otra parte... Sigue desvelada alimentando reclamos sociales tan justos que ni sus responsables niegan: la desocupación, la marginación, las carencias en salud, educación, vivienda, etc... Lo hace desde las premisas de siempre. En definitiva ¿qué prueba insistir que en la sociedad hay dominantes y dominados, si lo que sigue ausente es la menor sospecha acerca del por qué éstos lo aceptan? Como esta interrogación parece inabordable, sólo queda la nostalgia por la época en que los burgueses eran confiables y garantías de la ilusión de izquierda de un mundo donde todo iba a ir bien... trabajando.

El problema es que la invocación de lo pasado no actualiza más que la reverencia a una creencia que los desmentidos de la experiencia se obstinan en defraudar.

Lo elemental de cualquier convocatoria es la realidad —la credibilidad de los deseos— de lo que se presenta para ser llevado a cabo, lo contrario de aquello de lo que se quiere dar fe por evocación. Todo diálogo pone en contacto los deseos de los interlocutores. Pero algunos sirven de afirmación de los propios en el reconocimiento de los de quien responde, y otros de demora de una extinción que la reminiscencia postrega.

Todo discurso supone la convocatoria a un acuerdo subjetivo tensado entre los extremos de la colaboración y el mandato. Una resultante de los arreglos entre los propósitos de la enunciación y los cuidados de traducción de los enunciados. Bajo la apariencia de apelación a la soberanía subjetiva del otro, el de la izquierda en el fondo —“su naturaleza le obliga”—, está deslizando mandatos que significan su sometimiento. Ese es el sentido de los llamados que en definitiva son arengas e imposición de consignas, que inducen conductas unívocas.

“Prohibido olvidar”, mandan los muros de pasillos y aulas de algunas facultades porteñas a miles de estudiantes que se irritan hasta la amnesia. “Lo único que hay que olvidar es el olvido”, es una de esas consignas que espanta el deseo acusando de incumplir la obligación de los derechos humanos.

El análisis del discurso de la izquierda vuelve a mostrar cómo su subjetividad se repliega sobre identificaciones con sus objetos fundacionales. Lo que en principio no sería más que la prolongación de un mecanismo constituyente de la subjetividad, ya que la identificación es el prototipo inicial de toda relación sujeto-objeto. Un origen al que el sujeto debe renunciar para continuar su

evolución. O sea, resignar el recurso imaginario que lo fundó en el Uno con una realidad —independiente— que ignoraba. La discriminación de ese Todo es posible en el relevo del orden del lenguaje que sustituye esa coalescencia imaginaria por su equivalente simbólico: la identificación con el significante. Eso no significa que el sujeto acepta la pérdida de esa fantasía de posesión y dominio omnipotente. La conservará como exigencia —meta— inflexible de restitución a pleno de ese modelo de unidad —Identidad. Esa instancia es la sostenida por una de las funciones del Super Yo: representar el reclamo de restitución absoluta de la integridad añorada, convertida en paradigma de toda satisfacción.

Cuánto del tono de in-negociabilidad de los reclamos de la izquierda se deben a esta fantasía y quedan entonces, en la práctica, devaluados. En el mejor de los casos, a la desilusión y, en el peor, al delirante extravío del contacto con la realidad.

Vale preguntarse ¿cuánto de la identidad de la izquierda se construyó como alternativa al fantasma de la voracidad capitalista y cuánto a la continuación de sus promesas por otros medios? En el segundo caso, la racionalización naturalizante de las necesidades humanas, que induce el productivismo como fin en sí mismo, tradujo la misma subordinación a una demanda des-subjetivante de apetencias irreflexibles, en términos de disputa por la apropiación de los medios de producción y el control de las fuerzas productivas. En el círculo cerrado de la necesidad y la provisión de los objetos de satisfacción, no cabe lo cualitativo de la creación subjetiva: ni de esas necesidades, ni de los medios de satisfacerlas. No cabe soberanía alguna para los sujetos, y la coartada de esa pérdida impulsa subjetividades que la ficionalizan en el equívoco de un goce absoluto —hasta la muerte.

Más importante aun que el haber despejado el “enigma del valor”, como producto del trabajo humano, es que con él, Marx dió a la necesidad humana un status que la distinguió del alivio de la necesidad natural. Lo cual significa una valorización dependiente de la labor humana y de las relaciones sociales que la hacen posible. La jerarquía de la necesidad debe tanto a los apremios del estómago como a las fantasías que la inspiran. Es en esa distancia, entre lo orgánico y lo psíquico, por la que se desliza ese cambio de forma que oculta la verdad del valor como fruto del trabajo colectivo. Y en el que toma auténtica proporción aquella determinación de la conciencia por el ser social. Esto es cierto, pero, siendo sus medios los del lenguaje y no los del scanner, recién la experiencia con lo real lo lleva a la culminación. Que no siempre son alegorías progresistas. Lo común es que lo sea en fantasmas y formas espectrales, como las que pueblan la subjetividad y animan el mundo, representándolo simbólicamente.

Sin embargo, que se sirva de los recursos del lenguaje no quiere decir que estos laboren con arbitrariedad. El inconciente, y por ello el psiquismo bajo su influencia, “está estructurado como un lenguaje” (Lacan), significa que la existencia del sujeto, que es

la del deseo que sus fantasías organizan, transita un plano de inscripción del que la instintividad corporal animal está carente. Condición de un registro de historización, gracias a los recursos y las leyes del lenguaje, que son los medios de su posible reconstrucción. La posibilidad del reconocimiento de sus deseos y de las opciones elegidas para realizarlos, da al sujeto humano la libertad y la responsabilidad por una identidad no directamente excusable por las “determinaciones objetivas en última instancia”. Entendiendo esa pseudo-objetividad, su reducción al hambre, el frío, el techo y no a la verdadera objetividad, la que da el dominio de las formas en que esos apremios quieren ser satisfechos. La libre producción de una subjetividad cuya identidad será la de las marcas del paso de sus necesidades al status de deseos.

XVIII

Establecimos que organizarse es incorporarse a un orden de discurso, en el cual se ordenan las relaciones de los sujetos. Si bien ese orden antecede a dichas subjetividades, no es por que su origen sea ajeno a las prácticas sociales que en definitiva transcribe, aunque no en forma lineal. En este punto el discurso de la organización está expuesto a la tensión de las subjetividades que contiene, entre la inercia de lo que éstas sienten como irrealizado y la expectativa coexistente, de encontrar nuevos rumbos para ensayar su realización. La organización, como un medio del olvido, de lo no vivido, en memoria de lo por vivir.

La cuestión de la forma de organización debe pensarse en relación a la política que ella define. Se choca aquí con otra versión del dilema entre medios y fines. En este caso, la de las dialécticas entre pasado/futuro y recuerdo/olvido.

Cuando el deseo está fijado a lo viejo, a la conservación de ideas o figuras sacralizadas, la memoria fidedigna es un fin al que se obligan los medios del recuerdo. En cambio, si la política es la de sentidos inéditos que libran deseos por-venir, la fidelidad de los medios es la del olvido.

XIX

Cuando la oposición entre un orden y el que se presenta como alternativa, instalan su disputa en términos de un enfrentamiento simétrico, aunque de signo inverso, la resultante puede ser un sentido estabilizante. Es el riesgo de malentendido de una radicalidad que sólo persigue el cambio de signo y de mano —¿Capitalismo de Estado, dice algo?

La fantasía de la clase burguesa es la posesión absoluta del goce de todo bien —simbolizada en el dominio de su equivalente general, el dinero—, representante de una posible satisfacción completa. Más allá del plano de despojo efectivo, que en el capitalismo priva a los productores del logro de su labor y que es justo luchar para que le sea reintegrado, funciona un plus-de-efecto de sentido, que puede estar en la base de la mencionada intuición de una correspondencia entre fantasías, aparentemente opuestas. Siguiendo esta idea, si el trabajador aparece

como el síntoma de una forma de producción, que lo despoja de todo, al mismo tiempo y por eso, de hecho, queda sugerida la posibilidad imaginaria de su inversión. De un re-encuentro pleno del sujeto con la naturaleza, sus semejantes y consigo mismo. Esta ecuación fantasmática, mas allá del desmentido de la experiencia histórica, anuncia a la ilusión subjetiva la no-imposibilidad de un goce absoluto y sin resto. Una promesa, que de ser probable pero no factible, automáticamente marcaría la cota imperativa de su logro, así como la condena a la insatisfacción de toda otra realización que la negocie.

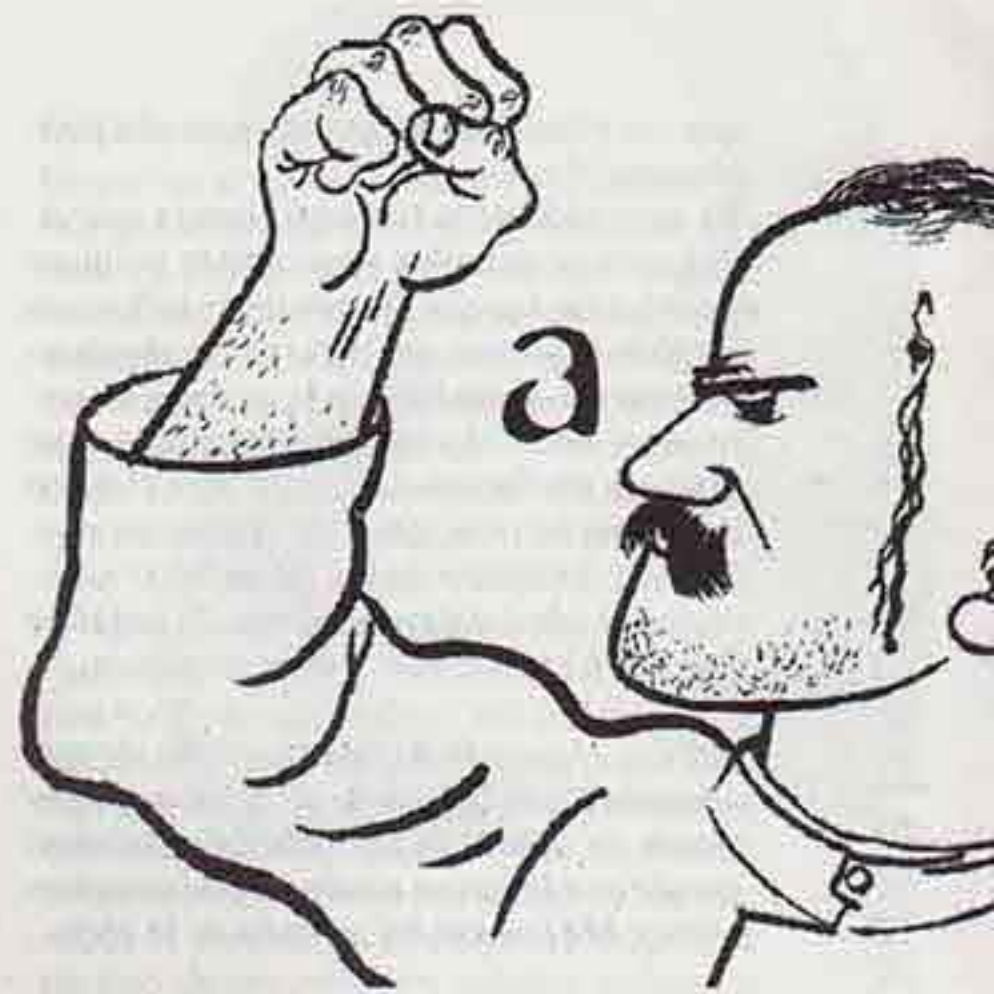
A partir de lo dicho, el proletariado sería el síntoma de esa fantasía engendrada por la burguesía y la izquierda el implacable fiscal de ambos. Su función encarnaría la del Super-yo, tan directa e inflexible como la de él, la que los obliga a no olvidar y les manda recordar su exigencia siempre de máxima y su urgencia sin prórroga.

La portavoz —lo rezan sus tarjetas de presentación: *palabra obrera, voz proletaria, política obrera*—, de un reproche a la burguesía cuando por desorganización o derroche, demora el tránsito hacia el goce universal. Es que sus desvíos como la corrupción o la especulación, privatizando esa fantasía —desertando de la universalidad que se le supone— desalienta la esperanza de una producción indefinida de valor: de la salvación en la explotación racional y desenfrenada de la fuerza de trabajo.

XX

La construcción de un sentido opuesto al hegemónico de la época —al sentido común— tiene que sortear el riesgo de *especificidad* que lo llevaría a confundir lo imaginario con lo real.

Para Lacan el delirio paranoico es la forma de discurso propia de una subjetividad cuya enunciación toma el carácter de una respuesta que se libra en relación a una pregunta que no sólo está informada, sino que ese mismo acto desplaza. En términos lingüísticos un habla que ignora la excentricidad convenida del código que cierra las demandas de interrogación, sino que toma origen independiente desde ese lugar. Porque desconoce el carácter social del código, es que desconoce a los sujetos a los que se dirige. No cuesta mucho intuir las consecuencias que sobre la realidad de cualquier convenio social —que puede incluso ser en el desacuerdo— tiene esta retórica. El que cree tener, porque lo necesita para su identidad, la concesión de la verdad sobre la historia y la sociedad, es porque supone a la vez, ser el propietario de los medios de producción simbólica, del capital significante universal. Tal vez este razonamiento muestre qué quiere decir una identificación especular. Es a pesar o por lo que, inconcientemente comparten, que la izquierda vive en el *clinch* permanente con sus adversarios. Lo cual estrecha su perspectiva y le impide inventar otras formas de incidencia en el conflicto social. Una analogía con la misma ambivalencia —esa pareja del amor-odio— evocan los versos



del seducido y abandonado que confiesa una vida “abrazado a un rencor”.

Conclusión

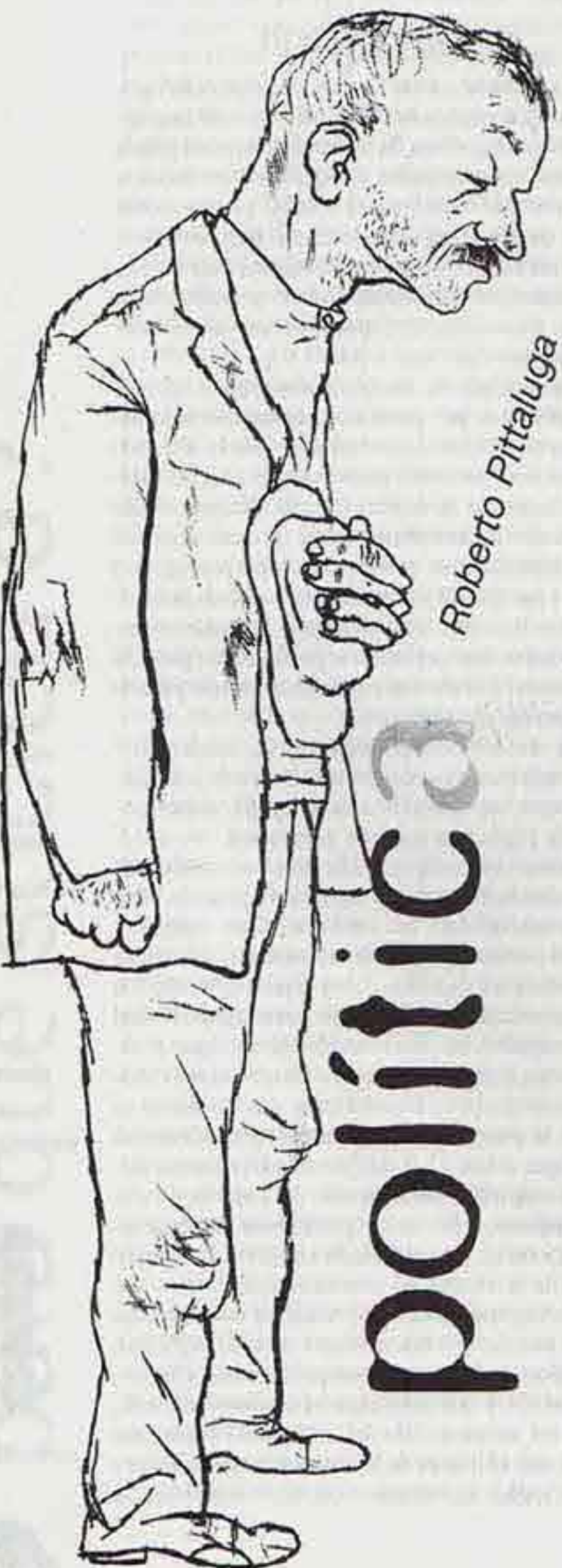
¿Es posible contar con una subjetividad política no especular? Para algunos es impenable. Conciben la relación intersubjetiva como concurrencia competitiva en torno a la coincidencia por el mismo poder-objeto de deseo. Una competencia tan mortífera como la que inspira a los discursos, de derecha o de izquierda, que no conciben otra pacificación social que la resultante del extermio del otro.

Sin embargo existen autores cuyos aportes dan pistas que permiten pensar que una organización no inconciliable con la autonomía subjetiva. En primer lugar el psicoanálisis, desde la teorización de discursos que traman ligámenes sociales que no sean los ordenados por la identificación a signos o íconos que la clausuren en su univocidad. Aquellas que, a diferencia de las anteriores, aporten los soportes significantes para la comunidad de los sentidos y no de su alineación simplificante.

En otro orden de ideas con G. Lukács disponemos de la noción de conciencia de clase que, equiparable a la de subjetividad, podría jugar esa función regulativa —organizativa— sin clausurarla. Sus características —sin la inmediatez de lo imaginario, ni la sustancialidad del materialismo vulgar— sería tales que daría buen sustento a la asunción no ilusoria —no enajenada— de los sujetos. La entidad de esta subjetividad consistiría en la atribución de un lugar posible deseable —no fatal— en el mismo movimiento por el que darían cuenta objetiva de la estructura de la totalidad concreta en la que están. Una subjetividad que no es dato empírico de ninguna naturaleza, como tampoco *deber-ser* alguno. Vale la pena recuperarlo: “Al referir la conciencia al todo de la sociedad se descubren las ideas, los sentimientos, etc., que tendrían los hombres en una determinada situación vital si fueran capaces de captar completamente esta situación y los intereses resultantes de ella, tanto respecto de la situación inmediata cuanto respecto de la estructura de la entera sociedad, coherente con esos intereses; o

sea: las ideas, etc. adecuadas a su situación objetiva".¹ Es sorprendente la correspondencia que esta forma de concebir a los sujetos políticos guarda con las que surgen de la influencia de otras funciones del superyo freudiano no coercitivas. Aquella que le permite al psiquismo salir del imperativo absoluto a un goce sin mediaciones. Esa que abre el deseo a la construcción social de objetos equivalentes y sustitutos de los infantiles o narcisistas: el *ideal del yo* freudiano, la metáfora paterna y los nombres que la continúan.

Tal vez el secreto de la subversión de esta identidad que hoy nos abrumba pase por poner de cabeza la fórmula del comienzo: puede que lo nuevo ocurra si podemos servirnos libremente del no-todo de lo viejo...



REFLEXIONES EN TORNO A LA IDEA DE ESPONTANEIDAD EN ROSA LUXEMBURG

A pocos días de cumplirse 80 años de los asesinatos de Rosa Luxemburg y Karl Liebknecht, vale recordar que ellos no fueron condenados al silencio solamente por la reacción, sino que también fueron "marxistas olvidados" por la mayoría de los movimientos revolucionarios del siglo. En este artículo, Roberto Pittaluga nos propone una relectura de las concepciones políticas y organizativas de Luxemburg, no para volver ritualmente sobre los "textos sagrados", sino, en otra senda, para "recuperar sus énfasis y explotar algunas de las potencialidades en él yacentes".

1. Por definición un significante no remite a ningún significado fijo: eso es lo que le permite producirlos indefinidamente hasta que su sentido se cierre en alguno particular surgido de las *situaciones concretas del habla*. Nada que ver con la contingencia absoluta del discurso. Esa pretensión de inventar sentidos acuñando neologismos, como es el caso del "significante vacío" bautizado así por E. Laclau. (ver *Emancipación y diferencia*, Bs. As., Ariel, 1996)
2. Fórmula acuñada por Octave Mannoni para ilustra el mecanismo subjetivo de la *renegación* freudiana. Lo aceptado concientemente del *yo lo sé...*, queda neutralizado en la salvedad del *pero aun así*. La otra escena - Claves de lo imaginario, Amorrotu, Buenos Aires, 1973, p. 9
3. Me estoy refiriendo a la apología del acaecer, que pone como índice de la autenticidad de la política el puro aparecer, la inefable presentación, el mero florecer de la nada. Su exponente central es A. Badiou, pero hay sucursales locales.
4. S. Freud, *Lo ominoso* (1919), O. C., Amorrotu, Bs. As., 1979, vol. 17
5. Reconocimiento anticipado por C. Marx, "Al hombre le ocurre en cierto modo lo mismo que a las mercancías. Como no viene al mundo provisto de un espejo, ni proclamando filosóficamente como Fichte: "yo soy yo", sólo se refleja, de primera intención, en un semejante. Para referirse a

6. sí mismo como hombre, el hombre Pedro tiene que empezar refiriéndose al hombre Pablo como su igual. Y al hacerlo así, el tal Pablo es para él, en pelos y señales en su corporeidad paulina, la forma o manifestación que reviste el género hombre". *El Capital*, F.C.E., México, 1973, Vol. I, Cap. I, p. 19. Es notable la correspondencia de esta descripción de la constitución de la identidad con la demostrada empíricamente por el psicólogo Henri Wallon, *Los orígenes del carácter en el niño*, Lautaro, 1965, p. 171. y formalizada por el psicoanalista Jacques Lacan, "El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica", *Escritos*, Siglo XXI, México, 1971.
7. Andreas Huyssen estuvo recientemente en el país convocado para un ciclo en el Goethe-Institut Buenos Aires titulado *La cultura de la memoria*, de cuyos extractos he tomado las citas transcriptas en este artículo.
8. La pintada está firmada por la tendencia estudiantil *Venceremos* y la cita mencionada —tomada de un poema titulado *La memoria fértil*— fue pronunciada en Neuquén por la Presidenta de la Asociación de Madres de Plaza de Mayo, al fin de su intervención en las Primeras Jornadas de DDHH de la Patagonia el pasado viernes 9.X.98.
9. Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, México, 1969, p. 54 [Subrayados míos].

... fue precisamente el éxito, el éxito aun en su propio mundo de revolucionarios, aquello que se le negó a Rosa Luxemburg en vida, en la muerte y después de la muerte. ¿Puede ser que el fracaso de todos sus esfuerzos en relación con el reconocimiento oficial esté de alguna manera relacionado con el funesto fracaso de la revolución en nuestro siglo? ¿La historia se verá diferente si la miramos a través del prisma de su vida y su trabajo?"
Hanna Arendt

Podría decirse, retomando una tensión presente en el Lukács de *Historia y conciencia de clase*, que en los actuales momentos, cuando todo proyecto emancipatorio debe soportar la carga de la derrota revolucionaria en el siglo XX y un rumbo incierto parece dibujarse en su horizonte, la cuestión organizativa *debería* irrumpir como necesidad imperiosa. Un imperativo tal debe partir de una constatación: hoy se trata, en este terreno, de dar cuenta de una crisis —y quizás del fin de una época—, la de las formas organizativas tradicionales de la izquierda

—en versiones leninistas o socialistas varias. Tras ella —o mejor, junto con—, se adivina la de una concepción y una práctica política incapaz, no ya de responder a esa crisis, sino siquiera de darse cuenta que vive una.¹ Dado que la experiencia revolucionaria debe ser evaluada en todos sus aspectos si se quieren reconstruir los ideales emancipatorios, en ese análisis y reconstrucción el problema de la organización se presenta como aspecto relevante. Contribuir a una reflexión —que no puede más que ser colectiva y despojada de preconceptos si quiere entrarle a fondo al asunto—, a partir del pensamiento de Rosa Luxemburg, obedece, en parte, a recoger aquella convocatoria que hace tiempo hiciera Hanna Arendt, mirando, en este caso, un aspecto de la historia secular de la revolución a partir de la obra y la vida de la pensadora polaca, y pasando así, como quería Benjamin, el cepillo a contrapelo. También motiva estas palabras el hecho de que en los tiempos que corren es bueno revisitar a los clásicos —releerlos, Calvino *dixit*.

No se quiere aquí reconstruir el pensamiento de Rosa Luxemburg —aun sabiendo que es una autora poco conocida en nuestro medio—, sino, en otra senda, recuperar sus énfasis y explotar algunas de las potencialidades en él yacentes. Tampoco es mi intención plantear algo como la construcción de una tradición revolucionaria que se asumiera "luxemburguista" para oponerla, como blanco sobre negro, sobre aquellas otras en la izquierda que se autotitaron "leninistas", "trotskistas", "maoístas", etc. Lo que sí pretendo es aportar, más modestamente, a la recuperación de una parte del legado marxista en tanto pensamiento crítico todavía grávido en consecuencias teóricas y políticas para el presente, y, en esa operación, filiar una tradición para uno renovado y abierto porque se vive como tensión, capaz de beber en las aguas de otras vertientes teóricas y políticas y de afrontar los desafíos actuales, aún a costa de reexaminar —y en muchos casos abandonar definitivamente— ciertos "principios" que se consideraban inobjektos.

Numerosas fueron las incursiones que distintos intelectuales hicieron sobre los textos de Luxemburg (como la propia Arendt, Georg Lukács, Tony Cliff, Daniel Guérin, Michael Löwy, Lelio Basso, Beltram Wolfe, Norman Geras, además de la monumental biografía de Peter Nettl), y su obra fue convocada para reflexionar sobre el problema del partido y las masas (desde el mismo Lukács a los debates que siguieron al mayo francés, por sólo mencionar dos casos). Volver hoy sobre esos escritos de Luxemburg no necesariamente implica detenerse en aquellas interpretaciones, aunque ellas están tácitamente presentes, contaminando, impregnando estas palabras. Sin embargo, es preciso evitar dos versiones antitéticas, cuyas utilidades políticas dudo que fueran en alguno momento pertinentes. Una de ellas quiso ver en las ideas de la dirigente polaca la intachable contracara de los rasgos autoritarios del bolcheviquismo, desconectando su hincapié en la democracia y la libertad de la idea y práctica revolucionarias.

La otra versión, de matriz leninista-stalinista, si destacó su compromiso revolucionario fue para condenar al olvido, tras la etiqueta de sus "evidentes errores", las más estimulantes de sus reflexiones.

Los principios que sobre la organización elabora nuestra autora no superaron ese carácter general, de criterios o directrices que nunca conformaron un sistema, pero fueron lo suficientemente punzantes como para sufrir de manera incesante ataques desde distintos ángulos. Pecando de esquematismo, pueden mencionarse dos de las críticas más reiteradas. Por un lado, su énfasis en el espontaneísmo era cuestionado porque, emergente supuesto de procesos "orgánicos" (económicos) de la sociedad capitalista, no armonizaba con una revolución socialista necesariamente conciente; tal hincapié llevaba a la anulación del problema de la vanguardia y a la minimización de la cuestión organizativa. La noción de espontaneidad era, en sus críticos, interpretada como una referencia a movimientos casi "naturales" de lo social que, sin embargo, no podían rebasar esa dimensión para constituirse en políticos; de allí que la centralidad de tal categoría impediría ubicar teórica, política e históricamente la relevancia del partido, de la "conciencia revolucionaria", y ocluiría paralelamente las diferentes funciones del partido y las masas en el proceso revolucionario. Por otro lado, se aseguraba, era trivial seguir discutiendo sobre un problema que dejó de serlo porque la historia dictó su veredicto: fue el partido de cuño leninista el que se demostró capaz de conducir al proletariado a la toma del poder.²

La primera de las críticas está, obviamente, asociada a una teoría de la revolución como estrategia de la toma del poder y no como estrategia de orden social, como estrategia de nueva sociedad. Partiendo de aquella idea de que no pueden desarrollarse en la sociedad capitalista "formas de socialismo", todo debe ser aplazado para después de la revolución; ésta es acto fundante de la nueva sociedad y todo lo que precede a tal acto está en función de que éste tenga lugar. Medios y fines se conjugan para la "conquista del poder" y no para la construcción del socialismo. De allí que la propia revolución sea concebida esencialmente como el "acceso" del proletariado al poder del Estado bajo la dirección de su vanguardia, el partido. La centralidad del partido se sustenta en una concepción de la revolución como momento de conquista de un poder, el político, a partir del cual se podría construir "desde arriba" la nueva sociedad. Expresión de una concepción del estado que lo ve sólo como aparato, la organización política es pensada y gestada en términos utilitaristas, instrumentalistas —el ejército de profesionales.

La segunda crítica se alimenta de un juicio que identifica literalmente "verdad" y "realidad", (como diría el General) y se sustenta a la par en un criterio pragmático, argumentos que se inscriben mal en un pensamiento que se pretende crítico y dialéctico; cierran así las puertas, en el mismo ejercicio "teórico", a los proyectos que no fue-

ron, a las alternativas sepultadas. Si es cierto que las grandes formaciones políticas de masas han tenido enormes dificultades a la hora de desplazar el poder estatal burgués, la "eficacia" de los partidos basados en el centralismo de corte autoritario se troca en su contrario a la hora de evaluar las sociedades que efectivamente se construyeron a partir de ese poder revolucionario. Dicho en otros términos, si apeláramos al mismo criterio "histórico" como "prueba de verdad" —que de tal tiene poco—, los llamados "socialismos reales" o la caída del muro serían las "pruebas fácticas" del enorme fracaso de las revoluciones dirigidas por partidos fuertemente centralizados. Lo que tienen en común ambas objeciones es que se afirman sobre un mismo suelo: su apego a una teoría de la revolución de la que se desprende un tipo de organización política necesario, mientras toda otra posibilidad es juzgada como "desviación". Las reflexiones que siguen van a contramano de las impugnaciones citadas. Esto exige esbozar, aunque sea brevemente, ciertos criterios teóricos y políticos de Rosa Luxemburg desde los cuales emergen los principios político-organizativos que alcanza a plantear.

Paradigmáticamente, como decía más arriba, Rosa Luxemburg no desarrolló en forma sistemática sus elaboraciones político-organizativas; sus notas al respecto aparecen en folletos de polémica o en escritos de carácter más general, casi como fragmentos de un rompecabezas que nunca acaba. A ello se suma el hecho de que el mismo pensamiento de Luxemburg se despliega y transforma paralelamente a los sucesos revolucionarios que la tienen, vale decirlo, como participe, demostrando una aguda sensibilidad política frente a ellos. Esta búsqueda permanente por integrar en sus escritos lo que la lucha producía no era mera atención a los "cambios en la coyuntura"; era, más profundamente, comprender cómo las masas llevaban adelante lo que Marx entendía como movimiento real que quiere abolir el estado de cosas y desde el cual adquiere real criticidad el trabajo teórico (es decir, se convierte en práctica-crítica). Si el marxismo es, para Luxemburg, punto de partida del análisis revolucionario por su agudeza teórica, lo es también por su contenido político, ya que ese corpus es él mismo un producto del conflicto de clases; en particular, una conquista de la lucha proletaria.³ Por ello sostiene el carácter histórico del conocimiento, incluyendo a la teoría marxista; si para ella era imposible un pensamiento aislado absolutamente del carácter conflictual de las relaciones sociales que lo hacen posible, el marxismo, emergente del conflicto, debe aplicarse a sí mismo sus propias categorías, empezando por concebirse como producto histórico, desterrando esos juicios que lo estimaban como verdad revelada y eterna.

Un elemento singular y cardinal del enfoque que propone Luxemburg lo constituye, como destacara Lukács, la reposición de la categoría de totalidad como núcleo principal del análisis marxista. Pero esa totalidad no es concebida como una especie de esencia espiritual que se manifiesta en cada as-



pecto de la realidad evidenciando así su última unidad. Por el contrario: en sus reflexiones, Luxemburg la considera como una *totalidad concreta*, como un complejo orgánico y estructurado de relaciones en permanente transformación; existe, por tanto, una dinámica del todo que no puede remitirse a las dinámicas de las partes, y ese devenir de la totalidad —que no es un desarrollo lineal y evolutivo— implica concebirla como proceso histórico. Con la reposición epistemológica de la categoría de la totalidad concreta —que no es otra cosa que el sistema capitalista—, Luxemburg destierra de su concepción la existencia de una estructura inmóvil. Desde la relación que cada problema tiene con el *proceso histórico* considerado como totalidad concreta, es como ella analiza y articula

los diversos temas y aspectos de su crítica teórica y su práctica política, y cada conceptualización toma su sentido al situarla en su relacionalidad con el conjunto del devenir social. Sin embargo, como Löwy advirtió, sus análisis desde la totalidad no la arrastran hacia la reificación de la estabilidad de las articulaciones de esa totalidad; por el contrario, ella posa su mirada en la falla, en lo que quiebra a esa totalidad como pura reproducción: la lucha de clases. Es justamente esta lucha la que desgarró la totalidad, la que derrumba la armonía y raja la estabilidad reificada por el poder; el pensamiento, si se quiere crítico, no puede más que plegarse a y desplegarse con ese movimiento que viene a criticar lo existente.

En ese devenir, en ese movimiento de lo social, Luxemburg descarta la preeminencia absoluta de alguna de las dimensiones de la sociedad, propias del marxismo reduccionista, sin perder por ello definitivamente la categoría de determinación material. Si efectivamente los hombres y mujeres hacen su propia historia, lo hacen dentro de los límites impuestos por el desarrollo económico y social, en una situación dada y en condiciones determinadas, pero son ellos quienes la hacen, por su *praxis revolucionaria*, que es simultáneamente causa y consecuencia del proceso histórico, como sabía Marx ("los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos..."). Pero determinación no es lo mismo que necesidad; Luxemburg termina por abandonar su inicial concepción del socialismo

como necesidad histórica, pasando a concebirla como posibilidad objetiva, como un nuevo modo posible de constituir las relaciones sociales, sólo delimitado por la historicidad de la sociedad constituida hasta entonces. La historicidad es, por un lado, un condicionante en tanto expresa la consolidación de un modo estructurado de relaciones sociales —producto, a su vez de la acción humana pasada—, pero es, por otro, la que posibilita pensar y actuar para transformar esa sociedad. Es desde este pensamiento dialéctico que las ideas sobre el problema de la organización política se despliegan en los textos de Rosa Luxemburg.

Las ideas que se plantean a continuación partirán del más controvertido concepto luxemburguiano, el de "espontaneidad" —el "lado malo" de la polaca, como versaban los textos stalinistas—, para tratar de proyectar sus potencialidades contenidas e internarse en otros aspectos de la temática que nos ocupa —incluso si eso conduce la búsqueda más allá de su autora. Pero se quiere eludir, además, esa generalizada interpretación que descifró dicha noción bajo las claves del economicismo, haciendo, en este movimiento elusivo, una inscripción de la espontaneidad luxemburguiana menos plausible de desentonar con el conjunto de su obra.⁴ En este diferente acercamiento, la utilización del término "espontaneidad" por parte de nuestra autora testimonia el esfuerzo por aprehender e interpretar un complejo haz de problemas. En una primera aproximación, podría decirse que espontaneidad es el concepto que remite al carácter constitutivamente conflictivo de las relaciones sociales, un modo de formular los vínculos sociales atendiendo a la vertebración antagónica de los mismos, un percibir la inscripción de la explotación y la dominación como constituyentes de los lazos sociales propios del capitalismo, aun cuando estas relaciones sociales aparecen al sentido común bajo la forma de lo "natural" y despojadas de rasgos antagónicos.

Si se avanza más allá de ese primer acercamiento, puede percibirse que la espontaneidad luxemburguiana, aunque no fuera objeto de una reflexión sistemática, es el modo de enunciación del proceso de constitución de una subjetividad otra, y potencialmente una subjetividad revolucionaria. Porque la posibilidad de visualizar el carácter conflictivo de las relaciones sociales [aunque no de eliminar toda opacidad, debería agregarse] reside en definidas prácticas de los sujetos que se inscriben en tales relaciones; son ellos en su acción los que ponen de manifiesto el antagonismo, los que "desnaturalizan" el orden, y son esas prácticas —y la organización que se gesta por y junto con ellas— las que quedan contenidas bajo el concepto de espontaneidad. Esto no quiere decir que esas acciones sean la expresión de algún mecanismo automático; por el contrario, se trata justamente de un proceso de subjetivación, de autoconstitución de los sujetos en y por las prácticas que ellos mismos llevan adelante en un entramado de relaciones antagónicas. Espontaneidad es, entonces, la manera de exponer la inexisten-

cia de una instancia exterior que pueda constituir esas prácticas de subjetivación y menos aún, y más importante, que las sustituya. En 1906, en el folleto titulado **Huelga de masas, partido y sindicatos**, Luxemburg afirmaba que "...el proletariado tiene necesidad ... de un alto grado de educación política, de conciencia de clase y de organización. No puede aprender todo esto en los folletos o en los panfletos, sino que esta educación debe ser adquirida en la escuela política viva, en la lucha y por la lucha..."; la propia experiencia es una dimensión irremplazable porque sólo a través de ella se forman los sujetos de la transformación. Conformar dichos sujetos implica, entonces, la *autoeducación* de las masas en el curso de su misma experiencia de lucha, colocándose Luxemburg en clara continuidad con la III tesis sobre Feuerbach que impugna esa lectura de la vocación política del marxismo como una propedéutica revolucionaria venida del exterior (¿quién educará al educador?).

De la espontaneidad luxemburguiana así concebida como proceso de autoactividad y formación de nuevas subjetividades, se desprende, obvia e inmediatamente, que para ella no existen sujetos preconstituídos a los que sólo habría que despojar de su "falsa conciencia". Si no hay sujetos formados con anterioridad a las luchas, si no hay clases antes de la lucha de clases (Thompson *duxit*), la noción de espontaneidad proyecta también otra significación: la de atender inevitablemente a la heterogeneidad de aquellos que se conformen en las prácticas revolucionarias. Ver en esas prácticas espontáneas la diversidad y complejidad de las formas de intervención de las masas, la multiplicidad de modos de configuración de la subjetividad política. Porque, importante es decirlo, esos movimientos y experiencias emergentes no carecen de dimensión política; en tanto puede pensarse la política en términos de ejercicio propio de institución de una nueva subjetividad, de actividad intransmisible; las prácticas por las que los sujetos se autoconstituyen y autorreconocen en y por dispositivos organizativos autónomos conllevan una potencia política propia y alternativa a la circulante y dominante. Por ello, su permanente atención a los conflictos en los que las personas tomaban la iniciativa son una muestra de dónde buscaba ella las claves del proceso revolucionario y quiénes podían aportárselas.

Es cierto que esa heterogeneidad, esa complejidad de las formas de acción y de las organizaciones que las acompañan, ella la salda en clave clasista, y varias intervenciones han destacado que esta centralidad del proletariado industrial es una de las más serias limitaciones del pensamiento de Luxemburg, porque parece estar argumentada desde una lógica del desarrollo capitalista que implicaría una determinación estructural del sujeto revolucionario (es decir, habría una lógica propia de la necesidad), y por lo tanto el sujeto estaría dado "objetivamente" con anterioridad a las luchas. Aunque no es este el lugar, es imposible no señalar la diferenciación conceptual que esta autora establece entre clase obrera y proletariado, y

que ya Lukács reconociera. Esta diferenciación no elimina el problema señalado. Pero sí debería relativizar la afirmación de Laclau en el sentido de que fue el dogmatismo de Luxemburg (la pervivencia en sus textos de una lógica de la necesidad contrapuesta a una lógica de la espontaneidad, y ambas anulándose sus capacidades heurísticas) el que quebró la potencia residente en el concepto de espontaneidad para referir la unidad simbólica del sujeto revolucionario. Más allá de las ocasionales recaídas de la pensadora polaca, lo que interesa es que, incluso en un contexto histórico en el que los discursos clasistas expresaban en clave unitaria un "mundo del trabajo" por otra parte extremadamente diverso y complejo (un contexto bien distinto del de sus críticos), esta autora haya sido capaz de observar la heterogeneidad, la pluralidad de experiencias, de las que no podía dar cuenta un pura lógica de la necesidad.⁵

Conflictividad constituyente de las relaciones sociales capitalistas, ausencia de sujetos revolucionarios preconstituídos, centralidad de la propia experiencia como proceso de constitución de una nueva subjetividad con y por la formación de nuevos lazos sociales, necesaria heterogeneidad de dichos sujetos y de las organizaciones que se gesten con ellos; si esto puede leerse en el concepto de espontaneidad, es preciso explorar cómo lo relaciona Luxemburg con la conciencia revolucionaria, dado que allí es donde el sentido que propongo para tal concepto adquiere admisibilidad. Porque ella no sitúa la relación espontaneidad-conciencia en un plano de contraposición sino de tensión dialéctica: la conciencia nace de la espontaneidad, superándola en un proceso de configuración ininterrumpido. El curso de ese proceso de autoformación no es unidireccional: si la conciencia nace y se nutre de la experiencia de las luchas espontáneas (y habría que incluir entre ellas las prácticas cotidianas que rebasan el momento de la resistencia), el pasaje de la espontaneidad a la conciencia implica siempre una variación cualitativa, una superación de los propios desaciertos por medio de la autocrítica, superación, como señaló Basso, del momento de la inmediatez alcanzando el momento de la reflexión (que en rigor, para Luxemburg, es autorreflexión). Así, esta autorreflexión es una aprehensión y una crítica (en sentido marxiano) incansables sobre las mismas formas de la espontaneidad. Por ello, si la espontaneidad surge de situaciones específicas es en la experiencia de lucha frente a las mismas que los sujetos se constituyen pensando a sí mismos, autorreconociéndose; podría decirse que Luxemburg, aun con ambigüedades y recaídas en versiones mecanicistas, sospecha falsa la existencia de un oposición dilemática entre la espontaneidad y la conciencia, entre lo espontáneo y lo organizado. Ambos son momentos de la misma lucha, del mismo proceso de subjetivación. La relación que intuye entre los dos conceptos es de tensión, el lugar de una crisis que no puede —ni debe— ser suturada, tensión que no es otra cosa que la subversión permanente de la escisión entre dirigidos y dirigidos, entre lo instituyente y

lo instituido.

Es interesante, e imprescindible, situar estas nociones en la concepción luxemburguiana de la revolución, ya que, como advirtió Lukács, "el problema de la organización de un partido revolucionario no puede desarrollarse ... sino a partir de una teoría de la revolución". Luxemburg contempla la conquista del poder político como momento de lo que en rigor piensa como un proceso que lo antecede y sucede. Seguramente es la influencia de ese pasaje del **Dieciocho Brumario** en el que Marx afirma que "... las revoluciones proletarias, como las del siglo XIX, se critican constantemente a sí mismas, se interrumpen continuamente en su propia marcha, vuelven sobre lo que parecía terminado, para comenzar de nuevo, se burlan concienzuda y cruelmente de las indecisiones, de los lados flojos y de la mezquindad de sus primeros intentos, parece que sólo derriban a su adversario para que éste saque de la tierra nuevas fuerzas y vuelva a levantarse más gigantesco frente a ellas, retroceden constantemente aterradas ante la vaga enormidad de sus propios fines, hasta que se crea una situación que no permite volverse atrás...". Retomando esta idea, ella no se cansa de repetir que la senda hacia el socialismo no está trazada de antemano, que tampoco hay fórmulas ni esquemas predeterminados, ya que "... la clase proletaria moderna no conduce su lucha según esquema alguno reproducido en un libro o en una teoría, sino que la lucha moderna de los trabajadores es un trozo de historia, un trozo de evolución social y, en medio de la historia, en medio de la evolución, en medio de la lucha, aprendemos cómo debemos luchar".

Revolución y formación del proletariado —o sea proceso y sujeto revolucionario—, se entrelazan en las reflexiones luxemburguianas hasta tal punto que son difícilmente dissociables, ya que el camino de la revolución es un recorrido por hacer por un sujeto que se forma en ese preciso recorrido, y que aprende en él lo que debe hacer, reflexiona sobre su experiencia y se reconoce como factor de cambio. Desde esta mirada, victorias y derrotas cobran ese carácter si se las inscribe en el proceso de la revolución, lo que significa atender más a la dimensión autoformativa del sujeto y a los cambios en las correlaciones de fuerzas que, incluso, a los objetivos inmediatos que la propia lucha se planteaba conseguir. Independientemente del éxito o no de una lucha, de los altibajos del proceso revolucionario, lo que es máspreciado, por lo permanente, en este flujo y reflujo de la ola, es su sedimento espiritual, el crecimiento intelectual y cultural hecho a saltos por el proletariado, expresado por las organizaciones emergentes.⁷ Es más, ver el proceso revolucionario a través de los ojos del Marx del **Dieciocho Brumario**, implica necesariamente sostener lo inevitable de las luchas que fracasarán, lo ineludible de la toma *prematura* del poder, porque sólo a través de la experiencia es posible aprender, a través de la crítica de la propia acción, transformándola en reflexión. La revolución es pensada como acumulación de "derrotas" que constituyen el

camino a la victoria.⁸ Pero esto sólo es así si pueden ser llevadas a momento reflexivo por la crítica: "La experiencia histórica [del proletariado] es su única maestra, la calle de espaldas de su autoliberación no está plagada solamente de sufrimientos infinitos sino también de innumerables errores. La meta de su viaje, su emancipación, depende del problema de si el proletariado está en grado de aprender de sus propios errores. La autocrítica, una autocrítica despiadada, cruel, capaz de penetrar hasta el fondo de las cosas, constituye el aire y la luz del movimiento proletario". Si el camino no está previamente delineado, la tarea consiste en aprehender las prácticas de las masas, llevarlas a momento reflexivo, teórico-estratégico, para impulsar esa línea política como sendero posible del proceso revolucionario sin por ello olvidar las constricciones "estructurales" a las que queda sometida la posible política revolucionaria.

Tal como Rosa Luxemburg concibe la gestación de una subjetividad revolucionaria de masas, el momento político aparece como eso, como una necesidad directa e inmediata del proceso revolucionario, como el momento de unidad del sujeto. Que el sujeto de la transformación (de las circunstancias y de sí) sea la clase implica que la organización política es considerada como dispositivo que siempre puede ser modificado o al que se puede exigir cuentas, por lo que su forma institucional no puede más que guardar estrecha vinculación con las formas organizativas que expresan y co-gestian la subjetividad emergente. Al no desplazar el sujeto a una vanguardia política externa capaz de contar con su propio principio de legitimidad y autorregulación —prescindiendo en muchos aspectos del control de las masas— y basada en el principio de la conciencia inducida, la pensadora polaca subraya que la lucha de la clase obrera no carece en sí de una dimensión política, que haría necesaria la constitución de un partido capaz de llevar las luchas económicas al terreno político. Por el contrario, son las necesidades políticas *directas* de la clase las que exigen unidad estratégica de



la que, por su fragmentación, carece; el partido es, así, un forma de respuesta de la política de clase, en tanto instrumento autogestado de unidad de unas masas subjetivamente diversas en sus instancias de lucha. Como señalara —y compartiera Lukács—, para Luxemburg la buena y fuerte organización no es anterior sino posterior a la lucha, lo que le permitió percibir “el límite de la concepción tradicional, falsa en su relación con las masas”, y dar el paso de insertar el problema en la totalidad del proceso histórico.¹⁰ La reflexión de Luxemburg apuntaba a formular las potencias existentes en el proceso de lucha e, inversamente, llamar la atención sobre los límites del partido para gestar esas luchas; lucha y organización son dimensiones de un mismo proceso revolucionario, pero esas mismas dimensiones pueden escindirse y oponerse a tal punto de que una sea el obstáculo de la otra; evitar este problema llevó a Rosa Luxemburg a pensar la organización como proceso.

La organización, y en especial la organización política, emerge como expresión de esa conciencia autoformada, lo que evitaría fracturas, quiebres, entre la masa y el elemento político activo. Pero ello es así sólo si el revolucionario no es un jacobino ligado a la organización de los obreros conscientes, como quería Lenin; para ella la socialdemocracia (el partido) *no está ligada* a la organización de la clase obrera sino que es el movimiento específico de la clase obrera, una forma de aparición política del proletariado. El centralismo que propugna Luxemburg es un autocentralismo de la clase al interior de un partido que abarca más que al proletariado (como dirección de la mayoría), y se aparta largamente del centralismo leninista —en el que el vértice superior decide y domina. Si la organización partidaria no es un “afuera” del movimiento de la cla-

se obrera es porque el intento teórico de Luxemburg apuntaba a comprender la tensión entre el movimiento de masas y el partido, lo que la llevó, siguiendo a Marx, a encararla desde la concepción de la conciencia de clase como un proceso al interior de la clase, a diferencia de la tesis leninista —desarrollada inicialmente por Kautsky— de la conciencia inducida, de la conciencia proveniente de una vanguardia exterior al movimiento obrero, portadora del conocimiento, de la *ciencia*.

La crítica de Luxemburg no se limitó a la concepción leninista sino que abarcó también las estructuras organizativas del partido socialdemócrata alemán (SPD), cristalización de una política que en lugar de nutrirse de las experiencias de masas —que por otro lado coadyuva a gestar—, se constituyó bajo una *forma institucional* que era refractaria a dichas experiencias. Esto es lo que (me) importa retener aquí de las críticas que formuló al partido alemán: su percepción de la existencia de una contraposición entre el partido *cua* institución y las nuevas formas de intervención de las masas.¹¹ Puede decirse que, algo intuitivamente, Rosa anticipó la formulación sartreana sobre la oposición entre partido y grupos en fusión.¹² Para Sartre, el verdadero problema es cómo superar la contradicción inherente al propio partido para que éste pueda constituir una mediación activa entre los elementos serializados y masificados, con vistas a una tentativa de unificación, que sea capaz de recibir los impulsos que surgen de los movimientos (grupos en fusión); en otros términos: impedir, en una lucha permanente contra la propia institucionalidad, que la organización de masas se deteriore (se serialice) transformándose en “institución”. Desde esta perspectiva puede leerse otro sentido a la negativa de Luxemburg de separar artificialmente, en compartimentos analíticos —no carentes de operatividad política—, las distintas formas de la lucha de clases; su bregar continuo a fin de neutralizar la separación mistificadora contenida en la diferencia entre lucha sindical (u otra) y lucha política, indica un énfasis en remarcar que las formas institucionales (sean partidos, sindicatos u otras) que cristalicen este divorcio se transforman en conservadoras (conservar su existencia institucional), fragmentadoras (representan intereses parciales) y sustituidas (controlan, o pretenden hacerlo, sea la lucha salarial o la lucha política). Esto no significaría anular la autonomía de las organizaciones de masas (aún cuando Luxemburg, dado el contexto alemán, pretende en ciertos momentos minar la autonomía de los dirigentes sindicales); por el contrario, ya que en ella subyace un sentido de la revolución como proceso de subjetivación y autorganización/autogobierno de masas, las formas institucionales que adopte tal proceso deben gozar de la mayor autonomía (lo que no las exime de críticas), vertebradas esas formas sobre la base de unos pocos principios políticos (cooperación, solidaridad, camaradería, libertad, en fin, comunismo) articulados por una *democracia expansiva*. Esta democracia, única garante de la reposición per-

manente de sujeto revolucionario, subvertiría de manera incesante cualquier relación entre lo espontáneo y lo organizado, entre lo emergente y lo cristalizado (o en vías de cristalización).

Estos principios sobre los que se funda la autorganización de masas (principios políticos en la definición de política dada más arriba) sólo pueden entrar en liza simultáneamente, como formas de una subjetividad revolucionaria en tanto ruptura con la subjetividad sistémica. Son por ello prácticas de producción de poder, un poder democrático en expansión. Pero la conceptualización que Luxemburg hace de lo democrático se aparta de esa idea de democracia definida procedimentalmente, para concebirla principalmente como espacio esencial para la autoconformación de los sujetos políticos. No se trata de un “espacio” independiente de los sujetos que en él se desenvuelven políticamente, sino de uno que se constituye junto con y por medio de las prácticas de los propios sujetos, una democracia inscrita en las prácticas de sujetos que crean nuevos lazos sociales basados en la cooperación y la solidaridad. Como ya dijera Norman Geras, la democracia es el campo para la diversidad, experimentación, compromiso y transacción, y sólo a través de ella puede ser efectivamente creado el socialismo. Ya que la emancipación que se requiere es una que en su mismo proceso haga libres a quienes la construyen, no debe haber instancia exterior a ellos, capaz de sustituirlos y/o controlarlos; sólo la democracia de los sujetos, ellos mismos luchando, tropezando, retrocediendo, discrepando, errando: “los errores cometidos por un verdadero movimiento obrero revolucionario son históricamente de una fecundidad y de un valor incomparablemente mayores que la infalibilidad del mejor de los comités centrales”.¹³

Esta democracia no puede conceptualizarse en términos de un contrato (que supone sujetos —en rigor, individuos— preexistentes) porque es la forma de acordar y disentir entre sujetos heterogéneos que no se forman ni solitaria ni aisladamente sino, por el contrario, en la emergencia de nuevas relaciones voluntarias entre ellos, capaces de ser el lugar de gestación de una libertad y una igualdad radicales. Las ideas de libertad e igualdad que Luxemburg expone no son divorciables en el futuro socialista, y contaminan sus apreciaciones sobre la “organización-proceso”. Geras considera, no sin razón, que Luxemburg asumió las normas liberales de la vida política como si fueran propias y no como si pertenecieran a una tradición ajena al socialismo. Sin embargo, el vínculo que Rosa Luxemburg establece entre la libertad y la igualdad implica ir más allá del concepto liberal de la libertad —que se caracteriza por su definición negativa de la misma. La idea luxemburguiana de que la libertad es una conquista que va indisolublemente unida a la democratización de la sociedad, y que sólo será plena con la revolución y la democracia socialista, expone la idea marxiana de la libertad en tanto libertad colectiva que requiere la superación de las relaciones antagónicas de explotación y opresión, y su reemplazo por relaciones de

cooperación y de fraternidad. La libertad es así parte de la construcción de la subjetividad, y como esa subjetividad puede constituirse sólo si se autoconstituye, entonces el camino para ello no está trazado de antemano, debe ser recorrido en ese mismo proceso de autoformación del sujeto. Como señaló Geras, el énfasis democrático luxemburguano es doble; por un lado, democracia en el sentido de autoconstrucción de los agentes revolucionarios, de autoeducación de las masas en el proceso revolucionario. Por otro lado, democracia en la elección del derrotado político que las masas decidan seguir —la liberación de la clase obrera sólo puede ser obra de la misma clase—, y al ser los agentes del cambio sujetos autoconstituidos tanto como sustancia de la misma transformación, lo que construyan no puede estar predefinido; el socialismo es un horizonte abierto.¹⁴

Siendo la de Rosa Luxemburg una concepción procesal de la revolución, la organización política autogestada debe revestir el mismo carácter, ya que no es sino un aspecto de tal proceso revolucionario; la organización-proceso, el partido (la socialdemocracia, en palabras de la autora), sólo es dirección del movimiento de masas si es completamente interno al mismo —el punto de mayor madurez revolucionaria. Esta interioridad significa que sus características institucionales (sus formas de legitimación, las relaciones entre sus miembros, las tomas de decisión, etc.) deben guardar cercanía parentesco con las formas organizativas secretadas por el mismo movimiento de masas; los pocos principios que Luxemburg llega a enunciar se orientan en ese sentido. Esta perspectiva político-teórica, que hace coincidir la subjetividad antagónica emergente y el proceso revolucionario, se expresó bajo el rótulo del partido anticipación, de la organización como prefiguración de la sociedad emancipada; organización ella misma producto y productora de un sujeto revolucionario porque es un lugar de creación de nuevas relaciones de solidaridad, de cooperación, de camaradería, pero también porque desde el arranque presupone un sujeto de la emancipación: las más amplias masas. En otras palabras, es posible desde aquí pensar una teoría de la revolución como estrategia de nuevo ordenamiento social, de nuevo y distinto modo de organización de los vínculos sociales, como estrategia de sociedad nueva, emancipada. Así considerada, la emancipación comienza hoy.

Notas

1. No sólo la izquierda vive una crisis del modelo de organización basado en la forma-partido tal como se la pensó y construyó hasta hace poco; ella sólo es parte de una más vasta incertidumbre que abarca otras formas organizativas (como los sindicatos, los centros de estudiantes, etc.). Para el caso de la izquierda, es esta crisis de la organización el aspecto de una crisis más general, que es también una crisis política, una crisis de la propia reflexión, una crisis de la subjetividad de izquierda.

2. No entraré aquí, por falta de espacio, en el de en la cuestión —por cierto relevante— de cuán leninista era el partido bolchevique, es decir, hasta dónde se comportaba dicha organización según los criterios esbozados en el *¿Qué hacer?*; deconstruir este mito debe ser parte, también, de este debate. Otro problema distinto —y también central— es que ese mito se haya erigido en el norte que orientaba los pasos de las formaciones políticas revolucionarias en los más diversos climas políticos y culturales (dejando de lado, por ello, la cuestión de las específicas condiciones históricas que llevaron a Lenin a escribir tal texto).

3. Esto no implica dependencia del conocimiento, del trabajo teórico, respecto de las formaciones del socialismo; por el contrario, Luxemburg sostiene la posibilidad de construir un conocimiento sin depender directamente del movimiento obrero y socialista constituido, y también de hacerlo al interior de él —porque la práctica intelectual es para ella un aspecto de la práctica militante. El socialismo es, entonces, punto de vista, un observatorio desde el cual mirar la realidad; no implica disolución de la autonomía de la tarea intelectual en el movimiento del proletariado, sino adoptar una perspectiva político-teórica e histórica (que necesariamente debe estar en constante debate con otras perspectivas, asumiendo los desafíos teóricos de la época).

4. Quienes leyeron el espontaneísmo luxemburguano bajo el signo del economicismo, quedaron imposibilitados de explicar (y comprender) la activa militancia partidaria de esta mujer (en el SPD y el SKDPIL), su participación en las escuelas del partido alemán, integrando el grupo internacional luego de 1914, formando la Liga Espartaquista con posterioridad, etc.

5. Desde otra perspectiva se ha querido ver en la espontaneidad como referencia de la imprevisibilidad y evidentemente Luxemburg remarca una y otra vez la incapacidad de “decretar” las luchas. Pero quedarse con ese solo rasgo obtura una más rica interrogación de los textos luxemburguianos. Por ejemplo, cuando ella analiza la revolución rusa de 1905, su preocupación es comprender la huelga de masas (en rigor, “las” huelgas de masas) porque aparecen como formas de intervención epocales, formas de lucha decididas desde abajo por las masas; para efectuar tal análisis retrotrae su estudio hasta 1896, porque esa creciente conflictividad que detecta no es otra cosa que un proceso de subjetivación, que crece exponencialmente en 1905, un momento particularmente rápido de un proceso más largo. Si la espontaneidad fuera una irrupción sin antecedentes, ¿para qué filiar el análisis? Como dice Negri: la espontaneidad también es experiencia acumulada, “el resultado de experiencias y luchas pasadas”.

6. “La huelga política de masas y los sindicatos”. Discurso ante la Asamblea extraordinaria de miembros de la Unión de Trabajadores Metalúrgicos Alemanes, Hagen, 1/10/1910, en Luxemburg, R.; *Obras Escogidas*, I, México, Era, 1978, p. 478.

7. Cf. entre otros “Huelga de masas, partido, sindicatos”, en Luxemburg, R.; op. cit.

8. Luxemburg, Rosa, “El orden reina en Berlín”, 14 de enero 1919, citado en Rossana Rossanda, *Las Otras*, Barcelona, Gedisa, 1982, p. 241-243.

9. “Folleto Junius: la crisis de la socialdemocracia alemana” (1915), en Luxemburg, R.; *Obras*

Escogidas, tomo 2, Buenos Aires, Ediciones Pluma, 1976, p. 55.

10. Aunque el mismo Lukács se separara de Luxemburg por considerar que ésta cayó en el error de concebir la lucha de masas sin la mediación del partido y de la organización —o muy minusvaloradas. Los defensores de Luxemburg, por su parte, han remarcado que ella jamás dejó de tener presente la importancia de la vanguardia política.

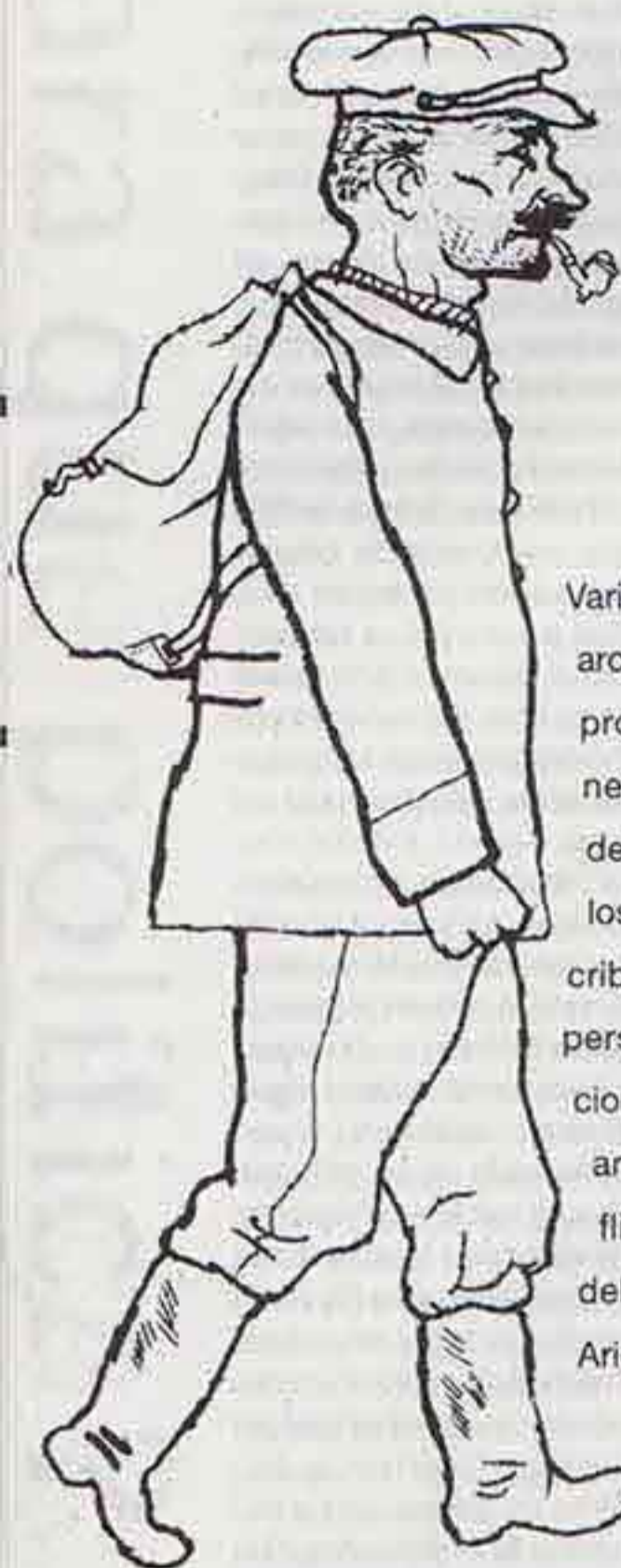
11. “La función de los órganos directivos del partido socialista tiene en gran medida un carácter conservador; tal como nos enseña la experiencia, cada vez que el movimiento obrero conquista un terreno nuevo, estos órganos lo cultivan hasta sus límites extremos, pero al mismo tiempo lo transforman en un bastión contra procesos ulteriores de mayor amplitud”, “Problemas de organización en la socialdemocracia rusa”, en Rosa Luxemburg, op. cit., p. 196 (subrayado por mí).

12. Sartre plantea que el partido, por un lado, colabora para quebrar la serialización de la masa, pero al mismo tiempo, en tanto institución (y por tanto el mismo serializado), se opone a los grupos en fusión (que a su vez se ven amenazados de serializarse por sí mismos).

13. Rosa Luxemburg, “Problemas de organización de la socialdemocracia rusa”, op. cit., p. 205.

14. Es desde esta idea de democracia socialista que Luxemburg define la dictadura del proletariado como “...una dictadura de clase, no de un partido o una camarilla. Dictadura de la clase significa, en el sentido más amplio del término, la participación más activa e ilimitada posible de la masa popular, la democracia sin límites”, porque “esta dictadura [del proletariado] consiste en la manera de aplicar la democracia, no en su eliminación”. Esta democracia en expansión es ella misma el proceso revolucionario; por eso su crítica a las medidas restrictivas y represivas que implementan los bolcheviques luego de octubre: “...es imposible pensar en un gobierno de las amplias masas sin una prensa libre y sin trabas, sin el derecho ilimitado de asociación y reunión”. Citas de Rosa Luxemburg, “La revolución rusa”, en Rosa Luxemburg, op. cit.





BARRICADAS EN LA RUTA: la izquierda revolucionaria en las luchas neuquinas

Ariel Petruccelli

Variadas voces en el arco de la izquierda proclaman permanentemente atender a las luchas de los oprimidos e inscribir en ellas una perspectiva revolucionaria. A partir del análisis de los conflictos neuquinos del año pasado, Ariel Petruccelli — quien acaba de publicar **Ensayo sobre la teoría marxista de la historia** (El Cielo por Asalto)—, critica a una izquierda que en su negativa a reconocer la complejidad y la ambigüedad de la realidad y en su apelación a la "traición de los dirigentes" para explicar los fracasos, se ha vuelto incapaz "ya no de encabezar y dirigir una revolución anticapitalista, sino siquiera de convertirse en una fuerza política con peso social".

Unas cuantas líneas de ese eterno hereje que fue Sartre resultan de lo más convenientes tanto para manifestar contra qué clase de marxismo pretendemos dirigir estas páginas, como para ver lo poco que han cambiado las actitudes de los intelectuales partidarios de 1956 a la actualidad. Pedimos disculpas por la extensión de la cita, pero esperamos que la claridad y fuerza de la misma justifiquen su inclusión:

"El intelectual marxista creyó durante años que servía a su partido violando la experiencia, desdeñando los detalles molestos, simplificando groseramente

los datos y sobre todo conceptualizando los hechos *antes* de haberlos estudiado. Y no quiero hablar solamente de los comunistas, sino de todos los demás —simpatizantes, trosquistas o trosquizantes— porque han sido hechos por su simpatía por el Partido Comunista o por su oposición. El 4 de noviembre, en el momento de la segunda intervención soviética en Hungría, y sin disponer aún de ningún informe sobre la situación, cada grupo tenía ya formada su idea previa: se trataba de una agresión de la burocracia rusa contra la democracia de los Consejos obreros, de una rebelión de las masas contra el sistema burocrático o de un intento contrarrevolucionario que había sabido reprimir la moderación soviética. Después llegaron las noticias, muchas noticias; pero no he oído que cambiase de opinión ningún marxista. Entre las interpretaciones que acabo de citar, una muestra el método al desnudo, la que reduce los hechos húngaros a una "agresión soviética contra la democracia de los Consejos obreros". Desde luego que los Consejos obreros son una institución democrática, hasta se puede sostener que en ellos reside el porvenir de la sociedad socialista. Pero no impide que no existiesen en Hungría en el momento en que tuvo lugar la primera intervención soviética; y su aparición, durante la primera insurrección, fue demasiado breve y demasiado confusa como para que pueda hablarse de democracia organizada. No importa: hubo Consejos obreros y se produjo una intervención soviética. A partir de ese momento, el idealismo marxista procede a dos operaciones simultáneas: la conceptualización y el pasaje al límite. Se lleva la noción empírica hasta la perfección del tipo, el germen hasta su desarrollo total; y al mismo tiempo se rechazan los datos equívocos de la experiencia: sólo pueden extraviar."

¿Qué decir luego de esto? ¿Cómo negar la actualidad de este párrafo escrito hace casi cuatro décadas? Cualquier lector habitual de la prensa y publicaciones de las organizaciones revolucionarias (o que pretenden serlo) puede constatar que los "vicios" señalados por Sartre continúan conformando algo así como el paradigma del análisis

marxista partidario. Podría resultar ocioso documentar la presencia contemporánea de tales prácticas intelectuales. Sin embargo, el problema es de una enorme magnitud y posee decisivas connotaciones políticas. Somos conscientes —y queremos insistir en ello— de la diferencia que separa al punto de vista estrictamente científico-sociológico del punto de vista específicamente político. Sin desconocer las indudables relaciones que existen entre ellos, no podemos hacer a un lado que el punto de vista político es necesariamente más "dogmático" que la perspectiva científica. Allí donde la ciencia ve una puerta apenas entreabierta, la acción política quiere abrirla de par en par; las complejidades y ambigüedades de la realidad social que debe mostrar todo estudio científico serio son subsumidas, políticamente, en una imagen sencilla capaz de extraer y retener los hechos fundamentales que abonan una postura determinada; lo que teóricamente es ambiguo, controvertido, gris, debe ser convertido en concluyente, blanco o negro, a los efectos de la acción; las posibilidades y las dudas deben convertirse en certezas (o poco menos). Sólo las consignas contundentes, claras, tajantes, son capaces de movilizar. El discurso político es necesariamente más rudo y menos complejo, matizado, que el discurso científico. ¡Pero todo tiene su límite! Un discurso político claro y contundente bien puede basarse en un análisis profundo, minucioso, matizado. Se dice de Napoleón que antes de cada batalla realizaba un análisis lo más incisivo posible de todas las alternativas y estrategias imaginables (propias y de los enemigos). Esto le abría un abanico más o menos grande de posibles cursos de acción, cada uno con sus pro y sus contra, y en muchas ocasiones con varias alternativas apriorísticamente la una tan buena (o tan poco buena) como cualquiera de las otras. Luego de sopesar las diferentes probabilidades, el célebre general se decidía por un curso de acción. La alternativa elegida muchas veces no gozaba de una clara superioridad lógica con respecto a las desechadas. Sin embargo, en el momento de la batalla Napoleón permanecía absoluta, "dogmáticamente" fiel a su estrategia. Sabía que la duda o los equívocos, en el momento de la acción, resultan fatales. Un principio similar fundamenta a la teoría leninista (tan bastardeada y escasamente aplicada en los hechos) del centralismo democrático: máxima minuciosidad, dis-

cusión y libertad en el análisis, pero unanimidad y disciplina en la acción. El problema consiste en que las organizaciones políticas de izquierda exigen unanimidad y disciplina sin una auténtica libre discusión y sin llevar a cabo análisis profundo y matizado alguno. Lejos de reconocer la tensión dialéctica que dentro del marxismo une (pero no confunde) al estudio científico con la política revolucionaria, la inteligencia partidaria convierte al discurso político y al discurso revolucionario en un todo homogéneo (no dialéctico); peor aún, el análisis científico es reducido a mero panfleto propagandístico. Los sucesos de los últimos años en Neuquén nos permiten apreciar con claridad no sólo el arraigo de esta práctica intelectual, sino también las dificultades políticas que acarrea.

Cultura de izquierda y lucha de clases en Neuquén

La provincia de Neuquén se ha caracterizado, en los últimos años, por ser un espacio en el que se han librado importantes luchas sociales y de clase. Las dos puebladas de Cutral Có, la huelga docente de 1997 ó el proceso de ocupación de establecimientos educativos durante el actual 1998 se han convertido en hechos paradigmáticos del discurso político de izquierda, de los cuales se pretende que "señalan el camino" o bien que muestran "lo que no hay que hacer". En nuestra calidad de testigos y actores directos de estos eventos podemos dar de ellos una mirada no por comprometida falta de crítica. En pequeña escala, las luchas libradas en Neuquén son una muestra excelsa de las dificultades (casi estaríamos tentados a escribir incapacidad) que tiene el grueso de las organizaciones políticas marxistas, tanto para analizarlas como para intervenir en ellas. Cualquier lector de la prensa marxista está al tanto del revuelo político armado en torno al conflicto educativo neuquino de 1997. El grueso de las organizaciones partidarias coincidió en calificar de traición la firma del acta-acuerdo entre la conducción gremial de ATEN y el poder ejecutivo provincial en las dolorosas circunstancias de la muerte de Teresa Rodríguez. Y la "traición de ATEN" posee, en el imaginario izquierdista, una particular significación, puesto que entre los principales dirigentes acusados de "traición" se encuentra Liliana Obregón, secretaria general de la seccional Capital del gremio y tradicional referente del sindicalismo marxista y combativo. No se trata, por tanto, de la traición de la "burocracia sindical" a secas: los traidores se encuentran dentro de las poco nutridas filas de las corrientes marxistas. Las esperanzas desatadas por la conquista por parte de una "lista anti-burocrática" de la más importante seccional del sindicato docente neuquino (históricamente combativo), se vinieron abajo como un castillo de naipes. A decir verdad, las disidencias en el seno de la coalición sindical nunca pudieron ser salvadas, y muchos militantes y algunas de las corrientes sindicales constituyentes se fueron retirando con el transcurso del tiempo, acusando a la conducción hegemónica de burocrática. La acu-

sación era sincera en algunos casos; pero bastante hipócrita cuando provenía de las organizaciones partidarias: la lista rosa no era en modo alguno más burocrática que cualquier partido de izquierda realmente existente. En el estado de histeria desatado por estas cuestiones es casi seguro que la simple redacción de unas líneas en las que se cuestiona el uso indiscriminado de términos como "traición" sea interpretada como una "defensa explícita de los traidores". Asumimos el riesgo; porque lo que pretendemos no es defender la política coyuntural de tal o cual conducción sindical, sino mostrar lo pernicioso de ciertas prácticas profundamente arraigadas en la cultura política de izquierda.

Desde luego que los acusadores rechazarán de plano que la firma del acuerdo responda a "razones coyunturales". De hecho existe en la actualidad algo así como una competencia por ver quién percibió en primer lugar el carácter traidor de la conducción de la seccional capital de ATEN; y los hechos y acciones que "delatarían" a los traidores son hallados cada vez más atrás en el tiempo. Pero dejémoslos de prolegómenos y vayamos a los hechos. Lo que intentaremos mostrar es que la inteligencia partidaria simplifica grosera e injustificadamente la realidad, pretendiendo que esta imagen simplificada muestra "la verdad de los hechos". Esta "verdad" se pretende "evidente" salvo mala fe, razón por la cual quién no la acepte se convierte *ipso facto* en "sospechoso" de "patear para el otro lado". La defensa dogmática de la particular interpretación de los hechos como si se tratara de una verdad absoluta conduce a la creación de un clima insostenible e impide analizar las razones de los fracasos políticos. La huelga de ATEN de 1997 tuvo un desenlace que nadie previó. Y dicho desenlace ensombreció los muchos méritos que la misma había tenido desde su comienzo. No fue una huelga más; y no lo hubiera sido cualquiera hubiese sido el resultado final del conflicto. ¿Por qué? Pues porque la huelga de ATEN de 1997 fue el primer conflicto docente de magnitud que explícitamente levantó la bandera de la lucha contra la Ley Federal de Educación (luego de la sanción de la misma). Puso sobre el tapete a escala nacional y de manera contundente (frente a la tibieza política y metodológica de la conducción de CTERA) el rechazo de la mayor parte de los docentes a la llamada transformación educativa. Por otra parte, metodológicamente los docentes neuquinos recurrieron a estrategias que, si no eran necesariamente inéditas, sí cuando menos poseían muy pocos antecedentes referenciales. Por ejemplo la postulación de la defensa de un bien público como objetivo básico de la lucha (por encima de las reivindicaciones sectoriales) y su consecuencia previsible: la incorporación del conjunto de la "comunidad educativa" como parte activa de las manifestaciones y otras formas de protesta o medidas de fuerza. Por ejemplo la drástica medida del corte de rutas por tiempo indeterminado. Por ejemplo el que un sindicato

de "servicios" sea capaz de provocar una conmoción económica semejante (o aún mayor) a la que pudiera causar un paro de camioneros o de obreros industriales. Otro rasgo notable de esta huelga fue la masividad de la participación docente y el carácter altamente democrático y "basista" en la toma de decisiones.

El conflicto docente y su dinámica interna

El detonante del conflicto fue la sanción, por parte del gobierno provincial, de una batería de decretos que implicaban la disminución de cargos; el cierre de cursos primarios, talleres, escuelas especiales y salas de 3 y 4 años, la eliminación de horas relacionadas con la educación física, actividades prácticas, música y plástica. Conjuntamente, el sindicato sumó como reivindicación de su plan de lucha la devolución del 20 % por "zona desfavorable" (porcentaje reducido del 40% al 20% en 1995) y el pago de los días no trabajados (por la huelga). Pero la primer batería de reclamos aparecía como la principal, no tanto porque el gremio considerase secundarios a los otros puntos, sino porque eran estos reclamos los que permitían la incorporación de la comunidad a la lucha docente: ya no estaba únicamente en juego el salario de los maestros; lo que estaba en juego era el futuro de la educación pública. Por lo tanto, ATEN intentó sumar a la lucha a otros sectores sociales. Esto mismo hizo que el conflicto se "politizara": la educación pública debía ser defendida de sus enemigos (el gobierno nacional y los gobiernos provinciales que intentaban destruirla) y del instrumento que empleaban, la Ley Federal de Educación. Inicialmente la huelga fue proclamada por 14 días, y al cumplirse ese plazo sin que el gobierno se hubiera dignado siquiera recibir a los representantes de los docentes, se proclamó el paro por tiempo indeterminado y se tomó la decisión de cortar las rutas de acceso a Neuquén, en particular la ruta nacional 22, a la altura del puente que une a Neuquén con la vecina localidad rionegrina de Cipolletti. Hasta aquí las cosas parecían marchar a las mil maravillas: la base docente, en vez de disminuir su apoyo a la huelga, progresivamente había ido aumentándolo; la "comunidad" daba muestras claras de apoyo y simpatía; los dirigentes se sentían cómodos propiciando acciones progresivamente radicalizadas que eran entusiastamente aceptadas por las asambleas; y los militantes de izquierda se hallaban a sus anchas: el ascenso de la lucha entusiasmaba a cualquiera y sus condenas y críticas a la siempre distante CTERA eran aplaudidas con fervor por miles de huelguistas. Muy pocos alcanzaron a apreciar la ausencia de un "detalle" fundamental: la discusión política profunda y el permanente análisis de lo sucedido y de las posibles tendencias futuras. Esta discusión quedó reducida al selecto grupo directivo y a la minoría de militantes y activistas politizados. Pero en las asambleas, en las que participaba lo más activo de la "base", los análisis eran escasos y las propuestas se

para qué s ciedad?

aprobaban sin mucha discusión. ¿Que pretender lo contrario es ingenuo democratismo? Puede ser. Pero entonces que después no se arguya que "los dirigentes manipulan las asambleas" para explicar la derrota en las mismas de las propias posiciones. No decimos que resulte fácil profundizar la discusión y los análisis en medio de un conflicto, ni siquiera que de haberlo hecho otra hubiese sido la historia del conflicto que tratamos. Pero sí afirmamos que la izquierda ni siquiera lo intentó. Los militantes marxistas prefirieron el discurso incendiario (en un ambiente favorable), al análisis lúcido (y quizás "pesado"); la oratoria para el aplauso, en lugar de la oratoria para la reflexión; o en todo caso la denuncia encendida ante un público escéptico, en vez de la discusión paciente.

Cuando las cosas comenzaron a complicarse la falta de análisis se hizo sentir. Luego de tres días de inolvidable permanencia en el puente —hecho que provocó un verdadero caos económico debido al corte de las rutas—, los manifestantes fueron reprimidos y violentamente desalojados por tropas de gendarmería.

Entre el "desalojo" y el estallido de la segunda pueblada de Cutral C6 transcurrió una semana crucial. Es este un período que bien puede ser considerado como un interregno: Comienza con una represión (la del puente) y con un pico en la demostración de fuerzas de ATEN, continúa y se desarrolla a través de una gran pulseada entre sindicato y gobierno, pulseada que —más allá de ciertas idas y venidas— hacia el final del período favorecía abrumadoramente al gobierno y parecía destinada a culminar en una derrota oprobiosa para los trabajadores y la organización gremial. Que el resultado final fuera bastante diferente es algo que se debió a la irrupción de un actor social imprevisto y autónomo: los "fogoneros" cutralquenses, grupo de jóvenes que habían cortado la ruta, inicialmente en apoyo a los docentes pero incorporando demandas propias.

Los hechos son conocidos y no disponemos del suficiente espacio como para detenernos en ellos. Luego de más de un mes de huelga, los docentes neuquinos se hallaban en una verdadera encrucijada: el gobierno no daba muestras de ceder y el ímpetu huelguístico comenzaba a decaer. Por primera vez se escucharon públicamente voces que pedían un "cambio en la modalidad de la lucha", eufemismo para levantar el paro. En los círculos dirigentes se discutía como poner fin honrosamente a un conflicto tan prolongado y costoso en circunstancias en las que obtener algún logro se presentaba como sumamente problemático. El activismo combativo y los militantes de izquierda, si bien se resistían a pensar en la posibilidad de levantar el paro, sí se mostraban obsesionados por encontrar la manera de evitar o revertir el "desgranamiento", es decir, el abandono individual de la medida de fuerza, actitud que muchos trabajadores de la educación habían comenzado a tomar. En este contexto se produce el corte de la ruta 22 en Cutral C6. El "corte" es la continuación de una medida de carácter provincial —impulsada por ATEN— que consistía en

"transitar" por las rutas de la provincia (no cortándolas salvo en el momento en que las columnas de manifestantes avanzasen por las cintas asfálticas). En Cutral C6, sin embargo, esta medida culminaría en un corte efectivo, impulsado por padres, estudiantes y algunos docentes (entre ellos unos pocos miembros de las conducciones), pero sin contar con el aval explícito de la organización gremial. Andando las horas, a las barricadas en la ruta comenzaron a acercarse grupos de jóvenes provenientes de los barrios más carenciados. Estos jóvenes se autodenominaban fogoneros, manifestarían su apoyo a los maestros e incorporarían como demanda al gobierno la satisfacción de los acuerdos firmados entre el gobierno provincial y los dirigentes "piqueteros" que encabezaron la primer pueblada de Cutral C6 en demanda de soluciones para el flagelo de la desocupación.

El corte de ruta en Cutral C6 desembocaría en una brutal represión, que acabaría con la vida de Teresa Rodríguez a causa de un disparo efectuado por policías de la provincia. Este hecho terrible obligaría al gobierno a cambiar de actitud y enardecería los ánimos de los habitantes de Neuquén.

Sobre el acta-acuerdo, el fin de la huelga, la "traición".

En la noche de ese fatídico 12 de abril de 1997 —unas 12 horas después de que Teresa Rodríguez cayera mortalmente herida en Plaza Huincul— una conmovedora e indignada manifestación de 20000 personas se enfrentó al anuncio de la firma de un acta-acuerdo entre el gobierno provincial y la conducción de ATEN. Cundió la indignación y el desconcierto. "¿Un acuerdo? Acá no vinimos a firmar ningún arreglo, vinimos a manifestar contra el gobierno", pensaron y gritaron muchos manifestantes. Y los ánimos se caldearon aún más cuando fueron dados a conocer los términos del acta: el gobierno se comprometía a conceder algunos de los reclamos sindicales a cambio del levantamiento del paro; pero no se decía una sola palabra referente a la muerte de Teresa, los reclamos "fogoneros", la liberación de los detenidos o el retiro de gendarmería. Muchos tuvieron la sensación de que la conducción gremial había aprovechado la crítica coyuntura para alcanzar un acuerdo que le permitiera poner fin a un conflicto sumamente prolongado, obteniendo por lo menos algunas de las demandas originales; pero que lo había hecho a costa de desentenderse de la suerte de aquellos que, con su coraje y con su sangre, le habían torcido la mano a un gobierno inflexible.

La firma de un "acuerdo por separado" es algo que repudiamos, sin lugar a dudas. Quién esto escribe permaneció, durante los sucesos, abiertamente entre quienes se negaron a convalidar un acuerdo entre el gobierno y el sindicato haciendo a un lado a Cutral C6. Pero las propias convicciones políticas no pueden llevarnos a tergiversar o ignorar la realidad. Es cierto que los dirigentes de ATEN podrían haber rechazado todo acuerdo o, cuando menos, firmar un

acta el la que el gobierno se comprometiera a liberar a los detenidos, retirar gendarmería e iniciar negociaciones con los representantes de los "fogoneros". Todo esto es verdad. Pero no se puede ignorar que la situación era sumamente crítica; que tan sólo unas horas antes la huelga marchaba hacia una dura derrota en toda la línea; que el desgaste en las filas huelguistas ya se hacía sentir; y que había que tomar decisiones fundamentales en un plazo muy breve. Por otra parte, las fantasías de muchas organizaciones de izquierda que sostienen que el gobierno de Sapag estaba a punto de caer no son más que eso: fantasías. ¿Cómo se explica que un gobierno esté por derrumbarse el sábado por la noche y el lunes a la mañana el activismo docente reunido en asamblea (es decir el sector más combativo y movilizadado de Neuquén, a excepción —quizás— de los fogoneros de Cutral C6) considere en buen número que hay que conformarse con las escasas reivindicaciones ofrecidas en el acta? Si el gobierno hubiera estado efectivamente a punto de desmoronarse, ¿cómo se explica que fueran dirigentes de las propias organizaciones de izquierda (MST, PO) quienes se opusieran a la propuesta de volver a cortar el puente, formulada en una improvisada asamblea de unas 2000 personas luego de la desconcentración de la manifestación del sábado? ¿Por qué una izquierda tan numerosa como la neuquina no fue capaz de capitalizar una crisis a la que visualiza como enorme?

Que el gobernador atravesó ese sábado por una situación difícil es algo de lo que no cabe dudar. Inclusive (maña y braviconada de "viejo zorro" político) amenazó con la intervención federal; pero nunca estuvo tan debilitado como para derrumbarse. Y por lo demás ¿qué alternativa de poder había en la provincia en ese momento? En todo caso no había ninguna alternativa mínimamente de izquierda o, cuando menos, de los trabajadores organizados. Sin una izquierda poderosa las crisis políticas son fagocitadas por la derecha. ¿Hace falta poner ejemplos de lo evidente? Esto no quiere decir, desde luego, que una organización revolucionaria deba actuar como puntal del gobierno (burgués); pero debe advertirnos sobre la ambigüedad y complejidad de la situación. Negarse a ver este aspecto de la realidad no es más que eguera. Por otra parte, en una situación tal ¿qué debe hacer un sindicato? ¿qué deben hacer los dirigentes revolucionarios de una organización sindical? ¿cómo es posible conciliar la política revolucionaria (en una situación no revolucionaria) en la lucha reivindicativa? ¿pueden conciliarse en los hechos o sólo en las formas? ¿pueden conciliarse con las concepciones de la izquierda realmente existente en nuestro país? ¿a costa de qué transacciones es posible la conciliación? El militante de izquierda sin dudas tendrá respuesta para cada una de estas preguntas. Pero de hecho son interrogantes que no se formula. Más aún, el verdadero problema (al que percibimos como tal pero para el cual no tenemos de momento ninguna solución) no es ni siquiera planteado: ¿por qué desde hace décadas las corrientes revolucionarias no son sino fuerzas

marginales en el terreno sindical (ni hablar del político)? ¿por qué, salvo contadas excepciones, ningún dirigente sindical de izquierda a escala nacional puede permanecer como tal durante un prolongado período de tiempo? ¿o es que un revolucionario no debe o no puede hacer esto?, y si tal fuera el caso ¿por qué no se lo dice?

Se suele decir, y estamos de acuerdo con ello, que la audacia es una de las virtudes principales de los revolucionarios. Ahora bien, audacia no es inconsciencia. Audaz es aquél que, viendo más o menos prístinamente los peligros que entraña el seguir un sendero determinado y el escaso margen que separa, en cierto contexto, a la posibilidad de éxito del posible fracaso, hace sin embargo a un lado los temores y convierte sus ideas en acción, haciendo real, quizás, una posibilidad a priori remota. Quien no ve los peligros, la ambigüedad de lo real; quien sólo es capaz de percibir los signos favorables para su causa, pero permanece ciego ante los indicios que la niegan o cuestionan ... quien así actúa no es audaz, es sencillamente inconsciente; y se halla a un paso del aventurerismo.

Conviene remarcar, en todo caso, que si aceptamos que la situación del gobierno no era excesivamente crítica, no necesariamente debemos concluir que los dirigentes de ATEN siguieron el único camino viable. Podrían haber adoptado una actitud audaz, negándose a negociar e impulsando, quizás, un nuevo corte del puente (aprovechando la circunstancia favorable de que las condiciones para desencadenar una nueva represión eran escasas). Una medida semejante difícilmente hubiera provocado la renuncia de Sapag, pero probablemente lo obligaría a ofrecer mejores condiciones. El riesgo, claro está, consistía en que los docentes no fueran capaces de garantizar una tal ofensiva, exponiéndose a la posibilidad de perderlo todo (en especial los puestos de trabajo de los docentes de los talleres). Por otra parte, también existía la posibilidad de un acuerdo más decoroso. Por ejemplo uno en el que, a los puntos pactados, se agregara el compromiso gubernamental de investigar la muerte de Teresa Rodríguez, liberar a los detenidos y ordenar el retiro de gendarmería. De hecho la comisión negociadora de ATEN le planteó al gobierno estas cuestiones, conformándose con las garantías verbales ofrecidas por éste. Esta fue, sin dudas, una muestra de ingenuidad, marcada, en nuestra opinión, por la clara distinción por parte de los dirigentes gremiales (distinción que compartían con el gobierno) entre el "conflicto sindical" y el (más basto) "conflicto social" (representado por la pueblada de Cutral C6). No comprendieron hasta qué punto esta distinción era ya, para mucha gente, completamente injustificada. Es cierto que el acuerdo firmado por ATEN implicaba un evidente "desentendimiento" por lo que sucediera en Cutral C6. Para el grueso de los "fogoneros" se trató lisa y llanamente de una traición a la cual, empero, no dieron excesiva importancia: "nosotros no necesitamos a los maestros cagones", afirmaron algunos de ellos. Pero por otra parte no es menos cierto que el acuerdo fir-

mado por los dirigentes sindicales fue reafirmado por la base docente; siendo cuestionado por una minoría numerosa que perdió la votación en asamblea. Se suele argumentar que en la seccional decisiva (Capital) los dirigentes hicieron todo tipo de maniobras manipulatorias para levantar el paro, hasta el punto de que tuvieron que recurrir a tres asambleas sucesivas. Veamos los hechos.

En la primer asamblea (lunes 14 por la mañana) los votantes se dividieron en partes casi iguales, aunque el conteo "oficial" arrojó una ligera superioridad a los partidarios de aceptar el acuerdo y levantar el paro: 688 votos a favor del acuerdo, contra 612 votos favorables a la moción de no discutir el acta hasta tanto no se hubieran retirado los gendarmes de Cutral C6 y liberado a los detenidos. Los ánimos, en esa asamblea, estaban caldeados, exultantes. El ala combativa no estaba dispuesta a permitir que la huelga se levantara así como así, dejando a los fogoneros librados a su suerte. La escasa diferencia de votos y la oscuridad del sistema de conteo (a mano alzada), dieron impulso, en ese contexto, a un importante número de asambleístas radicalizados y disconformes (entre los que se hallaba el autor de estas líneas) que, de pie y con los puños en alto, respondieron gritando "Cutral-C6, Cutral-C6" y "que vergüenza, que vergüenza, negociaron con la sangre de Teresa". Viéndose presionada por esta situación, Liliana Obregón declaró nula la votación y anunció que la asamblea pasaba a cuarto intermedio.

Por la tarde, en la continuación de la asamblea tras el cuarto intermedio, la influencia de la combativa ala izquierda creció: obtuvo 682 votos (contra los supuestos 612 de la mañana); en tanto que los partidarios de levantar el paro disminuyeron significativamente, obteniendo esa moción tan sólo 395 votos. (El sistema para contar los votos fue mucho más riguroso). Esta diferencia, empero, se debió fundamentalmente a que por la tarde concurrió un número de asambleístas algo menor que el registrado en la mañana: unos 1100 en la asamblea de la tarde contra unos 1300 en la de la mañana. Pero también debió haber algunos casos de cambio de opinión: la disminución de participantes explica la menor cantidad de votos obtenidos por la moción número uno (aceptar el acta), pero no puede explicar el aumento de la moción dos (no discutir el acta hasta que se retiren las tropas).

Al día siguiente se realizó una nueva asamblea, debido, según se dijo, a que la anterior había sido impugnada ante la secretaría de trabajo. Este constituye uno de los episodios más confusos del conflicto. Existen acusaciones de que se "maniobr" para levantar el paro, puesto que no existía impugnación alguna. Supuestamente la impugnación habría sido presentada por la lista celerste, aunque dirigentes de esta agrupación han desmentido, en entrevistas, haber hecho tal cosa (aceptan haber presentado notas a la comisión directiva, pero no haber concurrido a la secretaría). La única manera de conocer fehacientemente lo ocurrido consiste en consultar las actas de las reuniones del

plenario de secretarios generales y la documentación oficial, cosa que por el momento no hemos podido hacer.

Esta vez la conducción preparó todo para que la moción de aceptar el acta (lo cual implicaba levantar el paro) se impusiera. Las ambigüedades llegaron a su fin. Se armó una cadena telefónica para convocar a la mayor cantidad posible de votantes por esa moción (de hecho fueron a votar docentes que ya no estaban en huelga, e incluso algunos que nunca lo habían estado) y no se permitió la entrada a padres y estudiantes. "La conducción de la seccional dispuso un inusual y estricto dispositivo para cerciorarse de que al cónclave sólo ingresen docentes", comentó un periódico local. Las dos figuras, con mucho, de mayor prestigio en la seccional, Liliana Obregón y Jorge Salaburu, hablaron a favor de levantar la medida. Las acusaciones morales lanzadas desde la izquierda poco efecto tuvieron en una audiencia que, esta vez sí, parecía estar convencida de acabar con la huelga. Los argumentos cargados de indignación, y hasta las lágrimas vertidas por los docentes que entendían que levantar la huelga equivalía a traicionar a Cutral-C6, dejándolo en la estacada y librado a su suerte, no lograron conmover a una mayoría escéptica. Es que esos docentes no se percibían a sí mismo como traidores, tampoco creían que fuese inminente o tan siquiera posible una nueva represión en Cutral-C6, y si estaban convencidos que sería una ingenuidad desaprovechar la inesperada propuesta del gobierno. Muchos, finalmente, se sentían física y psicológicamente "sobrepasados" por un conflicto "que había ido demasiado lejos", prefiriendo un final espantoso a un espanto sin fin. Muchos trabajadores de la educación deben haber pensado que si ATEN continuaba la huelga y Cutral-C6 arribaba a un acuerdo, una vez firmado el mismo un eventual reendurecimiento del gobierno obligaría a los docentes, por si solos sin fuerzas suficientes para hacer imposiciones, a volver a trabajar derrotados por completo y con las manos vacías.

La impaciencia de esa asamblea por aceptar el acta sin siquiera discutir cada uno de sus puntos no puede ser explicada simple o exclusivamente por la manipulación y las presiones de la conducción. La premura de buena parte de las bases tiene su fundamento en que tan sólo unas pocas horas antes los maestros creían que no iban a conseguir nada. El acta que les ofrecía el gobierno era una suerte de "regalo", puesto que llegaba cuando ya no se lo esperaba; pero era, para todos, un regalo "bien ganado", a lo largo de más de un mes de huelga, marchas, cor-



tes de rutas y asambleas.

A la hora de votar, sobre un total aproximado de 1200 asambleístas, 788 se mostraron partidarios de aceptar el acta y levantar el paro, 372 (entre los que me hallaba espiritualmente, puesto que no pude votar en virtud de no ser en ese momento un trabajador de la educación) permanecieron fieles a la postura de continuar la huelga en apoyo a Cutral C6 y condicionar todo acuerdo al efectivo retiro de la gendarmería; y un número cercano a la treintena se abstuvo.

Es imposible —tal y como pretenden algunas de las corrientes orgánicas de izquierda— explicar el cambiante resultado de las asambleas recurriendo únicamente a la incidencia, en la del martes, de un considerable número de docentes "rompe-huelga" que no acostumbraban concurrir a ese ámbito democrático. Los números totales de votantes muestran cifras de concurrentes significativamente similares. Es evidente que del lunes al martes un número considerable de docentes cambió de opinión, esta vez en favor de la moción número 1. En realidad, entre las dos tendencias polares, una a favor y otra en contra de continuar la huelga, existía una numerosa franja centrista, oscilante entre una y otra. Los partidarios de mantener la medida perdieron prácticamente la mitad de sus votos entre la segunda votación del lunes y la del martes. Las acusaciones de "manipulación" lanzadas hacia la conducción de la seccional ocultan que la combativa ala izquierda sufrió una dura e indiscutible derrota política en la asamblea del martes, e impiden analizar sus causas. Entre los 682 votos de la votación del lunes por la tarde y los 372 de la del martes existe una diferencia de 310 votos. ¿Qué pasó con esos votantes? Es evidente, más allá de que algunos, por las razones que sean, no hayan concurrido a la asamblea del martes, que un importante número de asambleístas cambió de opinión de un día para el otro. Aquí nos encontramos ante una evidente derrota política de la poderosa y combativa ala izquierda.

Finalmente, no se puede desconocer que hubiera resultado virtualmente imposible continuar un huelga ya tan dividida.

"Bases" y dirigentes.

El levantamiento del paro, si no fue abiertamente una traición, sí conllevaba, al menos, un cierto "abandono" a quienes habían actuado originariamente en apoyo de los docentes. Esta es, dicho sea de paso, la opinión del grueso de los fogoneros y la de mucha gente de Cutral C6 y Plaza Huincul. Sin embargo, no nos parece correcto descargar todas las culpas (como hacen las corrientes de izquierda arriba citadas) en los dirigentes. Al fin y al cabo las bases aceptaron en votaciones a mano alzada el acuerdo propuesto por la dirección. Si bien la responsabilidad de la dirigencia es siempre mayor (por su posición, influencia, poder de inducción, etc.) no es posible "condenarla" en todo y por todo mientras se "absuelve" a la base de "culpa y cargo". Una concepción semejante contiene, en el fondo, un dejo de menosprecio a los trabajadores de

base (oculto por su exaltación y absolución de culpas): no tienen responsabilidad porque son engañados, manipulados, traicionados por los dirigentes, como si fueran niños a los que sencillamente se puede engañar, manipular... Aquí la dialéctica tantas veces pregonada se ha perdido en los laberintos de la pereza política y analítica.

Este paternalismo bonachón no se lleva muy bien con las mejores tradiciones del marxismo revolucionario. Rosa Luxemburgo, por ejemplo, al desatarse la primera guerra mundial sería la primera en fustigar sin piedad a las masas cuando se dispusieron a participar en la masacre imperialista, de la que sin dudas eran culpables las conducciones mayoritarias, pero con la que, en cierto sentido, eran cómplices. El punto en cuestión nos parece importante porque las acusaciones de traición son recurrentes en la cultura de los partidos de izquierda. Permanentemente se apela a alguna traición para explicar la derrota de un conflicto, el fracaso de una huelga, la insatisfactoria deriva de un régimen revolucionario, la falta de acciones revolucionarias del proletariado... Un marxismo perezoso recurre a esta enteramente subjetivista "teoría de la traición permanente" para eximirse de indagar en profundidad las causas de los fracasos, y con esto, de paso, evita hacer la propia crítica de su incapacidad para dar otro rumbo a la realidad.

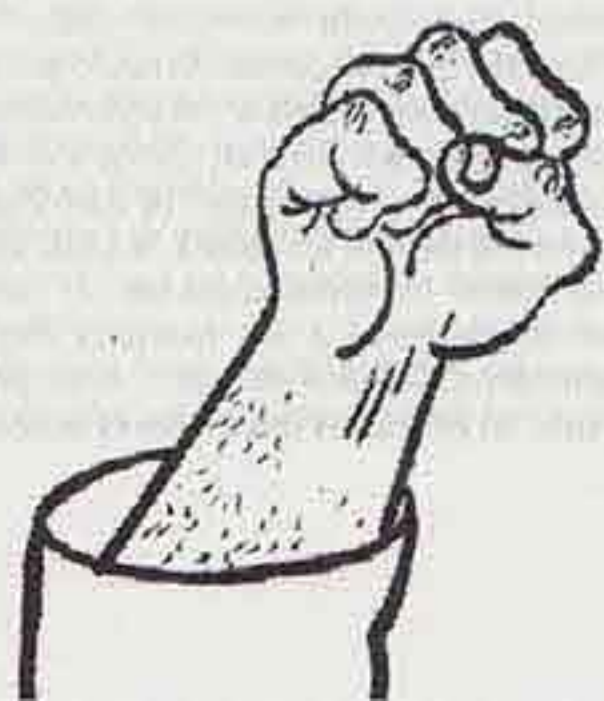
Según esta concepción tan arraigada, la relación base-dirigencia es mecánica y siempre idéntica a sí misma: una base luchadora, combativa, que siempre tira para adelante es sistemáticamente engañada y traicionada por los dirigentes, que sólo piensan en sí mismos. La realidad, empero, es mucho más compleja. No pretendemos, entiéndase nos bien, negar la responsabilidad primera de los dirigentes; lo que decimos es que las bases también tienen su cuota de responsabilidad. En nuestra opinión —cosa que ya señalamos— si hubo traición (o algo parecido) a la comuna de Cutral C6, los dirigentes son, obviamente, responsables, pero las bases son cómplices (salvo que se pueda demostrar que la conducción actuó a espaldas y en contra de sus dirigidos).

El revuelo generado por los sucesos neuquinos, y la importancia atribuida a los mismos, es una muestra, en realidad, de la crítica y decadente situación en que se encuentran las corrientes políticas que se reivindican revolucionarias. En una publicación "teórica" orgánica se llegó a dedicar un extenso artículo a demostrar que la lucha neuquina "desenmascara" a todas las otras organizaciones marxistas. ¡Un conflicto reivindicativo en una provincia no muy importante desenmascara a todos los traidores y falsos profetas! ¿Qué es esto sino una muestra de la exigua influencia de las organizaciones revolucionarias en la vida política? ¿Cómo, si no es reduciendo la pretendida política revolucionaria a simple táctica sindical sin perspectiva socialista alguna, es posible que una huelga sindical desenmascare las "falsas políticas revolucionarias" de los otros partidos? En otros tiempos, para ser acusado de abandonar los principios revolucionarios se necesitaba,

por ejemplo, votar a favor de los créditos para la guerra imperialista. En otros tiempos, también, Lenin se opuso a expulsar del POSDR a Zínoviev y Kámenev, los hombres que habían revelado a la prensa los planes insurreccionales bolcheviques. ¡Hoy ciertos partidos que se pretenden herederos de Lenin se niegan a oír hablar de la posibilidad de constituir un mísero frente sindical con la "traidora Liliana Obregón"! ¡La diferencia es notable!

No sostenemos, entiéndase nos bien, que la firmeza en las opiniones, la intransigencia programática y la virulencia discursiva sea algo que pueda o deba desecharse definitiva y absolutamente de la cultura de izquierda. Lo que pretendemos señalar es que las organizaciones realmente existentes han llegado a un extremo indefendible e intolerable; el cual convierte a las mismas, más que en auténticas fuerzas revolucionarias, en verdaderas organizaciones conservadoras, incapaces por completo de incidir seriamente en la realidad y de romper el cerco sectario. Tal vez esta afirmación suene exagerada, y de hecho nos alegraría que lo fuera. Valga al menos como un sacudidor de conciencia. Isaac Deustcher escribió alguna vez: "Una cierta dosis de tales riñas entre sectas ha caracterizado, por supuesto, el progreso de todo movimiento revolucionario. Pero lo que distingue al movimiento vital de la secta árida es que el primero encuentra a tiempo, y la segunda no, la saludable transición de las disputas y las escisiones a la auténtica acción política de masas".

Una izquierda que se niega sistemáticamente a reconocer la complejidad y la ambigüedad de la realidad, que continúa creyendo ciegame en la verdad imperecedera de ciertos textos sagrados, que tiene a la "traición de los dirigentes" como único argumento para explicar los fracasos revolucionarios y sindicales, que convierte en motivo de orgullo su carácter marginal y sectario... una izquierda así es por completo incapaz, ya no de encabezar y dirigir una revolución anticapitalista, sino tan siquiera de convertirse en una fuerza política con peso social.



La división entre la vida material y la cultural produce la marginación de ciertas formas de activismo político, sobre todo aquellas vinculadas al campo social de la sexualidad. A través de una aguda crítica a esta división, la autora elabora una extensa lista de preguntas que conducen al cuestionamiento de la idea de que la búsqueda del "reconocimiento cultural" no está asentada sobre una fuerte base material. Judith Butler es profesora de Filosofía en la Universidad de Georgetown. Es conocida entre nosotros por artículos como "Sujetos de sexo/género/deseo" (**Feminaria**) y "Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault" (**Teoría feminista y teoría crítica**, Alfons El Magnanim)

Este artículo originalmente fue presentado en el panel plenario sobre "Locations of Power", que tuvo lugar en el transcurso de la conferencia "Rethinking Marxism", realizada en Amherst, Massachusetts en diciembre de 1996. Fue publicado anteriormente en **Social Text**, N° 52-53, otoño-invierno de 1997, y originó la respuesta de Nancy Fraser, "Heterosexism, Misrecognition, and Capitalism", que daremos a conocer en nuestro próximo número.



Meramente cultural

Judith Butler



Propongo considerar dos tipos diferentes de afirmaciones que han circulado recientemente, y que representan la culminación de la opinión que se ha estado configurando durante cierto tiempo. La primera está relacionada con la objeción explícitamente marxista a la reducción del conocimiento y del activismo marxista al estudio de la cultura, entendida a veces como la reducción del marxismo a los estudios culturales. La segunda se vincula con la tendencia a relegar a los nuevos movimientos sociales a la esfera de lo cultural a descartarlos, en realidad, por concentrarse en lo que se denomina lo "meramente" cultural y, de ese modo, construir esta política cultural como fragmentada, identitaria y particularista.

Espero que me excusen de mencionar los nombres de los que sostienen estas ideas. La suposición cultural activa de este ensayo es que expresamos y escuchamos estas ideas, que forman parte de los debates que pueblan el escenario intelectual en los círculos de pensadores progresistas. Presumo, también, que al vincular esas ideas con individuos se corre el riesgo de desviar la atención del significado y efecto de las mismas hacia la política más trivial de quién dijo qué, y quién respondió qué —una forma de política cultural a la que, por el momento, quiero resistirme.

Éstas son algunas de las formas que ha adoptado este tipo de disensión el año pasado: que el foco cultural de la política de izquierda ha abandonado el proyecto materialista del marxismo, que no aborda las cuestiones de equidad y redistribución económica, que no sitúa, asimismo, la cultura en términos de una comprensión sistemática de los modos de producción sociales y económicos; que el foco cultural de la política de izquierda ha dividido a la izquierda en sectas basadas en la identidad, que hemos perdido un conjunto de ideales y metas comunes, el sentido de la historia común, un conjunto de valores comunes, un lenguaje común e incluso un modo objetivo y universal de racionalidad; que el foco cultural de la política de izquierda sustituye una forma centrada en sí misma y trivial de política que se limita a hechos, prácticas y objetos efímeros, en vez de ofrecer una vi-

sión más sólida, seria y global de la interrelación sistemática de las condiciones sociales y económicas.

Es evidente que una suposición más o menos implícita en algunos de estos argumentos es la idea de que el postestructuralismo ha bloqueado al marxismo y que actualmente cualquier capacidad de ofrecer explicaciones sistemáticas de la vida social o de sostener normas de racionalidad —ya sean objetivas, universales o ambas— está obstaculizada seriamente por un postestructuralismo que ha ingresado en el campo de la política cultural, donde se la considera como una corriente destructiva, relativista y políticamente paralizante.

La parodia como forma de identificación

Tal vez pueda cuestionarse cómo es que yo pueda tomar mi tiempo para referirme de este modo a estos argumentos, dándoles espacio, y quizá también preguntarse si ya estoy —o no— parodiando esas posiciones. ¿Pienso que no valen la pena, o pienso que son importantes y que merecen una respuesta? Si estuviera parodiando estas opiniones, esto implicaría que las considero ridículas, huecas, fijas, que tienen la posibilidad de ser generalizadas y circular como discurso, lo que les permite ser adoptadas por casi cualquiera y parecer convincentes, aun cuando puedan ser emitidas por la persona más improbable.

Pero ¿qué pasa si mi intento de animar estos argumentos implica una identificación temporaria con ellos, aunque la misma participe de la política cultural que se ataca? ¿Es esta identificación temporaria, la que plantea el interrogante acerca de que, si estoy envuelta —no precisamente por un momento— en una parodia de estas posiciones, ellas —para bien o para mal— se vuelven mi posición? Sostendría que es imposible desempeñar una parodia convincente de una posición intelectual sin tener una afiliación previa con la que uno parodia, sin tener y querer una intimidad con la posición que uno adopta como objeto de la parodia. La parodia requiere cierta capacidad para identificarse, aproximarse, y acercarse: implica una intimidad con la posición de la que uno se apro-

pia que altera la voz, la orientación, la performatividad del sujeto, de modo tal que la audiencia o el lector no saben exactamente donde está uno, si se ha ido al otro bando, si permanece en el suyo, si puede ensayar esa otra posición sin caer presa de ella durante la actuación. Se podría concluir que no soy serio, o que se trata de algún juego deconstructivo y decidir buscar un análisis serio en otro lado. Pero invito, al que lo desee, a entrar en mi aparente vacilación, porque pienso que es realmente útil para superar las divisiones innecesarias en la izquierda, y ésto es parte de mi propósito aquí.

Quiero sugerir que el empeño reciente de parodiar a la izquierda cultural no podría haber ocurrido si no hubiera esta afiliación e intimidad previas, y que entrar en la parodia es entrar al mismo tiempo en la relación de deseo y de ambivalencia. En el engaño del año pasado observamos en acción una forma peculiar de identificación, en la que el que desempeña la parodia, aspira, bastante literalmente, a ocupar el lugar de la persona a la que se parodia, no sólo para exponer los íconos culturales de la izquierda cultural, sino para adquirir y apropiarse de esa misma iconicidad, y, por lo tanto, abrirse alegremente a la exhibición pública como el que realiza la exposición, ocupando así en la parodia ambas posiciones: la de territorializar la posición de ese otro y adquirir momentánea fama cultural.¹ No se puede decir, por lo tanto, que el propósito de la parodia no sea denunciar la forma en la cual la política de izquierda se había transformado impulsada por los medios o centrada en ellos, degradada por lo popular y lo cultural, sino más bien, precisamente, entrar en los medios y conducirlos, popularizarse, y triunfar en los mismos términos culturales que han sido adquiridos por los que se busca degradar, reconfirmando y encarnando de esta manera, los valores de la popularidad y el éxito de los medios que estimularon la crítica original. Hay que considerar el excitante sadismo, la liberación del resentimiento contenido en el momento de ocupar el campo popular como objeto de análisis, que es aparentemente deplorado, y que paga tributo al poder del propio adversario, revalorizando así, la misma idealización que se busca desmontar.

De este modo, el resultado de la parodia es paradójico: el exultante sentimiento de triunfo, consentido por los avatares de un marxismo ostensiblemente más serio, sobre su momento en el candelero cultural, ejemplifica y sintomatiza, precisamente, el objeto cultural de la crítica al que se opone; el sentimiento de triunfo sobre su enemigo, que no puede ocurrir sin tomar —un tanto extrañamente— el propio lugar del enemigo, plantea el interrogante de si los objetivos y las metas de este marxismo más serio no han sido desplazados desesperadamente hacia un dominio cultural, produciendo un objeto de atención fugaz de los medios en lugar de un análisis más sistemático de las relaciones económicas y sociales. Este sentimiento de triunfo reinscribe una división de facciones dentro de la izquierda, en el mismo momento en el que los derechos del “estado de bienestar” están siendo abolidos en

este país, se están intensificando en todo el globo las diferencias de clase y la derecha de este país ha logrado ganar el terreno del “centro” haciendo a la izquierda invisible para los medios. ¿Cuándo aparece en la primera página del *New York Times*, excepto en la rara ocasión en la que una parte de la izquierda golpea a la otra y produce un espectáculo para consumo de la principal prensa liberal y conservadora, que se siente muy feliz de descartar todas y cada una de las facciones de la izquierda en el proceso político, y mucho menos distingue a la izquierda como fuerza para el cambio social radical?

¿El intento de separar el marxismo del estudio de la cultura y rescatar el conocimiento crítico del cardumen de la especificidad cultural es simplemente una guerra de pandillas entre los estudios culturales de la izquierda y las formas más ortodoxas de marxismo? ¿Cómo se relaciona esta separación que se intenta realizar, con la afirmación de que los nuevos movimientos sociales han dividido a la izquierda, nos han despojado de los ideales comunes, fragmentado el campo del conocimiento y del activismo político, reduciendo a este último a la simple aseveración y afirmación de la identidad cultural? La acusación de que los nuevos movimientos sociales son “meramente culturales”, de que un marxismo unificado y progresista debe retornar a un materialismo basado en el objetivo análisis de clase, supone que la diferencia entre la vida material y cultural es algo estable. Y este recurso a una distinción aparentemente estable entre la vida material y cultural es claramente el resurgimiento de un anacronismo teórico, que ignora las contribuciones a la teoría marxista, desde el desplazamiento del modelo base-superestructura de Althusser, así como varias formas de materialismo cultural —por ejemplo, Raymond Williams,

Stuart Hall y Gayatri Chakravorty Spivak. De hecho, el resurgimiento extemporáneo de esa distinción favorece una táctica que procura identificar a los nuevos movimientos sociales con lo simplemente cultural y lo cultural con lo poco original y secundario, y adopta así un materialismo anacrónico como estandarte de una nueva ortodoxia.

Unidad ortodoxa

Este resurgimiento de la ortodoxia de la izquierda requiere una “unidad” que, paradójicamente, volvería a dividir a la izquierda, precisamente del modo en el que la ortodoxia pretende lamentar. De hecho, se pone de manifiesto una forma de producir esta división cuando indagamos qué movimientos, y por qué razones, quedan relegados a la esfera de lo meramente cultural, y cómo esa misma división entre lo material y lo cultural se invoca tácticamente para marginar ciertas formas de activismo político. ¿Y cómo actúa la nueva ortodoxia de la izquierda aliada con el conservadurismo social y sexual que busca hacer de la raza y la sexualidad cuestiones secundarias al “verdadero” asunto de la política, produciendo una nueva y extraña formación política de marxismos neoconservadores?

¿Sobre qué principios de exclusión o subordinación se ha erigido esta ostensible unidad? ¿Con qué velocidad nos olvidamos de que los nuevos movimientos sociales basados en los principios democráticos se articularon tanto contra una izquierda hegemónica, como de un centro liberal cómplice y de una derecha realmente amenazadora? Las razones históricas del desarrollo de los nuevos movimientos sociales semiautónomos ¿han sido considerados realmente por los que lamentan ahora su emergencia y sólo les acreditan estrechos intereses identitarios? ¿No se reproduce esta situación en los recientes esfuerzos de restablecer lo universal mediante el mandato, ya sea a través de la delicadeza imaginaria de la racionalidad habermasiana o de las ideas del bien común que priorizan un concepto racialmente limpio de clase? ¿Es el propósito de la nueva retórica de la unidad no sólo “incluir” a través de la domesticación y la subordinación, precisamente esos movimientos que, en parte, se formaron en oposición a esa domesticación y subordinación, y demostrar que los patrocinadores del “bien común” han fallado su lectura de la historia que ha hecho posible este conflicto?

Lo que puede molestar a la renovada ortodoxia sobre los nuevos movimientos sociales es, precisamente, la vitalidad de la que gozan. Paradójicamente, a los mismos movimientos que siguen manteniendo viva a la izquierda les es acreditada su parálisis. Aunque aceptaría que la simple interpretación identitaria de esos movimientos conduce al estrechamiento del campo político, no hay razones para dar por sentado que esos movimientos sociales se reducen a sus formaciones identitarias. El problema de la unidad o, más modestamente, de la solidaridad, no puede ser resuelto por medio de la trascendencia y la obliteración de este campo, e indudablemente tampoco a través de la promesa vana de recuperar una unidad

forjada por medio de exclusiones, que reinstituya la subordinación como la condición de su propia posibilidad. La única solución posible no será la síntesis de un conjunto de conflictos, sino que será una forma de sostener el conflicto en formas políticamente productivas, una clase de cuestionamiento que requiere que estos movimientos articulen sus metas bajo la presión de cada uno, sin por eso transformarse exactamente en el otro.

Esta no es exactamente la cadena de equivalencia que proponen Laclau y Mouffe, aunque mantiene importantes relaciones con ella.² Las nuevas formaciones políticas no tienen una relación análoga entre sí, como si fueran entidades discretas y diferenciadas. Se superponen, se determinan mutuamente y tienen campos convergentes de politización. De hecho, los momentos más prometedores se producen cuando un movimiento social encuentra su condición de posibilidad en otro. Aquí la distinción no es simplemente las diferencias externas entre los movimientos, entendidas como las que las distinguen entre ellos sino, más bien, la autodiferenciación del movimiento en sí mismo, una ruptura constitutiva que hace posibles los movimientos sobre bases no identitarias, que instala un cierto conflicto movilizador como la base de la politización. La producción de facciones, entendida como el proceso por el cual una identidad excluye a la otra para fortalecer su propia unidad y coherencia, comete el error de considerar el problema de la diferencia como aquel que surge entre una identidad y otra; pero la diferencia es la condición de posibilidad de la identidad o, más bien, su límite constitutivo: lo que hace posible su articulación y, al mismo tiempo, lo que hace posible cualquier articulación final o cerrada.

En el ámbito académico, el esfuerzo de separar los estudios de raza de los de sexualidad y de los de género, marca diversas necesidades para la articulación autónoma, pero también produce invariablemente un conjunto de confrontaciones importantes, dolorosas y prometedoras que exponen los límites fundamentales de cualquiera de esas autonomías: la política de la sexualidad dentro de los estudios afro-americanos, la política de raza dentro de los estudios *queer*, dentro de los estudios de clase, dentro del feminismo, la cuestión de la misoginia dentro de cualquiera de ellos, el tema de la homofobia dentro del feminismo, entre otros. Esto puede parecer, precisamente, el hastío de las luchas identitarias que la nueva izquierda, más inclusiva, espera superar. Y, sin embargo, será necesario desarrollar un criterio de alianza en el curso de una nueva forma de encuentro conflictivo para lograr que la política de “inclusión” no signifique la redomesticación y resubordinación de esas diferencias. Cuando se concibe a los nuevos movimientos sociales como muchas “particularidades” en búsqueda de un universal predominante, será necesario preguntarse cómo el precepto de un universal es posible sólo mediante la borrada de las operaciones previas del poder social. Esto no

quiere decir que los universales no sean posibles, sino que no lo son sólo mediante una abstracción de su ubicación en el poder que será siempre falsificante y territorializante y requiere ser resistida en todos los niveles. Cualquiera sea el universal posible —y podría suceder que los universales sólo fueran posibles durante un momento, el “instante de iluminación”, en el sentido de Benjamin— será el resultado de una difícil tarea de traducción en la cual los movimientos sociales ofrecen sus puntos de convergencia sobre el trasfondo del enfrentamiento social en curso.

Culpar a los nuevos movimientos sociales por su vitalidad, como algunos lo han hecho, es, precisamente, rehusarse a entender que el futuro de la izquierda tendrá que ser construido sobre la base de los movimientos que exigen la participación democrática. Y que cualquier esfuerzo de imponer desde afuera la unidad en esos movimientos será rechazada nuevamente como una forma de vanguardismo dedicado a la producción de jerarquía y disenso, que producirá la misma fragmentación cuya proveniencia refiere al exterior de sí mismo.

La política *queer* y la descalificación de lo cultural

La nostalgia por una unidad falsa y excluyente se relaciona con la descalificación de lo cultural, y con el renovado conservadurismo sexual y social de la izquierda. Algunas veces esto adopta la forma de tratar de resubordinar la raza a la clase, y no considera lo que Paul Gilroy y Stuart Hall han sostenido, que la raza puede ser una modalidad

en la que es vivida la clase. De ese modo, raza y clase son interpretadas analíticamente como diferentes, sólo para darse cuenta de que el análisis de una no puede proceder sin el análisis de la otra. En relación con la sexualidad, se trata de una dinámica diferente y propongo concentrar el resto del este ensayo a esta cuestión. Considerada esencial para lo que es más apremiante en la vida material, la ortodoxia generalmente representa a la política *queer* como el extremo cultural de la politización.

Si bien se considera las luchas de clase y de raza como tema predominantemente económico y las luchas feministas, a veces como económicas, y a veces como culturales, se concibe a las luchas *queer* no sólo como luchas culturales, sino que tipifican la forma “meramente cultural” que han asumido los movimientos sociales contemporáneos. Consideremos la reciente obra de una colega, Nancy Fraser, cuyas ideas de ningún modo son ortodoxas, y quien, por el contrario, ha procurado encontrar la manera de ofrecer un marco integral para comprender la relación recíproca de las diferentes clases de luchas por la liberación. Me refiero a su trabajo, en parte porque la suposición que me preocupa puede ser encontrada en él, y porque tengo con ella una historia de discusión amistosa, que confío que continuará como un intercambio productivo —que es también la razón por la que ella es la única persona que acepto nombrar en este ensayo.³

En su último libro, *Iustitia Interrupta: reflexiones críticas desde la posición “post-socialista”*, Fraser observa correctamente que “actualmente en los Estados Unidos se usa cada vez más la expresión “política de la identidad” como término despectivo sobre el feminismo, el antirracismo y el anti-heterosexismo.” Insiste en que esos movimientos tienen que ver con la justicia social, y sostiene que cualquier movimiento de izquierda debe responder a sus desafíos. Sin embargo, reproduce la división que ubica a ciertos grupos oprimidos dentro de la economía política, y relega otros a la esfera meramente cultural. En un espectro que abarque la economía política y la cultura, ubica a las luchas de las lesbianas y gays en el extremo cultural del espectro político. La homofobia, sostiene, no tiene ninguna raíz en la economía política, debido a que los homosexuales no ocupan una posición distintiva en la división del trabajo, están distribuidos en toda la estructura de clases y no constituyen una clase explotada: “la injusticia que sufren es esencialmente un asunto de reconocimiento” y presenta sus luchas como un asunto de reconocimiento cultural más que una opresión material.⁴

¿Por qué un movimiento interesado en criticar y transformar los modos en que la sexualidad es regulada socialmente no puede ser entendido como central para el funcionamiento de la economía política? En realidad, que esta crítica y transformación sea central para el proyecto del materialismo fue una cuestión incisiva planteada por las feministas socialistas y los interesados en la convergencia del marxismo y el psicoanálisis en las décadas de 1970 y 1980, y fue cla-



Meramente cultural

ramente iniciada por Engels y Marx con su propia insistencia que el "modo de producción" tenía que incluir formas de asociación social. En *La Ideología Alemana* (1846), Marx escribió "los hombres que renuevan diariamente su propia vida comienzan al mismo tiempo a crear a otros hombres, a procrear: es la relación entre hombre y mujer, entre padres e hijos, la familia".⁶ Aunque Marx vacila entre considerar a la procreación como una relación natural y social, aclara no sólo que un modo de producción está siempre combinado con un modo de cooperación, sino principalmente, que un modo de producción es en sí mismo una "fuerza productiva".⁷ Engels se extiende sobre este argumento en *El origen de la familia, la propiedad y el Estado* (1884), y ofrece una fórmula que durante un tiempo ha sido quizá la cita más mencionada en el ámbito académico feminista socialista:

"Según la teoría materialista, el móvil esencial y decisivo al cual obedece la humanidad en la historia, es la producción y la reproducción de la vida inmediata. A su vez, éstas son de dos clases. Por un lado, la producción de los medios de existir, de todo lo que sirve para alimento, vestido, vivienda y de los utensilios que para ello se necesitan; y por otro la producción del hombre mismo, la propagación de la especie".⁸

De hecho, muchos de los argumentos feministas durante esa época intentaron no sólo identificar la familia como una parte del modo de producción, sino también demostrar cómo la misma producción de género debía ser entendida como parte de la "producción de seres humanos", de acuerdo con las reglas que reproducían normativamente la familia heterosexual. Así, el psicoanálisis ingresó como un modo de mostrar cómo actuaba el parentesco para reproducir personas en formas sociales útiles para el capital. Aunque algunos participantes de esos debates cedieron el territorio del parentesco a Lévi-Strauss y a la teoría de los sucesores lacanianos, otros todavía sostenían que era necesaria una explicación específicamente social de la familia para dar cuenta de la división sexual del trabajo y la reproducción "generizada" del trabajador. Para la posición feminista socialista de esa época fue esencial, precisamente, la idea de que la familia no es algo dado naturalmente, y que como arreglo social específico de las funciones de parentesco, permanece históricamente contingente y en principio transformable. El academicismo procuró establecer en las décadas de 1970 y 1980 el campo de la reproducción sexual como parte de las condiciones materiales de la vida, rasgo característico y constitutivo de la economía política. También procuró demostrar cómo la reproducción de las personas, de los "hombres" y las "mujeres" dependía de la regulación social de la familia y, de hecho, de la reproducción de la familia heterosexual como lugar de la reproducción de personas heterosexuales, aptas para incorporarse a la familia como forma social. De hecho, en el trabajo de Gayle Rubin y otras, este supuesto se convirtió en que la reproducción normativa de género era esencial

para la reproducción de la heterosexualidad y la familia. De este modo, la división sexual del trabajo no podía ser entendida como separada de la reproducción de las personas, y el psicoanálisis participó generalmente como forma de comprender la huella psíquica de esa organización social, y los modos en que esa regulación aparecía en los deseos sexuales. De este modo, la regulación de la sexualidad estuvo sistemáticamente vinculada al modo de producción propio del funcionamiento de la economía política.

Exclusión material

Obsérvese que "género" y "sexualidad" comienzan a formar parte de la "vida material" no sólo por el modo en que son útiles para la división sexual del trabajo, sino también porque el género normativo sirve a la reproducción de la familia normativa. En oposición a Fraser, la cuestión aquí, es que las luchas para transformar el campo social de la sexualidad no se vuelven centrales para la economía política hasta el punto de poder estar directamente relacionadas con el tema del trabajo no remunerado y explotado, sino también porque no pueden ser entendidas sin una expansión de la esfera

"económica" que incluya tanto la reproducción de mercancías, como la reproducción social de las personas. Dado el esfuerzo feminista socialista para comprender cómo la reproducción de las personas y la regulación social de la sexualidad eran parte del propio proceso de producción y, por lo tanto, parte de la "concepción materialista" de la economía política, ¿cómo es que repentinamente, cuando el foco del análisis crítico de la cuestión se desplaza desde la cuestión de cómo se reproduce la sexualidad normativa, al problema *queer* de cómo se desbarata esa misma normativa por las sexualidades no normativas que alberga en sus propios términos— así como las sexualidades que florecen y sufren por fuera de esos términos— se suprime el vínculo entre ese análisis y el modo de producción? ¿Es solamente una cuestión de reconocimiento cultural cuando las sexualidades no-normativas son marginadas y descalificadas? ¿Y es posible distinguir, aun analíticamente, entre la falta de reconocimiento cultural y la opresión material, cuando la misma definición de personería legal está limitada rigurosamente por las normas culturales que son indisolubles de sus efectos materiales? Por ejemplo, en los casos en los que se excluyen las lesbianas y los gays de las nociones de familia sancionadas por el Estado (que es una unidad económica, de acuerdo tanto con la ley fiscal como con la de la propiedad); detenidos en el límite, considerados inadmisibles en la ciudadanía; selectivamente privados de la posición de libertad de lenguaje y libertad de reunión; se les niega el derecho a expresar su deseo (como a los miembros del ejército); o no se les permite por ley tomar decisiones médicas de urgencia sobre el amante moribundo, recibir del hospital el cuerpo del amante fallecido—¿no indican estos ejemplos que la "sagrada familia" limita nuevamente las vías por las que se regulan y distribuyen los intereses de la propiedad? ¿Es ésta simplemente la circulación de las actitudes culturales denigratorias o indican estas privaciones de los derechos civiles una operación específica de la distribución sexual y de la reproducción de los derechos legales y económicos? Si se continúa tomando el modo de producción como la estructura definitoria de la economía política, seguramente no tendría sentido para las feministas desestimar la percepción, plasmada con tanto esfuerzo, de que la sexualidad debe ser entendida como parte de ese modo de producción. Pero aun si se toma la "redistribución" de los derechos y los bienes como el momento definitorio de la economía política, como lo hace Fraser, ¿cómo es que no podemos reconocer de qué manera estas operaciones de homofobia son centrales para el funcionamiento de la economía política? Dada la distribución de la atención médica en este país, ¿es posible decir que los gay no constituyen una "clase" diferente, en consideración de cómo las organizaciones con fines de lucro de la atención de la salud y de medicamentos imponen cargas diferentes sobre los que viven con HIV y SIDA? ¿Cómo vamos a entender

la producción de la población HIV como clase de deudores permanentes? ¿No requieren las tasas de pobreza entre las lesbianas ser consideradas en relación con la heterosexualidad normativa de la economía?

El modo de producción sexual

Aunque en *Iustitia Interrupta*, Fraser reconoce que el "género" es un "principio estructurante básico de la economía política", la razón que ofrece es que estructura el trabajo reproductivo no pagado.¹⁰ Aunque aclara su apoyo a las luchas liberadoras de las lesbianas y los gays, y su oposición a la homofobia, no indaga suficientemente las implicaciones de su apoyo a la conceptualización que ofrece. No pregunta cómo el campo de la reproducción que garantiza el lugar del "género" dentro de la economía política está circunscripto por la regulación sexual, es decir, por medio de qué exclusiones obligatorias, es delineado y naturalizado el campo de la reproducción. ¿Hay algún modo de analizar cómo la heterosexualidad normativa y sus "géneros" se producen dentro del campo de la reproducción, sin observar los modos compulsivos en los que la homosexualidad y la bisexualidad, tanto como los transgéneros, son *producidos* como lo sexual "abyecto", y extender el modo de producción para explicar, precisamente, este mecanismo social de regulación? Sería un error entender esas producciones como "meramente culturales" si fueran esenciales para el funcionamiento del orden sexual de la economía política, esto es, constituyen una amenaza fundamental a su mismo funcionamiento. Lo económico, relacionado con lo reproductivo, está necesariamente vinculado con la reproducción de la heterosexualidad. No es que simplemente se dejan afuera las formas de sexualidad no heterosexuales, sino que su eliminación es esencial para la operación de esa normativa previa. Ésta no es meramente una cuestión de que ciertas personas sufren la falta de reconocimiento cultural por parte de otras sino, más bien, un modo específico de producción sexual e intercambio que se esfuerza en mantener la estabilidad del género, la heterosexualidad del deseo y la naturalización de la familia.¹¹

¿Por qué entonces, considerando este lugar fundamental para la sexualidad en el pensamiento de la producción y la distribución la sexualidad emergería como la figura ejemplar de lo "cultural" dentro de las formas recientes de los argumentos marxistas y neo-marxistas?¹² ¿Con qué rapidez—y algunas veces sin advertirlo— la distinción entre lo material y lo cultural es reelaborada cuando ayuda a dibujar las líneas que descartan la sexualidad del campo de la estructura política fundamental! Esto indica que la distinción no es un fundamento conceptual, porque se apoya en una amnesia selectiva de la historia misma del marxismo. Después de todo, además de la suplementación estructuralista de Marx, se encuentra que la distinción entre la cultura y la vida material entró en crisis desde diferentes lugares. Marx mismo argumentaba que no se podían extraer completamente las estructuras econó-

micas precapitalistas de los mundos culturales y simbólicos en los que estaban incluidos, y esta tesis ha impulsado el importante trabajo en la antropología económica—Marshall Sahlins, Karl Polanyi y Henry Pearson. Este trabajo amplía y perfecciona la tesis de Marx de *Formaciones económicas pre-capitalistas* que procuran explicar cómo lo cultural y lo económico se establecieron como esferas separadas—de hecho, cómo la institución de lo económico como un campo separado es la consecuencia de una operación de abstracción iniciada por el capital. Marx mismo era consciente de que esas distinciones eran el efecto y la culminación de la división del trabajo, y por lo tanto, no podían ser excluidas de su estructura; en *La Ideología Alemana* escribe, por ejemplo, que "La división del trabajo sólo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separan el trabajo físico y el intelectual".¹³ Esto impulsa el esfuerzo de Althusser de repensar la división del trabajo en *Ideología y aparatos ideológicos del Estado* en términos de la reproducción de la fuerza del trabajo y, principalmente, "las formas de sujeción ideológica que provee la reproducción de las habilidades de la fuerza del trabajo".¹⁴ Esta característica prominente de lo ideológico en la reproducción de las personas culmina en el argumento de Althusser de que "una ideología siempre existe en un aparato, y su práctica o prácticas. Esta existencia es material".¹⁵ De ese modo, aunque la homofobia fue concebida sólo como una actitud cultural, esta actitud, no obstante, debería estar ubicada en el aparato y en la práctica de su institucionalización.

Meramente cultural

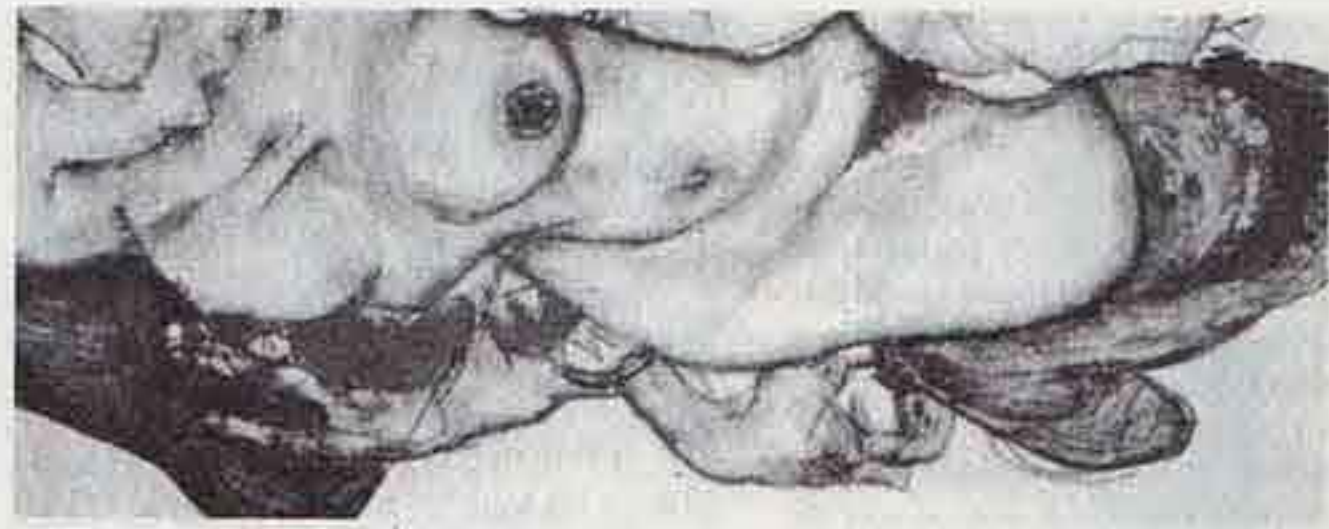
Dones culturales y materiales

En la teoría feminista, el giro hacia Lévi-Strauss introdujo el análisis del intercambio de las mujeres en la crítica marxista de la familia y adoptó, durante un tiempo, un status paradigmático para el pensamiento del género y la sexualidad. Más aún, fue este movimiento importante y problemático el que desestabilizó la distinción entre vida cultural y vida material. Si, de acuerdo con Lévi-Strauss, las mujeres fueran un "don", entonces entrarían en el proceso de intercambio en formas que podrían no ser reducidas ni al campo de lo cultural ni al de lo material. De acuerdo con Marcel Mauss, de cuya teoría del don se apropió Lévi-Strauss, el don establece los límites del materialismo. Para Mauss, lo económico es sólo una parte de un intercambio que asume diversas formas culturales, y la relación entre los campos económico y cultural no es tan diferente como ha parecido ser. Aunque Mauss no ha atribuido al capitalismo la distinción entre la vida cultural y la material, sí ofrece un análisis que confunde las formas corrientes de intercambio por formas de materialismo bruto: "originalmente la *res* no debe haber sido la cosa cruda, exclusivamente tangible, el objeto simple y pasivo de la transacción en la que se convirtió".¹⁶ Por el contrario, se considera que la *res* es el lugar de la convergencia de un conjunto de relaciones. Asimismo, la "persona" no es fundamentalmente separable de sus otros "objetos"; el intercambio consolida o amenaza los vínculos sociales.

Lévi-Strauss demostró que esta relación de intercambio no sólo era cultural y económica al mismo tiempo, sino que hacía inadecuada e inestable la distinción: el intercambio produce un conjunto de relaciones sociales, comunica un valor cultural o simbólico—cuyo acoplamiento es importante para las diferencias lacanianas respecto de Lévi-Strauss—y asegura las vías de distribución y consumo. Si la regulación del intercambio sexual hace difícil—si no imposible— la distinción entre lo cultural y lo económico, explicar, entonces, ¿cuáles son las consecuencias de una transformación radical de las líneas de esos intercambios, dado que superan y confunden las estructuras manifiestamente elementales del parentesco? ¿Sería más fácil distinguir entre lo económico y lo cultural si el intercambio sexual no normativo y contranormativo constituye la excesiva circulación del don en relación con el parentesco? La cuestión no es si la política sexual pertenece, por lo tanto, a lo cultural o a lo económico, sino cómo las mismas prácticas del intercambio sexual confunden la diferencia entre los dos campos.

De hecho, los estudios *queer* y los estudios gay y lesbianos, en sus esfuerzos superpuestos han desafiado el vínculo supuesto entre el parentesco y la reproducción sexual, así como el vínculo entre la reproducción sexual y la sexualidad. Se pueden observar en los estudios *queer* un importante retorno a la crítica marxista de la familia, basada en un insight movilizador de una explicación *socialmente contingente y social-*





mente transformable del parentesco, que toma distancia del pathos universalizador de los discípulos de Lévi-Strauss y de los esquemas de Lacan que se vuelven paradigmáticos para algunas formas de teorización feminista. Aunque la teoría de Lévi-Strauss contribuyó a demostrar cómo la normatividad heterosexual produjo el género al servicio de su propio acrecentamiento, no pudo proporcionar los instrumentos críticos que mostraran la forma de resolver sus impases. El modelo compulsivo del intercambio sexual reproduce no sólo una sexualidad constreñida por la reproducción, sino una noción naturalizada del "sexo" según la cual el papel en la reproducción es central. En la medida en que los sexos naturalizados funcionan para asegurar la diada heterosexual como la estructura sagrada de la sexualidad, continúan subrayando el parentesco, el derecho legal y económico, y esas prácticas que delimitan lo que será una persona socialmente reconocible. Insistir en que las formas sociales de la sexualidad no pueden sólo superar sino desbaratar los arreglos heterosexuales de parentesco así como la reproducción, es también argumentar que lo que califica como una persona y un sexo, será radicalmente alterado — argumento que no es meramente cultural, sino que confirma el lugar de la regulación sexual como modo de producir el sujeto. ¿Somos testigos, quizá, del empeño académico de reducir la fuerza política de las luchas queer mediante el rechazo a observar el desplazamiento fundamental en la conceptualización e institucionalización de las relaciones sociales que estas luchas exigen? ¿La relación de lo sexual con lo cultural, y el esfuerzo concomitante de autonomizar y

degradar el campo cultural ¿es la respuesta impensada a una descalificación sexual que se percibe como sucediendo dentro del campo cultural? ¿Un intento de colonizar y contener la homosexualidad en, y como lo cultural mismo?

El neoconservadurismo dentro de la izquierda, que busca rebajar lo cultural sólo puede ser —siempre— otra intervención cultural, independientemente de cualquier otra cosa que sea. Y sin embargo la manipulación táctica de la distinción entre lo cultural y lo económico para reinstaurar la desacreditada noción de opresión secundaria sólo provocará nuevamente la resistencia a la imposición de la unidad, fortaleciendo la sospecha de que la unidad sólo se adquiere por la escisión violenta. De hecho, agregaré que la comprensión de esta violencia ha obligado la afiliación de la izquierda con el postestructuralismo, esto es, un modo de lectura que nos permita entender lo que debemos recortar de un concepto de unidad para que tome la apariencia de necesidad y coherencia, y para insistir en que la diferencia sigue siendo constitutiva de cualquier lucha. Este rechazo a resubordinarse a una unidad que caricaturiza, disminuye y domestica la diferencia se transforma en la base de un impulso político más expansivo y dinámico. Esta resistencia a la "unidad" lleva consigo la cifra de la promesa democrática de la izquierda.

[Traducido de *New Left Review*, N° 227, enero-febrero de 1998, por Alicia de Santos. Revisión técnica de Martha Rosenberg.]

Notas

1. El engaño se refiere a Alan D. Sokal, "Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity", *Social Text*, N° 46-47, primavera-verano de 1996. Págs. 217-252.
2. Véase mi diálogo con Ernesto Laclau sobre igualdad, en *Diacritics*, No 27, primavera de 1997, págs. 3-12.
3. Véase Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell y Nancy Fraser (eds.), *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, Nueva York, 1994.
4. Nancy Fraser, *Iutitia Interrupta*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores - Universidad de los Andes, 1997.
5. *Ibid.*, págs. 17-18; para otra exposición de es-

tas ideas véase Fraser, "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a Post-Socialist Age"

6. Carlos Marx-Federico Engels, *La Ideología Alemana*, Ediciones Pueblos Unidos, Buenos Aires, 1973, p. 29

7. *Ibid.*

8. Federico Engels, "Prefacio a la Primera edición", *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Equipo Editorial, San Sebastián, 1968, p. 7. Engels prosigue en este párrafo observando que las sociedades evolucionan a partir de una etapa en la que predomina el parentesco a otras en las que predominan el Estado, y en este último desarrollo el parentesco es subsumido por el Estado. Es interesante destacar la coincidencia de este argumento con las observaciones de Foucault's en *Historia de la sexualidad*, Volumen I, donde sostiene: "Particularmente desde el siglo XVIII en adelante las sociedades occidentales crearon y desplegaron un nuevo aparato que se superpuso sobre el que ya existía", (pág. 106). El parentesco determina la sexualidad en la forma más primitiva aparentemente, que Foucault caracteriza como "un sistema de alianza" (pág. 107), y continúa apoyando una organización nueva de "sexualidad" aun cuando la última mantiene alguna autonomía de la primera. Para un análisis más amplio de esta relación, véase la entrevista que le hice a Gayle Rubin, "Sexual Traffic", en *Differences*, vol. 6, N° 2-3, verano-otoño de 1994, págs. 62-97.

9. El vocablo inglés *gendered* no tiene mejor traducción al castellano. MR

10. Fraser, *Iutitia Interrupta*, pág. 31.

11. Además, aunque Fraser distingue entre asuntos de reconocimiento cultural y de economía política, es importante recordar que nos hacemos "reconocibles" sólo al incorporarnos al intercambio y que ese reconocimiento mismo es una forma y condición previa de intercambio.

12. El lugar de la sexualidad de "intercambio" ha sido el centro de la mayor parte de los trabajos que procuraron reconciliar la noción de parentesco de Lévi-Strauss, basado en explicaciones normativas del intercambio heterosexual en la estructura social exogámica, con los conceptos marxistas de intercambio.

13. C. Marx-F. Engels, *La Ideología Alemana*, Pueblos Unidos, Buenos Aires, 1973, pág. 32

14. Louis Althusser, *Lenin and Philosophy, and Other Essays*, traducción de Ben Brewster, Nueva York, 1971, pág. 133.

15. *Ibid.*, pág. 166. (Hay edición en español)

16. Marcel Mauss, *An Essay on the Gift*, traducción de W. D. Hallis, Nueva York, 1990, pág. 50. (Hay edición en español *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1979)

La Experiencia de **La Cosa** (Política)

Eduardo Grüner

Si no se quiere quedar atrapado entre las variantes del sistema o sólo apostar al mejoramiento de lo existente, el pensamiento crítico debe ser *recomenzado*. En esta nota, Eduardo Grüner nos propone recuperar las preguntas fundamentales, aquellas que las ideas políticas hoy hegemónicas no pueden siquiera imaginar, y cuya condición de posibilidad, en la cultura occidental, se instituye a través de las experiencias, también fundantes, de lo trágico, lo poético y lo político.

La Cosa



El pensamiento sobre/desde *lo político* requiere hoy de un nuevo *fundacionalismo*. No nos atrevemos a decir *fundamentalismo*: es un término con mala prensa, aunque, como decía Oscar Masotta, hay conceptos que deberíamos arrancar de manos del enemigo. Entonces, ¿por qué no? A condición de que, para prevenimos, hagamos un mal juego de palabras: un pensamiento de *lo fundamental*, de lo que permite *recomenzar* al pensamiento, ya que éste nunca comienza en el vacío (aunque sí, se verá, en una *ausencia de plenitud* como la que hoy sufrimos). "Fundacionalismo", en este sentido, es más equívoco: parece aludir a la pretensión de un *origen* —algo distinto a un (re)comienzo— absoluto, y es notorio qué obstáculo para el pensamiento es todo mito de origen, y cómo él puede conducir, sí, al fundamentalismo en el otro, el peor, sentido. Por "fundamental" no entenderemos, entonces, la idea de un *origen* (sea histórico, mítico o metafísico) sino la postulación de un estado básico de *perplejidad* que tampoco es la plena incertidumbre a la que quiere condenarnos el pensamiento dominante (casi escribimos: la *ideología* dominante), pero que obliga a una fuerte recomposición, un nuevo intento de "totalización", en el sentido de Sartre, de los jirones de certidumbre que todavía, tozudamente, mantenemos.

Las Teorías Renegadas

Se sabe que la idea de un pensamiento "fundamental", así como la de un pensamiento de la "totalidad" que —se nos dice— es su inevitable complemento (pero que nosotros distinguimos, como acabamos de decir, de un movimiento *destotalizador-retotalizador* permanente del pensamiento) son las principales betes noires de las filosofías políticas contemporáneas; para ellas, la posibilidad misma de que exista lo que podríamos llamar una *democracia de las diferencias* es que no haya "núcleos duros" del pensamiento, conceptos centrales sobre los cuales apoyar la reflexión; la única manera de sortear el camino tenebroso que conduce del fundacionalismo al fundamentalismo, de la totalización al totalitarismo, sostienen muchos, es el de la *dispersión* textual y conceptual, el de los *juegos de lenguaje* indecibles, el de las *contingencias* antiteleológicas, el del *ironismo* distanciado frente a las ideologías. En suma: el de un acentuado *relativismo* (que Nietzsche, menos concesivo y eufemístico, hubiera llamado "nihilis-

mo", o quizá directamente "moral de esclavos"), para el cual no hay posibilidad —ni sería deseable— tomar partido por la mayor *legitimidad* —ni hablar de la mayor "verdad"— de una teoría o de una política y en contra de otras. Paradójicamente, como hemos insistido otras veces, hoy en día la legitimidad del "sistema" consiste en que *no haya* una legitimidad claramente dominante, ni una pregunta por alguna "verdad" a construir: en el reino absoluto y generalizado de la "pragmática", todo es posible de ser pensado y dicho, mientras las *prácticas* del Poder sigan impertérritas su marcha paralela a unos discursos teóricos que han perdido casi completamente su efecto crítico. En el pensamiento (y en la práctica, al menos declamada) de lo político, eso se traduce esquemáticamente por: microfísica, acción local, liquidación de las identidades fijas, desafectación de la lucha de clases —y de la propia noción de "clase"—, desestimación del Estado como *objeto* (teórico-práctico) de la política y como *sujeto* de la dominación, desprecio por cualquier forma de organización, promoción de la espontaneidad de las resistencias más o menos "movimentistas" y efímeras, liquidación de las identidades firmes. Nada queremos ya saber con marxismos de ninguna especie (aunque no perdamos la oportunidad de llamarnos *post-marxistas*, o a veces *post-marxistas*: no se trata de perder nada, sino de tener todo un mundo por ganar), ni con ningún otro gran relato emancipatorio que de alguna manera intente *unificar* o siquiera *articular*, o aún *comprender*, la diversidad social y cultural, la multiplicidad de las identidades, el pluralismo ideológico-político.

Todo esto, se entiende, en el polo izquierdo del espectro. En el *extremo centro* —que, habida cuenta del corrimiento del conjunto, se solapa con la derecha neoliberal— se trata de las nuevas formas de contractualismo y ciudadanía, de democracia "procedimental", de representación, de "institucionalización", de *mercantilización* y *massmediatización* de las prácticas de unas así llamadas "clases" políticas *virtuales*, autosuficientes, completamente ajenas al barro y la sangre de la historia subterránea de las grandes masas (ahora meras "masas de maniobras"), esos conglomerados múltiples que hace rato que han disuelto cualquier atisbo autónomo de *praxis* —no hablemos ya de "soberanía"— para transformarse en consumidores al paso —al paso de marcha— de las mercancías políticas y pro-

gramáticas de sus amos de turno. Y esto incluye a esas formas reactivas "perversas" contra la globalización que se suelen llamar neofundamentalistas (y que por lo tanto no constituyen ninguna "regresión" a formas identitarias arcaicas o premodernas, sino un estricto producto de la llamada "postmodernidad"). De un lado (el liberal-democrático) y del otro (el neofundamentalista), el capitalismo tardío, con su hegemonía incontestada, ha generado una nueva psicología de las masas —en el sentido freudiano— que supone un igualmente masivo proceso de identificación "tanática" con la dominación y la explotación. Y no tenemos aún explicaciones satisfactorias de cuáles son los nuevos procesos y fenómenos (socioeconómicos, políticos, ideológico-culturales, psíquicos) que han causado no sólo un gigantesco retroceso de la voluntad de resistencia a la opresión, sino incluso una suerte de complacencia masoquista en ella, una asunción acrítica, amorosa, del discurso de los amos: ciertamente no nos dan esa explicación las teorías políticas dominantes, y más bien al contrario, parecería que trabajan afanosamente para *escamotear* las preguntas que demandan esa explicación.

No es ya cuestión —al menos no solamente, quizá ni siquiera principalmente— de manipulaciones ideológicas o "falsas conciencias": por el contrario, parecería que hay suficiente conciencia del extremo abismal, catastrófico, que ha alcanzado el capitalismo actual. Nadie puede realmente ocultar ni ocultarse las consecuencias de lo que ha dado en llamarse "pensamiento único": desde los millones de niños revolviendo la basura o viéndose transformados en mercancías del negocio sexual pädofílico, hasta la sistemática destrucción tecnológica de la ecología del planeta, pasando por el espectáculo de países enteros gobernados por el narcotráfico globalizado, o por la "flexibilización" que atomiza a las masas trabajadoras, arrojándolas a una competencia salvaje por los recortados espacios laborales, barriendo con los últimos vestigios de solidaridad social, o por el imbecilizante secuestro del deseo colectivo (empezando por el deseo de silencio, de soledad, de diálogo con el sí-mismo) en los medios de comunicación bien llamados de *masas*: todo está allí a la vista, en la "sociedad de la transparencia". Es algo que puede leerse, sin demasiados disimulos ni enmascaramientos, en la prensa "burguesa" de todos los días, o en las noticias de los propios canales de cable que alimentan la alienación que denuncian —puesto que en la actual maquinaria sin exterior del consumo, se consumen en primer lugar los valores anti-consumistas. No parece haber demasiada necesidad de disfrazar una "realidad" que nadie se propone seriamente transformar, en tanto ha logrado legitimarse como la *única posible*, y quizá, para algunos, la única deseable. La inmensa mayoría está "concientemente" en contra de ella, pero no cree que pueda hacerse nada distinto: es lógico, puesto que toda alternativa al sistema logra aparecer como una variante de él; por lo tanto (puesto que la ética burguesa ha incul-



cado el valor de la acción y el trabajo) se hace de necesidad virtud: "si no puedes derrotarlos, únete a ellos". Como no se puede transformar el mundo, se trabaja a favor de él, haciendo del destino un proyecto propio, identificándose activamente a la propia impotencia. En el mejor de los casos, se cae en la ilusión siniestra de que, aceptando las reglas del juego, se podrá participar al menos de las migajas del banquete. En ese sentido, la "ideología" ya no es lo que era: como propone Slavoj Žižek, hemos pasado de la fórmula clásica de la crítica ideológica —"Ellos no saben lo que hacen, pero lo hacen"— a la fórmula de la *razón cínica*: "Ellos saben perfectamente lo que hacen, pero igual lo hacen". Es una fórmula para la cual casi ni hace falta la hipótesis del Inconciente (y tal vez ello sea una de las razones de la "crisis de creatividad" del psicoanálisis actual), salvo que sea para explicar, siempre insuficientemente, un gigantesco Goce colectivo: dicho en "lacanés", el capitalismo de hoy ha hecho que la humanidad se acerque como nunca —Auschwitz fue, como si dijéramos, la puerta histórica de entrada a la nueva época— al borde siniestro de lo Real. Es decir: de un espacio plano —banda de Moebius achatada, el desierto como laberinto del que habla Borges— de casi completa in-diferencia, que ya casi no deja resquicio para lo numinoso o lo sagrado de una Alteridad radical que se opone a lo "religioso", al *re-ligare* y su efecto homogeneizante de *masa*. En semejante marco, la situación de la teoría (de la teoría política, pero ¿no lo son todas?) es, por lo menos, paradójica. En el contexto de una catástrofe civilizatoria que desnuda como nunca los fundamentos desvanadamente violentos de la organización de la polis humana, la teoría oscila por un lado entre las variantes más o menos *light* del pensamiento "post" y su apuesta a un mejoramiento de lo existente vía "radicalización de la democracia" —dicho esto, con completo desprecio por las palabras, por quienes abominan de un pensamiento fundamental, es decir radical, que pretenda ir: "a las raíces"—, y por otro lado un neocontractualismo "institucionalista" distraído por las formas jurídicas frente a las inéditas cotas de explotación, dominación y marginalización mundiales, pasando por las cele-

braciones comunitaristas de una renovada *Gemeinschaft* que (cualquiera que mire los suburbios de una urbe occidental lo sabe) está en proceso de acelerada descomposición, o por la renovación de un "pragmatismo" —véase Rorty *et al.*— que en este entorno no puede sino parecerse a la más cruda hipocresía conservadora. En cualquiera de esos casos, los desgarramientos y las pústulas de la muy real pesadilla actual son rápidamente barridas bajo la alfombra de la *renegación* teórica, que no quiere saber nada con eso. Con lo cual eso reprimido, como es lógico, *retorna* de las maneras más inesperadas y "azarosas", como una fuerza extraña que llegara del espacio exterior: el neofundamentalismo, la violencia delincencial, la irracionalidad más agresiva, amenazan al tercio escaso de la sociedad mundial que sólo quiere consumir en paz todo lo que pueda, especular lúdicamente en el mercado bursátil, o viajar a broncearse en parajes exóticos antes de que se acabe la capa de ozono. Y que no entienden por qué para hacer todo eso tienen que rodearse de ejércitos de custodios a modo de *preservativo* que los defiende de unas masas acechantes con cuyo rencor ciego ellos, por supuesto, no tienen nada que ver. Y cuando no es así, cuando la violencia no se expresa en esa forma perversa y desviada de la lucha de clases que es la respuesta resentida de las víctimas *individuales* contra los victimarios igualmente *individuales*, entonces se vuelve contra sí misma en la espiral autodestructiva del suicidio, la droga, la hobbesiana guerra entre los pares, la "barra brava" futbolística. Claro está que siempre hay teorías "locales", de trivial psicología social por ejemplo, para explicar estos estallidos de aparente irracionalidad; pero ellas son explicaciones por así decir *feticistas*, incapaces de reintegrar las tensiones entre los particularismos y la totalidad, aún (y más aún) cuando se aplican a los fenómenos políticos recientes. Como si las "limpiezas étnicas" de Argelia, Afganistán, Bosnia o Kosovo fueran algo cualitativa y *naturalmente* diferente a la gigantesca "limpieza social" que la presente fase del capitalismo ha emprendido con los otros dos tercios de la humanidad. "Ellos" no lo entienden, y las teorías que hegemonizan a las academias a las que asisten sus hijos no se lo explican, obsesionadas como están en repetir que, mientras las "instituciones", la "democracia" o la "comunidad" *funcionen*, todo lo demás lo va solucionando mágicamente la Mano Invisible. Las teorías "oficiales" son, pues, el *síntoma* de una espectacular esquizofrenia social y cultural. Una esquizofrenia de la que es culpablemente tributaria una filosofía (llamada política que apoya sus sofisticadas construcciones en el andamiaje desencarnado de las Normas, las Instituciones, el Contrato, el Consenso y *via dicendo*, desplazando o directamente anulando la presencia de los *cuerpos* vivientes y sufrientes, *materiales*, atravesados, y con frecuencia desgarrados, por esas entelequias, y dejándolos en manos de los psicólogos, los manuales de autoayuda, los profetas televisivos o (lo que es mucho peor, a esta altura) los "políticos" manipula-

dores. Es obvio que ninguna comunidad humana puede sobrevivir sin un mínimo conjunto de reglas, instituciones y acuerdos más o menos "contractuales". Pero vaciar esas reglas, esas instituciones y esos contratos de su *historicidad* material, de sus vínculos contradictorios, conflictivos e incluso antagónicos con las masas desesperadas y a la deriva que ellos se proponen "anclar", es transformarlas en quimeras huecas y en palabrerío idiotizante que apenas sirve para cimentar misérrimas carreras académicas: eso, cuando las "anclas" no devienen lisa y llanamente *lápidas* prolijamente colocadas sobre las pilas de cadáveres cuyo origen ellas no sabrán explicar.

Marxismos sin Preguntas / Preguntas sin Marxismo

¿Y el marxismo? Nadie mejor que él debería estar preparado para devolver aquella materia histórica a estos cuerpos ausentes de su propio "pensamiento". No obstante, en sus versiones más *aggiornadas*, lo que la academia ahora llama "marxismo" acusa el recibo (y la influencia) de las tendencias dominantes de una filosofía política denegatoria como la que acabamos de describir. De un lado, el ya nombrado "postmarxismo" de cuño aproximadamente lacaniano recusa toda referencia a las categorías clásicas —la lucha de clases, el lugar del Estado, el modo de producción, las estructuras de la formación social— en favor de una indecible (pero, en el fondo, decisionista) "radicalización" espontánea de la democracia, y un juego contingente de las "posiciones de sujeto", con el resultado de que, mientras se acantonan en el "multiculturalismo" y las fragmentaciones subjetivas (algo de lo que, por supuesto, es necesario ocuparse también), el capitalismo globalizado sigue su marcha triunfal sin aparecer excesivamente preocupado por tales sutilezas. Del otro lado, el denominado "marxismo analítico" se rinde a los cantos de sirena del individualismo neoliberal imperante, apostando a una explicación basada en la "elección racional" de sujetos firmemente calculadores —sin carne, sangre ni inconciencia— que son apenas caricaturas de un esquema hiperlogicista deshistorizado. En el medio —o mejor dicho, afuera, en los suburbios— de este tironeo, los restos de un pensamiento marxista "ortodoxo" que no ha vuelto a leer un libro (ni, peor, a asomarse a la calle) desde Lenin, Trotsky o Mao, y cuyo calendario se perdió al día siguiente de la toma del Palacio de Invierno, se debaten entre la parálisis teórica y la completa inoperancia política. Nada sabemos ya de las polémicas con la rica tradición del marxismo occidental de Lukács, Korsch, Bloch, Gramsci, Sartre, Althusser o la Escuela de Frankfurt (reducida hoy al insípido idealismo comunicacional de Habermas). Por su parte, esa izquierda "post" representada por los Estudios Culturales o la Teoría Postcolonial, que —saludablemente, no es cuestión de negarlo— se hace cargo de la compleja multiplicidad de nuevos problemas que se le han abierto a la teoría social y cultural en este último tercio de siglo, sin em-

bargo lo hace bajo el régimen casi puramente "textualista" o "discursivista" de una *venotocidad* desencarnada y desmaterializada, donde "lo real" (de cualquier manera que se quiera definir ese concepto equívoco) apenas figura, en la mayoría de los casos, como un pliegue más de los discursos a "deconstruir" en una infinita tarea de Sísifo que no se propone llegar —porque no cree que exista, en primer lugar— al *corazón* de su propia materia. También aquí es obvio que no hay manera de retroceder desde el reconocimiento absolutamente decisivo del papel que lo simbólico y lo discursivo tienen en la propia constitución de la subjetividad y la sociedad humana como tales. Pero, otra vez: ese rol sólo es decisivo en la medida en que los "discursos" sean examinados en su relación de encuentro/desencuentro, de *malentendido*, con los *cuerpos* que los (y a los que) soportan, y con lo real que levanta los límites de la simbolización. De otra manera, también la Palabra —como las reglas, las instituciones y los contratos que ella hace posibles— se transforma en mera lápida en la que se inscribe, con suerte, el nombre del cadáver. Y allí, en la tumba apenas señalizada por una Palabra sin carne, y a pesar de la terminología de moda, no hay "Otro" ni "Diferencia": allí sólo hay lo Mismo hablándole interminablemente, sordamente, a lo Mismo. Permanecen en el marxismo (o, más ampliamente, en la izquierda radical) contemporáneo voces sueltas, es cierto, muy diferentes entre sí, y de muy desigual valor: Balibar, Rancière, Badiou, Negri, Jameson o Žižek, recomponiendo como pueden el diálogo con las formas diversificadas del pensamiento del siglo XX a partir del "giro lingüístico", y al mismo tiempo rebuscando en los clásicos la manera de hacerlos relampaguear en este instante de peligro, como hubiera dicho Walter Benjamin. Pero los mejores tonos de esas voces no son escuchados más que por algunos grupos de fieles feligreses, siempre en peligro de precipitarse en la secta. Y los tonos peores (los más "tolerables" para el pecado espíritu universitario) dominan un permanente esfuerzo de neutralización y anestesiamento de la *rebelión*, aunque fuera teórica, que aquéllos podrían incentivar. Quizá no pueda ser de otra manera: quizá el



envilecimiento del mundo ya sea tal que debamos admitir que ninguna teoría crítica, por más radical que se pretenda, sea capaz de reconstruir un puente hacia las masas desesperadas, no para *orientarlas* (cayendo nuevamente en la soberbia "sustituista" que tan caro ha costado a la izquierda), pero al menos para intentar una *comprensión* —también ¿por qué no? en el desprestigiado sentido empático que solía tener ese término— de ese desesperar, una comprensión que sirviera para informar las "nuevas prácticas" de la política que tanto se proclaman. Y no cabe duda de que esas prácticas nuevas —y la teoría o la "filosofía" que ensaye dar cuenta de ellas— son absolutamente *imprescindibles* en la putrefacta situación actual, en la que ya no sabemos siquiera *qué significa* pensar y hacer, "practicar" la política, puesto que la política se ha degradado a los negocios sucios de los "profesionales" de una administración gerenciadora de lo peor. Pero esas prácticas, hoy, no podremos ni siquiera imaginarlas hasta que estemos dispuestos a regresar a aquellas cuestiones fundamentales que hacen al ser mismo de lo humano-material que se expresa en esa *politicidad* que alguna vez supo ser (al menos, así lo soñaba un Aristóteles) lo propiamente antropológico, lo que define la humanidad del hombre.

En efecto: en esta trayectoria descendente de la teoría, como decíamos, se han perdido las preguntas fundamentales; las que desde Platón a Marx, de Maquiavelo a Max Weber, de Hobbes, Spinoza, Rousseau o Hegel hasta Adorno, Sartre o Foucault siguen siendo las decisivas: ¿por qué la mayoría de los hombres persisten en buscar *amos*, en alienar su libertad, su soberanía y su propia vida, perdiéndose a sí mismos, renunciando a que la Historia sea *su propia* Historia? ¿por qué no ha podido organizarse una sociedad verdaderamente humana sino bajo formas sucesivas y diferentes de dominación y explotación, con la constitutiva *violencia* que ello supone? ¿por qué la supervivencia de la civilización —con todo lo que de indudablemente "sublime" ella acarrea en el plano de la cultura— debe *necesariamente* pagar el precio de una suerte de sacrificio ritual y sangriento de generaciones tras generaciones de *aquellos mismos* que hacen posible la civilización? ¿por qué lo extraño, lo ajeno, lo no-propio, eso que ahora se llama "el Otro", se vuelve indefectiblemente *sinistro* y amenazante? ¿por qué —para volver a otra afirmación famosa de Benjamin— todo documento de civilización tiene que ser *también* uno de barbarie?

Sin lugar a dudas, el marxismo es, en la modernidad, el modo de *producción de conocimiento* —para adoptar esa olvidada fórmula de Althusser— que más se ha acercado al borde riesgoso que se abre junto al cúmulo de respuestas posibles a esas preguntas. O, al menos, el que más ha contribuido a *historizar* cierto "esencialismo" que podría leerse en el mero enunciado de las preguntas. En esa medida, y en la medida en que aquellas formas de dominación y explotación sigan existiendo, el marxismo seguirá siendo —para decirlo con Sartre— el inevitable horizonte filosófico de nuestro tiempo. Ine-

vitable y necesario, pero no suficiente. A decir verdad, nunca lo fue. No lo fue, para empezar de la forma más banal, para el propio Marx: la misma fundación del materialismo histórico no pudo hacerse sin partir del debate, del diálogo crítico, con todos los otros modos de pensamiento que hubieran contribuido a plantear esas preguntas fundacionales y fundamentales (las famosas "tres fuentes" —la filosofía alemana, la economía inglesa, la política francesa— son el mejor testimonio de esta necesidad). Pero no lo fue, tampoco, para ninguno de los otros grandes pensadores críticos, dentro de la tradición marxista, que hemos nombrado. Ninguno de ellos se privó del diálogo apasionado y conflictivo con los otros modos de articulación del pensamiento moderno (el neopositivismo, el psicoanálisis, la fenomenología, el existencialismo, el estructuralismo, la filosofía del lenguaje o incluso la teología) que disputaran en el campo de batalla de la cultura, en el terreno fangoso del conflicto de las interpretaciones del que habla Ricoeur.

Y bien: esa necesaria insuficiencia del marxismo está hoy al rojo vivo. La experiencia de los "socialismos reales" (que, más allá del uso interesado que la ideología dominante hace de su fracaso, es cierto que lejos de responder a aquellas preguntas, abrió nuevos capítulos para las mismas), tanto como la del capitalismo real (de que representa el fracaso aún más estrepitoso de esas instituciones que prometían el progreso infinito, la convivencia pacífica y la felicidad humana) demuestran más que nunca la inutilidad de una soberbia teórica y política que creyó poder cocinarse en su propia salsa, sólo para terminar o bien indigestada, o bien incurablemente fámélica.

Y sin embargo, lo que se nos ofrece hoy como alternativa filosófico-política en el mercado de las ideas, bajo cualquiera de sus formas, por más sofisticadas que aparezcan (desde el neocontractualismo al *rational choice*, desde los diversos "institucionalismos" al comunitarismo, y largos etcéteras) está muy por detrás, incluso, de aquella indefensible soberbia. Está por detrás, porque si el marxismo no ha sido aún capaz de responder acabadamente a las preguntas funda-

mentales —y no es algo para asustarse: quizá esas respuestas sean imposibles—, las otras alternativas teóricas dominantes han renunciado a hacer las preguntas: como se dice vulgarmente, han arrojado al niño con el agua de la bañera. Y han producido esa renuncia (es necesario repetirlo, para dar toda la medida de su irresponsabilidad) en este momento que nombrábamos como de máxima catástrofe civilizatoria, en que ellas hacían más falta que nunca.

El Olvido del Ser (Político)

Con las consabidas y honrosas excepciones del caso, este olvido del ser de lo político —si se nos permite una paráfrasis heideggeriana— ha generado una situación de máxima *intemperie* para la filosofía política, y para el pensamiento en general. No es, por supuesto, que tal "olvido" no pueda ser explicado, complejamente, por las condiciones de producción del pensamiento (no digamos ya del conocimiento) en nuestra contemporaneidad; si seguimos tomando a Auschwitz como metáfora de nuestra condición actual, parecería —parafraseando esta vez a Adorno— que después de esa experiencia extrema de una violencia que es consustancial a la dominación política, y que hoy parece haber logrado lo que todavía sonaba como exageración en la metáfora benjaminiana de la sociedad entera como campo de concentración, después de esa experiencia extrema, decimos, se nos ha vuelto imposible pensar sobre el propio origen de la *polis*, para concentrarnos en el simple "gerenciamiento" de lo ya pensado —así como los políticos se limitan al simple "gerenciamiento" de lo ya existente—. Pero cualquiera sea la explicación, queda, como decíamos, la *intemperie*. Y queda la pregunta: ¿nos exige esa imposibilidad de la responsabilidad de volver a pensar? Después de todo, la frase de Adorno no hablaba de un irremediable desfallecimiento del deseo de pensar, sino que llamaba la atención sobre los límites del pensamiento en el marco de las ilusiones —generadas en los dos siglos anteriores, y con las que no hemos terminado de saldarnos— en un

eterno "progreso" de la Ciudad Humana: ¿Cómo pensar lo político, pues, a la intemperie? ¿Cómo recuperar el deseo de pensar lo impensable, de sostener la tensión y el conflicto entre el deseo y su imposible satisfacción? Está claro que no puede haber una respuesta única: ni siquiera la pregunta es única. Implica al menos el retorno de aquel conjunto de preguntas fundacionales y fundamentales que enunciábamos, tentativamente, al comienzo. De la misma manera tentativa, arriesgábamos que el marxismo complejo del siglo XX era en sí mismo una condición de posibilidad para el planteo históricamente adecuado de las preguntas. Una condición necesaria, pero no suficiente, agregábamos. Y ahora añadimos: ninguna de las filosofías políticas establecidas (ni siquiera la marxista, si se la pudiera calificar así) puede dar una respuesta plena a esas preguntas, porque lo propio de ellas —como sucede siempre con las preguntas fundacionales y fundamentales— no es el producir la respuesta, sino precisamente el generar el vacío de la *intemperie*, en el cual las "respuestas" filosóficas son los múltiples abrigos y tibias habitaciones que nos damos para protegernos de esa intemperie. No es que las respuestas sean necesariamente falsas, o que no valga la pena explorarlas: es que siempre, tarde o temprano, están en falta con respecto a la experiencia de la intemperie, que siempre, tarde o temprano, vuelve por sus fueros. Toda filosofía es, en ese sentido, un discurso como si dijéramos "segundo", un derivado de las experiencias fundantes de la cultura.

Nuestra hipótesis de trabajo es sencilla: hay tres experiencias fundantes de la cultura occidental que —tanto en su origen como en su repetición a través de la historia— instituyen la condición de posibilidad del planteamiento de las preguntas fundacionales y fundamentales frente a las que la filosofía busca abrigos, aunque, en las mejores filosofías, sólo sea para permitirnos contemplar mejor la intemperie. Ellas son: 1) la experiencia de lo trágico; 2) la experiencia de lo poético, en el sentido amplio de la experiencia estética; 3) la experiencia de lo político estrictamente dicho, es decir la experiencia de la fundación de la Ciudad, pero también del poder y la dominación, así como de las formas de resistencia contra el poder y la dominación. Las tres experiencias están atravesadas, casi forzosamente, por alguna forma de violencia (y también por alguna forma de amor, de erotismo en el sentido griego, que no es de suyo incompatible con la violencia): la violencia trágica instaaura un desgarrón en el Saber sobre lo que significa el ser humano, la identidad consigo mismo del Sujeto; la violencia poética instaaura un desgarrón en el Saber sobre la identidad entre las palabras y las cosas, entre el signo y la materia, entre la "ficción" y la "realidad", entre el símbolo y el mundo; la violencia política instaaura un desgarrón en el Saber sobre la identidad entre el hombre y su historia, su sociedad, sus instituciones, su libertad, su autonomía, su soberanía.

Esos tres desgarramientos, esas tres heridas

(“la del amor, la de la muerte, la de la vida”, decía Miguel Hernández) son el abismo —la intemperie— sobre el cual levantan sus edificios las filosofías. Ellas, si son honestas, intentan ofrecer sus respuestas sin dejar de asomarse a él. Las filosofías políticas no son una excepción: ninguna de las que realmente (nos) importan han dejado de interrogar, directa o indirectamente, esas tres experiencias fundantes. Al contrario: es cuando las han abandonado a su suerte (como, insistimos, ocurre en la actualidad) que ellas, las preguntas, se han tomado una merecida venganza, abandonándonos a su vez a nosotros, arrojándonos a esta trivialidad que ha devenido lo político (lo trágico, lo poético) en nuestro tiempo. A una frivolidad en la que las preguntas "últimas" ya no son siquiera las que no tienen respuesta, sino las que no atinan siquiera a plantearse. Para atisbar, aunque fuera tímidamente, la posibilidad de ese planteo, sin embargo, sería necesario —antes de ensayar el desmoronamiento de las cuestiones que las tres experiencias ponen en juego— intentar definir qué queremos decir con el propio término *experiencia* al que estamos apelando. No es una tarea fácil: podríamos casi decir que "por definición" el propio significante "*experiencia*" excluye toda posibilidad de definición conceptual que se mantenga en su campo: allí donde es posible hacer inteligible su concepto, la "*experiencia*" como tal ha desaparecido. Conformarse con eso, sin embargo, es deslizarse alegremente hacia el irracionalismo, o en todo caso hacia un empirismo ingenuo y sentimental que ponga la experiencia antes y por fuera de cualquier condición simbólica. Que haga de ella un inenunciable *antepredicativo* (como diría Merleau-Ponty) imposible de ser recuperado, aunque fuera fragmentariamente, por la Palabra (cosa que jamás aceptaría Merleau-Ponty). Pero sabemos —por el psicoanálisis, entre otros saberes— que la mera relación de exclusión fenomenológica entre la experiencia vivida y el concepto pensado no por ello deja de imprimir marcas mutuas en el cuerpo y en el pensamiento, que se verifican en los deslizamientos de sentido del significante, de una Palabra que al mismo tiempo dice y calla (que dice donde calla, y viceversa). ¿Es posible, entonces, aunque sea provisoriamente, reencontrar para la filosofía (y en particular para una filosofía política) esa dialéctica negativa entre la Experiencia y la Palabra, donde ésta capture —como sólo logra hacerlo, a veces, la poesía— intermitentemente el centelleo de las experiencias fundantes de lo trágico, lo poético-erótico y lo político, haciéndolas pensables sin momificarlas en los nichos del Concepto? Intentaremos buscar esa "definición" de la Experiencia en tres autores muy diferentes, apenas unificados imaginariamente por la inicial de su apellido: Benjamin, Bataille, Blanchot. Y apuntemos, entre paréntesis, que tal vez no sea casual que la busquemos en tres autores cuya escritura ("poética", en el mejor sentido de intentar hacer de la propia Palabra una "experiencia") forma parte indisoluble de su pensamiento, de su "Concepto".

"Llamo *experiencia*" —dice Bataille— a

un viaje hasta el límite de lo posible para el hombre. Cada cual puede no hacer ese viaje, pero, si lo hace, esto supone negadas las autoridades y los valores existentes, que limitan lo posible". Al contrario: "la experiencia que tiene existencia positiva llega a ser ella misma el valor y la autoridad". He aquí su valor fundante: la experiencia es "autoridad", es la autora del acontecimiento que ella genera. La experiencia no es instrumento (por ejemplo, para el conocimiento), sino en sí misma el fin y el principio. Y es "interior": no en el sentido de que sea puramente subjetiva e individual, sino en el de que sólo desde adentro de ella misma puede ser captada la unidad irreductible del conjunto de sus "operaciones distintas, unas intelectuales, otras estéticas, otras finalmente morales", que el pensamiento discursivo se ve obligado a distinguir, pero que para la experiencia propiamente dicha son inseparables.

"La experiencia límite" —dice por su parte Maurice Blanchot— "es la respuesta que encuentra el hombre cuando ha decidido ponerse radicalmente en entredicho". Esta decisión, es cierto, puede no ser siempre "conciente". Pero, sea como sea, ya no es posible de ser detenida, "ya sea en un consuelo o en una verdad, en los intereses o en los resultados de la acción, o en las certezas del saber y de la creencia". Hay, en esta experiencia límite, una renuncia al sí-mismo, un cuestionamiento del Ser en aras de la fundación de un nuevo Ser. Pero esa "pasión del pensamiento negativo" no se confunde con el escepticismo, ni siquiera con la duda metódica, sino con la potencial infinitud de lo creable.

"Según Proust" —escribe finalmente Benjamin— "es cosa del azar que cada uno cobre una imagen de sí mismo, que pueda adecuarse de su experiencia. Y en modo alguno resulta evidente que en tal asunto se dependa del azar. Las aspiraciones interiores del hombre no tienen por naturaleza un carácter privado tan irremediable. Sólo lo adquieren después de que disminuyen las probabilidades de que las exteriores sean incorporadas a su experiencia".

Las tres experiencias fundantes a las que nos referíamos, pues —la de lo trágico, la de lo poético, la de lo político— participan de los rasgos de la definición plural de la experiencia que podría construirse superponiendo a Bataille, Blanchot y Benjamin: son interiores —es decir, irreductiblemente adnadas desde adentro la dimensión intelectual con la estética y la moral—, son acontecimientos límite —ponen radicalmente en cuestión el Ser de lo conocido (y conocido), de lo bello y de lo bueno—, y su interioridad está conformada por la incorporación del Otro, de la "exterioridad" de las experiencias colectivas y plurales.

Es en este contexto definicional del concepto de experiencia que podemos, ahora, reiniciar desde otro lugar la esquemática "elaboración" anterior. Ella está explícita o implícitamente atravesada por un conjunto de nombres de autor. La mayoría de ellos pertenecen por derecho propio (quiero decir: no podrían no pertenecer) al siglo XX. Otros —Marx, Nietzsche, Freud— cabal-



La Cosa

gan entre los dos siglos (Nietzsche, muerto en el año 1900, es en este sentido el más "emblemático"), pero sus efectos pertenecen, sin duda, al siglo XX. Lo importante es que todos ellos, de uno u otro modo, producen, en el siglo XX, el retorno de las experiencias fundantes de lo trágico, lo poético, lo político.

En esa medida, en la medida en que producen ese retorno en el contexto de un abandono de esas experiencias por parte del pensamiento, son filosofías políticas "malditas" —y nos hacemos cargo ¿por qué no? de la resonancia poético-vanguardista de ese término.

La Pregunta por la Cosa (Política)

Las teorías políticas hoy dominantes, lo repetimos, no es que no puedan (cualquiera puede) imaginar esas preguntas; al contrario, justamente, están demasiado ocupadas en hacérselas olvidar (o, en el mejor de los casos, están identificadas con su amnesia, con su impotencia para recordar). Principalmente, en hacernos olvidar que plantear esas preguntas es ya no sólo hacer filosofía —en lugar de conformarnos con consumir la que el mercado cultural nos da ya hecha—, sino hacer política —en lugar de conformarnos con consumir la que las instituciones del poder constituido nos da ya hecha. Quiero decir: si ninguna pregunta puede por sí misma sustituir la práctica de una construcción o una institución de la "Cosa Pública" que enfrente lo históricamente constituido a favor de la Dominación, sí puede al menos hacernos ver que estamos dormitando irreflexivamente, desapasionadamente, sobre el abismo, y sí puede volver a interrogarnos sobre nuestra propia, asumida, esclavitud. Sobre, para evocar de otra manera una inquietante expresión de Freud: *Das (politische) Ding*: La Cosa Política.

La Cosa Política no es la "cosa en sí", el noumenon kantiano del cual Lukács afirmaba —con apariencia reduccionista, pero con resonancias más complejas de las que se le reconocen— que era, simplemente, el modo de producción capitalista haciendo que los límites del conocimiento "burgués" se identificaran con los límites del conocimiento como tal (y que Jameson, muy lukácsianamente, propone como traducción de la tan denostada "Totalidad"). La Cosa Política no es ni "cognoscible" ni "incognoscible": es el abismo de las tres experiencias fundantes que provocan al pensamiento —en el doble sentido de que lo originan y lo desafían—,





y al mismo tiempo lo desbordan, lo *dislocan*, lo corren de lugar, lo sacan "de quicio". En ella está presente siempre —incluso como spinoziana *causa ausente*, o como presencia reprimida o "foreluida"— la experiencia indecible de la *masa*, de sus "síntomas". Después de Auschwitz —es decir: después de la emergencia de lo *sinestro-extremo* en la experiencia de la masa— se han encontrado distintas maneras (más convergentes, sin embargo, de lo que suele pensarse) de hablar de la Cosa Política y su violencia constitutiva. Busquemos identificar algunas, reordenando lo dicho hasta aquí, retomando algunos nombres, y tal vez agregando otros más recientes:

* en las huellas de Weber (y, quizá, de la cuestión de la técnica en Heidegger), la *racionalidad instrumental* de Adorno-Horkheimer se presenta, en última instancia, como la voluntad de controlar, doblegar, incluso planificar el desborde de la Cosa Política, omitiendo el hecho de que es *ella misma* la que está en el origen lejano de la razón calculadora (pero, ¿quién quiere saber nada con sus orígenes bastardos?).

* en Walter Benjamin —a la vez fuera y dentro de la Escuela de Frankfurt— la noción de una violencia fundadora de la juridicidad y la Ley, es decir de la civilización, encuentra a la Cosa Política en su doble posibilidad de "cultura" (la *redención* en el tiempo—ahora de los vencidos que se oponen al *progreso* de la historia de los vencedores) y de "barbarie" (en el fascismo, pero también en las alegorías literarias como *El Proceso de Kafka*).

* en Toni Negri —en la huella de Benjamin, pero asimismo retrotrayendo el Marx de los *Grundrisse* a Spinoza y Maquiavelo—, la Cosa Política abre el abismo infranqueable entre el *poder constituyente* de las masas y el *poder constituido* de las instituciones, que es precisamente el escamoteo del lugar fundante de la Cosa.

* en Bataille, en Girard, en Canetti, la *violencia de lo sagrado-erótico* (de lo religioso como el *re-ligare* social que genera la "serialidad") reencuentra la Cosa Política en la lógica fundante de lo *sagrado*, del sacrificio ritual y de la mecánica del chivo expiatorio que desplaza la responsabilidad de la violencia colectiva hacia la culpa subjetiva e individual (aquí retornan, desde luego,

el Freud del "crimen cometido en común", y el Nietzsche de la "muerte de Dios")

* En Deleuze-Guattari, las "locas" *máquinas deseantes* o la violencia esquizofrénica dan testimonio de la inmanejabilidad de la Cosa Política.

* mientras que, en Foucault, la *genealogía del racismo* (o la Verdad de una violencia original en las "formas jurídicas") denuncian la presencia de la Cosa Política en el interior mismo de los saberes construidos para explicarla—neutralizarla (y aquí retornan Weber, Frankfurt, Benjamin, Kafka).

* en los "postcoloniales" (Said, Babha, Spivak, Ahmad) —pero mucho antes, en el Sartre que va del *infierno son los otros* a los *condenados de la tierra*— la Cosa Política se monta en la experiencia del Otro como Terror, como imposibilidad de *totalización humana*.

* en Rancière, la Cosa Política es la forma en que las masas son a un tiempo la *condición de posibilidad* y de *imposibilidad* del orden político y de la(s) teoría(s) de ese orden: la insuperable *inconmensurabilidad*, el *desacuerdo*, entre la masa y cualquier organización teórico-práctica de la *polis* (incluida la "democracia"), que para funcionar tiene que *descontarse* de aquello que lo ha hecho posible y necesario (y aquí retorna, desde luego, el Spinoza de Negri).

* en Balibar, la Cosa Política sobrevive en el "proceso primario" de la *experiencia vivida de las masas dominadas* (y aquí retorna, desde luego, más allá de Althusser, Sartre), que —como decía Marx de lo religioso, o Gramsci del sentido común— implica simultáneamente una aceptación (un *reconocimiento*) de, y una protesta (una *revuelta*) contra, el mundo "realmente existente".

* en Jameson o en Macherey, la Cosa está depositada en el *inconciente político* de la cultura, en el cual la "lucha de clases" en el plano de lo simbólico rompe los diques de las "estrategias de contención" textuales, de manera similar a cómo lo "semiótico" en Kristeva (lo pre-simbólico de las pulsiones arcaicas) a la vez condiciona y desborda la simbolicidad estética, o a cómo, en Barthes, el *texto de Goce* dinamita las estructuras tranquilizadoras, reconocibles, del *texto de Placer*. Aquí la Cosa Política es también, inmediatamente, la Cosa Poética.

* en Žizek, la Cosa Política anida en la *fan-*

asmática ideológica de las masas que (ya desde Hegel y Schelling hasta Lacan, en su lectura) expresa las acechanzas de lo Real que impiden una constitución de la "realidad" como completud e inteligibilidad para el sujeto.

Entre todos ellos, pues, asoma una suerte de unidad secreta—compleja, contradictoria y múltiple— como las propias masas, pero unidad al fin— que desmiente la imagen de dispersión, fragmentarismo o diseminación teórica que se nos quiere "vender". En todos ellos, está claro, asoma la sombra terrible del (derridiano) espectro de Marx. Ninguno de ellos admite que pueda retrocederse —o, lo que es lo mismo, "huir hacia adelante"— de categorías como *lucha de clases* o *modo de producción*. Pero en todos ellos hay *algo más*: algo que, si bien no sería posible sin Marx (y sin Freud) habla de unos *restos* (o de unas *ruinas*, en sentido benjaminiano), cuya interrogación no se conforma con él; al menos, no se conforma con un Marx entendido como una teoría *necesariamente* surgida en el período de consolidación del capitalismo del siglo XIX, y cuyas potencialidades de despliegue quedarían limitadas por esa referencialidad histórica. Las filosofías políticas "malditas" —a partir del impulso de Marx, dentro de su estela, pero buscando más allá de lo que se suele entender como "marxismo"— registran el retorno de las experiencias fundantes de lo trágico-poético-político en el siglo XX, sin que por lo tanto tenga nada de "contingente" o azaroso que hayan emergido en este siglo. Puesto que se trata del siglo ambiguo, contradictorio y desgarrado en el que el máximo desarrollo económico-técnico del capitalismo se combina "desigualmente" con su máxima catástrofe social, moral y cultural, y en el que se verifica la *sombra (y olvidada) profecía* de los clásicos del marxismo: allí donde no haya auténtico "reino de la libertad", habrá indefectiblemente *barbarie*. Y es en la *emergencia* de la barbarie donde las preguntas más *radicales* se hacen nuevamente imperiosas. Es este retorno de las experiencias fundantes, de las preguntas fundacionales—fundamentales, a caballo del "progreso" de la barbarie, el que resulta estrictamente *insoportable* para el pensamiento político dominante (y ello amenaza incluir a la mayoría de los "marxistas", que parecerían aterrorizados de las propias implicancias del estilo de pensamiento iniciado por Marx). Insoportable, porque asomarse a ese abismo significaría reencontrarse con una miseria, con una *intemperie* (ideológica, ética, intelectual, política, incluso profesional y económica en el sentido más mezquino) de la que ya creían estar al abrigo. Allí ellos: nosotros —tómese, si se quiere, como una expresión más de soberbia— preferimos el frío, antes que los chalequillos de una tela bastarda, barata y deshilachada.

Los Modos de la Experiencia

No pretendemos "subsana" una falta (también en el sentido alemán de *Schuld*: una culpa, y una deuda) que es demasiado grande para ser asumida por cualquiera. Pero no

vamos a privarnos de —como se dice— *elaborar* esa falta (esa culpa, esa deuda) en torno a las tres experiencias fundantes, y a los intentos de respuesta que el pensamiento del siglo XX que realmente (nos) importa ha ensayado para ellas:

La experiencia de lo Trágico

La tragedia es el lugar en donde el "Yo" social—enfrentado a la inconcebible maldad de los dioses— se quiebra, y ya no sabe quién es. La tragedia es *ya política*, sin duda (su pregunta se dirige en primer término a la peste inexplicable que asola a la Ciudad), pero su *politicidad* es abismal: lo que ella encara es, precisamente, un *no-saber* sobre qué fundamentos reconstruir la Ciudad amenazada por el derrumbe. Su única respuesta, como lo ha mostrado René Girard, es "religiosa", es la recaída en el mito del *sacrificio*: es necesaria la identificación de una Culpa monstruosa pero inevitable, signada por el Destino y predicha por el enigma del Oráculo, para purificar al conjunto, para recuperar el orden y el sentido, para neutralizar la "violencia recíproca" entre los hombres, esa violencia *mimética* que hace del otro, del *semejante*, un enemigo arcaico por definición. Al final, como ocurre en *Antígona* o en *Hamlet*, se retiran los cadáveres y puede comenzar la política. Pero la política ya nunca podrá lavar del todo esa violencia original que conduce al sacrificio,

y que es su condición: está completamente claro en Freud, en el mito de la horda primitiva (indirectamente heredero del "estado de naturaleza" hobbesiano) y de su estremecedora definición de la cultura como producto de un crimen cometido en común. Estaba, de otro modo, en Nietzsche, donde la muerte de Dios ha hecho caer la fuente de la responsabilidad trágica nuevamente en manos de los hombres, que nada quieren saber de ella. Y estaba en Marx, para el cual la historia de la humanidad ("hasta el presente", dice, no sin excesiva confianza) es un permanente conflicto *agónico*, que ha demandado —¿sólo "hasta el presente"?— la violencia "ritual" de la lucha interminable entre la clase de los amos y la de los esclavos. Los cadáveres, después de todo, no han terminado de retirarse: "Varias generaciones de muertos oprimen como una pesadilla el cerebro de los vivos", reza el impresionante inicio del *XVIII Brumario*.

Y sin embargo, en algún recodo del camino, Marx pierde la tragedia y su historia se vuelve, más simplemente, *dramática* (¿busca una tercera vía entre la tragedia originaria y su repetición "burguesa" como parodia, también aludida en el mismo texto?); ahora, en *este* momento de la agonía —el capitalismo— hay una posibilidad de "superación", de reintegración del Yo social por medio de una de sus partes, el proletariado, en un *último* acto de violencia fundadora que asegure el fin de los sacrificios recurrentes, la derrota del Destino en el Reino de la Libertad. No hay —insistamos— teoría que explique mejor la historia "hasta el presente", ni sus posibilidades para el futuro. Pero falta un detalle: el proletariado (sea lo que sea hoy) tiene que querer tomar en

sus manos la lucha contra el destino, tiene que *desear* pasar de la agonía trágica a la recuperación dramática. Y este deseo se demora, desfallece: incluso, y sobre todo, en *nuestro* presente. Y cuando lo ha hecho (emblemática, aunque no únicamente, en 1917), ha sido para que su deseo le fuera a la larga arrebatado, *secuestrado*, y para precipitarlo nuevamente en un Destino para muchos incomprensible.

En virtud del fracaso de ese "drama", el siglo XX señala el retorno de lo trágico-agónico, y de la incontrolada violencia *mimética* que estaba en su origen. Varias filosofías "malditas" del siglo se hacen cargo de este retorno. Adorno y Horkheimer ven en el "sacrificio" de Auschwitz el símbolo mismo de la *lógica interna* —¿otra forma del Destino?— de una racionalidad occidental extraviada pero no ajena a sí misma, cuando el proletariado renuncia a contestarla. La *dialéctica negativa* conserva, mientras tanto, el movimiento perpetuo de un conflicto agónico sin superación posible, sin *Aufhebung*. Un conflicto que —en el otro extremo del espectro ideológico— tiene sus ecos en el Carl Schmitt de la reducción de lo político a la dialéctica guerrera del amigo / enemigo. Walter Benjamin, por su parte, pone el acento sobre el papel *fundador de juridicidad* de la violencia de las masas, y el temor que ello despierta en el Poder (no por la violencia misma, sino por su posibilidad de generar *otro* Poder). En una línea semejante, mucho después, Toni Negri distinguirá entre una violencia *constituyente* y una *constituida*, aunque revestida de la "legitimidad" institucional. Bataille, antes, reencontra el sacrificio ritual en la serie violencia-sexualidad-muerte, pero también en la lógica de la *fiesta* (que está, como lo había supuesto Nietzsche, en el origen de la tragedia), y en la economía no menos "sacrificial" de la misma idea en la antropología política de Pierre Clastres y sus sociedades de la *sobreabundancia*. Canetti tematiza la repetición de la violencia mimética de la horda primitiva de Freud en su concepto de la masa como *jauría*. Y en el Sartre temprano (pero también, de modos más subterráneos, en el posterior), la "devoción" del Otro en el sí-mismo repite un pliegue del rito sacrificial.

Todos ellos son pensadores del retorno de lo trágico, pues. En todos ellos se puede leer el vértigo del péndulo entre la *fusión* y la *división*, empujado por la violencia originaria de lo social. Visión pesimista, sin duda, pero también "realista" en el sentido fuerte: en el sentido de que descreen de un necesario Progreso que, casi siempre, ha sido la coartada de los poderosos para el sacrificio ritual de los oprimidos. No hay aquí lugar para las consolaciones "liberales" que disimulan, con el "libre juego" del mercado y/o las instituciones, el sustrato violento de la lucha por la dominación. Y no se trata de ningún "darwinismo" social: al contrario, se reniega de analogía alguna entre la naturaleza y la cultura, para hacer de ésta el corte absoluto con lo "instintivo" hacia lo "pulsional", señalado por la tragedia.

La experiencia de lo Poético

Platón, en su *República* (es decir: en la primera filosofía sistemática que se propone *fundar* teóricamente el orden político) expulsa a, abomina de, los poetas. Es lógico: el arte —pero, en particular, la poesía, que es en este sentido la *matriz* del arte— constituye la posibilidad misma, no tanto de un "desorden" anárquico, como de un orden propio, un orden otro, contra el cual se construyen las "gramáticas" organizadoras, aplacadoras del desborde del entendimiento por la palabra. Aquí, las gramáticas —para las cuales la poesía es, entonces, condición *negativa* de posibilidad— se dejan homologar a las teorías políticas preceptivas de una Ciudad "ideal". Y la poesía, por su parte, se deja homologar a la *violencia fundadora* de Benjamin, al *poder constituyente* de Negri: el "miedo a la poesía" es también paralelo al terror que le produce al Poder la constitución larvada de un contrapoder alternativo. Incluso la democracia —lo ha mostrado Rancière— es una variante institucional contra el miedo a las masas, a lo *incontable*. Como nunca antes, en el siglo XX la experiencia estética ha retornado como problema político. Y lo ha hecho bajo la forma de la *imposibilidad* de la tragedia. O, mejor dicho: de la imposibilidad de volver a *fusionar* la experiencia estética con la experiencia de lo trágico. En su origen griego, ellas eran *una y la misma experiencia*. La "separación de las esferas" en la modernidad, de la que habla Weber, impide que lo trágico y lo estético (y, *a fortiori*, lo político) se reconozcan mutuamente en ese origen compartido. Es por ello que el arte del siglo XX —el que realmente (nos) importa— se ha vuelto irremediamente *violento*: en la medida en que la violencia que recorre la esfera de lo político no es registrada por las teorías dominantes, el arte se hace cargo de ella. Está en condiciones de hacerlo, porque *constitutivamente* el arte es una violencia hecha a la apariencia "natural", "normal" del Universo. Sólo que el *abandono del ser* de lo político por parte del pensamiento "oficial", obliga al arte a *concentrar* su interpelación, a transformarse progresivamente en la última trinchera del conflicto agónico. El que mejor lo ha visto, posiblemente, es Adorno: también hay una dialéctica *negativa* entre el arte y lo real; allí donde el arte más parece *desesperar* de lo real, donde se vuelve más "autónomo" respecto de sus condicionamientos históricos, sociales, políticos, incluso técnicos, allí es donde



mejor apunta a la denuncia del carácter no reconciliado, trágico-agónico, de la sociedad. Los escritores contemporáneos favoritos de Adorno (Kafka o Beckett, por ejemplo) son los que ejercen esta denuncia sin necesariamente tematizarla, volviendo extraño al mundo mediante la palabra —y, a veces, mediante su ausencia, o su renuncia: véase el “desespero de las metáforas” de Kafka, el “ya no hay nada que decir” de Beckett. Pero es una ausencia o una insuficiencia frente a la materia violenta del mundo que sólo la palabra misma podría nombrar. En esta aporía reencuentra el arte del siglo XX la experiencia de lo trágico: frente a la falta de explicación de las teorías aceptadas y aceptables, la palabra (la imagen, el sonido, el signo en general) estética es sacrificada en el ritual originario de la violencia mimética, hasta el extremo de tornarse casi incomprensible.

La experiencia de lo poético, por lo tanto, no tiene nada que ver con la comunicación. Es más bien su opuesto: es lo que abre un vacío de sentido que cada sujeto debe decidir cómo (y si) llenar. Es lo que —análogamente al quiebre inicial del “Yo” social por lo trágico— quiebra la armonía entre el Mundo y el Signo, que siempre es allí un más o un menos, pero otra cosa, con respecto al mundo: “otra cosa”, pero no algo ajeno a él. Sino algo que sabotea su apariencia de totalidad reconciliada consigo misma, homogénea, “natural”.

La experiencia de lo Político

La experiencia de lo político (como la de lo trágico y lo poético) es anterior a la política. Quiero decir: es anterior a todo contrato, de cualquier manera que se lo entienda. Es, una vez más, la experiencia de una violencia originaria que busca el doblegamiento de la masa múltiple por el Uno del poder, llámese Estado, Institución, Policía. Introduce un tercer quiebre, luego de (junto a) el quiebre del “Yo” social por lo trágico, y del Signo designante por lo poético: el quiebre implicado en la expropiación que el Poder constituido hace del poder constituyente de la masa. Expropiación, por lo tanto, “enajenación”, de las masas de su propia historia, de su trabajo, de su devenir sujeto de su historia y de su trabajo, de su poder. En la experiencia de lo político, son las masas enteras las que son sacrificadas en el ritual violento de un Orden que funciona... para el poder. Esta experiencia también es originaria (pace Marx y su “comunismo primitivo”, si es que hubiera existido), en el sentido de que, aunque en sí misma haya sido “contingente” — como lo son la experiencia trágica y la poética, tan dependientes del azar, retroactivamente la Historia, el discurso de los vencedores, la postula como necesaria para la organización de la polis.

El Contrato es el efecto, la consecuencia, de esa violencia de la expropiación, y no su eliminación. No viene a corregirla, sino más bien a sancionarla, en un momento histórico en que el capitalismo (el Manifiesto sigue siendo la mejor descripción condensada del proceso) ha destruido sin remedio toda forma de legitimación externa para la

“coacción extraeconómica”. La expropiación vía plusvalía, que se “despersonaliza” en la propia lógica interna del funcionamiento de las nuevas relaciones de producción, exige asimismo una nueva legitimidad, basada en la —justamente— “elección racional” de sujetos supuestamente libres y autónomos, capaces de “calcular” adecuadamente el value-for-money de sus transacciones de cualquier orden (“contrato”, significativamente, es un término a la vez político, económico y “civil”, como en el contrato de matrimonio): ha sonado la hora del Sujeto Cartesiano, del Ciudadano Universal, del Individuo Consumidor.

¿Significa esto, entonces, que ahora sí ha sido eliminada, definitivamente, aquella violencia fundante de lo trágico-religioso? No es tan seguro (de la Ilustración en adelante, hemos pagado cara esta ilusión de laicismo). Es sintomático que Marx haya elegido llamar al capitalismo la religión de la mercancía: habla de un cambio de objeto de la experiencia, no necesariamente de una anulación de la experiencia —aunque sí de una expropiación de la experiencia de lo religioso por el Poder. La nueva forma de legitimidad requiere de una nueva imagen del Sujeto, está claro. Pero sigue dependiendo —ahora más que nunca, puesto que, como hemos visto, la legitimidad dominante es “interna”, no explícitamente coactiva— de una creencia firmemente instalada en el Sujeto, en su Inconciente, fuera del control de su conciencia calculadora y de su propia “racionalidad instrumental”, pero complementándola, haciéndola posible. En otra parte hemos formulado la hipótesis de que la estructura misma de esta creencia, en Occidente, encuentra su matriz en el cristianismo como religión “institucional” por excelencia. El cristianismo, por así decir, “psicologiza” la experiencia de lo trágico-político, operando un pasaje de la cultura de la vergüenza (pública) a la cultura de la culpa (privada, interiorizada), pero reteniendo de la tragedia el momento mítico de la violencia sacrificial, sólo que ahora individualizada y “subjetivada”: cada sujeto es, ahora, el sacerdote, el oficiante, de su propio sacrificio; desde allí, la violencia de la dominación aparece como auto-dominación, como la iniciativa privada de cada sujeto, que repite cada vez para sí mismo el sacrificio original de la Caída. Como lo ha mostrado Leon Rozitchner, esto, además, allana el camino para la nueva religión de la mercancía, al menos desde San Agustín, que diez o doce siglos antes de la emergencia del capitalismo descubre la noción del Equivalente General del dinero... en Dios.¹ La hegemonía mundial, en el siglo XX, de la religión de la mercancía es, pues, el último y más perfecto (por ahora) avatar de la violencia mítica del sacrificio ritual trágico, y la “psicología de las masas” de Freud viene a explicar la lógica de la identificación mimética que preparará a los sujetos para la eficacia, en ese contexto, de la interpelación ideológica (Althusser), no sin arrojar restos traducidos en el plus-de-goce (Lacan) que expresan la huella de lo Real en el sistema de la plusvalía. Girard o Canetti, entre otros, insistirán en la persis-

tencia de la violencia originaria en lo que el primero llama el inconciente sacrificial: Bataille construirá toda una economía erótica del exceso, del desperdicio, de lo “antiproducción” —que deja sus marcas también en los flujos deseantes de Deleuze y Guattari—, y que simultáneamente, dialécticamente, permite la propia existencia de un capitalismo del derroche, y la resistencia contra una moral de la eficiencia y el cálculo sancionada en el Contrato. De un contrato que amenaza ser desbordado por el goce de la horda, pero también por la experiencia incontrolable de lo trágico-poético y de lo erótico.

Las teorías “institucionalistas” de cualquier tipo, en este marco, son estrictamente incapaces de dar cuenta (más bien están interesadas en no hacerlo) de la lava subterránea que bulle bajo sus solemnes y equilibrados edificios. En la actualidad, sólo contamos con un puñado de atisbos teórico-políticos que se atreven a enfrentar la cuestión sin recaer en el dogmatismo marxista de viejo cuño, y entre los que vale mencionar a los ya nombrados Toni Negri, Jacques Rancière o Alain Badiou (todos ellos, casualmente, en mayor o menor medida influenciados por el rescate de la filosofía spinoziana de la “potencia de la multitud”, originado en Althusser y continuado en Deleuze-Guattari), en los cuales la obsesión central se vincula a lo que el propio Rancière llamaría el constitutivo desacuerdo entre la teoría política y la experiencia de las masas. Pero también nos parece necesario, desde esta perspectiva “fundamental”, volver a revisar —a releer— ciertas ideas hoy olvidadas (o más bien, para decirlo en lacanés, *forcluidas*) de autores como el “primer” Lukács (y también el último, el de la *Ontología del Ser Social*), Sartre, Benjamin, Adorno, Bataille. Porque ellos tuvieron el coraje de ir a interrogar las raíces del Mal en el propio Bien. Nosotros —y ello es parte de lo que nos paraliza— hemos perdido ese coraje: hemos olvidado que, como decía el propio Sartre, “el Bien no es más que ilusión; y el Mal es una Nada que se produce a sí misma sobre las ruinas del Bien”.

Notas

1. Slavoj Žižek: *El sublime objeto de la ideología*. Mexico, Siglo XXI, 1989
2. Georges Bataille: *La Experiencia Interior*, Madrid, Taurus, 1972
3. Maurice Blanchot: *El Diálogo Inconcluso*, Caracas, Monte Avila, 1970
4. Walter Benjamin: *Iluminaciones II: Poesía y Capitalismo*, Madrid, Taurus, 1980
5. Eduardo Grüner: *Las formas de la espada*, Bs. As., Colihue, 1997
6. Leon Rozitchner: *La Cosa y la Cruz*, Bs. As., Losada, 1997
7. René Girard: *La violencia y lo Sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1982
8. Georges Bataille: *La Parte Maldita*, Barcelona, Icaria, 1987
9. Sartre, Jean-Paul: *San Genet, comediante y mártir*, Bs. As., Losada, 1967

UN FELLAH EN LAS RUINAS DE EUMESWILL¹

Homenaje a Ernst Jünger en ocasión de su muerte

Helios Prieto

Die Sozialisti

Exigencia moral de sinceridad. Presuposición de la mentira de la religión, por la certeza de las mentiras que la apuntalan. Dolor por toda esta imperfección que se vuelve sobre sí e inhabilita para la acción. Dios es una certeza moral que legitima. Su pérdida inmoviliza.

Precisar lo impreciso es mostrar aquí el movimiento que lleva de la pérdida de Dios a servir al Soberano. Un soberano de atributos divinos, ya que todo lo confirma con su juicio personal.

Siervogacela de un Condordogo, de su lado el temblor. Un temblor que lo mantiene tanto más atado a la relación de servidumbre, cuanto es el resultado del miedo y de la pasión, del rechazo moral al crimen y del placer que provoca la muerte de lo que es hermoso ¿Es necesariamente la posición del intelectual la del observador cómplice del Príncipe? De lo que no hay dudas es de la fuerte atracción que ejerce el gabinete privado del Príncipe, la “privanza”. La privanza convierte al intelectual servil en cortesano. Lo reviste de un carácter de objeto erótico pasivo. De allí el nombre. E-m-a-n-u-e-l-o. Y la vestimenta: una ceñida tela de lino que se lleva sin ropa interior.

Ubicado en la cámara nocturna del Soberano, como efebo servil, el Historiador es el representante del intelectual que espera como perro babeante la palabra del poderoso. Ella es su alimento. Interesado o no en las mujeres, tanto da, él ocupa la posición de la mujer en la alcoba.

La sabiduría del viejo sobreviviente. Ha vivido ya lo suficiente como para saber que la esencia es el Estado. A su alrededor es todo movimiento efímero. Pero como supone la existencia de la perfección porque siente la inquietud y el tormento de la imperfección, sabe que buscarla en el Poder es un espejismo. Hace entonces de la Historia una reflexión sobre las ruinas, a la manera del joven Hegel desencantado de la revolución. Se convence así de que los hombres se engañan al pensar en el progreso, cuando en rea-

go quiere ir más allá de la historia, también Bruno quiere ir más allá del saber; el uno más allá de la voluntad, el otro más allá de la representación”. La resultante de esta unidad de contrarios es el Eros, fuerza en la que reside la posibilidad de trascender aquellos límites para fundar una nueva Objetividad que “enderezar el ser incluso después de ser decapitado”.

Un Eros, por cierto, de la senectud. De alguien que está preparado “para el gran encuentro, para la irrupción de lo absoluto en el tiempo. Aquí finalizan historia y ciencia”. Eros y Tanatos (Tanatos = lo absoluto en el tiempo), unidad de contrarios en el fin de la Historia y en el Origen. “Al fondo de la ley humana actúa la ley zoológica y más al fondo aún, la física”. Una filosofía que une el psicoanálisis con la filosofía natural del joven Marx.

Si Vigo personifica la filosofía alemana de la historia y Bruno el eros romántico del pueblo alemán, Thofern la lengua y la nación. “Pérdida de la lengua y decadencia de la nación van de la mano”. Jünger, el viejo guerrero, libra el último combate pluma en ristre. Pero es un hombre que sólo siente la pérdida y pre-siente el retorno de lo eterno. Es el malestar de una cultura y de una nación derrotadas y sometidas. Este avance hacia el origen, esta especulación que ignora el tiempo y se burla de la historia reflexionando sobre esencias permanentes, tiene un objetivo más bien modesto. Eumeswil debe su nombre a Eumenes, hijo adoptivo de Filetero que obligó a los seléucidas a reconocer el reino de Pérgamo en el 261 a.JC. Centro artístico y cultural de efímera existencia histórica ya que duró poco más de un siglo, terminó siendo capital de la provincia romana de Asia a la muerte de Atalo III. Espíritu soñador, más interesado por la botánica que por la política, el último euménita legó su reino a los romanos.

Eumeswil es una metáfora de la R.F.A. Sus características comunes son varias: el empleo del ocio de sus habitantes, la decaden-

cia del lenguaje cada vez más arrasado por las cifras y la jerga técnica, la desaparición de las grandes ideas por las que se dejaron matar millones de hombres, la desaparición de las diferencias raciales y la atenuación aparente de las sociales, la permisividad de las costumbres, la indiferencia de los ciudadanos ante la cosa pública, la relación del poder con el sexo y, para que nada falte, "el respeto hacia los errores de los antepasados".

Una gran cultura decadente y dominada que, por ahora, sólo "recurre a la ironía, el arma clásica de los sojuzgados".

Aislamiento y seguridad. La escritura cambia el mundo y triunfa sobre el destino. La posición de éste escritor es la de un guerrero que ha visto izar y arriar muchas banderas, pero la última que arriaron fue la suya, y sin esperanzas. Prefiere el bar del tirano a la cueva del partisano para no descender de historiador a político. ¿No fue acaso esa la posición del Estagirita? Es la búsqueda de un sitio de libertad de pensamiento en un mundo en que el poder siempre pertenece a los otros.

Eumeswil es una profecía sobre el presente. Una descripción poética de tendencias que subyacen en una época en la que los técnicos han reemplazado a los guerreros y las carnicerías civiles a las guerras entre las grandes naciones. Hacia falta que viniera el ciudadano de una nación despedazada, territorio de frontera entre las grandes potencias, a bucear en las tendencias presentes que están configurando el futuro. Veamos qué nos muestra. La paz entre naciones ha cedido su sitio a las guerras civiles. Pero unas guerras de partisanos y terroristas que se sacrifican inútilmente en una lucha que apenas afecta a la epidermis del Estado y que, cuando tiene posibilidades de éxito, sólo da lugar a más sufrimientos a cambio de nada. Los soldados (tiranos) y los demagogos (políticos "carismáticos") se alternan en el poder. Una época que descrece de las revoluciones, sólo puede realizar el sueño de Maquiavelo perfeccionado. A las

buenas leyes y al buen ejército se agrega ahora el pan cotidiano para todos. Un ejército de funcionarios conformistas rodean al tirano. En **Eumeswil** se borran deliberadamente las fronteras entre el tirano, el déspota y el demagogo, porque de lo que trata es del Estado moderno en forma pura. Sólo queda el aburrimiento nietzscheano. Con el desencanto y la desacralización del mundo, el aburrimiento se convierte en la dimensión existencial del hombre. El anarca es el hombre libre de ese mundo, libre hasta para apearse de la existencia. Usa su libertad sin embargo, para vivir el sueño del musgano: el retorno a la posición fetal.

La erudición y la inteligencia se vuelven subalternas del Poder. Son apenas su ayuda de cámara. El vínculo lo establece la concepción heroica de la vida, la creencia en los valores del "dolor, el sacrificio, la entrega". Demasiado inteligente como para reclamar para sí la libertad de opinión que es la astucia de la zorra, el Anarca sirve a un Poder que admira y desprecia. Demasiado cobarde como para arriesgar la vida, no aspira a ocupar el sitio del Poder. Admira al anarquista porque intenta desalojar al Condor y puede que algún día lo consiga.

Al intelectual que renuncia a la lucha por el Poder, le queda el poder de la palabra, la que, a través del Mito, puede engendrar una Realidad de un orden superior a la realidad. Tiene la esperanza de que el Poder requiera el complemento cósmico del Mito para que aquella Realidad se realice.

Eumeswil es un estado sin ejército, que integra un mundo dividido en dos grandes potencias y que rinde tributo al "Khan amarillo". ¿Su tirano se llama Condor para dotarlo de un carácter universal o para hacer una profecía? Quizás Jünger pretenda advertirnos que la tiranía se esconde bajo la piel de las sociedades más democráticas y que los países del cono sur de Latinoamérica nos muestran en un espejo nuestro propio futuro. Su visión hobbesiana de la sociedad civil lo lleva a concebir un soberano que es el más natural de todos los hombres, la más poderosa ave de rapaña... pero que se alimenta de cadáveres. Un tirano al que se teme pero no se respeta. Leviatán, el Leviatán

de **Eumeswil** —¿quizás la suma de los dos estados alemanes de hoy?— es un "simple cadáver arrojado a la playa por la marea". Debe recurrir a la violencia sistemática porque ha perdido auctoritas.

La fuerza del Estado aparece así fundada en una igualdad democrática lograda por la amputación de las diferencias individuales y en el monopolio de la circulación dineraria. Ambas ideas se inscriben en la tradición cultural alemana. Marx pensó que sólo un mundo sin Estado permitiría que aflorara el individuo histórico universal. También mostró que como monopolizador del oro el Estado es el fundamento —y no la superestructura— de la sociedad civil capitalista. En **Eumeswil** el oro ha vuelto a la circulación dineraria para hacer evidente esa relación que la circulación fiduciaria opaca. En esta estructura social "el contemporáneo sólo tiene capacidad para configurar hechos. Se le cuenta como voto, como contribuyente y como asalariado."

Una ética centrada en la responsabilidad individual se desliza fácilmente al culto al Superhombre (Cfr. también **Mein Kampf**). El Anarca responde sólo a sí mismo, sólo la suya es la auténtica profundidad. Para él, hasta los césares deben ser juzgados según la medida en que consiguieron su realización personal. Así Tiberio sería el mejor por que fue el más libre. Llevada a su extremo, esta concepción del mundo que especula con el derrumbe del Estado se aboca a la vida breve y miserable del hombre en "estado natural". Venator acondiciona su bunker solitario y se prepara para eliminar a sus compañeros cuando llegue el fin de la Tiranía. La voz del autor interviene intermitentemente para recordarnos que, como en el Dante, hay otros mundos. Quienes viven este mundo como un infierno necesitan creer en la existencia de otros mundos. Quienes se resignan a convivir con este mundo no necesitan tener esperanzas.

En **Eumeswil**, la crítica a la sociedad y al estado abarca todos los aspectos, nada es rescatable. El estado benefactor es un ardid de los Tribunales para engatusar a los parásitos. La democracia un régimen de cuñucos (los muertos vuelven, otra vez resonancias de **Mein Kampf**) y un contrato de sumisión. Los horrores de la historia llevan a la desesperanza y hacen del intelectual un sirviente de la tiranía.

La servidumbre es de los señores, el reconocimiento mutuo que pedía Hegel se ha cumplido. La historia es el reinado del número. El Uno se pierde en la selva con su doble espiritual como aquel que se quemó con gasolina. Nuestros rebaños pastan en las ruinas de la alcazaba. Ha vuelto la democracia. Los esbirros del tirano están confinados en las islas.

Barcelona, febrero de 1998

Notas

1. **EUMESWILL**, Novela de Ernst Jünger, Editorial Seix Barral, 1981.

OSVALDO LAMBORGHINI O EL DESENFRENADO DESEO DE LA OBRA

Ricardo Strafacce/Alejandra Valente

¿Escribir para publicar o publicar para escribir? Ricardo Strafacce y Alejandra Valente, quienes están trabajando en una biografía literaria de Osvaldo Lamborghini, nos proponen leer, en el cruce de su obra y su correspondencia, su deseo —el de él—, de escribir para la posteridad.

"A mí los chistes, los fiords, me costaron y me siguen costando la vida"
Carta a Fogwill del 19 de mayo de 1980.

¿Y por qué, si a fin de cuentas la criatura resultó tan miserable —en cuanto a tamaño, entendámonos—, él profería tales alaridos? ¿Por qué, si se trataba de un librito —en cuanto a tamaño, sigamos entendiéndonos—, él pretendía que Rodolfo Walsh admitiera (era una noche de hace casi treinta años, era la casa de Piro Lugones en Rivadavia al 5100, era una escena imposible) que la literatura argentina había cambiado para siempre porque acababa de ocurrirle eso? ¿Por qué, en fin, si la primera publicación de Osvaldo Lamborghini parecía poco menos que irrisoria —a ver si nos entendemos de una buena vez: ¡exclusivamente en cuanto a tamaño!— él tenía esa esperanza rabiosa en su destino de escritor?

Su hermano Leónidas (que ya tenía varios libros publicados) fue el primer lector del manuscrito de **El fiord** en la casa que ambos compartían en Ciudadela hacia fines de 1967. Y fue Leónidas mismo el encargado de someter el texto a Leopoldo Marechal: "Es perfecto, perfecto como una esfera... de mierda", habría dicho el autor de **Adán Buenosayres**. Por la misma época, sin embargo, Osvaldo se ufana de lo que juzgó un gran elogio. O de lo que, sometido a una torsión elemental, se constituía en un elogio: "Es una esfera de mierda, pero es una esfera... perfecta", decía Osvaldo que había dicho Marechal. Con esta operación, con esta lectura invertida, el menor —o el Menard— de los borghini decidía su ingreso a la literatura nacional.

Claro que, después de apropiarse de la palabra de Marechal —y de la de Leónidas, el mensajero—, había que editar **El fiord**. Germán García gestionó la publicación con Carlos Marcucci y en mayo de 1969, bajo su sello **Chinatown** —denominación de fantasía elegida por el propio Osvaldo— esas veintisiete páginas miserables (suponemos

que se entienda en cuanto a qué, pero la paranoia salva) salieron a luz.

Y fue así, fue como una luz, como una luz mala en el campo literario: refucilo y deslumbramiento; después, un silencio tenso, cargado. Y en seguida el mito, la leyenda subterránea cribada de eufemismos o descuidos como el de calificar a Osvaldo Lamborghini de escritor "intencionalmente marginalista". Nada tan inexacto: Osvaldo Lamborghini pudo ser cualquier cosa menos un escritor "intencionalmente marginalista". Es más: nadie tuvo semejante voluntad de obra, semejante deseo de reconocimiento; nadie sufrió como él por la falta de circulación de sus textos, por las dificultades para publicar (y para escribir); nadie nunca necesitó tanto a la literatura para ser algo (aunque más no fuera un algo).

Osvaldo Lamborghini no fue —no quería ser— Macedonio Fernández, a pesar de que esa sombra augusta lo vista y lo visite con merecida frecuencia.

La maldición de Masotta

Más hedonista que nadie, Lamborghini pretendía publicar **El fiord** precedido de sucesivos prólogos, que imaginaba a cargo de Oscar Masotta, Germán García, su hermano Leónidas, Eugenio Trías, Héctor Libertella, Severo Sarduy, Lezama Lima y otros muchos hasta llegar al total de veintiuno. Se trataba de una pretensión extrema que, irrealizable en su desmesura, fue suplida por el posfacio que escribió Germán García. Exigido por el editor (para capitalizar el reciente suceso de **Nanina** o para robustecer con unas páginas más un volumen tan delgado como para perderse en los anaqueles), el ensayo que cerraba el librito de **Chinatown** honraba aquel sesgo macedoniano original: el posfacio era más extenso que la novela; y Germán García (por ese entonces procesado precisamente por el suceso de **Nanina** y aconsejado de que no se viera involucrado en otro libro "miserable" —y los abogados no se referían al tamaño) lo firmó como Leopoldo... ¿Fernández?

El fiord "recorrió un largo camino y cumplió el cometido de los grandes libros: fundar un mito", escribió César Aira⁴, destacando el fenómeno de ese texto secreto que, disponible en una sola librería de Buenos Aires, hizo conocer a su autor "la gloria sin el menor atisbo de fama".

Pero **El fiord** también inauguró una mitología personal para Osvaldo Lamborghini ("El fiord fue mi matrice", p. 124, subraya-

do en el original) y el suceso —un suceso oscuro y subterráneo pero, tal vez por eso mismo, mitológico— que provocó esa primera publicación iba a paralizar a su autor durante años.

Porque a partir de **El fiord** la escritura mostró su cara problemática. A tal punto que, cuando hacia mediados de 1973 Lamborghini tuvo la posibilidad de publicar su segundo libro en la editorial **Noé** de Alberto Alba (que acababa de agotar, en pocos meses, tres ediciones de **El frasquito** de Luis Gusmán), debió hurgar en sus manuscritos para reunir un número aceptable de páginas. Así, la traducción a prosa de algunos poemas dispersos con el agregado de unos cuantos fragmentos lírico-narrativos más un relato independiente ("El niño proletario") que se haría célebre dieron lugar, en septiembre de 1973, a **Sebregondi retrocede**. De cualquier forma, el estigma seguía agitando: una noche de julio de 1974, en los talleres de los hermanos Cedrón en el barrio de La Boca, durante una mesa redonda en la que, aparentemente, iba a presentarse la revista de los psicoanalistas del grupo **Cero**, Germán García, Luis Gusmán y Osvaldo Lamborghini compartieron —ante una pequeña multitud— el panel con Oscar Masotta.

Antes de la intervención de Masotta, Lamborghini, que se mostraba especialmente cohibido por su presencia, juntó coraje para hablar: "Psicoanálisis y lingüística me vinieron de él, pero la verdad es una frase más sinuosa y más larga: ojalá se me haya pegado algo de su astucia. Masotta no es un profesor. Con la letra mayúscula de los nombres de Lugones, Macedonio Fernández, Arlt, Borges, Girondo, Masotta es un sujeto construido por la cultura de Buenos Aires". Cuando le tocó hablar, Masotta ensalzó las novelas de los tres fundadores de la revista **Literal** que, imprevistamente, terminaron convirtiéndose en el centro de la reunión ("El grupo **Cero** presentó **Literal**", se ironizó entonces). Después de hablar de García y de Gusmán, Masotta habló de Lamborghini y, a diez meses de la salida del **Sebregondi**, le atribuyó "un talento extraordinario", refiriéndose a su obra "como una de las más importantes de la literatura actual". Hablaba, no obstante, exclusivamente de **El fiord**.⁶ La significación del juicio de Masotta ("Masotta, ¿fue Gardel?", p. 88) sería reconocida años después ("Yo era un chico, para mí Masotta era un dios") pero el elogio de aquella noche tuvo el efecto de una doble maldición: ¿cómo escribir algo que estuvie-

ra a la altura del encomio de Masotta?; ¿cómo escribir algo que estuviera a la altura de **El fiord**? "En el baúl de las reliquias maternas —le escribí a Fogwill en 1980— encontré un ejemplar de **El Fiord**. Y leí. Y bien: mi 'problema' es **El Fiord**. **El Fiord**, que volvió una noche y, con una mueca de mujer triunfante, me dijo 'es la vida' y no lo vi más".

Editado en mayo de 1969, **El fiord** era la punta de un iceberg cuya emergencia le llevaría (literalmente y en todos los sentidos) la vida*.

La musa del museo de la hetaira

La circunstancia de que la edición del primer libro de Osvaldo Lamborghini haya sido poco menos que clandestina (salió bajo un sello imaginario, con un epílogo disfrazado... hasta el nombre de la imprenta era falso), sumado a que se haya vendido en una sola librería de Buenos Aires, podrían sugerir que su relación con el mercado —o, más llanamente, con la publicación y circulación de sus textos— fue accidentada desde el comienzo. Es posible. Pero, en todo caso, fue accidentada a pesar de Lamborghini.

La extrema y necesaria condensación de la noticia biográfica incluida por César Aira en su prólogo a la edición de **Novelas y cuentos** y su elegante ambigüedad ("Durante el resto de la década sus publicaciones fueron casuales, o directamente extravagantes [...] escribió una novela, **Las hijas de Hegel**, por cuya publicación no se preocupó [no se preocupó siquiera por mecanografiarla p.8], sumadas a ciertas analogías tentadoras (la vida de hotel, o de pensión, la publicación póstuma, la autorreferencia, la frustración aparentemente deliberada del progreso de la acción narrativa y, sobre todo, el brillo claro de dos escrituras tan distintas) podrían generar el equívoco de asimilar esa relación (con los lectores, con el mercado) a la que se suele atribuir a Macedonio Fernández.

Un experimento —tramposo— con ciertas citas robustecería el malentendido:

1) "Finjo publicar pero es evidente que intento escribir"; 2) "Última vez que escribo para publicar"; 3) "Yo he escrito mucho, no obstante, y eso me preocupa. ¿Seré leído?"; 4) "Pasarán los lectores de vidriera y nadie comprará"; 5) "Creo que ya he puesto todos los tropezones de lectura suficientes"; 6) "He adelantado ya todas las postergaciones que logré combinar: no tengo más prólogo hasta después de la novela"; 7) "Todo va bien hasta que llegan los lectores"; 8) "Novela cuya existencia será novelesca y será novelesco el lector que la entienda"; 9) "Nadie me escribe mis novelas"; 10) "Novela que no cabe de sucesos con peligro de estallar la encuadernación"; 11) "Por un capítulo primero"; 12) "Estos, ¿fueron prólogos?, y ésta, ¿será novela?"; 13) "¡Hurra! (por una nueva novela que comienza)"; 14) "La Novela que Comienza"; 15) "Así no hay relato que progrese"; 16) "Novela cuyas incoherencias de relato están zurcidas de cortes transversales"; 17) "Lástima que escribo bien, como quien al

estilo le sonsaca sus nueces más fraudulentas"; 18) "Esta será la novela que más veces habrá sido arrojada con violencia al suelo, y otras tantas recogida con avidez"; 19) "Están difícil no gustarle a nadie"; 20) "No faltan obras más difíciles que la mía: es decir, las hay que faltan".

Las citas impares pertenecen a Lamborghini; las citas pares, a Macedonio. Las citas 2 y 7 son, creemos, las más tramposas: la número 7 —de innegable cuño macedonio— engalana la página 179 de **Novelas y cuentos**; la número 2 —lamborghiniismo puro— luce muy oronda en la página 15 del **Museo de la novela de la Eterna**.

Pero la lectura literal (el concepto y el nombre de la mítica revista pertenecen a Germán García pero parecen pensados especialmente para leer a Lamborghini) de **Sebregondi se excede** (1981), donde la tensión publicar/escribir se reitera una y otra vez, disipa el malentendido. Las consignas "primero publicar, después escribir", "antes por lo menos podía escribir, ahora apenas si logro publicar", "finjo publicar pero es evidente que intento escribir", "escribo mal y publico peor", "en este momento finjo escribir para lograr, a cualquier precio, que me publiquen Lamborghini" y otras similares diseminadas en esta novela (y, en menor medida, en **Las hijas de Hegel** y en **La causa justa**) no expresan, como podría suponerlo una lectura ingenuamente sofisticada, la ironía del **Museo de la novela de la Eterna** ("Yo, el más nombrado y mejor identificado de los desconocidos, me veo en apuros de Obras Completas", p. 15) sino que dicen la necesidad (y la dificultad) —extremas— de publicar y de escribir ("Yo sólo tengo: mi obra maestra. Fracasa todos los días como el horizonte, cuando se pone el sol, igual", p. 164).

En este sentido, la correspondencia de Osvaldo Lamborghini es iluminadora. Le costaba publicar, sí, pero después de **El fiord**, y mientras estuvo en el país, también le costaba escribir. Y necesitaba imperiosamente reconocimiento. Que pretendiera reconocimiento con esa obra es otra cosa. Es la paradoja que recorre y estremece su biografía.

Es cribir/ex cribir

A mediados de 1976, luego del cierre del diario **El cronista comercial** en el que trabajaba, Lamborghini se trasladó a la casa de sus padres en Mar del Plata. Desde allí mantiene una profusa correspondencia con Tamara Kamenszain y Héctor Libertella, en la que el tópic publicar/escribir, y el de la necesidad de reconocimiento, ocupa un lugar preponderante. Así, el 10 de agosto de 1976, luego de la publicación de su poema **Tadeys** en la revista **Dispositio**, escribe: "¡Me muero de curiosidad! Un chisme, una frase, cualquier cosa. Ni siquiera —crucles— me dicen qué destino, malo o bueno, sufrió la circulación o muestreo de **Dispositio** en Buenos Aires. En particular, como no se les escapará, estoy sediento de noticias sobre los **Tadeys**: hasta la última pavada que se haya dicho o se diga me interesa".

Meses después, quejándose de su exclusión de una antología de nuevos narradores —**Últimos relatos**, Nemont, 1977— próxima a salir por esos días, admite: "Quiero publicar, nunca lo he ocultado" (carta del 16 de enero de 1977). En abril del mismo año, y ante la inminente publicación de **Los no** de Tamara Kamenszain, ofrece: "Si cuando se produzca la publicación creés útil (y posible) un artículo mío, no tenés más que pedírmelo" y una semana después, ahora referido al trabajo de Kamenszain sobre Gironde, reitera: "Cuando exista la posibilidad de que yo escriba sobre el tema, avisame".

El caso es que, más allá de ciertas dificultades que por el carácter mismo de esa escritura se interpusieron alguna vez entre sus textos y la publicación (En enero de 1970 la revista **Los libros** lo interrogaba por sus proyectos literarios inmediatos: "En estos días —contestó Lamborghini—, Daniel Divinsky, dueño de las ediciones de la Flor, rechazó mi segundo libro. Razones: '¿Qué querés, viejo? Con esto vamos en cana...'. Por el momento, no iremos en cana"), desde la publicación de **El fiord** y hasta la primera ida a Barcelona en 1981, Osvaldo tuvo verdaderas dificultades para escribir. Otra vez, la correspondencia con sus amigos Tamara Kamenszain y Héctor Libertella es elocuente:

"Pienso que esta vez el desastre cultural, económico y específicamente editorial, es poco responsable de mi actual esterilidad. Publicados los **Tadeys**, no tengo nada grueso en el garguero: lo que me contás, Tamara, del freno que supone la no publicación de **Los No**, me devuelve a mi verdad: nada importante tengo para editar, me doy cuenta; mis inéditos son, a la fecha, esas cositas que siempre un escritor garrapatea, aun en los peores momentos: fijación en el papel de las esquirlas de la obra anterior [...] Ni si-

quiera desde el punto de vista de la lectura estoy productivo (en cuanto a escribir, ni hablar)" (20-9-76). "Aquí les mando mi librito marplatense [Se refiere al poema **La negación**], ese que provocó tantas desoladas cartas sobre el tema de mi esterilidad literaria" (8-11-76). "Les escribo, además, porque escribir cartas también es... escribir (18-5-77). "Aunque a mí me parezca mentira, empecé a escribir otra vez". (5-9-77).

En febrero de 1977, Osvaldo había fantaseado con un libro de poemas (que incluía **Tadeys** y **La negación**) y le escribe a Héctor Libertella: "No veo qué editor se haría cargo de un libro como el que sugerís, y que a mí me encantaría publicar" y, en mayo, cuando considera la posibilidad de presentarlo a la editorial Monte Avila, de la que Libertella es editor en Buenos Aires, admite: "Si hay algo que me gusta en esta pícara vida es publicar. [...] Yo siempre soy materia dispuesta para publicar, no lo olviden". En seguida —y en vistas a la censura imperante—, vendría la desilusión: "Releí mi libro: no puede entrar a **Monte Avila** ni disfrazado de gaucho". (carta del 14-7-77)

Con sincera alegría por la edición del libro de su amiga (**Los no**, *Sudamericana*, 1977) pero, a la vez, ("el perpetuo *ya que estamos*") insistente en su reclamo, el 14-12-77 escribe: "Yo le había propuesto a Tamara escribir sobre **Los no**: le recuerdo que la propuesta se mantiene" y, ya más exigente, el 26-12-77 vuelve sobre el tema: "Que Tamara encuentre un espacio que me permita *explayarme* sobre **Los no**".

A mediados de 1978 conseguirá publicar **La negación** en **Escandalar**, prestigiosa revista norteamericana, lo que, a pesar de satisfacerlo ("Me viene bien esta publicación, reestablece el circuito, todo el circuito", escribe a Kamenszain-Libertella el 13 de julio de ese año), no salva al editor de una de sus diatribas memorables: "En **Escandalar** —le escribe el 29-5-78 a Paula Wajzman—, revista de N. York, vía Puig, me aceptaron (dicen) un poema largo. Me pagarán (dicen) cien dólares. El director [...] no es más bocado porque no tiene lugar: vive en un departamento chico".

La publicación de **Poemas** (Tierra Baldía, marzo de 1980), su tercer libro, y la correspondencia al respecto (una pieza maestra del arte de injuriar con su editor, Rodolfo Fogwill, muestran también hasta qué punto Lamborghini se preocupa en este período por la publicación de sus textos.

"Desde el mismo instante en que pusiste manos (o pezuñas) sobre mi libro, perturbaste, postergaste y, finalmente, impediste su salida [...] ¿Querés que te siga *escribiendo*? Porque yo escribo. Y escribo. Perlas. Y me devuelven basura. Adiós. No me mandes más 'pruebas'. El caso está cerrado", le escribe el 3-3-80 reclamándole por la demora en la salida del libro. "Elegiste mal la imprenta —se queja el 21-5-80—. No fue un error de los autores. Yo no podía permitir que estrofas de los **Tadeys** irrumpieran como colados en casorio en **Die Verneinung**". En agosto, ya reconciliado —al menos momentáneamente— con el editor de **Poemas**, baraja la posibilidad de reeditar su obra anterior: "Ahora quiero, QUIERO, hacer

Fiord y Sebregondi [...]. Que el diagramador te haga un mono. Mandámelo, y yo te voy a decir las modificaciones que me gustaría introducir. O publícalos como quieras, *salvo*: El **Sebre** debe ir como está (el orden) y, si se puede, conservando el "calado" para los subtítulos, como en la primera edición; nada de blancos 'arbitrarios' en **El Fiord**; creo (pero esto ya es una consulta) que **El Fiord** debe ir al final, como cierre, aunque el libro se titule **Fiord y Sebregondi**, a pesar de que se marque la fecha de cada uno de los libros". (Carta a Fogwill del 5-8-80).

Como puede verse, se trataba nuevamente de publicar, no de escribir: un armado de collage a partir de textos anteriores, que quizá en este caso podría justificarse por la casi imposibilidad de hallarlos, al menos **El fiord**, en librerías. Pero el mismo procedimiento (¿los ejercicios de un tímido?) se había aplicado en la edición de **Poemas**, para la que se reunió un conjunto de textos publicados anteriormente: **Los Tadeys** en **Dispositio**, "**Die Verneinung**" en **Escandalar**, **Cantar de las gredas** en **los ojos** y **Soré**, **Resoré** en **Literal**.

El deseo de publicación" que emerge de la correspondencia" permite iluminar algunas zonas de los textos de Lamborghini, que se leen, puestos en una secuencia con las car-

tas, de un modo literal. Hablamos de **Sebregondi se excede**, de 1981, escrito poco antes de la partida a España y publicado póstumamente en **Novelas y cuentos**. Allí, el deseo y la necesidad de publicar y la dificultad para escribir, que habían sido expuestos como drama en la correspondencia, se blanquean, se pasan a limpio en un escritura que actúa ahora el drama en sus tópicos y en su estilo. Lamborghini ha pasado la primera parte del año en Pringles, en casa de Arturo Carrera. Allí ha escrito algunos poemas (publicados en 1996 por la editorial **Mate** como **Stegman 533' Bla**) y **El palacio de los aplausos**, en colaboración con Carrera, hasta ahora inédito. Y de regreso a Mar del Plata, escribe el segundo **Sebregondi**.

Ubicado referencialmente en el momento en que Lamborghini se dispone a partir a España ("Es de noche: 29 de octubre, 1981" p.91), **Sebregondi se excede** plantea una suerte de balance de lo vivido (y escrito y publicado) desde **El fiord**: "Antes por lo menos podía escribir, ahora. Ahora apenas si logro publicar. Lo único que (puedo) (hacer) (es) publicar. Lo único que puedo hacer es publicar, ahora. Antes podía (incluso) escribir" (p.88). En **Sebregondi se excede**, Lamborghini se enfrenta a "su no haber logrado —por una colección ágrafa de resentimiento e ineptitud— su deseo, deseo más íntimo: como la perla íntima, como el íntimo cuchillo en la garganta: escribir." (p. 91). ¿Cómo puede entenderse esta amenazadora esterilidad frente a las miles de páginas (tras páginas) que escribió en Barcelona (cuantitativamente algo así como el 80% de la obra)? La clave parece estar en **La negación**, o en las razones que se esgrimen para justificar, para explicar, **La negación**: "Para escribir la tuve que asesinar en mí al pequeño y edípico aspirante a la literatura", le escribe el 23-2-77 a Tamara Kamenszain. "Lo que anduvo enredando moralmente los tantos es el desafortunado concepto de genialidad. Escribí **La negación** como un muerto, no como un genio". **La negación** —dice Lamborghini— fue escrita "en torno a lo que ha terminado por constituirse en un género: los escritos póstumos de los escritores geniales".

Escribir como póstumo. Es decir, desarmando el par publicar/escribir, desentendiéndose, ahora sí, de la necesidad de publicar, y de la necesidad de escribir algo "genial". Y perfilando lo que luego se concretará con el aislamiento catalán: "Es preciso dejar atrás las últimas poblaciones, nosotros los maternos". La obra, la que Lamborghini se exigía desde **El fiord**, vendrá en ese tiempo sin futuro que se abre al dejar la Argentina, en ese desierto del que se vuelve "como dormido". Que la fractura se haya dado en torno a aquel texto (**La negación**), ya inscripto (o, quizá, proféticamente citado) en el posfacio de **El fiord**, señala hasta qué punto se iniciaba un movimiento que iba a la búsqueda de lo que no había podido escribirse, justamente, por el efecto **Fiord**.

En ese balance, **Sebregondi se excede** (1981) nombra, "como delectando por un costado de la boca" a la obra por venir: "Ya

lo sabía mi estilo cuando publiqué tres libros en Otrora. Otrora: Otrora. **El culo es pal marido, El Fiord, Sebregondi retrocede y Poemas** (p.88). El primer "libro" de esta lista hace estilo de la obra que falta, a la vez que "le para el carro" a los libros ya publicados. El segundo **Sebregondi** rompe el conjuro y se burla del publicar, quizás porque ahora Lamborghini sabe que se viene el escribir.

MF, la clave de la doble sigla: prólogos y chotadas

¡Pero si somos lo mismo!, hubiera dicho —entre divertido e inconsciente— Macedonio F/Hernández en torno a la coincidencia de sus iniciales con las del gaucho célebre. Enjorjada y fiordiana, la poderosa prosa lamborghinica haría patente —o patentaría— esa relación: "... José Hernández, no (nada que ver con el tema)... En literatura me gusta siempre ir directamente al grano. Nada de prólogos, vueltas; nada de nada y nada de chotadas" (p. 143).

Este pasaje que pronto será clásico —aunque, es cierto, no se lo ve muy apurado— abre **Las hijas de Hegel** y exhibe una cita para encubrir otra, al tiempo que alardea certezas y carencias:

"Como decía José Hernández en una de sus cartas al tal Don Zoilo Miguens [...] el autor de Fierro confesaba a Miguens su escasa afición a los circunloquios, y confiaba en que a Miguens le ocurriera otro tanto. (Pero y dale; dale con José Hernández: no me lo puedo sacar de la puta cabeza) Nada que ver con el tema [...] Poco habló Hernández de las mujeres; menos aún de las putas; y precisamente la historia que pretendo o amago contar [...] Hay que narrar lisamente lo que pasa, me parece [...] Un carajo: ir de entrada al meollo del asunto. Un porongo. Rapidez y concisión. Claridad pristina en el punto, trama sobre todo. Sin pelos en la lengua mandar a la mierda, ya, a hacer puñetas, ya, a los largueros; a los que se enconchan (o enviscan: es lo mismo) en interminables introducciones; a los que, parece, sin largar se cansan en partidas: —¡y yo, en cuanto a mí! ¿será posible? ¿que no me lo pueda arrancar al tal Hernández (por cual) de mi pantanoso cerebro? Como escritor, debe ser mi único defecto—. (p. 143).

Se comparte el programa de Hernández —porque de la afición a los circunloquios resulta la a-ficción, la aflicción de no poder narrar ("¿Qué dificultades para escribir, Dios mío! —p.85; "Y así no hay relato que progrese", **Poemas**, p. 13)—, pero se toma el atajo de Fernández: la novela narrada en los prólogos a escondidas del lector ("y precisamente la historia que pretendo o amago contar, trata de María Yiraldín, gatera carísima, oriunda de la capital, que ejercía su oficio en las zonas céntricas y residenciales. Hay que narrar lisamente lo que pasa..." —p. 143). Mientras se critican los prólogos, se va escribiendo un prólogo a escondidas —o a escandidas— de la crítica. En **Las hijas de Hegel** —texto fechado en Mar del Plata en octubre de 1982—, ha desaparecido la necesidad de publicar y, paralelamente, la

dificultad para escribir se tematiza y se reapropia como estilo ("En cuanto a literatura, yo prefiero los diálogos frescos, toma y daca; vivaces: ábrete sésamo y ping-pong. Y en cuanto a literatura, yo prefiero, señor —que no se trabe mi lengua, ni me falte la palabra— el lirismo y la aventura; el aventurerismo y las puestas de sol; el reparto del botín y las harridas donde coinciden proletariado y canalla. Yo prefiero. La religión. El amor. Y las masas, las masas en movimiento" —p. 144, subrayado en el original). Con la salud "de Fierro en la frontera", es decir, quebrantada, pero con la tranquilidad de haber retomado, por fin, con "las masas en movimiento", el ciclo que se abrió al final de **El fiord** ("salimos en manifestación"), próximo ya a partir definitivamente a Barcelona, donde moriría tres años después, Lamborghini ya escribe con la suficiencia de sentirse póstumo ("Pero me divierte contar historias, me brotan: como agua de manantial. Soy un novelista de raza, sin rubor lo confieso" —p. 150). Ya están en marcha —o en manifestación— las grandes sagas (**La causa justa, El pibe Barulo, Tadeys, El Teatro proletario de cámara**), la obra. Como él entreveía en los momentos de esterilidad ("limitar, constreñir, pararle el carro a la literatura: ella tiene que aceptar mi intimidación, conformarse con las anotaciones: jamás falta tiempo para la gran obra", escribe a Paula Wajzman el 23-11-78), la literatura ("es la literatura lo que no sirve, me digo retemplado por la rabia") empieza a ser cosa del pasado. Porque ahora se escribe solamente para la posteridad: "Si yo supiera escribir me abstendría de publicar, imbécil" (p. 228)".

Notas

1. Zubieta, A.M., Amar Sánchez, A.M., Stern, Mirta. "La narrativa entre 1960 y 1970. Saer, Puig y las últimas promociones" en **Historia de la literatura argentina**, CEAL, 1982.
2. La entrevista publicada en la revista **Lecturas críticas** (año 1, n° 1, diciembre de 1980, p.48) muestra a un Lamborghini que se siente "autor": "el último poema de mi último libro", dice, para referirse a "Die Verneinung".
3. El título del ensayo de García, además, era profético: "Los nombres de la negación" anticipaba el avatar bilingüe del último poema de **Poemas** (La negación/ "Die Verneinung").
4. Prólogo a **Novelas y cuentos**, Barcelona, del Serbal, 1989. Todas las citas de Lamborghini, salvo indicación en contrario, las tomamos de esta edición.
5. Unos años más tarde, en Mar del Plata, con el intento de preparar un posible libro para Monte Ávila, se pone en marcha el mismo procedimiento, que parece definir el modo cómo Lamborghini arma (o se le arman) los libros: "...mi pax m/platense — escribe a Tamara Kamenszain y Héctor Libertella el 13-5-77— me sirvió, entre otras cosas, para entregarme a una relectura rigurosa de todos mis papeles inéditos, aproximadamente desde 1966 en adelante. En el curso de esta 'pesquisa' he descubierto que lo inédito es OTRO libro".
6. **Anamorfosis**, año IV, n°4, diciembre de 1996.
7. **Lecturas críticas**, op.cit. p.51.

8. En vida, Lamborghini publicó: **El fiord, Chiatown**, 1969; Sebregondi retrocede. Noé, 1973; **Poemas, Tierra Baldía**, 1980. "Matinales", "Neibis" y "Sonia (o el final)" y "La novia del gendarme" fueron publicados en **Clarín, Crisis y Sitio** respectivamente y luego incluidos en **Novelas y cuentos**. El poema "Tadeys" se publicó en la revista **Dispositivo** y "Die Verneinung", "La mañana" y el poema "En el cantón de Uri" en **Escandalar**. Póstumamente fueron publicados **Novelas y cuentos**, Barcelona, del Serbal, 1989, **Tadeys**, Barcelona, del Serbal, 1994 y **Stegman 533' Bla, Mate**, Buenos Aires, 1996. Quedan aún inéditos el **Teatro proletario de Cámara** y una considerable colección de poemas, además de **El palacio de los aplausos**, escrito en colaboración con Arturo Carrera.

9. Citamos por la edición de **Corregidor** de 1975.

10. **Los libros**, n° 7, enero de 1970.

11. En algunas ocasiones, como en la citada carta a Kamenszain del 8-4-77, el publicar absorbe, fagocita al escribir; en la frase "cuando exista la posibilidad de que yo escriba sobre el tema, avísame", yo escriba quiere decir yo publique.

12. Enteramente deleznables, dos artículos de Adriana Astutti ("Estilo e impropiedad" y "Lamborghini, Osvaldo: yo soy la morocha, el marne, el cachafaz", **Boletín de estudios de teoría y crítica literaria** n° 4 y 5, Rosario, 1995y 1996 resp.) analizan, desde otra perspectiva, algunas de las cuestiones a las que nos estamos refiriendo. Dialogar con ellos excedería el marco de estos apuntes. De todos modos, como se dice, no va a faltar oportunidad.

13. Trabajamos desde hace algún tiempo en una biografía literaria de Osvaldo Lamborghini. Durante la investigación hemos contraído numerosas deudas y en algún momento —ley del género— mucho habrá que agradecer. Vaya por ahora nuestra gratitud a César Aira, Arturo Carrera, Rodolfo (con perdón) Fogwill, Germán García, Tamara Kamenszain y Héctor Libertella quienes nos facilitaron materiales que aparecen mencionados en este trabajo.

OSVALDO LAMBORGHINI O EL DESENFRENADO DESEO DE LA OBRA

R E S E Ñ A S C R Í T I C A S



A propósito de Michael Löwy,

Redención y Utopía.

El judaísmo libertario en Europa

Central (El Cielo por Asalto, 1997)

REDENCIÓN Y UTOPIA

Una historia de los intelectuales judíos revolucionarios faltaba en el panorama de la cultura hispanoamericana y el libro de Michael Löwy (**Redención y Utopía**), ya editado en francés y portugués, ha diestramente colmado esta laguna. El autor ha puesto en la militancia política el elemento común que caracteriza a un grupo numeroso de intelectuales judíos, entre los cuales destacan algunas figuras preminentes de la cultura centro-europea. En efecto no es fácil hallar un común hilo conductor que permitiera agrupar autores aparentemente distintos como Rosenzweig y Lukács, Sholem y Fromm, Buber y Löwenthal, Kafka y Bloch, Landauer y Benjamin. Löwy, filósofo de origen brasileño que vive y enseña en París, ha reconstruido el recorrido unitario de estos intelectuales, delimitándolo con las dos categorías de «redención» y «utopía», es decir con la particularísima combinación de elementos religiosos y político-revolucionarios.

En efecto el libro de Löwy, desde el título, declara haber sido profundamente influenciado por las categorías blochianas de la "redención" y de la "utopía", es decir de aquella concepción de la historia palingenética que impulsó a toda esta generación de intelectuales judíos a encontrar en la filosofía una solución a los problemas que una política, cada vez más intolerante, colocaba frente a ellos. La realidad, por otra parte, en la cual vivieron estos intelectuales judíos, se hizo cada vez más dramática cuanto más avanzaba el siglo, hasta la realización de la tragedia final, el Holocausto. El mismo Löwy es hijo de judíos emigrantes a Brasil, es decir de judíos fugitivos ya sea de la tragedia como de la utopía de la fundación del reino.

Los lectores latinoamericanos deben tener en cuenta este importante factor: América representó una alternativa tanto a la redención, en el sentido de integración y asimilación, como a la utopía del nuevo hogar de los judíos. En efecto, la historia de estos intelectuales es del todo paralela a aquella fundación del "hogar" en Palestina. Los únicos dos intelectuales analizados en el libro de Löwy que deciden vivir en Israel son Buber y Scholem, pero son también los únicos en los cuales la elección religiosa es parte integrante de su elección filosófica. Los otros no son creyentes o no son pensadores religiosos; en ellos la religión permanece como el marco dentro del cual realizar elecciones que son sus-

tancialmente laicas, en el sentido que laico asume en la religión judía, es decir antirreligioso. Sin embargo las categorías de la "redención" y de la "utopía", que son categorías sustancialmente religiosas, permanecen como los límites de sus elecciones, una suerte de columnas de Hércules dentro de las cuales podían confrontarse con la realidad del siglo en el cual vivían. Si esto puede parecer del todo correcto para pensadores como Bloch, Benjamin o Rosenzweig, es, en el momento actual de los estudios críticos, todavía incomprendible para intelectuales como Lukács, Kafka, Fromm, en quienes el aspecto religioso no emerge claramente. No obstante, en el caso tan emblemático de Lukács, pensador muy apreciado por el autor del libro, la elección política estuvo determinada por una visión moral y religiosa de la existencia y de la vida. Si fuese conocida más ampliamente la enorme cantidad de material sobre el pensador húngaro, disponible sólo en húngaro o todavía inédita, el marco religioso de la elección revolucionaria de Lukács permitiría tener una impresión distinta de esta figura preminente del pensamiento del Novecientos.

Verdaderamente la revolución es una suerte de categoría llave para comprender las elecciones de estos intelectuales, sus proyectos para el futuro, las temáticas que fueron desarrolladas como sostén y esclarecimiento de su programa político. Löwy parte de una primera observación: "Su condición de parias, su marginalidad y su desarraigo vuelven a los intelectuales judíos disponibles a las ideologías de contestación radical del orden establecido". De tal modo la revolución, o también la sola "contestación radical" del orden establecido, deviene una suerte de categoría ontológica del ser intelectual judío en la Europa Central, en cuanto concomitante elemento de distinción («intelectual») de la sociedad, y de exclusión o ajenidad («judío») a los valores dominantes en ella. Un ulterior elemento característico de este grupo de intelectuales judíos es el hecho que «éstos tienen en común una posición extraña y contradictoria, que asocia el rechazo de las creencias religiosas propiamente dichas a un interés apasionado por las corrientes místicas y milenaristas judías y cristianas". La síntesis a la cual llegan revela no solamente la capacidad de la tradición más auténtica del judaísmo de responder a las sofisticadas exigencias de los jóve-

nes intelectuales en la primera mitad del siglo, sino también la fuerte carga de innovación que estas tradiciones místicas judías poseían. Además ellas no podían ser totalmente ajenas a la cultura occidental, si han provisto esquemas y concepciones que, por ejemplo en Benjamin, se vuelven una mezcla de utopía del porvenir y de la redención, es decir de la transformación radical de la sociedad de la época.

Verdaderamente el arraigarse de la cultura judía en la europea y su desplegarse en las significativas figuras de los intelectuales de izquierda es el signo de la no extrañidad de la cultura judía respecto a la europeo-occidental. El problema de la relación de la cultura judía con la más general y común cultura europea se representa puntualmente en las fases de crisis racista: en la primera mitad de este siglo como en los tiempos de la Contrarreforma con Spinoza, y desgraciadamente todavía en nuestros días: La cultura judía, por lo tanto, tiene su solución (*Lösung* en alemán) en la cultura europea precisamente en el acto de buscar la redención (*Erlösung*) de esta última. En efecto, los intelectuales judíos revolucionarios representaron en la cultura europea de la primera mitad del Novecientos el momento del rescate de una situación de bloqueo: la burguesía que intentaba contener todas las tendencias innovadoras que surgían ya sea en su interior como en la base de la sociedad.

La combinación de mesianismo y romanticismo revolucionario elabora una nueva forma de filosofía de la historia que es ante todo libertaria y también antimoderna. Sobre este segundo punto nacerán posteriores equívocos, porque una parte notable de la cultura de derecha hará suyas algunos análisis y algunas críticas a la modernidad, que eran comunes con la *intelligensia* judía de izquierda. En tal sentido, democracia, libertad y modernidad estaban unidas en una general condena por parte de la derecha, la cual encontraba sus modelos teóricos e históricos en el pasado de la cultura europea. Otro tanto no se puede sostener de la cultura judía de izquierda, en la que en cambio permaneció siempre una utopía y un proyecto para el futuro.

Antonino Infranca

[Redactado en italiano
Traducido por Roberto Pitaluga. Revisión
técnica a cargo de Sergio Pitaluga]



A partir de Guillermo Fantoni

Arte, vanguardia y política en los años 60,

Conversaciones con Juan Pablo Renzi,

de Guillermo Fantoni (El Cielo por Asalto, 1998).

DEL ARTE COMO DESAFÍO RADICAL [VANGUARDIA Y POLÍTICA EN LOS '60] *

1. El encuentro

Lo conocí a Guillermo una mañana de 1993, Mariano Mestman y yo llegamos a su casa en el primero de una serie de viajes a Rosario, cuando iniciábamos nuestra investigación sobre la articulación entre vanguardia artística y vanguardia política a fines de los años 60. Veníamos aquí buscando "la pista rosarina" de lo que llamamos luego el *itinerario del 68*, esto es, la secuencia de acciones artístico políticas que llevaron a cabo a lo largo de ese año plásticos vanguardistas rosarinos y porteños, y cuyo punto cúlmine fue Tucumán Arde.

Llegamos a Guillermo, decía, y encontramos no sólo una generosidad extrema (y poco común en el ambiente académico) al exponernos su trabajo y orientar el nuestro. Con Mariano salimos de aquella primer reunión alentados por la discusión, y con la sensación de que allí había una base sólida, rigurosa e inteligentemente armada para lanzarse a pensar nuevos problemas sobre el tema. No habíamos hallado eso en Buenos Aires, hay que decirlo, sino algún que otro artículo fragmentario, o en torno a un artista, o a una obra, o a un episodio. En cambio, aquí estábamos ante una mirada consistente y perspicaz sobre lo que Fantoni llama la "historia intermitente" de la vanguardia artística rosarina y sus cruces, sus conflictos con la escena porteña.

Una mirada secreta, también. Secreta, por desconocida (para nosotros, llegados de Buenos Aires), por las reservas del medio capitalino para dejar fluir todo aquello que se produce fuera de sus fronteras y sus mandatos. Secreta también por la enorme autoexigencia que Guillermo impone a su trabajo, de lo que resultan productos impecables pero con tiempos de maduración muy extendidos. También es cierto que las condiciones de circulación de los resultados de las investigaciones pasan (si no se cuenta con ciertos favores) por esfuerzos solitarios. Aquí es remarcable la decisión política de la colección *La cultura argentina* de "El Cielo por Asalto", de generar la puesta en circulación de investigaciones críticas y autores nuevos para los circuitos del mercado editorial. Los artículos que Guillermo venía publicando periódicamente desde 1987 circularon en revis-

tas académicas de Rosario y Santa Fe. Ya en formato libro, publicó primero tres entrevistas a los plásticos porteños Margarita Paksa, Roberto Jacoby y Pablo Suárez, reunidas bajo el título *Tres visiones del arte crítico*, y un tiempo después una extensa historia de vida de Juan Grell, *Una mirada sobre el arte y la política*. El libro que presentamos hoy es justamente la mejor prueba de que esa condición secreta de la que hablaba deja de ser cierta. No justamente deje de serlo el segundo de los rasgos que enuncié, ya que en este volumen se condensan al menos diez años de elaboración y se ponen en circulación una serie de materiales (una larga entrevista, documentos inéditos) fundamentales para aproximarnos no sólo a Juan Pablo Renzi sino a todos los actores y los procesos que componen la trama compleja en la que este artista se instala, produce e interviene. Digo quiebre del secreto, más bien, porque con este tercer libro la producción investigativa de Guillermo Fantoni no puede pasarse por alto, por más rodeos que se hagan, si se pretende armar el corpus de ciertos esfuerzos todavía atomizados por construir una nueva historia del arte argentino.

2. Tensiones

El libro parte de exponer la lectura del historiador, para luego ceder la voz al protagonista, en primera persona. Una primera persona que siendo singular, se esfuerza continuamente por dar cuenta de otras singularidades y del plural del grupo de artistas rosarino y de los pares porteños.

Al poner en circulación aquellas autorreflexivas y extensas conversaciones con Renzi realizadas en 1988, transcripciones con la menor cantidad posible de intervenciones y mediaciones, Fantoni permite que otros puedan emprender nuevas lecturas sobre obras y acciones que no tienen otra materialidad que ese relato. Los registros orales no sólo resultan imprescindibles para avanzar en una descripción profunda y exhaustiva, al extraer datos fácticos de otra manera irre recuperables por la inmaterialidad o el carácter efímero de gran parte de esas producciones artísticas, sino que también ponen en escena los sentidos atribuidos a ese proceso artístico desde los lugares y las vivencias actuales.

La decisión del autor es aquí la de exhibir la complejidad estética y política, las contradicciones y tensiones que emergieron en el relato. Tensiones entre las búsquedas experimentales y las necesidades políticas. Entre subjetividades enfrentadas. Entre estéticas distintas. Y también, entre Buenos Aires y Rosario. Aquí, la producción de la vanguardia en la periferia de la periferia exhibe una intensidad y una autonomía que no pueden comprenderse de ningún modo en términos de reiteración tardía, a destiempo, o deslucida.

Esta tensión también puede leerse como un rumor que sobrevive y persiste en el propio texto de Guillermo, cuando atribuye la virulencia de la vanguardia histórica en la escena rosarina, y la pasividad neovanguardista a los artistas de Buenos Aires, o cuando limita la producción de esta última ciudad a la órbita exclusiva y fuertemente connotada del Instituto Di Tella.

3. El mito

En la década del '80, aunque en forma muy aislada, algunos artistas plásticos argentinos recuperaron Tucumán Arde como parte de una tradición crítica en la que insertaban su propia producción. Es el caso del grupo CAPataco (Coco Bedoya, Emei, entre otros), que inscribía su producción callejera por fuera de las instituciones artísticas, vinculándola a movimientos sociales, de derechos humanos y políticos de oposición. Por otra parte, en Rosario, un grupo de artistas (Sacco, González Suárez, entre otros) e investigadores (justamente Fantoni) organizaron en 1984 en el Museo Castagnino una exposición sobre la vanguardia 1966-1968. Aquella muestra señala de algún modo el comienzo del rescate que realiza una nueva generación de productores de arte, y también de un nuevo relato histórico, en el que ya dije que la voz de Guillermo es pionera.

Treinta años después, a fines de los 90, parece darse cierto interés en algunos historiadores, críticos, curadores y artistas por aproximarse a la plástica experimental de los años 60. Hago referencia en especial al hecho de que Tucumán Arde ha sido consistentemente aceptada en ámbitos académicos y curatoriales como parte "legítima" de la historia del arte argentino, e incluso últimamente se la suele citar en

los medios masivos como una referencia conocida, dentro del revival que las experiencias dionisíacas y aledaños tienen en la actualidad. Tucumán Arde fue parte del envío argentino a la I Bienal de Artes Visuales del Mercosur (Porto Alegre, Brasil, 1997) y este año, se realizó una muestra colectiva a partir del interrogante *¿Tucumán Arde?* (en el Centro Cultural Borges).

No puedo dejar de preguntar desde dónde y cómo se rescata ahora una de las experiencias más radicales y significativas de confluencia entre la vanguardia artística y la vanguardia político-sindical. Lo que parece puesto en circulación es una versión que obtura los modos en que esta y otras obras alteraban los lazos habituales entre el arte y la política. Así, aún sus elementos más críticos y revulsivos se cubren de un tinte de banalidad.

Y aquí, el gesto que más rescato del libro de Guillermo (y con esto termino): se coloca en el ejercicio de una memoria muy distinta a la de esa apropiación. Cito de la Introducción:

"Desde hace algunos años nos hemos acostumbrado a visitar los 60, y la reiteración de estas operaciones parece enfrentarnos a un nuevo desafío: restituir las aristas más agudas de lo que se presenta como una mera sucesión de estilos y fenómenos estético-políticos expuestos a la banalización".

Una manera más de introducir en el mundo cultural de los 90 el impacto de la vanguardia. Como recuerda Renzi que proponía Carreira, se trata de deshabituarse, de poner el zapato izquierdo en el pie derecho.

Espero que Guillermo lo siga logrando. Que siga aportando a este relato contradictorio constituido por imágenes y voces - y también por omisiones, por silencios. Un espacio de pugnas por definir el sentido y el impacto del arte. Pero, fundamentalmente, la historia de experiencias de desafío radical del poder artístico, cultural y político establecido.

Ana Longoni

* Este texto fue leído en la presentación del libro, en Rosario, el 28 de octubre de 1998.



VANGUARDIA Y POLÍTICA EN LOS '60

A propósito de Caetano Veloso,

Verdade Tropical

(Companhia das Letras, 1997)

CONFESIONES DE UN ANTROPÓFAGO

La música, [...] ciertos crepúsculos y ciertos lugares, quieren decirnos algo, o algo dijeron que no habríamos debido perder, o existían por decir algo, esta inminencia de una revelación, que no se produce, es, quizá, el hecho estético.

J. L. Borges, La muralla y los libros

La pregunta que recorre *Verdade Tropical* de Caetano Veloso, y que origina este ensayo interpretativo, es ¿qué puede decir un artista acerca del sentido político y cultural de su producción estética? Y también ¿cuál es ese sentido en este caso particular? Porque Caetano Veloso es un raro artista a contrapelo del conformismo. Un experimentador permanente frente a los gestos "innovadores" de un arte contemporáneo que repite fórmulas agotadas.

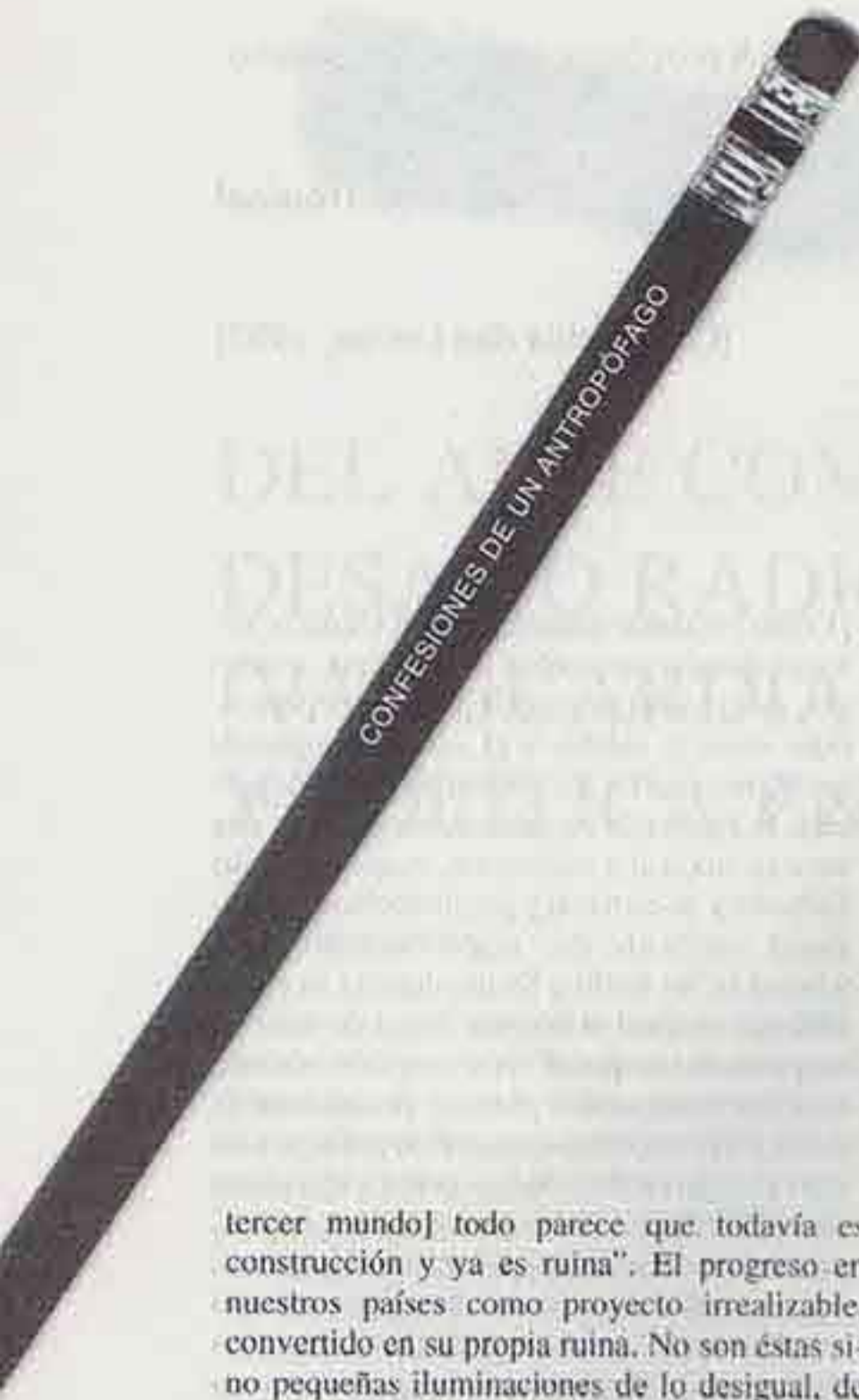
Un músico ha escrito un libro. Y *Verdade Tropical* es varias cosas a la vez. Es en primer lugar un relato de diversas experiencias del autor (atrévase, musicales, políticas) que se concentra sobre todo entre los años 1967 y 1972, en el comienzo de su carrera artística y de su vida pública. Es también una reflexión sobre la música popular brasileña (y no solamente) del siglo XX. Finalmente, el libro revela las claves de la apuesta musical y poética de Caetano Veloso (y del *Tropicalismo*, movimiento musical que protagonizó junto a Gilberto Gil, Maria Bethania y Gal Costa). De esta manera - y esto es lo más interesante - nos deja ver la dimensión política y cultural más amplia de esa apuesta: el de Caetano Veloso es en definitiva un punto de vista particular acerca de ciertas problemáticas de la cultura contemporánea. Propongo aquí una lectura de *Verdade Tropical* a la vez que de la música de Caetano Veloso - el título de su último disco, "Livro", invita a ello -, para la cual debemos tener en cuenta, por un lado, la exigencia de una prudente distancia extra-musical que sin embargo no anule una simpatía también necesaria para su comprensión; y por el otro, el escaso y muchas veces superficial conocimiento que en Argentina tenemos de la historia y la cultura brasileñas, y de las grandes diferencias existentes entre ambos países en el terreno de la música y la cultura populares. Se trata, a despecho del abismo que existe entre la crítica musical y la mirada histórico-cultural en nuestro país, de encontrar una serie mínima de pistas para desentrañar ese misterio luminoso llamado Caetano Veloso.

Penso ficar quieto um pouquinho, lá no meio do som. Passo devagarinho o caminho que vai de tom a tom.

Caetano Veloso, Nu com a minha música

¿Cómo presentar musicalmente a Caetano Veloso? Resulta imposible precisar por escrito (sin escucharlo) la síntesis productora de sentidos entre la palabra y el sonido inaugurada por su música. En los conciertos se puede percibir la dimensión escénica de esa síntesis, una versión tropical e intelectual, mezcla de João Gilberto y de carnaval y por momentos sexualmente indefinida, del "teatro dionisíaco" que admiró en los Rolling Stones durante su exilio londinense. Pero el disfrute visual no hace sino potenciar lo que se encuentra contenido en la música: sugerimos al lector la audición de canciones como *Tropicalia* (1967), *Araçá azul* (1972), *Jóia* (1975), *Pulsar* (1984), *Circuladô de Fudô* (1991) o *Um tom* (1997). Otros ejemplos en este sentido, y que además involucran una lectura particular de composiciones ajenas, son *Lady Madonna* (1969) y *Help* (1975) de Lennon y McCartney, la interpretación de la *Elegía* (1979) del poeta barroco inglés John Donne a partir de una adaptación de Haroldo Campos, o la delicada versión, bajo la óptica de João Gilberto, de *Get out of town* (1990) de Cole Porter.

En ellas - y en muchísimas otras - la vocalización y el fraseo se conjugan de manera tal con la armonía y el ritmo que las palabras parecen adquirir un sentido imposible de lograr de cualquier otro modo. Puestas en otro lugar diferente al cual parecen destinadas en la lectura, reveladas como lo que son: *otras palabras* que sólo pueden manifestarse a través del canto. Momentos musicales en los cuales Caetano parece dispuesto a explicitar lo que se propone en tanto artista irreductiblemente vanguardista: una poetización del mundo verdaderamente revolucionaria. Lo que en apariencia son juegos -magistrales- con el lenguaje, se descubren ante la escucha atenta como verdaderas iluminaciones profanas del mundo y de su multiplicidad. Y de sus desigualdades y discursos ocultadores: ejemplos reveladores son el racismo estructural de la sociedad brasileña desnudado en *Haiti* -es decir, *Brasil*- (1993) o la adaptación musical del poema *O navio negro* (1997) del poeta romántico bahiano anti-esclavista del siglo XIX, Antonio de Castro Alves (y que da su nombre a una de las principales plazas que el carnaval bahiano colma de incontables variaciones de esa mezcla de razas "que no asegura ni degradación ni utopía genética").¹ O esa enigmática respuesta a Fukuyama que es *Fora da ordem* -"Alguma coisa está fora da nova ordem mundial"- (1991), en la cual Caetano arroja una metáfora difícilmente igualable para sintetizar y referir la imagen del subdesarrollo, y de la imposibilidad hasta el momento de salir de él: "las ruinas de una escuela en construcción". "Aquí [en Brasil, en el



...von contra a via, canto contra a melodia, na-
do contra a maré

Caetano Veloso, Branquinha

El asombro y/o la extrañeza que inevitablemente surgen al oír cualquier disco de Caetano Veloso tienen que ver con la dificultad de encasillarlo en un género musical determinado. Y no porque cada pieza corresponda a un estilo particular, ni porque sean todas homogéneas entre sí e igualmente inclasificables; es decir, no se trata ni de un músico meramente "versátil" ni de un absoluto iconoclasta, irrespetuoso de toda tradición. Mejor dicho: Caetano es sumamente versátil e irreverentemente iconoclasta. Pero es también más que eso: su música y su poesía son el fruto siempre cambiante de la singular relación que mantuvo y mantiene con las múltiples y contradictorias fuentes de su apuesta estética. Por "fuentes" nos referimos a una serie de lugares (geográficos y vivenciales), tradiciones (estéticas y culturales), interlocutores (artísticos) y condicionamientos (políticos, históricos y comunicativos), cuyas tensiones recíprocas animan la obra entera de Caetano Veloso. Su fidelidad a esas fuentes es siempre interrogativa, amatoria, desafiante; ni impugnadora ni plenamente identificatoria. Tal actitud, aparentemente ambigua, expresa a la vez una firme distancia respecto de cualquier ortodoxia estética o política, así como una heterodoxia militante que persigue en todo momento la posibilidad de la traducción propia de las cosas. En Caetano Veloso toda tradición es reinventada, y toda influencia, largamente rumada.

En este sentido, el libro *Verdade Tropical* es un extenso relato del diálogo que su autor mantuvo, desde la infancia, con esas "fuentes": las tradiciones musicales bahianas, la cultura popular brasileña, el lugar de Brasil en el mundo y su propio lugar en el por entonces naciente mercado massmediático; con los programas transformadores de la izquierda, la promesa y la decepción del Brasil como el "país del futuro", la represión y la tolerancia de los sucesivos gobiernos militares; con los poetas concretistas, el *Cinema Novo* de Glauber Rocha, la música y la cultura norteamericanas y el discurso anti-imperialista; con el exilio y la lengua portuguesa, con el carnaval, las experiencias narcóticas, las diversas maneras de interpretar la sexualidad, la cárcel, la religiosidad; con sus propias perspectivas estéticas y sociales respecto del Brasil, etc. La enumeración podría ser más extensa aun, pero es suficiente para comprender la amplitud de elementos que se juegan en la obra de Caetano, así como la conciencia que él mismo tiene de tal amplitud. Él mismo nos confiesa, en la introducción, la intención del libro:

Lo que se pretende contar e interpretar en este libro es la aventura de un impulso creativo surgido en el seno de la música popular brasileña, en la segunda mitad de los años 60, a través del cual sus protagonistas [...] querían poder moverse más allá de la vinculación automática con las izquierdas, dando cuenta al mismo tiempo de la revuelta visceral contra la abismal desigualdad que atraviesa a un pueblo aun así reconociblemente uno y en-

cantador, y de la fatal y alegre participación en la realidad cultural urbana universalizante e internacional, todo ello bregando por un desvelamiento del misterio de la isla Brasil. [Un movimiento] que intentaba ecuacionar las tensiones entre el Brasil-Universo Paralelo y el país periférico al Imperio Americano [...] Era también una tentativa de encarar la (¿mera?) coincidencia, en este país tropical, de la corriente de la contracultura con los hábitos de los regímenes militares.²

Fue también la música popular ("la más eficiente arma de afirmación de la lengua portuguesa en el mundo"), según él, la catalizadora de esas energías transformadoras.

Podría objetarse que semejante auto-conciencia por parte de Caetano es a posteriori, fruto de una reelaboración madura (cumplirá 56 años el 7 de agosto de 1998), y seguramente muchas de las reflexiones que contiene el libro emergen de una mirada retrospectiva. Pero, aun concibiendo esa posibilidad, es notable la correspondencia existente entre esa mirada y lo que un análisis crítico de su obra llevado a cabo por quien se disponga a degustarla puede revelar.

Y, de hecho, la metáfora perfecta para explicar la apuesta estético-política que realiza Caetano, a partir de los elementos densamente entramados que acabo de enumerar, la sugiere él mismo en su libro, cuando se refiere al impacto que le produjo en los inicios de su carrera el contacto con la obra de Oswald de Andrade, en particular la propuesta que el poeta vanguardista lanzó a fines de los años 20 para el Brasil: la *antropofagia*.³ Existe una profunda afinidad entre el concepto de *antropofagia* -entendida en términos culturales, musicales, poéticos, lingüísticos- y el de *caetanear* que propuso Djavan.⁴ El canchal que se alimenta del cuerpo del colonizador selecciona ciertos miembros, desprecia otros, interpreta la utilidad que cada trozo ajeno puede proveerle. Los músculos le darán la fuerza, la cabeza lo hará más inteligente, el corazón, más valiente. No lo imita. Le teme, lo admira y lo respeta, por ello lo devora, pero para rumiarlo con sus propios órganos. No es otra la apuesta estética y política de Caetano Veloso respecto de la diversidad de elementos que nutren su perspectiva.

Pero la antropofagia así entendida tiene sus riesgos. Supone una libertad de pensamiento y acción muchas veces a contramano de las formas y los discursos establecidos. Es intoleran-



tercer mundo] todo parece que todavía es construcción y ya es ruina". El progreso en nuestros países como proyecto irrealizable, convertido en su propia ruina. No son éstas sino pequeñas iluminaciones de lo desigual, de lo discordante, de la sensual -y esperanzada de no serlo más- infamia tropical.

...lapidar o sonho até gerar o som, como querer caetanear o que há de bom.

Djavan, Sina

No se puede adscribir la obra musical de Caetano Veloso a un lugar fijo e inequívoco. Para hablar de ella debemos deshacernos de palabras como "esencia" o "identidad" en un sentido unívoco. La apuesta musical de Caetano contiene una enorme cantidad de matices, variaciones y excursos. Sus referencias poéticas y musicales son siempre cambiantes, de una época a otra e incluso dentro de un mismo disco. Sin embargo, la amplitud y diversidad de su obra tienen un centro, o más bien una perspectiva particular, que también es móvil. La mejor forma de definir esa perspectiva cambiante y que a la vez otorga coherencia a la obra global de Caetano, es a través del verbo inventado por Djavan, otro músico brasileño: "caetanear". Significa algo así como "transformar todas las cosas de acuerdo al propio punto de vista". No se trata de imprimir un sello personal a los elementos heterogéneos que el artista incorpora, sino de traducir e interpretar el mundo en función de unos términos propios que no son fijos ni provienen de una "identidad" estable y determinada. La perspectiva que traduce, interpreta, re-inventa, "caetanea" las cosas, es una perspectiva en permanente tensión, y recorre los treinta años de la vida artística de Caetano, de 1967 a 1997.

ble para cualquier conservadurismo, tanto estético como político. Y a la vez el singular respeto de Caetano, libre de ataduras, para con ciertas tradiciones, lo desliga claramente de esa falsa antropofagia que no es más que imitación o digestión automática de lo nuevo o de lo diferente. Su obra se mueve así, antropofágicamente, entre lo establecido y lo novedoso, caetaneando siempre en el espacio inexacto de lo posible.

Ela comeu meu coração. Trincou, Mordeu. Mastigou. Engoliu. Comeu. O meu.

Caetano Veloso, Comeu

Cualquier pieza musical de Caetano, tomada al azar, podría revelar esa perspectiva tan singular. Y en este sentido, *Verdade Tropical* proporciona un marco interpretativo sumamente útil para que veamos ahora su funcionamiento concreto en el nivel poético y musical.⁵ Tomemos un ejemplo, con la atención puesta en el modo en que se proponen y resuelven algunas de las tensiones antes referidas. El carácter de la música popular como canalizadora de las energías transformadoras brasileñas, que Caetano plantea en el fragmento antes citado, es explicitado en un fabuloso "samba-rap" titulado *Língua* (Velô, 1984):

Se você tem uma idéia incrível e melhor fazer uma canção: esta provado que só é possível filosofar em alemão

[Si tenés una idea increíble es mejor hacer una canción: esta probado que sólo es posible filosofar en alemán]

El alemán como lengua filosófica, el portugués como lengua musical: cinco años más tarde, en *Gentepapo absoluto* (Estrangeiro, 1989), Caetano explicita el sentido diferencial del canto respecto de otras posibilidades de conocimiento, invención y expresión:

Cantar é mais do que lembrar, é mais do que ter tido aquilo então; mais do que viver, do que sonhar. É ter o coração daquilo

[Cantar es más que recordar más que haber tenido aquello entonces; más que vivir, que soñar es tener el corazón de aquello]

Así definido el cantar, veamos como esa definición se conjuga con la lengua. La primera estrofa citada más arriba continúa con un Caetano gritando y repitiendo tres veces, sostenido por una percusión machacante y un teclado que imita electrónicamente los alaridos de una cuica enloquecida:

¡A língua é minha pátria e eu não tenho pátria; tenho matria e quero frátia!

[¡La lengua es mi patria y yo no tengo patria; tengo matria

y quiero frátia!]

llevando a cabo un desplazamiento del sentido paterno de la lengua hacia uno materno, en pos de un deseo de horizontalidad fraterna respecto de ella. En realidad, los primeros versos de *Língua* comienzan otorgando un carácter erótico-horizonta, fraterno, incestuoso- al lenguaje, y al vínculo entre el portugués de Portugal y su hijo, el de Brasil:

Gosto de sentir a minha língua roçar a língua de Luís de Camões,

[Me gusta sentir mi lengua rozar la lengua de Luís de Camões]

rozando dos lenguas en el sentido físico y lingüístico a la vez, un cantor brasileño del siglo XX y un poeta portugués del siglo XVI. Frente a la lengua inglesa, hay algo fundamental que distingue a la lengua portuguesa, y Caetano lo dice inmediatamente después de sugerir ese beso entre lenguas:

Gosto de ser e de estar

[Me gusta ser y estar]

Ese placer del *to be* [ser y estar], posible por la lengua, se traslada hacia el disfrute de las metamorfosis poéticas que tal placer permite realizar a partir de algunos de los más importantes escritores y poetas de lengua portuguesa:

Gosto do Pessoa na pessoa Da rosa no Rosa

[Me gusta Pessoa en la persona la rosa en Rosa]

en un juego de homonimias y antropomorfizaciones de sustantivos: Pessoa [Fernando Pessoa] / pessoa [persona]; rosa [la flor] / Rosa [Guimarães Rosa]. Varias estrofas más abajo la antropofagia se proclama a la manera del conquistador momentos antes de la invasión, o mejor dicho, como el conquistado que se rebela y pretende reconquistar a sus conquistadores:

Vamos atentar para a sintaxe dos paulistas E o falso inglês relax dos surfistas Sejamos imperialistas! Sejamos imperialistas! Vamos na velô da dicção choo choo de Carmen Miranda E que o Chico Buarque de Holanda nos resgate E -xeque-mate- explique-nos Luanda [...] ¡Sejamos o lobo do lobo do homem! ¡Lobo do lobo do lobo do homem!

[Atentemos contra la sintaxis de los paulistas y el falso inglés relax de los surfistas ¡Seamos imperialistas! ¡seamos imperialistas!

Vamos a la velocidad de dicción "chú-chú" de Carmen Miranda Y que Chico Buarque de Holanda nos rescate Y -jaque mate- explicanos Luanda [...]

¡Seamos el lobo del lobo del hombre! ¡El lobo del lobo del lobo del hombre!

La sintaxis de los habitantes de la moderna São

Paulo, la jerga anglófila y despreocupada de los surfistas, la dicción velocísima de la tan hollywoodense como brasileña Carmen Miranda, la Holanda del apellido del también músico y también brasileño Chico Buarque, el portugués de otra colonia portuguesa, Angola, ya emancipada: todo ello como carne humana y lingüística para una antropofagia repetida hasta el infinito ("seamos el lobo del lobo del lobo del hombre"). Antes, luego del placer de "ser y de estar", Caetano anuncia:

E quero me dedicar a criar confusões de prosodias e uma profusão de parodias que encurtem dores e furtem cores como camaleões

[Y quiero dedicarme a crear confusiones de prosodias y una profusión de parodias que abrevien dolores y roben colores como camaleones]

El placer erótico de la lengua, el placer de ser y de estar, posibilitan la creación de confusiones de prosodias y profusiones de parodias, que abrevien dolores y roben colores como camaleones. (La imagen del camaleón, que no tiene color y que a la vez puede tenerlos todos en su misma piel, ya había sido tratada en *Rap-te-me, camaleoa*, 1981)

Si me detuve en estos fragmentos de *Língua* fue para mostrar uno de los modos posibles en que Caetano resuelve problemáticas de diferentes niveles en una misma composición. La lengua no es la lengua: es el lenguaje, es un órgano, es una posibilidad erótica y un campo de diferenciaciones culturales, entre distintas lenguas (portugués, alemán, inglés) y dentro de una en particular (el portugués), en el tiempo y en el espacio (Portugal, Angola, Brasil; São Paulo, Hollywood, Bahía; siglo XVI, siglo XX); la lengua se refiere al origen, pero puede ser transmutada de patria a matria, y deseada como vínculo fraterno; permite la conquista y la reconquista⁶; es el vehículo privilegiado, siempre que sea en forma de canción, de la antropofagia, de la metamorfosis camaleónica, del caetanear.

¿Dónde está la voz, el sujeto de esta operación lingüística y musical? O mejor dicho, ¿desde dónde se postula tal operación? Pues bien, no existe un lugar definido, fijo o inequívoco. Porque el placer y la invención implican el movimiento permanente entre lugares y la relativización de las identidades (sexuales, lingüísticas, geográficas); en Caetano todo es contacto entre diferencias y pregunta amante por el origen y por la tradición; es fluir por entre lo dado, desbordándolo. Allí se produce el sentido: este tipo de poetización de la realidad recorre toda la producción de Caetano Veloso. En otras palabras: el centro o núcleo desde el cual se poetizan los elementos que acabamos de observar, es la conciencia (que se caracteriza a la vez por el desgarramiento y el placer) de que las posibilidades de creación sólo pueden hacerse efectivas a través de una política estética que traduzca y reinvente lo dado y revele así la multiplicidad de formas posibles que hay en las cosas, sean lenguajes, conquistas o filiaciones culturales.

Eu não espero pelo dia em que todos os homens concordem. Apenas sei de diversas harmonias bonitas possíveis sem juízo final.

Caetano Veloso. Fora da ordem

La recuperación de la propuesta del **Manifiesto Antropófago** de 1928 de Oswald de Andrade, por parte de Caetano y los demás tropicalistas hacia fines de los años 60, se encontraba a tono con los movimientos culturales modernizadores que una generación entera, en su mayoría universitaria, de músicos, poetas, artistas plásticos, directores de teatro y cineastas encarnaban con cierto optimismo. No voy a explayarme en las características de tales movimientos —que Caetano relata “desde adentro” en las páginas de *Verdade Tropical*—. Más allá de su especificidad, esos movimientos tienen muchos puntos en común con corrientes generacionales similares, de fines de los años 60 y comienzos de los 70, en países como el nuestro o cualquier otra nación periférica con expectativas revolucionarias o no, de modernización o superación social, económica, política y cultural, enfrentados a los sucesivos gobiernos militares. Y en el caso de Caetano y los tropicalistas en particular, enfrentados también a la izquierda ortodoxa:

A fines de los años 60, período del tropicalismo, las ideas de la nueva izquierda referentes a la libertad sexual, a los cambios en el comportamiento, etc. —aliadas a la revalorización de Hollywood y del rock and roll— daban espacio a que se exhibiese desprecio por los comunistas ortodoxos. El “Partido” era *caveta* [...] La Revolución Cubana [...] se nos aparecía como una promesa de socialismo mulato en los trópicos, sin las sombras cenicientas de la Europa del Este [...] Creíamos —parafreando el dicho leninista de que “el izquierdismo es la enfermedad infantil del comunismo”— que los estudiantes franceses, brasileños y americanos, en su identificación con Fidel contra el PC —y con Guevara contra Fidel—, curarían a las izquierdas de la enfermedad senil del comunismo ortodoxo.⁷

En ese contexto, Caetano definió los caracteres de su propia perspectiva, que sintetiza hoy describiendo su sentimiento de esos años:

Yo era el tropicalista, aquel que está libre de amarras políticas tradicionales y por eso puede actuar contra la opresión y la estrechez con gestos límpidos y creadores.⁸

posicionándose de distinta manera frente a cada uno de los aspectos de esa marea de cambio generalizado. Sus afinidades y diferencias con los protagonistas de la Poesía Concreta (Haroldo y Augusto do Campos, Décio Pignatari), con otros músicos de su generación (tan diferentes entre sí como Chico Buarque, Geraldo Vandré o los demás tropicalistas), con los vaivenes de la industria cultural y del mercado televisivo, y con un universo abrumador de personas y corrientes, aparecen prácticamente en cada página del libro, mostrando la intensidad y la constancia del diálogo a través del cual Caetano construyó sus puntos de vista, que, como dijimos, no fueron siempre los mismos. Quiero destacar esta idea de diálogo, ya que un examen atento y exhaustivo de su obra revelaría infinitas referencias, casi en cada verso y en cada vocalización, a los elementos de ese universo.

Carente de un único centro gravitatorio, ese universo reconoce sin embargo en João Gilberto —omnipresente en *Verdade tropical* y en los discos de Caetano— un interlocutor permanente, un maestro redefinido en cada composición y en cada reinterpretación de su música, desde 1967 hasta hoy. La mediación “joãogilbertiana” también está presente, muchas veces casi explícitamente, en el modo en que Caetano traduce a otros músicos y estilos, desde Cole Porter hasta los Beatles, pasando obviamente por la *bossa nova*, y por Chico Buarque, Roberto Carlos, Jorge Benjor, Bob Dylan, Gardel, Discépolo, Michael Jackson, el reggae y el rap, el *samba carioca* o el *frevo* nordestino, pero también por todas las tradiciones musicales y poéticas bahianas, de Dorival Caymmi y Orlando Silva a los más modernos *bloco*s afro como Ilê Aiyê, Olodum o los Filhos de Gandhi. En el último disco, *Livro* (1997), por ejemplo, la refinada sección de vientos (a la manera del *cool jazz* de los años 50) que introduce el clásico *A baixa do sapateiro* de Ary Barroso está inspirada en el rasgado de la guitarra de João Gilberto. Y el último tema del mismo disco, *Para ninguém*, es un homenaje a quien Caetano concede el raro privilegio de ser considerado el único músico superior al silencio: luego de enumerar a buena parte de los mejores músicos populares brasileños, concluye que

*melhor do que isso só mesmo o silêncio
E melhor do que o silêncio só João,*

Tamafía veneración por João Gilberto (en el libro, y en numerosas entrevistas, lo llama “meu mestre supremo”) funciona como la principal llave de acceso de la antropofagia de Caetano en la mejor tradición musical brasileña, reconocida incluso internacionalmente: sin ella, probablemente el peligro del ostracismo se hubiese vuelto cierto ya en los inicios de la carrera musical de Caetano. João Gilberto

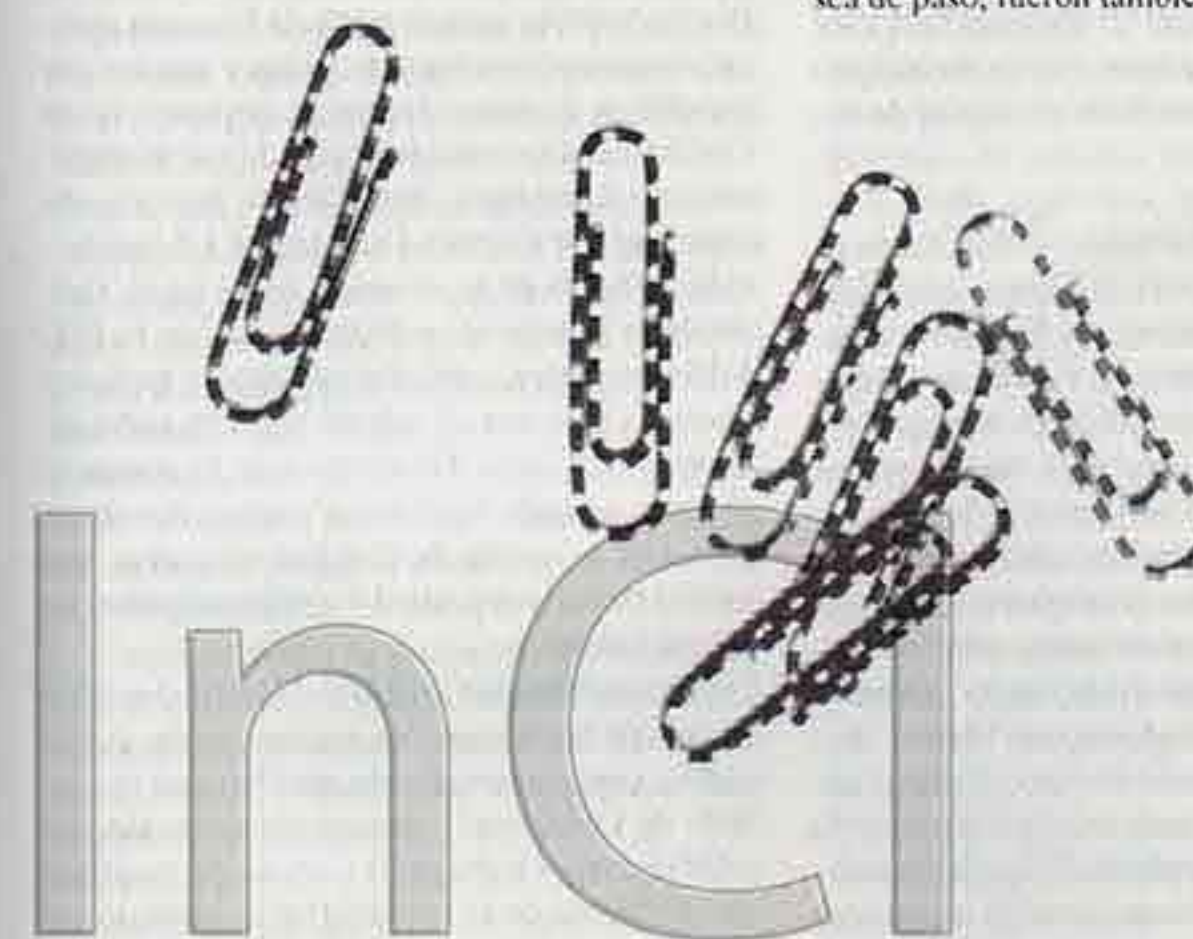
correspondió siempre —al menos tantas veces como su introvertido carácter se lo permitió— al afecto manifestado públicamente por Caetano. Y, según éste cuenta en el libro, el apoyo afectivo y comercial de João Gilberto fue decisivo para su regreso del exilio londinense —que compartió con Gilberto Gil, obligados por el gobierno militar— en 1971. La inspiración “joãogilbertiana” de la obra entera de Caetano ameritaría un abordaje aparte. Basta aquí con consignar la importancia que tuvo en su orientación musical, y recomendar la lectura de los primeros capítulos de *Verdade tropical*, en los cuales la infancia musical de Caetano se ve atravesada por la música de João Gilberto, como un prisma a través del cual registró todo lo demás. En el denso capítulo —uno de los mejores momentos del libro— dedicado a las relaciones que mantuvo con los concretistas, llega incluso a revestir a João Gilberto con los mismos atributos que mejor definen la música del mismo Caetano, y a juzgar la naturaleza de la *bossa nova* —a través de una apreciación de su canción más representativa— del mismo modo:

Me daba la impresión de que algo en el modo en que esos vanguardistas de San Pablo oían la *bossa nova* era superficial. [...] Siempre más apasionado por la religión hecha por João Gilberto entre la punta de la modernidad y la mejor tradición brasileña [...] yo veía en “Chega de saudade” la canción manifiesto y la obra maestra del movimiento: la nave madre. Un samba con algunas características de choro, riquísima en motivos melódicos, de apariencia tan brasileña [...]. “Chega de saudade” era al mismo tiempo una canción moderna con *osadas* armónicas y rítmicas que atraerían a cualquier jazzista *bop* o *cool* [...] Por otro lado, el título y la letra sugerían un *rechaoinvenção de la saudade*, esa palabra que es un lugar común en la lírica luso-brasileña y un emblema de la lengua portuguesa, y que, además de ser un accidente etimológico inexplicable, cobra un campo semántico revelador de algo peculiar en nuestro modo de ser.⁹

Así vinculado a las tradiciones mayores, aunque, insisto, vinculado siempre de una manera singular, Caetano recupera estéticamente para el Brasil del último tercio del último siglo del milenio, la idea de vanguardia de principios de siglo, inscribiéndose a sí mismo en la misma senda de Oswald de Andrade y de João Gilberto, y asumiendo la música popular como el nuevo espacio donde desarrollar las tareas que la modernidad exigió siempre a las vanguardias. En 1926, un joven Borges, argumentando contra ese tradicionalismo criollista que no es más que un “mero *gauchismo*”, quiso su criollismo, “pero un criollismo que sea conversador del mundo y del yo, de Dios y de la muerte.”¹⁰ La mirada de Caetano sobre la tradición, políticamente vanguardista y moderna, es análoga a la del escritor argentino: cantemos Bahta y Brasil, cantemos la lengua portuguesa, cantemos los cuerpos del carnaval y cantemos a nuestros maestros; pero cantemos también (a la vez y de ese modo) el conflicto, el desorden, las desigualdades y los contactos entre culturas y len-

guas del mundo moderno, cantemos las posibilidades tropicales de superación cultural y política, racial y musical, económica y sexual. De ahí que la tensión entre lo tradicional y lo moderno sea resuelta por Caetano en términos de un creativo respeto por (y de una redefinición permanente de) ambos. Y de ahí que en su música se conjuguen la sofisticación poética y la masividad del mercado mediático, lo último y lo originario, lo extranjero y lo local, lo bahiano y lo brasileño, lo brasileño y lo portugués, lo lusoamericano y lo hispanoamericano (y lo masculino y lo femenino, y lo sensual y lo conceptual). Una política estética que apuesta a la modernidad a partir de una síntesis entre la palabra y el sonido absolutamente original, alcanzada y perdida en cada pieza, siempre inminente y huidiza.

Pablo Palomino



DOS MIRADAS SOBRE EL ‘GIRO LINGÜÍSTICO’

Elías Palti, doctor en Historia de la Universidad de California (Berkeley), acaba de publicar esta compilación de artículos de Stanley Fish, Dominick LaCapra, Paul Rabinow y Richard Rorty, acompañada de un extenso estudio (167 pág.) sobre el debate norteamericano acerca del “giro lingüístico”, que conmueve a las disciplinas humanísticas desde hace tres décadas. El “giro lingüístico”, en la definición de A.J. Ayer que Palti hace suya, está ligado a la idea de que nuestro conocimiento del mundo “no es factual sino lingüístico en su carácter, no describe el comportamiento de objetos físicos, o siquiera mentales; expresa definiciones, o las consecuencias formales de estas definiciones.” La radicalidad de tal pretensión explica su enorme impacto, y justifica la importancia del volumen que nos presenta Palti.

Notas

1. Caetano Veloso, *Verdade Tropical*, São Paulo, Companhia das Letras, 1997, pág. 19.
2. *Ibid.*, págs. 16-17 (aquí y en adelante, la traducción es propia).
3. *Ibid.*, ver págs. 241-262. El modernismo brasileño de los años 20 tuvo una de sus expresiones poéticas más fértiles en la Antropofagia de Oswald de Andrade, recuperada en los años 50 por la Poesía concreta, y en los 60, en el terreno de la música popular, por el Tropicalismo. Las conexiones entre los tres movimientos son variadas y profundas. Digamos —sintetizando la cuestión por razones de espacio— que el común denominador de estos vanguardismos es una suerte de poetización carnavalesca y canibalista de la modernidad asumiendo una perspectiva periférica respecto del occidente desarrollado, procurando anudar lo local y lo universal y borrando los límites entre la “alta” cultura y la popular.
4. Varias composiciones del mismo Djavan, dicho sea de paso, fueron también admirablemente cae-

taneadas por Caetano.

5. Caetano mismo proporciona un modelo interpretativo de sus propias composiciones a través del análisis de la fundadora pieza *Tropicalia* (1967), op. cit., págs. 184-187.
6. Recordemos la autodenominación de Caetano Veloso, Gilberto Gil, Maria Bethania y Gal Costa en 1976. Os mais doces bárbaros [Los más dulces bárbaros]: “Con amor no coração / preparamos a invasão / cheios de felicidade / entramos na cidade amada”.
7. op. cit., pág. 316.
8. *Ibid.*, pág. 319.
9. *Ibid.*, págs. 226-227, subrayado nuestro. El término *saudade* es intraducible. El *Dicionário de Ouro* señala cuatro acepciones —nótese la fuerte polisemia—: soledad; nostalgia; añoranza; recuerdos. En “Chega de saudade” (en castellano Basta de saudade) se la describe como una fatal mixtura de tristeza y melancolía.
10. Jorge Luis Borges, *El tamaño de mi esperanza*, Seix Barral, Buenos Aires, 1993, pág. 8 [el original es de 1926].

Elías José Palti (ed.):

Giro lingüístico e Historia intelectual,

(Universidad Nacional de Quilmes,

Quilmes, 1998)

das en el debate, y con otra de “bibliografía en castellano”.

Siempre es una alegría que un historiador se preocupe por cuestiones teórico-epistemológicas, algo por lo demás bastante poco frecuente en esa disciplina, cuyos cultores tienden casi naturalmente hacia la ideología empirista. En este caso, no sólo encontramos testimonio de tal preocupación, sino un trabajo de sinopsis exhaustivo y crítico.

Palti recorre paso a paso el debate norteamericano, trazando su contexto de emergencia no sólo reciente, sino a partir de la crisis del paradigma de la *History of Ideas* de la escuela de Lovejoy. Sin embargo, su recorrido lo lleva más allá de la historia intelectual: Palti analiza los inicios de una problemática común en te-



DOS MIRADAS SOBRE
EL GIRO LINGÜÍSTICO

rrenos de la antropología —especialmente en la obra de C. Geertz, J. Clifford y Stephen Tyler— y la crítica literaria —a partir de E. Hirsch, D.C. Hoy y S. Fish—, para pasar luego a ámbitos de la historia y la filosofía, disciplinas tradicionalmente más conservadoras. El apartado dedicado a la recepción del 'giro lingüístico' por parte de los filósofos analiza el debate que sostuvieron R. Bernstein, R. Rorty y A. MacIntyre, mientras que el punto de partida en el campo historiográfico, naturalmente, es *Metahistoria*, de Hayden White, y su debate con D. LaCapra. Una larga sección intermedia está dedicada a F. Jameson, un jinete marxista cabalgando la tormenta.

El trabajo de Palti tiene la virtud de someter a cada uno de los autores reseñados a una crítica implacable, que muestra en todos ellos las aporías de una línea de pensamiento que está muy lejos de haber resuelto los problemas que ella misma se planteó. En sus conclusiones, Palti argumenta con justicia que, contra las esperanzas de algunos, el 'giro lingüístico' también posee sus 'puntos ciegos': "La insistencia en el carácter autocontenido del lenguaje es también una forma de negar su propia contingencia histórica, intentando de ese modo producir una clausura metacrítica (con lo que contradice así su proclamado antifundacionalismo)". ¿Podrá resolver sus aporías dentro de su propio marco? Palti lo duda. De todos modos, nos invita a valorar positivamente los alcances del 'giro lingüístico', en la medida en que, luego de los desafíos planteados y de las nuevas dimensiones que incorporó al ámbito de la reflexión, hoy resultaría imposible volver a la "era de la inocencia conceptual, es decir, a la creencia en la relativa transparencia de las relaciones entre el autor y su obra, entre la obra y el lector y, finalmente, de la obra respecto de sí misma".

¿Qué hay, entonces, más allá del 'giro lingüístico'? ¿Cuáles son las líneas por las que avanzará el pensamiento, agotado su impulso críti-

co? Aquí el trabajo de Palti, que venía acosando al lector al filo de su crítica, lo abandona sin respuestas. Quizás tendremos que esperar a su anunciado próximo libro, *Aporías. Nudos problemáticos en la historia intelectual*, para conocer la parte propositiva. En el trabajo que aquí se reseña, ésta se limita a señalar que, probablemente, haya que regresar a una preocupación por el contexto de emergencia y de recepción de un texto, es decir, a los "sistemas de relaciones sociales y prácticas más vastas (que, si bien se encuentran siempre ya mediadas simbólicamente, no por eso pueden reducirse a puras relaciones simbólicas) sólo en cuyo marco pueden comprenderse los procesos por los que un lenguaje determinado se transforma históricamente." Palti ensaya una redefinición del concepto de contexto, de modo que el regreso a una preocupación por el mismo no sea un regreso a una problemática ya agotada. Tal ensayo está tan sólo esbozado, de modo que no nos permite saber en qué medida logra su cometido sin caer en las aporías que él mismo critica en el 'giro lingüístico'. Quedamos, pues, en espera de sus próximas obras.

En este punto, y en ausencia —por el momento— de propuestas más contundentes, Palti quizás debería reconsiderar la dureza de alguna de sus críticas a Jameson ("el freudo-hegeliano marxismo de Jameson no es más que una expresión tardía de los sixties norteamericanos..."), o su rápida manifestación "contra toda hermenéutica", en la medida en que cualquier preocupación por un registro extratextual que nos salve del relativismo, implica trascender el régimen lógico 'de vuelta' hacia el ontológico. Cómo producir esa 'vuelta' haciéndose cargo, al mismo tiempo, de los desafíos del 'giro lingüístico', es algo que todavía no alcanzamos a vislumbrar. Después de todo, quizás terminemos reconsiderando elementos de la obra de algunos filósofos menos *à la mode*, que la superlativa arrogancia de las teorías post clausuró sin siquiera un juicio sumario. En este sentido, un careo del 'giro lingüístico' norteamericano con los debates de la filosofía europea continental (de la cual, después de todo, procede), sería un complemento necesario del trabajo, por lo demás brillante, que nos ofrece Elías Palti.

Ezequiel Adamovsky



DOS MIRADAS SOBRE
EL GIRO LINGÜÍSTICO

A partir de José E. Burucúa
y Mario Caimi (comps.):
Presencia de Ernst Goldhauer,
(Editorial Dunken, 1998.)

Se publican en este volumen las actas, presentadas por Beatriz Krull, del *Primer Simposio Goldhauer*, realizado en Buenos Aires en 1997. La contribución de Caimi, que abre la compilación, reconstruye la teoría del sujeto de este olvidado filósofo alemán, muerto en 1822, de cuyas obras sólo se conocen algunos fragmentos, tras la lamentable pérdida de sus escritos a mediados del siglo pasado. Caimi encuentra en Goldhauer una subversión notable del pensamiento kantiano, que anticipa planteos filosóficos existenciales. Por su parte, la contribución de Burucúa realiza una reconstrucción minuciosa y erudita que permite a su autor probar la pertenencia de Goldhauer a la secta francesa de los teofilántropos, seguidores del librero francmasón Jean-Baptiste Chemin-Dupontés. La demostración se funda en la mención de un tal E. Goldhauer en la segunda edición (1814) de la *Histoire des sectes...* del abate Grégoire, en quien Burucúa cree ver al mismo filósofo redescubierto por Caimi. De modo que la ponencia permite, además de conocer nuevos elementos para una biografía de Goldhauer, probar que existió cierta recepción del teofilantropismo en tierras alemanas.

En su contribución, Alberto Moretti descubre en uno de los fragmentos recientemente publicados, una argumentación que llamará "paradoja de Goldhauer", que anticipa aquella otra célebre que Tarski utiliza en su formulación del problema de la verdad. Por su parte, la ponencia de Arturo Orton Castro reconstruye la concepción estética del filósofo, y da pie para una aguda respuesta de Burucúa. Se destaca del conjunto, por su hipótesis francamente arriesgada, la ponencia de Diana Maffía. Basándose en el diario de crianza y en las cartas personales de Sibylla Goldhauer —madre de Ernst—, Maffía interpreta ciertos pasajes del filósofo de modo de mostrarlo como un verdadero precursor de las teorías feministas contemporáneas. El volumen se cierra con la contribución de Juan Vroesen, no menos arriesgada que la anterior, en la que analiza el silencio de Goldhauer respecto de cuestiones éticas de modo de 'reconstruir' (sic) una ética, sin embargo completamente ausente en los fragmentos conocidos. La compilación se completa con un hallazgo verdaderamente importante: un grabado encontrado increíble y casualmente en los fondos de la Biblioteca Popular Juan B. Justo con el retrato de Goldhauer que nos muestra, por primera vez, el rostro hasta hoy desconocido del desconocido filósofo.

Así se compone este volumen que no justificaría ser reseñado en una revista como ésta, si no fuera por la brevísimas "advertencia al lector" que los compiladores insertan en la última página. Allí, para deliciosa indignación de quien previamente había leído —no sin cierta extrañeza— las 72 páginas anteriores, Caimi y Burucúa

confiesan que todo ha sido una farsa: la erudita reconstrucción del contexto que permitió, en cada ponencia, explicar algún aspecto del pensamiento de Goldhauer es rigurosamente cierta, salvo por el hecho de que tal filósofo *nunca existió*. Caimi y Burucúa nos proponen, pues, participar en su juego y descubrir los indicios de la mascarada que, intencionalmente, dejaron a lo largo del volumen. En este juego, para sorpresa del lector, una serie de elementos antes completamente inadvertidos pasan a ocupar el primer plano. Desde el contraste entre el título de la compilación — **Presencia de E. Goldhauer** — y la ilustración de la tapa —una figura humana formada totalmente con libros apilados—, hasta el contenido de la "filosofía de la impostura" de Goldhauer, todo anuncia la celada. "Orton Castro" encubre a la dupla Burucúa-Caimi, mientras que "Beatriz Krull" es la versión femenina del estafador de Thomas Mann y "Juan Vroesen", el nombre del autor del *Tratado de los tres impostores*. Tras los trazos del grabado de Goldhauer hallado 'felizmente', pueden identificarse los rasgos del conocido falsificador Mario Caimi, el padre de la criatura.

Pero lo más interesante es el desafío que los impostores lanzan en la última oración de la "advertencia al lector", cuando argumentan, entre irónicos y serios, que "en una época en que la Filosofía parece haberse refugiado en el comentario, para desarrollarse sólo como actividad exegética, y la Historiografía se aboga en los remolinos del 'desafío semiótico', puede ser legítimo que el comentarista genere el texto comentado."

Y aquí es donde la propuesta de Burucúa y Caimi trasciende el juego para utilizar lo lúdico como una poderosa herramienta de crítica. En efecto, allí donde los "textualistas" más extremos desechan todo el problema de la referencia a un orden extratextual con una mueca sarcástica, dirigida a todos aquellos que defienden la necesidad de pensar tal problema, nuestros falsificadores abandonan por un momento el registro lógico-argumentativo para devolverles el gesto sardónico. Burucúa y Caimi destruyen el monopolio de la ironía y, en su desafío, obligan a los desafiados a "bajar" al debate. Si la presencia de Ernst Goldhauer logra tal cometido, es que merecía ser traído a la vida.

ADVERTENCIA AL LECTOR: Si las verdaderas intenciones de los impostores no fueran las atribuidas en este comentario, valga entonces la falsificación de la falsificación.

Ezequiel Adamovsky



A propósito de Hilda Sabato

La política en las calles.

LUCES Y SOMBRAS DE LA ESFERA PÚBLICA

Entre el voto y la movilización:

Buenos Aires, 1862-1880

(Sudamericana, 1998)

Amparados bajo el término renovación, un conjunto de investigaciones históricas —que abarcan desde la historia colonial a la contemporánea— es nítidamente perceptible en la historiografía argentina. Es más, existen buenas razones para sostener que es la perspectiva hegemónica, si hacemos caso omiso al registro discursivo que predomina en la Academia Nacional de la Historia. El *pathos* característico de esa renovación se define, más que por la propuesta de una funcionalidad teórico-política de la escritura histórica, por la ruptura con grandes relatos históricos que supuestamente (y alcanzar ese convencimiento es esencial para su legitimación) no estarían a la altura de los tiempos, para decirlo con palabras preferidas por uno de sus principales inspiradores (real o imaginario).

Tratemos de un libro esperado. **La política en las calles** configura un argumento histórico coherente que la autora había sugerido y aludido en diversos trabajos anteriores¹, y particularmente en uno de ellos, del que podríamos decir que es su desarrollo². Fue precisamente el carácter tentativo y programático de esos artículos previos lo que provocó la necesidad de un libro, esto es, de un artefacto cultural y comunicativo que articulara una trama más densa y discutible que el cuasi-ensayístico que los textos preparatorios no satisfacían. Pero, desde luego, la espera iba más allá de la expectativa por modificaciones y pulimientos de razones susceptibles de emmienda. En el libro se esperaba encontrar pruebas por lo menos convincentes de un enfoque historiográfico que se pretendía —y ciertamente lo es— novedoso respecto al estudio de la política del Buenos Aires de la "organización nacional".

El libro no defrauda las demandas que lo cobijan. Muy distinto es, naturalmente, el juicio que sobre él podría elaborarse, pero lo sustancial para introducir su lectura es que la doble estrategia expositiva de Sabato entra en pleno al-plexo de significados que los suyos y otros estudios vinieron insinuando. En efecto, por un lado Sabato se sitúa en otro lugar que el típico de la historiografía política que hacía de las elecciones en la Argentina del siglo XIX nada más que un ornamento ineficaz de un sistema político cuyos mecanismos se alimentaban de la savia de otras fuentes que el voto. Por el contrario, Sabato prefiere discutir la especificidad

concreta para la circulación del poder y la legitimación de los gobiernos que justificaban las elecciones. En otras palabras, la autora intenta incidir y recortar su eficacia para la relación gobernantes/gobernados.

Ahora bien, esa demanda por una investigación de las prácticas electorales posee el complemento potente de la afirmación del desenvolvimiento en Buenos Aires de una esfera pública que, siguiendo la senda habermasiana, es comprendida como una instancia de mediación entre la sociedad civil y el Estado. Tal propuesta niega toda presentación de la realidad sociopolítica de la ciudad-puerto reducida al monopolio de la discusión y la decisión por una élite sumamente reducida y temerosa de ampliar sus límites. Cuánto del mismo problema anterior interviene en la cuestión de la esfera pública (donde se constituye la opinión pública) se advierte en el momento en que Sabato propone presurosamente distinguir entre participación política (voto) y el ejercicio de la ciudadanía.

La complejización de la sociedad civil, es decir, el conjunto de intereses particulares libres de la intervención directa del Estado, habría posibilitado una esfera pública donde la libre discusión de una pluralidad de sujetos individuales constituirían una opinión pública al interactuar discursiva y prácticamente sobre razones comunes. Si se admite, como sugiere Sabato, que la influencia concreta de esa opinión pública era, al mismo tiempo que diferente de la participación política, una intervención en la vida política, la cuestión de la ciudadanía se plantea en términos novedosos que, a pesar de las citas rituales, apenas sería comprendida por los enfoques aplicados por N. Botana y T. Halperin Donghi.

La centralidad de la actuación colectiva en el marco de la publicidad (*Öffentlichkeit*) se encuadra y resalta con cierta soberana relevancia respecto al carácter innegablemente violento y generalmente fraudulento de las elecciones de la época. Pues es en contraste con el carácter de básico monopolio del resultado del sufragio por las élites que la autora intenta tematizar la movilización-participación. No es una flamante adquisición del conocimiento histórico la abierta conflagración a pequeña escala que en cada distrito significaba el acto electoral, aunque la investigación minuciosa de sus formas



era indudablemente necesaria. Es cierto que el examen de la actuación de los clubes electorales ilumina matices de tales acontecimientos, amparados por estudios de la inmediata escena político-cultural posrosista. Pero esa aclaración es mucho menos flamante que la presentación de una esfera pública porteña, proposición irreductible a la existencia de esos clubes. Y aquí el recuerdo del *topos* tradición/modernidad en las realidades políticas no es por discutible menos pertinente.

Pues la significación de la ley electoral de 1912 como modernización del sistema político y ampliación de la ciudadanía pertenecían al sentido común. Es así que si las prácticas electorales y el funcionamiento de los "partidos" y clubes políticos de la época hacen sistema con una Argentina que comienza a transitar aceleradamente la senda de la modernidad desde una situación en muchos sentidos de antiguo régimen, pareciera que la constitución de una esfera pública coincide con una sociedad, *malgré tout*, moderna. ¿Dónde se hallan los "nidos" de la participación? Sabato remite al asociacionismo, a la prensa, y las movilizaciones de la "gente". Respecto a esos tres núcleos de argumentación -verdaderamente decisivos en la economía semántica de lo nuevo del libro- la convicción creada es diversa. Pues bien, se trata de cómo se construye la red de casos que conforman una malla que es diferente de la suma de cada una de sus partes. Es esto mucho más que una cuestión "teórica". Veamos las asociaciones.

"Para las élites en el poder, las asociaciones no sólo eran síntoma de civilización sino también interlocutoras legítimas en el diálogo político" (p. 52), escribe Sabato. Se trataba de instituciones como Unión e Benevolencia o la Sociedad Tipográfica Bonaerense, que además de representar determinados intereses vinculados a alguna "nacionalidad" u ocupación, interpelearían al Estado. No es suficiente, como la autora parece sentirlo al sugerir que se trata de una hipótesis "fácilmente cuestionable" (p. 60), que de un escueto análisis de una sociedad de ayuda mutua se infiera su representatividad de la generalidad de las asociaciones de inmigrantes. Tampoco mejora el convencimiento provocado por las razones que apoyarían comprender a la arriba mencionada organización del oficio tipográfico como una institución de intereses públicos (y no de clase), por la participación de individuos de la élite porteña.

Distinto y singularmente persuasivo es, por el contrario, la muestra del florecimiento de la prensa, tanto argentina como extranjera, que circulaba en el Buenos Aires de los años 60 y 70. Es que a pesar de las medidas represivas que el Estado, es decir, los gobernantes de turno, aplicaran a los periódicos de las facciones enemigas, parece evidente que el retorno y multiplicación de las publicaciones periódicas obedece a un proceso social más profundo y abarcador: la "transformación política de la función de la publicidad". Sin embargo, la indicación de esa existencia plantea un problema que la investigación de Sabato no parece percibir. Los clubes actuarían como antecedentes de los partidos, de acuerdo a la teoría política de inspiración liberal clásica, como "organizadores de la opinión" que intervenirían en la hid policéntrica de la discusión democrática. Sabato busca instalar en el seno de las organizaciones facciosas parroquiales un cono de deliberación en las asambleas que proclamaban a los candidatos de distrito. Si ello será debatido, por lo menos es evidente que miembros de las clases dominantes poseían los hilos que amarraban para sí los principales cargos a disputar. La duda sobre cuál de las facciones "ganaría" las elecciones no altera en nada esta comprobación.

Que las mutuales de las colectividades estuvieran en general bajo la égida de los sectores socio-económicamente dominantes es un hecho que Sabato reconoce y que la historiografía sobre inmigración asentiría sin reparos. Por otra parte, la posesión de los grandes medios de prensa por grupos o individuos notoriamente privilegiados no quiebra profundamente la imagen tejida por **La política en las calles** en la medida en que la autora tematiza específicamente la esfera pública burguesa, es decir, con una connotación de clase específica. Es sabido, sin embargo, que la publicidad concierne, teóricamente, a individuos que actúan y opinan en calidad de iguales, libres y racionales en una arena de asuntos de interés general, aunque sin perder su peculiaridad. La introducción de clivajes de clase o género en esa publicidad no puede sino fisurarla en perjuicio de su carácter general. El mismo Habermas sostuvo que la existencia de una esfera pública plebeya se mantendría en calidad de diferencia (casi siempre dominada) respecto a la burguesa, pero en todo caso irreductible. Con todo, la cuestión sería más ardua si se introdujese la diferencia (de género, de clase, o étnica) en el seno de las asociaciones que ideológicamente se suponían igualitarias y democráticas. Porque si es rigurosamente cierto que la apelación a la igualdad no dejaba de recordarse con insistencia, no niega ello que esa presunción se encontraba muy lejos de refractar una realidad desigual y con frecuencia violenta.

El no reconocimiento, en beneficio de lo que los supuestos ideológicos sostenían, de las diferencias internas elude la consideración del carácter social y las improntas de poder y dominación que yugulaban instituciones que, ciertamente, considerábanse eminentemente democráticas. Lo importante es que esa violación del discurso por las prácticas desiguales eran condición de posibilidad y existencia de las mismas.

El argumento de Sabato resta todavía firme cuando introduce las movilizaciones que el

"pueblo" de Buenos Aires realizaba cada tanto. Esos sucesos públicos poseían las cualidades requeridas: "las movilizaciones a que aludimos aquí", sostiene la historiadora en la p. 183, "se convirtieron en un mecanismo de intervención en la vida pública de la ciudad que buscaba incidir puntualmente en las decisiones de gobierno sobre algunas cuestiones determinadas". Una tentativa de alza de impuestos, la fiebre amarilla, el ataque español al Perú, la donación de un propiedad a los jesuitas, eran algunos de los temas que hacían confluír a diversos sectores del "pueblo", en convocatorias que incluían -de acuerdo con una nueva enumeración descriptiva- a inmigrantes y nativos, hombres de todas las edades, a veces mujeres y niños, y otros recortes "horizontales" (p. 193). Es cierto que Sabato muestra que se trataba de manifestaciones donde las jerarquías eran confirmadas por la liturgia de las formas de las movilizaciones, sin que ello valga lo suficiente para anular cuanto de violencia simbólica permitía y lograba reproducir la hegemonía de los sectores dirigentes. De hecho, el ataque al Colegio del Salvador escapó a las decisiones de los organizadores para devenir en sucesos ajenos al orden prevaleciente en las movilizaciones "populares" y asequibles, por ende, al repudio generalizado de la "gente decente". Si es convincente que las manifestaciones no refractaban reclamos clasistas (p. 208), no existen razones para sostener que las relaciones de clase se anulan por el carácter básicamente "decente" de los convocantes. La cuestión es, entonces, por qué no se encuentra en el texto una discusión sistemática de la paradoja de que siendo las movilizaciones espacios no igualitarios (pp. 278, 285-286), funcionaban bajo la hegemonía de la dirigencia de las asociaciones y la prensa (p. 279), y se sostenga, haciendo eco de la ideología propia de esa franja dominante, que "se trataba de una forma de acción que pretendía representar el interés colectivo, expresar a la opinión pública, y colocarse, por lo tanto, fuera de las diferencias partidarias que potencialmente dividían a la población de la ciudad" (p. 275), y que "actuaban en el espacio público como iguales entre sí y de manera unificada" (p. 286). Quizás el argumento más poderoso para apuntalar esa estrategia diluyente de la problemática del poder y la dominación sea que Sabato supone que la élite porteña prestaba atención a esas expresiones de la opinión pública.

Probablemente el argumento más potente para resaltar la cuestión de la hegemonía (entendida como dominación-coerción) consista en preguntarse si no era acaso esa misma élite porteña la que dirigía los principales rumbos de esa esfera pública sistemáticamente distorsionada. Pues el concepto de esfera pública insiste en los acuerdos y discusiones racionales más que en los conflictos y los intereses divergentes. Con ello no se quiere plantear que en las sociedades modernas no existan reclamos y prácticas de contenido democrático-generales y abstractos - como condición de posibilidad de la política, y que la anuencia pública junto a la representación no constituyan una región de los imaginarios sociales que se adosan hasta las más feroces dictaduras. Sin embargo, nada parece sostener la negación del contenido conflictivo que las desigualdades sociales infligían para distorsionar, sistemáticamente,

el sesgo utópico y radicalmente democrático del concepto de esfera pública. Ya Fraser notaba, en un texto que Sabato cita, cuán operativo se tornaba la indagación de la publicidad si se considera que las realidades sociales con desigualdades de clase, género y nacionalidad (o etnicidad) permean una noción que sólo teóricamente contenía sujetos en igualdades de condiciones.

El requerimiento aquí formulado sólo es estrictamente pertinente en el supuesto de que sea posible una historia social de la política (y de las elecciones) que sin olvidar la eficacia de las formas institucionales atienda a la especificidad de las diferencias sociales, que suelen ser ariscas a las pretensiones del acuerdo y el consenso. Allí el sentido renovado de la investigación de Sabato no consigue incluir nuevos caminos señalados por la historia de género y de la etnicidad, así como se desprende demasiado tajantemente de la pregunta que guiaba los estudios de D. Cantón o E. Gallo-S. Sigal, que era articular las prácticas electorales a las pertenencias sociales. Por otra parte, también necesita tal requisitoria remozar críticamente los conceptos de ideología y clase, pero, fundamentalmente, prestar esmero en indagar los conflictos abiertos u ocultos que cruzan, tanto como las diferencias, las prácticas sociales y los imaginarios individuales y colectivos.

El libro de Hilda Sabato será discutido por el esfuerzo de una década en reunir información para amparar una estrategia interpretativa que, si no es nueva en otras historiografías, lo es por ahora en la obstinadamente retrasada prevaleciente en la Argentina. Se trata de un texto con hipótesis y argumentos, con desigual sustento, pero en definitiva con un interés por dejar detrás la imagen de una política sin participación popular. Los conflictos y las tensiones amenazantes son empero remitidas al período posterior, para aducir un consenso para el período 1862-1880, que es más fácil de aceptar si el investigador o la investigadora se posicionan desde el punto de vista de quienes se beneficiaban de un "acuerdo" asegurado -nada fortuitamente- por la policía, el manicomio, la legislación del trabajo y de la familia, además de una violencia simbólica quizás sentida como "pertenencia" a las élites, a las cuales se les niega el relevante mote de clase dominante, aunque posean directa o indirectamente el monopolio de la política, de la "alta cultura" y los medios económicos. El supuesto fundamental de la lectura tradicional de la historia de las elecciones, a saber, que el votar es la realización legítima y legitimante de la ciudadanía, siendo un implícito que anulaba como útil la pregunta por quienes y cómo votaban, no se ve por ello menos conmovido.

La política en las calles enseña sendas de investigaciones que, sin duda, lo adoptarán como modelo ejemplar (en el sentido de Kuhn) por motivos más que suficientes, y es de desear que no se trate de ilustraciones de caso acérficas para un texto que llama e incita con igual fuerza al debate. Acaso solamente para que nos convenzan con mejores razones de que la historia era menos conflictiva que cuánto nos hierre una realidad lujuriosamente cargada de ella.

José Omar Acha

Notas

1. Véase "Política y espacio público en Buenos Aires, 1860-1880: algunas hipótesis", en *El reformismo en contrapunto*, Montevideo, Centro Latinoamericano de Economía Humana/Ediciones de la Banda Oriental, 1989; "Citizenship, Political Participation and the Formation of the Public Sphere in Buenos Aires, 1850s-1880s", en *Past and Present*, 1992, no. 136. En colaboración con E. Cibotti: "Hacer política en Buenos Aires: los italianos en la escena pública porteña, 1860-1880", en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, 1990, no. 2; "Inmigrantes y política: un problema pendiente", en *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 1986, no. 4. Con E. Palti: "¿Quién votaba en Buenos Aires? Práctica y teoría del sufragio, 1850-1880", en *Desarrollo Económico*, 1990, no. 119.
2. Sabato, "Elecciones y práctica electorales en Buenos Aires, 1860-1880. ¿Sufragio universal sin ciudadanía política?", en A. Annino, (comp.), *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1995.
3. Pilar González Bernaldo, *La création d'une nation. Histoire politique des nouvelles appartenances culturelles dans la ville de Buenos Aires entre 1829 et 1862*. Tesis doctoral inédita presentada en 1992 a la Universidad de París, 3 vols.
4. La pregunta refiere al texto del Programa de Estudios de Historia Económica y Social Americana (PEHESA), "¿Dónde anida la democracia?", en *Punto de Vista*, 1982, no. 15, pp. 6-10, que planteaba la capacidad de los "sectores populares" para generar y alimentar procesos democráticos desde la sociedad civil. El libro de Sabato no se aparta de esa búsqueda de "organizaciones primarias donde se ges-

ta la experiencia democrática", p. 6.

5. Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, Gili, 1981, pp. 209-260.

6. Giovanni Sartori, *Elementos de teoría política*, Madrid, Alianza, 1992, pp. 149 y ss.

7. En lenguaje descriptivo, Sabato afirma que "Inmigrantes y nativos, blancos y negros, trabajadores y patronos, hombres y mujeres, jóvenes y viejos, ricos y pobres, en todos los planos el elemento asociativo encontraba algún arraigo", sin que se pregunte en qué jerarquía y relaciones de dominación se vinculaban estos sujetos cuando -como sucedía habitualmente- pertenecían a una misma institución. Tampoco acepta la tesis de Oscar Chamosa de la fragmentación de la esfera pública que producirían las instituciones de la colectividad africana. La argumentación de Sabato consiste en indicar las relaciones que los dirigentes de esas organizaciones sostenían con el resto de la actividad pública. Menos importante pareciera ser la alteridad y violencia física y simbólica (cuando no la explotación) que distorsionaba toda pretensión de instalar un diálogo racional de iguales sobre los asuntos públicos.

8. Es por esto que la crítica del anacronismo del concepto de esfera pública para el siglo XIX no tiene asidero. Véase una impugnación de ese tipo en Carlos Malamud, "La política electoral de la Liga del Sur (1908-1912)", en Malamud (comp.) *Partidos políticos y elecciones en América Latina y la península ibérica, 1830-1930*, Madrid, Instituto Ortega y Gasset, 1995, vol. 2.

9. Nancy Fraser, "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to Critique of Actually Existing Democracy", en Craig Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, M.I.T., 1991. Hay trad. al cast. en *Entrepasados*, 1994, no. 7.



PENSAR A HALPERIN, DISCUTIR LA ARGENTINA

1. Hace unos pocos años Roy Hora y Javier Trimboli publicaban un libro que no pudo evitar convertirse en un índice más de la problemática que venía a anunciar, *Pensar la Argentina* (Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1994) era un volumen que reunía un conjunto de entrevistas a los más prestigiosos miembros del campo historiográfico argentino. Pero, aún cuando se detenía en una rica indagación de los pormenores de la producción de esos historiadores, no era principalmente una inquietud motivada por cuestiones internas al desarrollo de los contenidos de la disciplina la que orientaba la publicación del libro. Lo que animaba la empresa era más bien la manifiesta intención de hacer reflexionar a los historiadores sobre el destino de su producción. Eran más las condiciones de enunciación que los enunciados mismos de esos historiadores lo que se buscaba poner en cuestión. En el centro del asunto Hora y Trimboli querían colocar en debate el devenir de la figura del historiador intelectual en profesional de la historia. Si hacer historia había significado en la Argentina tener una voz en la sociedad, y por lo tanto encarnar cabalmente la posición de intelectual en tanto *productor de sentido social* -tomando una definición de tipo gramsciana de la condición de intelectual que descarta en el mismo movimiento otra que adjudica a tal figura la mera posesión de un saber específico-, la sociedad argentina de posdictadura había emergido reconfigurada de tal modo que el discurso de la historia se encontraba virtualmente escindido de lo público y por ende de la política. Aún los más renombrados historiadores se encontraron habitando una situación en la cual sus interlocutores apenas si traspasaban las fronteras de su comunidad de pares. El deseo último del libro había sido, por lo tanto, interpelar a los historiadores en tanto habitantes de esa nueva situación.

El libro pareció tener por lo general buena acogida, y las entrevistas, jugosas, son a menudo citadas. Sin embargo, su objetivo primordial no alcanzó a cumplirse. El texto mismo que denunciaba la escasa resonancia social de la historia pudo producir sólo un ruido limitado (y, otra vez, no se debió esto a supuestas deficien-

cias internas del libro: más bien parece ser que hay condiciones que rayan lo estructural que ocuyen la posibilidad del estruendo). El debate por el sentido de la práctica historiadora y por su relación con la sociedad que en definitiva la contiene -salvo por algunos interesantes movimientos de estudiantes y de historiadores jóvenes y por alguno que otro artículo de tinte celebratorio de la actual situación aparecido en la revista *Entrepasados*, quedó postergado. Ni las nuevas camadas de historiadores en camino de ser acaso algún día *generación*, ni menos aún la ya consolidada y hoy dominante, pudieron estar a la altura de la discusión. No dejó de ser una pena desperdiciar la oportunidad que Hora y Trimboli con punzante agudeza propiciaban.

A la espera de un recibimiento más ruidoso, *Discutir Halperin*, el libro que ahora Hora y Trimboli publican como compiladores, pretende inscribirse en la misma línea de intervención. Su intención es, frente al avance casi ciego de una historiografía que no se da tiempo a autoexaminarse críticamente (que "crece como una formación coralina, por agregación", decía en *Pensar la Argentina* el mismo Halperin), incitar al debate. Para ello los autores hacen concurrir siete miradas bien dispuestas sobre el más importante historiador argentino de las últimas décadas. Y es que, efectivamente, discutir la obra de Tulio Halperin Donghi es preguntarse por el estado actual y el rumbo futuro de la historiografía argentina. Es, nuevamente, preguntarse por su *lugar* en la sociedad. Halperin no sólo es venerado por muchos y respetado por todos. El es quien, como apuntan Hora y Trimboli en la introducción, "ha contribuido de manera decisiva a definir muchas de las hipótesis que constituyen el suelo sobre el que hoy avanzan la historiografía y la producción cultural argentinas".

A pesar de la consagración unánime que Halperin ha alcanzado, no siempre se tiene plena conciencia de la magnitud de su obra. Una obra vastísima, que encuentra su origen hace casi cinco décadas, que no conoce pausas prolongadas en su producción, que explora prácticamente todos los registros de la vida social argentina y latinoamericana (ha desandado

tanto la historia económica y la financiera, como la política y la historia de las ideas), que ha sembrado de nuevas hipótesis y ha reescrito períodos enteros de la historia argentina. Esta gigantesca obra permanecía escasamente discutida. Y si su vastedad y originalidad ameritaban ya largamente un examen crítico -a la vez que revelaban, ante su virtual inexistencia, el bajo nivel autorreflexivo de la historiografía argentina-, la producción halperiniana suscita obligadamente un conjunto de interrogantes extras merecedores de igual atención. Más allá de su amplitud temática y riqueza interpretativa, Halperin deja un modo de hacer historia que, superado el escozor y hasta la resistencia que produce el primer contacto con su escritura (una escritura embelesada que, ciertamente, en su privilegio de lo bello y lo opaco a lo claro y lo directo, según los conocimientos previos y el ánimo del lector puede tanto deleitar como saturar), comporta una dosis de misterio adicional que recarga de atractivo su exploración. Por detrás de sus contenidos renovadores, es la manera de historiar de Halperin -de filiación escurridiza respecto de tradición historiográfica alguna- la que acaba por conferirle una estatura enigmática. Es este enigma el que busca ser descifrado, al menos en parte, en este libro.

2. *Discutir Halperin* se compone de siete artículos de muy diversa factura. En el primero de ellos, Carlos Altamirano se introduce en uno de los terrenos más fecundos de la producción historiográfica de Halperin, el de la historia de

A propósito de Roy Hora

y Javier Trimboli (comps.),

Discutir Halperin

(, El Cielo por Asalto, 1997.).

los intelectuales. A través de la identificación de ciertos rasgos permanentes que surcan esa extendida parcela de la producción halperiniana -que encuentra en la deriva de los más encumbrados miembros de la Generación del 37' su más recurrente motivo-, Altamirano extrae algunas conclusiones generales. La primera es que a Halperin sólo parecen interesarlos los intelectuales en la medida en que sus esfuerzos están destinados a moldear la realidad, esto es, en su relación con la política. Y la segunda, y más interesante, es que de esta relación se desprende casi como marca tipológica el carácter infortunado que soporta la figura del intelectual a lo largo de los escritos de Halperin, puesto que, si sus sucesivas intervenciones no dejan a la realidad completamente inerte, van a estar siempre lejos de transformarla de acuerdo a lo que se había proyectado en el plan previo. Extremando la lectura de Altamirano, esta cualidad de los intelectuales no deja de tener fundamentales consecuencias: la condena al fracaso, aparentemente constitutiva de su accionar, trae implicado inevitablemente el sesgo trágico que los habita. Para Halperin, entonces, el intelectual se halla signado por el infortunio; el desacople necesario entre lo que desea e imagina y lo que finalmente logra conduce siempre a la frustración.

En el segundo de los artículos del libro Emilio de Ipola, a partir precisamente de esa distancia entre acciones y representaciones que en Halperin se presenta como marca distintiva, ensaya una original lectura de fragmentos de su obra desde ciertos abordajes de la teoría social. La producción halperiniana es particularmente sensible a la tematización de las relaciones entre *lo hecho y lo dicho* por los sujetos al calor del acontecer histórico. Mistificaciones, velamientos, balances, intencionalidades, juicios, espejismos, toda una gama de operaciones prácticas y discursivas encuentra un análisis privilegiado en los sucesivos pliegues de la escritura histórica de Halperin. Sin embargo, como es una constante en su obra, tales análisis aparecen solamente bajo la forma de la narración, y los supuestos teóricos que los sustentan, cuando los hay, permanecen en el nivel de lo implícito. Es sobre ese hiato que de Ipola busca asentar su intervención. La obra de Halperin se le aparece como un lugar apropiado para pasar revista de los desarrollos recientes de la sociología en materia de teoría de la acción. El estructuracionismo de Anthony Giddens, el *rational choice* presentado por uno de sus más refinados expositores -el marxista analítico Jon Elster- y otros enfoques deudores de la fenomenología, la etnometodología y la sociología de la vida cotidiana de Erving Goffman, son examinados críticamente en lo que hace a sus aportes y límites en la tarea de elucidar los componentes comprometidos en la conducta y en la toma de decisiones de los sujetos. El resultado es un texto de singular originalidad, que vincula la obra de un historiador de la talla de Halperin con una porción de lo más novedoso y sofisticado de la teoría sociológica. Seguramente, un diálogo de esta índole entre dos disciplinas que en nuestro medio no se caracterizan por cruzar sus intereses no reúne demasiados antecedentes. Tal vinculación, sin embargo, acaso precisamente por su atipicidad, no puede verse exenta de reparos. En efecto, por momentos el artículo conduce a la

impresión de que Halperin no es más que una excusa para el despliegue de los desarrollos de la sociología, y que el proyecto inicial de teorizar *sobre y no en* la producción halperiniana es abandonado (salvo en la última sección del texto, en la que de Ipola, en una dirección similar a la de Altamirano, recoge algunas constantes existentes en la indagación de Halperin sobre la ética, la construcción de mitos y la pasión en el accionar de los intelectuales).

A continuación, Raúl Fradkin se introduce en un terreno más propiamente historiográfico para ofrecer uno de los mejores y penetrantes artículos del libro. Lo que distingue a su intervención es que su aproximación al *universo Halperin* hace centro en dos cuestiones absolutamente medulares, de distinto orden pero ligadas entre sí. Por un lado, Fradkin presenta y analiza en todos sus problemas y matices una de las reinterpretaciones halperinianas más relevantes y profundas, la que tiene que ver con la génesis de la clase terrateniente argentina. Contra una visión generalizada que tradicionalmente remontaba su origen al período colonial, Halperin fecha su nacimiento hacia la década de 1820. Este desplazamiento ocupa el núcleo del reordenamiento radical que, en disputa con la tradición historiográfica, Halperin hace de todas las piezas de la arquitectura social y política del siglo XIX argentino. De él se desprenden importantes efectos interpretativos, que van de la impugnación definitiva de una vieja tesis que quería ver en la Revolución de Mayo argentina un símil de revolución burguesa, hasta la hipótesis fuerte -sobre la que Halperin habrá de volver una y otra vez- de la formación de un nuevo poder terrateniente sólo desde el cual es posible comprender plenamente las bases que habrán de sustentar el largo período de hegemonía rosista. Y es desde allí, desde el análisis de la formación de la clase terrateniente (y de los complejos modos en que traba relación -impulsa y se ve impulsada, condiciona y se ve condicionada- con un estado posrevolucionario también en gestación), que Fradkin ofrece la segunda cuestión gruesa implicada en su artículo: aquella que busca dar cuenta del modo en que Halperin articula la totalidad. Esto es: afinado en el análisis histórico halperiniano de la clase terrateniente, Fradkin reconstruye las premisas teóricas que subyacen a su historiografía. Y el resultado es muy interesante. Habiendo recibido la influencia y siendo heredero tanto de Fernand Braudel como de José Luis Romero, el modo de hacer historia de Halperin -renovador en la renovación- se separa sin embargo de ambos (del primero por no dar adecuado lugar a la política en las estructuras económicas, del segundo por no anclar a aquella y al mundo de las ideas debidamente en lo social). Según la argumentación de Fradkin, las elites políticas en Halperin sólo se hacen inteligibles, aún con su debida autonomía, teniendo como telón de fondo a la estructura social y a las clases sociales en su dinámica histórica. La política requiere a la sociedad y a la economía para ser explicada, aún cuando de ningún modo se deduce de ellas. Así, por ejemplo, ese análisis de la invención de la política en el Río de la Plata que es el gran clásico *Revolución y Guerra* se ve necesitado de relevar en las profundidades de los cambios sociales que acabarán en la formación y en la consolidación hegemónica de la clase

terrateniente. Cabe concluir señalando que no deja de resultar significativo que, en tiempos en que las clases sociales son atacadas desde varios frentes como herramientas de inteligibilidad de lo social, Fradkin presente y reivindicar a un Halperin que hace uso de ellas -aún cuando este uso previsiblemente no deje de presentar problemas y ambigüedades-.

En un ensayo bien de su sello, Horacio González sale al encuentro de Halperin, y así logra cobrar breve realidad el hecho de que estas dos poco emparentables figuras de la vida cultural argentina de las últimas décadas interseccionen en algún punto sus personalísimas escrituras. Suena divertido a la vez que escasamente probable imaginarse un auditorio lleno de público fervoroso de pasado escuchando los vítores de lenguaje de Halperin y de González discutiendo en torno a Sarmiento, Martínez Estrada o el revisionismo histórico. Ilusión pura, seguramente. Mientras tanto, a decir verdad tampoco aquí se produce una confrontación directa, ya que la lectura de Halperin que hace González se presenta más bien como un cúmulo de instantáneas elusivas que, aún cuando destilan una lucidez esteticista que convoca al asombro y la perplejidad, sólo un arduo esfuerzo de lectura puede acaso hacer consistir. González es un enamorado del lenguaje en su relación con la política, y es por eso que la narración histórica de Halperin le interesa en aquellos lugares en que la escritura se presenta excediendo el mero relato de los hechos del pasado mediante formas tales como la ironía o la alegoría (por ejemplo, en este último caso, para narrar la experiencia del terror en la última dictadura militar). Sin dudas, como ya se ha apuntado, Halperin representa en este sentido un punto singular respecto al común de los historiadores, pero sin embargo González acabará devolviéndolo a su gremio al utilizarlo para enjuiciar genéricamente al discurso histórico en cuanto tal. Lo que de él parece incomodarlo es su arbitrariedad, su pretensión de colocarse en la immanencia de las situaciones o de ir y venir libremente por el carril del tiempo mientras reclama para sí, en proclamada diferencia con la literatura, el monopolio de decir lo real. El discurso histórico -va a decir González-, al erigirse en portavoz calificado de los verdade-



ros sujetos de carne y hueso de la historia, terminará por imponerles y expropiarles aquello que de ellos habrá de conocerse. La lucidez polémica pero huidiza que descansa en este juicio no impide ver que tras este cuestionamiento de la relación de adecuación que la historia se pretende para con el pasado real -cuestionamiento que, por lo demás, se sabe, lejos de ser nuevo desde hace varios años ocupa el centro de las querrelas por el estatuto del discurso histórico- González evade la posibilidad interesante de un examen crítico al menos un poco más incisivo de la historiografía de Halperin.

Ignacio Lewkowicz nos ofrece un artículo que una primera mirada desprevenida puede hallar raro, pero que una lectura atenta y a la vez regocijada va a encontrar pleno de talento. Su singular mirada se desplaza del resto de los artículos y propone ya no estudiar el conjunto de enunciados que constituyen el corpus de la historiografía de Halperin -o parte de ellos-, sino las condiciones por las cuales un tipo de historia como la suya pudo adquirir semejante pátina de gloria. Lewkowicz no va a proponer un análisis de aquello que Halperin escribió, sino que va a interpretar el modo en como hoy es leído. Para una estrategia como esta, Halperin no va a importar en tanto autor de tal o cual obra, sino como punto singular que compone el conjunto de prácticas de la institución académica. La imagen colectiva que una corporación produce de Halperin se le aparece a Lewkowicz como un lugar privilegiado para leer sintomáticamente el modo en que una institución produce y reproduce sus reglas de existencia así como el tipo de sujeto que le es pertinente. Y aquí no hay dubitaciones posibles: ese tipo de sujeto es el profesional de la historia -y ya no el intelectual-. Si nuestra situación ha tornado posible la investidura de Halperin como referencia colectiva ineludible esto se debe a la desaparición de todas las modalida-

des de la política utópica. Los intelectuales vanguardistas de la experiencia revolucionaria de masas de los '70 no leían a Halperin -dice Lewkowicz-; sólo los profesionales pueden hacerlo. Hay hoy un régimen de visibilidad tal que hace posible dotar a añejos textos de Halperin, en su momento poco visitados, de una sorprendente sabiduría retrospectiva. Lo interesante es que, siguiendo la propia lógica desplegada por Lewkowicz, es posible advertir que ni aún él, historiador de oficio que busca situarse fuera del campo que escudriña, se ve a salvo de verse tomado por las formas de la subjetividad historiadora propias de la era de Halperin. Efectivamente, su texto encuentra su despliegue en una escritura plagada de ironías y guiños cómplices que bien pueden ser relacionados con el propio Halperin. Y es que el culto a la ironía y la busca de complicidades aparecen ya como dos de las marcas centrales que parecen destinadas a ser apropiadas del legado halperiniano.

Los últimos dos textos del libro ensayan aproximaciones a la mirada de Halperin sobre la Argentina peronista. En el primero de ellos, y contra la opinión que encuentra en su vasta producción sobre el siglo XIX argentino su más notable logro historiográfico, Jorge Myers argumenta a favor de la centralidad que en la obra de Halperin ocupa el análisis del fenómeno peronista, centralidad que es detectable incluso en el tipo de preocupaciones con las que Halperin encara sus investigaciones del siglo pasado. El texto propone un pormenorizado examen de los dos libros que indagan con mayor sistematicidad y amplitud las décadas teñidas por los problemas relacionados con la cuestión peronista: **Argentina en el Callejón**, publicado en 1964, y **La larga agonía de la Argentina peronista**, de treinta años después. Ambos libros pretenden dar cuenta de un mismo proceso: rastrear cómo fue posible una experiencia como la peronista, determinar en qué elementos radicó lo novedoso y hasta qué punto y en qué dirección transformó la sociedad, e iluminar cómo se tramitó la crisis argentina y a qué causas obedecía. Myers ofrece así una correcta y matizada reconstrucción de la visión de Halperin del período acompañada permanentemente de comentarios elogiosos que sólo se van a interrumpir transitoriamente para dar lugar a la detección de una importante contradicción interpretativa existente en **La larga agonía**. Pero donde su texto se torna realmente interesante es en el contrapunto propuesto entre los dos libros en cuestión. Pues si, por un lado, la comparación de ambas miradas señala que lo que articula el relato de **Argentina en el callejón** es la política, mientras que en **La larga agonía** hay un lugar de mayor eficacia explicativa cedido a la economía, hay elementos más de fondo que permiten hablar de un desplazamiento de otro orden que separa a un libro de otro: es el pasaje de lo que para Myers es una escritura en interioridad a otra ejercida desde el exterior a la situación sobre la que se quiere dar cuenta. Así, si **Argentina en el callejón** era un texto caliente, escrito en la inmanencia de una situación sobre cuyo desenlace final se intentaba intervenir -al punto que Myers no se priva de situarlo en la senda del **Facundo** de Sarmiento-, en **La larga agonía** predomina ya una actitud distante, un tono sosegado. Se ve a través de esta puesta en con-

traste como en el mismo Halperin es dable identificar también el tránsito de un tipo de práctica que se reconoce bien en los modos de intervención clásicos del intelectual moderno, a otra más afín a los modos de proceder de un historiador profesional mucho más desligado ya de las urgencias de su tiempo.

Finalmente, Luis Rossi cierra el volumen con un gran artículo, en rigor el único que ofrece una sólida y decidida crítica a la historiografía de Halperin. Rossi comienza su texto advirtiendo que, en tanto filósofo que es, el examen que va a proponer del conjunto de aproximaciones de Halperin al peronismo va a prescindir de los métodos habituales del historiador, no obstante lo cual va a acabar tejiendo una crítica que se basa en la restitución de lo que es en esencia el núcleo fundamental de la actividad historiadora: el estudio del cambio histórico. En efecto, su estrategia argumentativa irá construyéndose a través del detallado repaso de las distintas interpretaciones que Halperin ha realizado del fenómeno peronista -que, siendo numerosas, arrancan en un artículo del famoso número de 1956 dedicado al peronismo por la revista **Contorno**, y concluyen en **La larga agonía**-. A través de ellas, Rossi observa que en Halperin se va dibujando una lógica interpretativa que privilegia -más tenuemente al comienzo, con mayor énfasis en sus escritos más recientes-, antes que las rupturas, las continuidades del peronismo respecto de la experiencia histórica que le antecedió. De este modo, si Halperin no se priva de nominar como "revolución peronista" al experimento que desde el estado implicó significativas dosis de reforma social a la vez que un lugar de representación para las masas obreras, Rossi arguye consistentemente en favor de que su mirada no logra captar todo lo que hay en el peronismo de novedad radical. Y esto especialmente porque los últimos análisis de Halperin han venido insistiendo en disolver la especificidad de la empresa peronista en la mucho más antigua "tradición política argentina". Según esta visión, para entender al peronismo es imprescindible aprehender su pretensión -que es ante todo la del propio Perón- de elevarse como portavoz de la sociedad toda, y por tanto negar cualquier tipo de legitimidad a las demás facciones o actores ocasionalmente competidores en la tarea de gobernar a la nación. Pero esta característica no es original del peronismo, sino que ya se hallaba con toda nitidez, entre otros, en el Mitre que se proponía representar a todos los elementos de una sociedad percibida como esencialmente armónica. En consecuencia, el colocar el ojo en las continuidades con aquella tradición tiene como corolario el extravío miope de ciertos aspectos decisivos que la irrupción del peronismo trajo aparejados para la sociedad argentina posterior a 1945. En especial, Rossi llama la atención sobre la redefinición global que se da en lo que denomina "sentido común político". A partir de la fijación de los mitos peronistas y de un imaginario que le es propio, todos los elementos sociales acabarán por ser resignificados, en lo que constituye una mutación radical en el universo de sentidos político-culturales. Lo curioso es que Rossi puede defender esta serie de hipótesis utilizando en su favor los mismos escritos de Halperin. Así, a través de la elaboración paciente de un argumento rematado con contun-

dente solvencia, Luis Rossi produce el meritorio hecho (poco frecuente sino inédito) de asentarle a Halperin una crítica profunda sin pedido de disculpas.

En suma, se trata de siete artículos dignos de interés. Por cierto -a excepción del recién comentado artículo de Rossi y, en menor medida, de las críticas de Myers-, no avanzan ellos en una dirección que permita agrietar el reinado Halperin. Tampoco Hora y Trímboli lo hacen en la presentación general al inicio del libro -presentación cuya mayor corrección produce cierta diferencia respecto del tono encendido que tramaba las breves y brillantes páginas de la introducción a **Pensar la Argentina**-. Parece por lo tanto que el libro en su conjunto, aún desde una voluntad crítica, no hace sino reconocer y contribuir a institucionalizar el lugar de cumbre de la historiografía argentina que hoy ostenta cómodamente Tulio Halperin Donghi.

3. Quien reseña una compilación se enfrenta con dos posibilidades. Una es la de resumir el contenido y las hipótesis de cada uno de los artículos tomados como unidades de sentido singulares, recortadas del libro que las contiene. Es eso lo que acabo de hacer brevemente (acatando así fielmente las reglas del género). La heterogeneidad y riqueza de los artículos, por lo demás, invitaban a emprender la tarea. La otra, en cambio, es una estrategia bien distinta y en un sentido opuesta a la anterior, aún cuando también sea especialmente pertinente al volumen que aquí se presenta. Ella busca dar cuenta del *sentido global* que subyace al ejercicio de organizar una compilación. Porque el soporte material de cada artículo es en definitiva el libro. El es quien organiza la lectura, crea disposiciones y recubre de un sentido extra, adicional, al conjunto de artículos. El libro es mucho más que la suma de sus partes: tomado por entero es casi otra cosa. Visto en su integridad, los contenidos de cada artículo parecen quedar suspendidos o al menos relegados. De hecho, en **Discutir Halperin** la idea del libro antecedió a los artículos: la mayoría de ellos fue encargada a sus autores posteriormente. Hay por lo tanto en la decisión de Roy Hora y Javier Trímboli un gesto sobre el cual vale la pena reparar: es precisamente el que inviste a Halperin como problema, el que lo sitúa sopesando su relevancia histórica, el que habilita un campo de preguntas e invita a desarrollarlas. No resulta irrelevante por evidente que sea reparar en las apelaciones que Hora y Trímboli hacen ya desde los títulos de sus libros mediante el uso de dos verbos -*pensar*, *discutir*- que parecen desterrados de las prácticas académicas habituales. He allí el gesto: por sobre el contenido del libro, hay una incitación a una acción determinada: discutir -Halperin, en este caso-.

La compilación aparece a primera vista como una tarea menor, como un ejercicio que está lejos de alcanzar la densidad y el laborioso y paciente cuidado que en general presenta el libro. De hecho, una indagación propia de esa subvariante de la historia cultural que en Francia gusta llamarse simplemente como *historia del libro* seguramente permitiría constatar que la compilación no es más que un efecto relativamente reciente de la especialización de los saberes y del régimen de producción cuasi for-

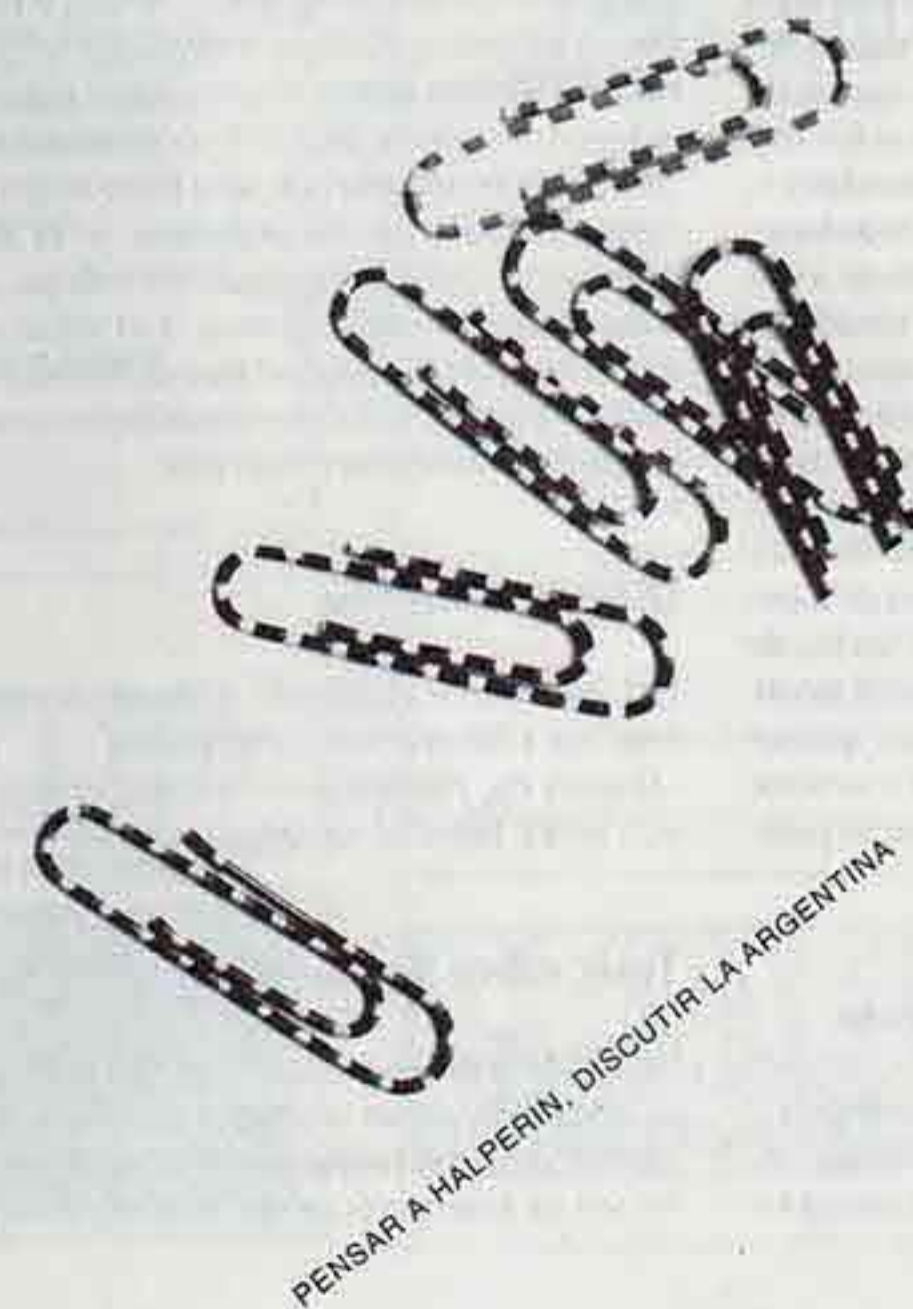
dista de publicaciones que la lógica de la academización universitaria impone: resulta difícil recordar el dato de una compilación que tenga más de 30 ó 40 años. Hoy, en cambio, el afán casi obsesivo por engordar currículums parece ser la causa del alegre frenesí con que el formato se reproduce por doquier.

La compilación que es **Discutir Halperin** no es sin embargo digna de reproches semejantes. Como en sólo unas pocas, el sentido que subyace a su publicación es bien otro. Por liviana o no que haya resultado la tarea -poco importa-, su más cara ambición es asumir aquellas tareas propias de la heredada figura del intelectual: colocar un eje problemático pensado como importante en la coyuntura de una sociedad, disponer la agenda del debate, organizar la cultura. Hay en la concepción del libro un *sentido de organización y de intervención* que le es extraño al común de las compilaciones. Sólo así puede interpretarse el convite amplio y ajeno a toda rigidez disciplinar que puebla el libro. Sólo así se entiende el eco que a propósito de los textos de Halperin resuena durante todo el libro en torno a la relación entre intelectuales y política, ayer trunca, hoy casi inexistente. Sólo así, en definitiva, se comprenden todas las implicancias encerradas en el gesto de discutir la obra de Tulio Halperin Donghi.

4. La profesionalización de los historiadores y demás científicos sociales ha sido un movimiento que ha trascendido ampliamente su propia voluntad. No es meramente que ellos hayan decidido encapsularse en su hoy sí más que nunca isla llamada universidad (encaminada acaso también como nunca a emular el modelo norteamericano: un pulcro, apacible y muy privado edificio encallado en un inerte pueblito campestre, radicalmente desgajado de la sociedad, resguardado de ella. Afortunadamente aún estamos lejos de eso: Puán y el Par-

que Centenario no son Marcelo T. de Alvear o Viamonte 430, pero aún están saludablemente contaminadas de ciudad y de masas). Ha sido un complejo proceso de reestructuración de la sociedad -cuya real naturaleza aún no alcanzamos a percibir en su plenitud- en el que se combinan la revolución mediológica en curso, una acentuación de la especialización y la división social del trabajo y de privatización de todas las áreas de la vida social que encuentra su último análisis en la dinámica propia del capitalismo tardío, y los efectos del colapso de los socialismos reales y de la retirada de la Política en casi todo lo que era digno de merecer su nombre. Son los efectos sobredeterminados de estos fenómenos los que se encuentran en la base de la decadencia del intelectual moderno. No es justo culpar a nuestros historiadores y científicos sociales por ello. No hay tal "traición" voluntaria. Lo que sí hay son posiciones de sujeto bien divergentes frente a la nueva estructura situacional que nos toca habitar. Es en el después de la caída donde se abren las distintas estrategias. Están quienes se atrincheran y celebran conservadoramente las migajas de la actual democracia; y están quienes buscan de maneras diversas sobreponerse a las adversidades para reinventar espacios, lugares y modos de intervención intelectual en fidelidad a lo mejor de la tradición política del siglo. Si, como decía Sartre, "uno es lo que uno hace con lo que hicieron de uno", habrá que ver entonces en esta no fácil nueva hora quienes de los que invocan su condición de intelectual están a la altura de eso que dicen ser.

Martín Bergel





Noticias del CeDInCI

En pocos días más se cumplirán nueve meses de la apertura del Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas en la Argentina (CeDInCI). Gracias al aporte voluntario de sus más de 100 socios y a la solidaria colaboración de socios y amigos en tareas de recepción, ordenamiento y catalogación del material documental, pudieron ser atendidas más de 300 consultas de investigadores, estudiantes, militantes o ex-militantes, etc. Asimismo, el acervo documental se ha visto ampliado por más de 40 donaciones (desde libros, periódicos, revistas, folletos, hasta fotografías, entrevistas grabadas, material filmico, afiches o volantes), las cuales evidencian cuán necesaria era la existencia de un lugar como éste. Por otro lado, más de 200 asistentes han participado de otras actividades del Centro (seminarios, talleres, ciclos de conferencias y debates).

El CeDInCI, apenas abierta su sede, se asoció a REMOS, la única red existente en el país que vincula bibliotecas y archivos relativos al movimiento obrero y la izquierda, y se establecieron acuerdos institucionales (de colaboración y canje) con la Biblioteca Nacional, la Fundación Pedro Milesi (Córdoba), la Biblioteca Popular "José Ingenieros", la Federación Libertaria Argentina, la Biblioteca "Raúl González Tuñón", y la Casa de Estudios del Socialismo SUR (Lima, Perú). Asimismo, se editó Políticas de la Memoria, Boletín del CeDInCI n°1 (junio de 1998), con información institucional.

Uno de los objetivos inmediatos de la institución se relaciona con la conservación del material documental, sobre todo el que es único, es más antiguo o se halla deteriorado; para ello se han realizado gestiones con la Fundación Antorchas y la Universidad de Harvard, y ambas entidades se han mostrado interesadas en colaborar en la preservación física del material como también en su microfilmación. La APS (Asociación para el Desarrollo), con sede en Italia, ha manifestado también su intención de colaborar con el proyecto que encarna el CeDInCI.

Luego del receso de enero, el Centro retomará en febrero su ritmo habitual (consultas de archivo, hemeroteca y biblioteca: martes y viernes de 14 a 19 hs.), y dará comienzo a la planificación de la actividades para el año 1999; quienes quieran participar en su organización o directamente proponer actividades a realizar, tienen las puertas abiertas.

La Grieta: el Che y la derrota

Esteban Rodríguez, el irascible, nos hizo llegar esta nueva entrega de **La grieta**, única revista con cierre de seguridad, para dejar con las ganas a los

que leen de ojito en el kiosco o de parados en el revistero de La Gandhi. En este n° 4 (otoño/invierno 1998) puede leerse un *dossier* sobre el Che, la política y la violencia (artículos de Horacio González, Fernando Scafati, E. Rodríguez, Alejandra Varela, V. Zito Lema), un poema de Martí Micharvegas y dos secciones: una dedicada a Leónidas Lamborghini, otra a Andrés Rivera. Además, una separata sobre violencia y literatura. La revista platense parece ser, de todo el campo de revistas nacional, la más preocupada por dar lugar a una propuesta plástica dentro de su política cultural. Este número cuenta con ilustraciones de Edgardo A. Vigo, Luis Pollini, Jacqueline Abraham, Guillermo Alzueta, Juan Bértola, Mariela Ripodas, Fabiana di Luca y Enrique Iglesias Brickles. Leemos en su editorial, desplazado a las últimas páginas: "Partimos de la derrota porque fuimos paridos por la derrota. Perdimos el cuerpo, pero perdimos también la palabra. Esta es nuestra desaparición, la desolación en medio de múltiples convulsiones..."

Etnicidad y socialismo

El 14 de octubre se presentó en el CeDInCI el libro de Daniel O. de Lucía **Socialismo y cuestión indígena en la Argentina (1889-1943)**, que publicó recientemente el Grupo Editor Universitario. De Lucía contrasta, por una parte, las posturas racistas de los intelectuales socialistas como Bunge e Ingenieros (los más elitistas y, al mismo tiempo, los menos proclives a pensar a la clase trabajadora como sujeto político y social), y por otra, la del propio PS, cuyos intentos por constituir a los sectores populares como sujeto político pusieron una traba a las posturas racistas. En dicho evento se refirieron a la obra Hugo Biagini y Héctor Recalde, quienes destacaron en el ella méritos tales como la originalidad del enfoque, el relevamiento de nuevas fuentes o el esfuerzo por descentrar la política socialista de Buenos Aires para echar luz sobre importantes experiencias desarrolladas en el interior del país.

Diálogo filosófico

Está don Maurice atendiendo el almacén y entra Jean-Paul a comprar esencia de vainilla:
—Buendía día, Maurice; vengo a buscar esencia.
—Lo siento, Jean-Paul, no tengo existencia.

Tesis sobre las hormigas

Ha llegado a nuestra redacción copia de una tesis de doctorado de un investigador alemán, de nombre Otto Bluffmanstahl, cuyo objeto de estudio son las tesis de doctorado en la Argentina a

lo largo del siglo. En efecto, el Dr. Bluffmanstahl, formado en lingüística comparada en la Universidad de Tubinga, trabajó con un universo de 154.324 tesis, tratando de establecer continuidades y rupturas en el titulado de las mismas. Logró configurar una tipología, mostrando cómo en cada época histórica se imponían de modo regular ciertos términos o determinadas modalidades sintácticas. El Dr. Bluffmanstahl llamó a su investigación: "Dime como titulas tu tesis y te diré en qué año te doctoraste". Transcribimos aquí una muestra: uno o dos títulos prototípicos para cada década de la vida cultural argentina de tesis consagradas al estudio de las hormigas, a la espera de que alguna casa editorial edite alguna vez los tres volúmenes completos de su tesis sobre nuestras tesis.

-1910: "La higiene de las hormigas en la lucha por la vida", por Libertario Darwin, Ediciones La Vanguardia.

-1920: "Del hormiguero como ideal en la vida espiritual de las hormigas", por Inmanuel Sudaca, Ediciones Inicial.

-1930: "De la autoridad y el orden jerárquico en los hormigueros", por Leopoldo Scaramouche, Ediciones Del Buen Orden.

-1940: "Soledad y desarraigo de la hormiga argentina", por Raúl Canning, Cuadernos de FORJA.

-1950: "El hormiguero como comunidad ideal al servicio de la Patria", por Juan Domingo Pietranera, Ediciones Nacionales.

-1960: "Existencia, vida cotidiana y alienación de una hormiga respecto de las otras", por Jean-Paul Masotta, Editorial Jorge Alvarez.

-1967: "El hormiguero: estructura y signo", por Eliseo Barthón, Ediciones Nueva Visión.

-1970: "Hormigas y lucha de clases: la contrahegemonía de las hormigas trabajadoras y la crisis orgánica del bloque en el poder con hegemonía de la hormiga reina", por Juan Carlos Murmis, Cuadernos de CICSO.

-1973: "El hormiguero como reconciliación nacional", por Verón-Verón, Ediciones del Retorno.

-1984: "De la vida democrática y la participación ciudadana en el hormiguero", por Rodolfo H. Giussani, Ediciones La casa en orden.

-1990: "Un equilibrio racional entre producción y consumo: el hormiguero como mercado ideal", por Ezequiel Cortés Zimmerman, Ediciones University of St. Andrews.

Apostillas

• Según las recientes investigaciones del norteamericano Martin Jay, el intelectual argentino Oscar Shuberoff estaría adscrito a la Escuela de Frankfurt, dado que en su biblioteca tiene todos los libros de Adorno.

LA ESCENA CONTEMPORANEA

Año I - Número 1 / Noviembre 1998

Política y Moral

Javier Trimboli: Ante la agonía de la política

Diego Sztulwark: Dulce abismo

Alejandra Priutzky: Cuando estás ausente

Maria Pia López: Más buenos que Lassie

Horacio González: Cita y sentencia -arquitectura moral de Perón.

Guillermo Levy: Un poco de economía sin economicismo

Entrevista con Michael Löwy

Merleau Ponty: Nota sobre Maquilavelo

Textos de Diego Genoud y Judith Blanco

mora

Revista del Área Interdisciplinaria de Estudios de la Mujer
Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires

n° 4 / Junio 1998

Butler lee a Beauvoir: fragmentos para una polémica en torno del "sujeto", *Maria Luisa Fomontas* -presentación, selección de textos y notas - ¿Qué es ser mujer? Butler y Beauvoir sobre los fundamentos de la diferencia sexual, *Sara Heinämaa* / Protocolos de lecturas: el género en reclusión, *Raúl Antelo* / Diez años de Soledad: vida y muerte de Mercedes Cabello de Carbonera, *Luis Miguel Ciano* / Silvina Ocampo: el pretexto del silencio, *Marisa Mucchi* / El ver en la hodra de la Medea de Eurípides, acerca de algunas reediciones y animaciones, *Elsa Rodríguez Cidre* / Un estado de la cuestión: *Valeria Púa* / Un archivo de Señales en la exposición infantil: Derecho-conductuário e imaginario popular, *Gabriella Dulla Cora Caballero* / Las organizaciones, las escuelas y las mujeres: ¿poder o no poder? *Graciela Morgado* / Los enfoques de género en los estudios de geografía: una introducción, *María Dolores García Ramón* / Aún es tiempo de utopías, *Agnes Heller* y la posmodernidad reflexiva. Entrevista a *Agnes Heller*, *Maria Spadaro*, *Maria Luisa Fomontas* / *Hacer del feminismo un signo vacío*, entrevista a *Giulia Colazzi*, *Alejandra Torres Piciera* libre: la crítica terminal de *Tamara Kamenzain*, *Jorge Panesi* / *Alesteñas*

Para compra, canje y colaboraciones dirigirse a:
AIBM, Facultad de Filosofía y Letras, UBA
Puán 480, 4° piso (1406) Capital Federal, República Argentina
Fax: (54X1) 432-0121
Dirección electrónica: remun@ajcm.filo.uba.ar

HERRAMIENTA

Revista de debate y crítica marxista

En quioscos y librerías del centro - Facultad de Filosofía y Letras - Ciencias Sociales

Suscripción por 3 números: \$ 20

Chile 1362 - 1098 Capital Federal - Tel./Fax: 381-2976

e-mail: herram@pinos.com

Cheques o giros a nombre de Andres Mendez

El Ojo Mocho

Buenos Aires Primavera de 1998
N° 12/13

TUPÍ OR NOT TUPÍ: Los oficios de la Vanguardia

Entrevistas a **Oswaldo Bayer** y **Ricardo Bartís**
Separata: Brasil, la forma difícil

Escriben: David Viñas - León Rozitchner -
Eduardo Pavlovsky - Eduardo Grüner - Jorge Panesi -
Federico Monjeau - Jorge Quiroga - Carlos Correas -
Marcelo Percia - Javier Trimboli - Liliana Herrero

Dialéctica

Revista de Filosofía y Teoría Social

Año VII Número 10 / Julio de 1998

Marx, Engels y algunas efemérides:
Ricardo Donaire: El Antidri o vigencia del marxismo
Roxana Kreimer: Ética de la empresa
Néstor Kohan: Para leer *El Manifiesto*
Eduardo Glavich sobre la "continuidad revolucionaria de la burguesía" y la "defensa de la Ilustración"

Dossier: debates en torno a **Milciades Peña**

Escriben: **Hernán Camarero**, **Facundo Bianchini**,
Carlos Salomone, **Pablo Bonavena**, **Pablo Pozzi**,
María Celia Cotarelo, **Fabián Fernández**,
Juan Hernández y **Eduardo Sartelli**.

ENTREPASADOS

REVISTA DE HISTORIA
AÑO VIII-NÚMERO 16-FINES DE 1998

Camilla Cattarulla sobre inmigración e identidad
Juan Carlos Garavaglia:
historias sobre el conflicto social en la campaña (1820-40)
Alexandre Fortes y **Antonio Negro** sobre Historiografía,
trabajo y ciudadanía en Brasil

Dossier: **Historia y Cine**
Entrevistas a **Marc Ferro** y **Robert Rosenstone**
Geoff Eley y **Atina Grosman**
sobre "La lista de Schindler"
Mario Ranalletti y el cine
como fuente para la investigación histórica



EL RODABALLO
Incluye los sumarios de sus ediciones en
la base de datos Latbook (libros y revistas)

Disponible en INTERNET

en la siguiente dirección:

<http://www.latbook.com>

REGALOS PARA INTELIGENTES (ANALFABETOS ABSTENERSE)

Humor

Los chicos dicen muchas gracias. Verdades y disparates. Lidia Lerner. Prólogo de Francesco Tonucci. El superéxito elogiado en radios y canales: una recopilación de frases originales, sabias y sorprendentes (siempre graciosas) dichas por chicos argentinos en su vida cotidiana.

Una lección de vida y otros cuentos. Roberto Fontanarrosa. Una nueva colección de relatos llenos de humor del creador de Inodoro Pereyra, donde la sátira se matiza con brochazos de cruel realismo acerca del machismo nacional.

Mujer soltera busca hombre impotente para relación duradera. Gaby Hauptmann. Una novela de la más exitosa escritora alemana contemporánea (2 millones de ejemplares vendidos en su país): una bella joven, cansada del asedio erótico de los hombres, publica un aviso con el texto del título. Lo que pasa con cada uno de los que contestan compone una trama apasionante y divertidísima.

Ensayo

Las mujeres y los homosexuales. La falsa indiferencia. Virginie Mouselier. Con lenguaje claro, y a partir de una dolorosa experiencia personal, la autora, psicóloga francesa, estudia los móviles de una pasión -no del todo imposible- más usual de lo que se cree: la de las mujeres por los gays.

La impostura de los economistas. Michel Musolino. Estudio preliminar: Marcelo Lascano. Para entender por qué pasa lo que está pasando en la economía mundial, un libro accesible para cualquiera. Un profesor de economía francés desmiente el carácter pretendidamente científico de lo que dicen los economistas y explica por qué se equivocan casi siempre.

Los continentes de pensamiento. Didier Anzieu y colaboradores. Por el autor de *El yo-piel* y su equipo, un libro para filósofos y psicoanalistas: un aporte fundamental para la interpretación de los procesos de pensamiento.

Biografía

Entre dos fuegos. Vida y asesinato del padre Mugica. Martín De Biase. Con prólogo de Magdalena Ruiz Guiñazú, una exhaustiva investigación sobre la trayectoria personal de Carlos Mugica y las claves con las que se podría develar su misteriosa muerte.

Françoise Dolto. Itinerario de una psicoanalista. Jean-François de Saunverzac. La más completa biografía de la mujer que revolucionó el psicoanálisis infantil, entrelazando su vida y su obra.

Infantiles

El tiempo que tardó Tomás. Nick Sharratt y Stephen Tucker. Para chicos entre 4 y 8 años, una historia para que adquieran la noción del tiempo. Con ilustraciones muy atractivas y poco texto se cuenta cómo Tomás pintó toda su casa de rojo y cómo él y su mamá la dejaron otra vez normal.

Fuera de serie

Los libros de Alicia. Lewis Carroll. Prólogo: Jorge Luis Borges. Ilustraciones de Sábat, Tenniel, Holiday y Carroll. La más perfecta traducción al castellano de *Alicia en el país de las maravillas* y sus secuelas, realizada y anotada por el experto Eduardo Stilman, con cartas de Carroll y fotografías tomadas por él. Un libro de 640 páginas que es un regalo para la inteligencia.



Ediciones de la Flor Gorriti 3695 (1172) Buenos Aires.
fax: 963-5616. Email: edic-flor@datamarkets.com.ar

Una invitación a la reflexión

La izquierda en la Argentina:

Conversaciones con: Carlos Altamirano,
Martín Caparrós, Horacio González,
Eduardo Grüner, Emilio de Ipola, León
Rozitchner, Beatriz Sarlo y Horacio Tarcus.
Entrevistas de: Javier Trimboli

Este libro representa un conjunto de aproximaciones a la realidad histórica, la actualidad inmediata y el futuro posible de la izquierda. Una revisión de sus tradiciones teóricas y de sus objetivos políticos, al tiempo que un diagnóstico de su situación actual, en la Argentina y en el mundo.

Las reflexiones de estos ocho intelectuales, de un amplio arco ideológico y distintas generaciones y ámbitos culturales, articulan las experiencias personales de los autores con el pasado y el presente del pensamiento y la acción política de la izquierda. El resultado es una discusión de alto nivel, implícita pero no por eso menos intensa, un debate revelador de los desafíos que se le plantean a la izquierda en este fin de siglo.

MANANTIAL

Libros

LAS NOVEDADES DEL CIELO (PLAN EDITORIAL)

Dardo Scavino

La idea materialista

Para una crítica del nihilismo

R. Blackburn/F. Halliday/B. Kagarlitsky/E. Laclau
J. Szabón/H. Tarcus/R. Graziano/R. Astarita
Ezequiel Adamovsky (ed.)

Octubre hoy

Conversaciones sobre la idea comunista a 150
años del Manifiesto y a 80 de la Revolución Rusa

Axel Barstz/Eugenio Moreno

La Revolución de Octubre

Crítica para un debate

Guillermo Fantoni

Arte, vanguardia y política en los '60

Conversaciones con Juan Pablo Renzi

Ariel Petruccelli

Ensayo sobre la teoría marxista de la historia

EDICIONES EL CIELO POR ASALTO

Sarmiento 3433

(1196) Buenos Aires

e-mail: asaltarcielos@abaconet.com.ar