

(Segunda época)

EL Rodaballo

Año 2 N° 4 Otoño/Invierno 1996 \$ 7

“Tierra y Libertad”:
La trinchera de la memoria
Christian Ferrer/George Orwell

Frederic Jameson
Marx y los Marxismos

El Marx de Derrida
Ronald Rocha/Blas de Santos/
Terry Eagleton

El siglo de Hobsbawm
Roy Hora/Elías Palti

Los simulacros de Baudrillard
León Rozitchner

Samuel Glusberg,
entre Mariátegui y Trotsky
Horacio Tarcus

Después de la caída
Un diálogo con Robin Blackburn

Escriben: Irene Muñoz, Ricardo Strafacce,
Danilo Martuccelli.



Revista de política y cultura

DIRECCION EDITORIAL:

Blas de Santos
Horacio Tarcus

DIRECCION DE ARTE:

Juan Marcos Ventura

COLABORARON EN ESTE NUMERO:

Ezequiel Adamovsky, Christian Ferrer, Pablo Gilabert, Roy Hora (Oxford), Danilo Martuccelli (Burdeos), Irene Muñoz, Elías Palti (Berkeley), Martha I. Rosenberg, León Rozitchner, Ricardo Strafacce

El Rodaballo es una publicación de Ediciones El Cielo por Asalto

Suscripción por cuatro números (incluye gastos de envío):

-Capital Federal: \$ 25

-Interior: \$ 35

-Extranjero: U\$ 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.

Las fotografías que ilustran este número pertenecen a la película *Tierra y Libertad*, de Ken Loach.

Editorial: a veinte años del golpe

Dossier: Debates en el pensamiento contemporáneo

2 F. Jameson, *Cinco tesis sobre el marxismo realmente existente*

El Marx de Derrida: a propósito de Espectros de Marx

5 Ronald Rocha, *Ser o no ser posmoderno*

7 Blas de Santos, *La fidelidad del olvido*

12 Terry Eagleton, *Marxismo sin marxismo*

Discutir Hobsbawm

14 Roy Hora, *El siglo de Hobsbawm*

19 Elías Palti, *El dilema de Hobsbawm*

28 León Rozitchner, *Baudrillard: la seducción generalizada y la muerte*

35 Irene Muñoz, *¿Dónde se perdió y donde está el pensamiento político socialista argentino?*

Temas

41 Horacio Tarcus, *Samuel Glusberg, entre Mariátegui y Trotsky*

47 Ricardo Strafacce, *La mujer es lo negro del mundo*

La lucha de la memoria contra el olvido: "Tierra y libertad", de Ken Loach

51 -Christian Ferrer, *La trinchera perdida*

George Orwell, *Testimonios de un miliciano*

El viento en el mundo

55 *Nacionalismo y estatismo: los caminos sin salida para la izquierda*
Un diálogo con Robin Blackburn/¿Renacer de la izquierda?

60 Danilo Martuccelli, *Los acontecimientos de diciembre en Francia: de los signos a los actores*

64 *Noticias de ninguna parte*

Editorial:

A veinte años del golpe militar

Veinte años de aquel golpe del 24 de marzo de 1976. Clima colectivo de recordación, investigaciones periodísticas que exhuman los horrores pasados, marchas populares de repudio, múltiples invitaciones del amplio espectro progresista a la memoria, a no olvidar, condición del "nunca más". ¿Qué más podría decirse? Sin embargo, la potencia de la realidad social vigente y vivida desbarata cualquier estrategia de tranquilización, cualquier asimilación a lo que sucede al despertar de una pesadilla pasada: *todo fue un mal sueño*. La verdad del Proceso, a despecho del relevo de sus formas, es la continuidad de sus efectos.

Con el agravante de que la necesidad de creer en su imposible retorno borra las evidencias de una dominación insensible en tanto que consensuada: *ahora, por la democracia*. El hecho es que quien mentaba la efemérides arriesgaba el fallido: "si celebración no, festejo menos". Entre una alegría desautorizada y una pena estrangulada, no hay espacio para que, contando las bajas y sumando las pérdidas, se estrechen las filas. Faltó ese mínimo de fuerza que hace soportable las carencias y se hizo imposible el balance de un ejercicio quebrado. La lucidez y el dolor se consumió en *conmemoración*. Un testimonio de la impotencia ante la fatalidad de un pasado fijado como catástrofe.

Se trata de hacer historia sin salir de caza por el pasado a tiro de "reportajes". Veamos como su verdad se juega en el modo en que los sujetos, cara a los conflictos de su tiempo —sus deseos, sus contradicciones, sus luchas actuales—, construyen las determinaciones objetivas que pesan en su acontecer presente y pasado. El "lo que se debería haber hecho..." cede paso a "lo que queda enseña qué ocurre cuando actos y premisas se repiten".

La consideración por lo hecho y el reconocimiento a sus autores no precisa de la

veneración ni de la condena. Por el contrario ambas expresan equívocamente la inconfesable identificación que disuelve la crítica por la reprobación o la disculpa. El pasado nos interesa como responsabilidad por el presente y no como objeto de restauración de anticuarios.

Una con-memoración puede servir para la elaboración compartida, siendo desde ahí el índice de un acuerdo que fecha el recuerdo de un conjunto de ideas, afectos y hechos que lo exceden y a los que, simbolizando, amojona. Puntada de un nudo que sigue el hilo de un registro recuperable. El problema se presenta cuando el símbolo de lo vivido se transforma en el instrumento de su cifrado y en el monumento de una reverencia que lo sepulta. La conmemoración es entonces la contraseña para quienes, insatisfechos con el pasado, lo fetichizan para protegerse de él. Es cuando la idolatría barre a la historia. La heroicidad, inimitable por definición, elogia una excepcionalidad que obliga a la eterna renovación de los ídolos. **El Rodaballo**, astuto cual pez, quiere responder a las demandas de la memoria, pero esquivando el anzuelo de sus furores.

El trabajo de la historia no recurre al apriete de la desmemoria. ¿Quién podría arrojar la versión más verídica del pasado, la foto, el fax que pruebe quién estuvo y quién no estuvo cuando había que estar dónde había que estar? Una concepción higienista concibe la memoria como un pozo ciego que es saludable desagotar cuando de desempachar la digestión del ahora se trata. Esta fantasía populista trasciende el culto local: Spielberg piensa que "enlatándolo", ayuda a la solución final del holocausto.

Este modo de *resolver* la historia, *desnudándola*, que busca a la manera del viejo historicismo "reconstruir los hechos como realmente han sido" para "mantener viva la memoria", oculta tanto como exhibe, en la misma medida que los pudores del concepto muestran más que la crudeza de los destapes. Ninguna novedad hay para desenterrar o reliquia para recuperar como no sea la que estuviera cegando la conocimiento del presente.

En ese horizonte que nos acerca el pasado reconocemos algunas lecciones. Una de ellas es el valor que le asignamos a la responsabilidad política. La pensamos en una doble dimensión. Una, precisamente la de la responsabilidad por, y con, el pasado. La asociamos con la herencia de la experiencia propia y ajena que debemos apropiarnos para salvar la discontinuidad del proyecto que identificamos con el socialismo. La continuidad con una filiación y con la transmisión generacional en que actualizada se legitime.

La otra, la responsabilidad en hacerse cargo de las consecuencias de dejarse guiar por los ideales. Si aceptamos que el correlato político de la utopía consiste en renegar del otro mundo para hacer de éste el reino de lo deseado, hay que salir de la inocencia de que la consistencia de lo soñado traduce la contundencia de los privilegios concretos amenazados por su logro.

Ahora sabemos que aquel imperativo categórico que hacía de la conciencia el límite de la responsabilidad, ya no absuelve ni ética ni políticamente. Ya no puede acusarse a la razón por todos los monstruos engendrados: las cosas no se hacen solas. La partera de la historia ayuda a pujar, pero no inventa la criatura. La responsabilidad por una concepción dice, no de sin-razones, sino de más, de otras razones. Habla de cuerpos y de goces. De amores y de odios. Sus materias cursan las vergüenzas de la ambición, los extravíos de la crueldad y los tormentos de la tristeza, tanto como los de la fortaleza del arrojo y la serenidad de la entrega generosa.

Y no se crea que mudamos a la historia del desván al diván. Ponemos sobre la mesa los deseos y los goces de quienes la hacen, para sentar la discusión en torno a los atributos que dan a esos sujetos su existencia concreta. En este cuarto número de **El Rodaballo** seguimos ocupándonos del pasado y lo seguimos haciendo como materia del reconocimiento de una filiación política que precisa recomponer su identidad mediante la apropiación de lo legado por la experiencia histórica de todos los esfuerzos inspirados en la emancipación humana. Con esto hablamos de la vigencia viva del socialismo y del marxismo, no de su inmortalidad. De la recurrencia a su potencialidad para abordar los problemas inéditos que la emancipación hoy nos plantea.

El Rodaballo se propone contribuir a crear una alternativa

teórica y práctica al nuevo pacto de dominación que se viene instalando entre las masas y el poder. Aportar a la enunciación de un sentido que dispute al hegemonizado por el neoliberalismo. Una alternativa que no es fácil frente a las trampas del *progresismo* tentando con asimilar la impugnación del capitalismo con el emparche de sus errores y excesos. Socialismo no es sinónimo de un capitalismo más justo, equitativo o democrático. No coreamos que se está "combatiendo el capital" cuando se negocia menor desocupación o reducir la corrupción. Seguimos sosteniendo que el capitalismo, aún en sus formas más "puras", es un régimen en sí mismo opresivo y no nos parece menos monstruoso aún cuando fuera menos excluyente y más satisfechos pudiera dejar a sus integrantes.

En este número, una serie de notas abordan algunos núcleos de debate político-intelectual actual: el crítico cultural americano Fredric Jameson puntúa con sintética precisión las coordenadas para un marxismo contemporáneo. Ronald Rocha, Blas de Santos y Terry Eagleton reflexionan sobre la paradoja de una imprevisión recuperación intelectual de Marx por obra y gracia de un consagrado académico francés, Jacques Derrida. Quedan expuestas las encrucijadas del dilema de un rescate no marxista de Marx, que quiere ser más marxista que los marxistas aunque, a la vez, aprecian el aporte de una visión que si bien no responde a la ortodoxia, que poca falta nos hace, puede en cambio acercarnos ese aire fresco que le está faltando para actualizarse. León Rozitchner, ni seducido por Baudrillard ni abandonado por el fervor polémico, desarrolla la tesis que prueba que el posmodernismo de un golfo no es un simulacro.

Los trabajos de Roy Hora y Elías Palti sobre Hobsbawm nos introducen críticamente a las dos últimas obras del historiador inglés, quien salda el siglo entre los progresos del capitalismo y los derrumbes de la revolución social, en torno al triunfo de la barbarie liberal y la derrota de la política que, según propia confesión, lo llevó a "quedarse sin causa". Irene Muñoz presenta un cuadro de situación de la pérdida izquierda socialista argentina y una agenda de debates para reencontrarla.

Otros dos trabajos vuelven sobre el tema de la memoria: Horacio Tarcus traza un recorrido inédito de Mariátegui en la Argentina a través de la obra de los marxistas olvidados en nuestro país, y Christian Ferrer, a propósito de *Tierra y Libertad*, de Ken Loach, nos muestra la tragedia de la revolución española encarnada en aquellos valerosos poumistas y anarquistas. Ricardo Strafacce, por su parte, se dedica esta vez a develar los prejuicios machistas de nuestra literatura clásica.

En nuestra sección de información y análisis de la situación internacional (*El viento en el mundo*), Danilo Martuccelli nos acerca una visión de la lucha de clases en Francia que cumple con las expectativas de cómo, sin renunciar al seguimiento de la lucha entre el capital y el trabajo, pueden evitarse los lugares comunes del folklore clasista, poniendo en juego nuevos conceptos de aproximación a la subjetividad política. En su diálogo con Ezequiel Adamovsky, Robin Blackburn muestra en un mismo movimiento las aporías del declinante tatcherismo y los callejones sin salida del socialismo real que no supo hacer de la planificación económica la condición de la libre asociación de los productores, sino la condición de su totalitarismo.



Cinco tesis sobre el marxismo realmente existente

En setiembre del año pasado se reunió en París el Congrès Marx Internationale, promovido por un conjunto de revistas y grupos marxistas de todo el mundo, incluyendo a las prestigiosas *Actuel Marx* de Francia, *New Left Review* de Gran Bretaña y *Capital & Class* de Estados Unidos. Saludaron este encuentro muchas de las revistas locales, como *El Cielo por Asalto* y *El Rodaballo*. Allí presentó estas tesis el marxista norteamericano Fredric Jameson, profesor de teoría cultural en la Duke University de su país y ampliamente conocido entre nosotros por las traducciones al español de muchos de sus libros: *La cárcel del lenguaje*, *Ensayos sobre el posmodernismo*, *Documentos de cultura*, *documentos de barbarie e Imaginario y simbólico en Lacan*. Agradecemos a los organizadores del congreso su gentil autorización para la publicación de este texto.

Primera tesis: acerca de la reflexividad histórica de la teoría

Los "posmarxismos" aparecen en esos períodos precisos en los que el capitalismo sufre una metamorfosis estructural. Bajo el término "posmarxismo", evidentemente, conviene incluir también las diferentes declaraciones sobre la desaparición del marxismo, sea como modo de pensamiento, tipo de socialismo o movimiento histórico. El marxismo es la "ciencia" del capitalismo, o -para problematizar mejor ambos términos- es la ciencia de las contradicciones inherentes al capitalismo. Esto significa, por un lado, que es incoherente celebrar la "muerte del marxismo" al mismo tiempo que se nos anuncia el triunfo definitivo del mercado y del capitalismo. En efecto, esto último parecería más presagiar un futuro asegurado para el marxismo, dejando de lado la cuestión de saber en qué punto este mismo futuro podrá devenir "definitivo". Notemos al pasar que la "crítica de la economía política" nunca pretendió ser una ciencia en el sentido en el que la propia "economía política" la concibe, sin hablar de las formas académicas de la economía propiamente dichas. Por otro lado, las contradicciones del capitalismo no connotan una informe disolución interna del sistema. Son procesos relativamente regulares, regidos por leyes, y sujetos, por lo menos *post festum*, a una teorización apropiada. En cada momento dado de su existencia, el capitalismo tiende a saturar el espacio que controla con las mercancías que está en condiciones técnicas de producir (y esto, independientemente de la duración relativa de esas mercancías o de las restricciones de los ingresos de sus consumidores potenciales). Se llega entonces a una crisis sistémica, a un fenómeno generalmente expresado como la "baja tendencial de la tasa de ganancia" y que, manifiestamente, ocurre periódicamente cada cincuenta o sesenta años. Es lo que se llama, siguiendo a su inventor, los ciclos Kondratiev. Sin embargo, el capitalismo no es simplemente un sistema o un modo de producción. En realidad, es el más elástico y el más adaptable de los modos de producción aparecidos a lo largo de la historia humana, ya que su propia dinámica lo lleva a superar esas crisis. Esto se produce por medio de dos estrategias principales:

1) La primera es la expansión del sistema. Desde el punto de vista espacial, cada nuevo centro de capitalismo¹ es más grande, más englobante, en comparación a los precedentes, abriendo así territorios más vastos a la mercantilización, a los nuevos mercados y productos. Según una versión diferente del relato histórico, podemos identificar varios momentos del capitalismo después de su emergencia en el curso de la revolución industrial del siglo XVIII: el momento *nacional* del capitalismo (conocido y teorizado, aún de manera profética por el propio Marx); el momento del *imperialismo* a fin del siglo XIX, cuando los límites de los mercados nacionales fueron traspasados y se estableció un sistema colonial de dimensión mundial; y, finalmente, en nuestra propia época, el capitalismo *multinacional*. En efecto, después de la segunda guerra mundial, el viejo sistema imperial fue desmantelado. Tomó su lugar un nuevo "sistema del mundo", dominado por las empresas multinacionales y con un equilibrio difícil (después de la desaparición de la Unión Soviética) entre tres bloques geopolíticos: Europa, EE.UU. y Japón, cada uno de los cuales incluyen un gran número de Estados satélites. Este tercer momento, en que las convulsiones etapas de su emergencia no encontraron su forma acabada hasta el fin de la guerra fría, es incontestablemente bastante más "global" que la era precedente del imperialismo. En particular, dispone, a través de la "desregulación" concomitante, de vastas zonas como la India o el Brasil, para no hablar de los países de Europa del Este: una extraordinaria extensión para la penetración del capital que no tiene parangón con los estadios históricos precedentes del capitalismo. ¿Será necesario considerar este momento como el del arribo definitivo del mercado mundial presagiado por Marx y, por lo tanto, como el estadio final del capitalismo, estadio que comprende entre otras cosas, la "mercantilización universal de la fuerza de trabajo"? Uno podría temerlo. Paralelamente, las dinámicas internas de clase del capitalismo "multinacional" no han tenido tiempo —salvo excepcionalmente— para desarrollarse plenamente, sobre todo en lo que concierne a las nuevas formas de organización del trabajo

jo y de la lucha política, que deberán ajustarse de manera que puedan estar a la altura de la escala mundial de las cosas, transformadas por el movimiento de la "globalización".

2) Pero hay una segunda exigencia para superar las crisis sistémicas (o de Kondratiev): la producción de tipos de mercancías radicalmente nuevos. Dicho de otra forma, es el recurso a las innovaciones, las "revoluciones" dentro de la tecnología. Mandel ha aportado la tipología siguiente: tecnología del vapor para el momento del capitalismo nacional; electricidad y motor a combustión para el imperialismo; energía atómica y cibernética para nuestra época de posmodernidad, de capitalismo multinacional, de globalización. Esta claro que estas tecnologías son al mismo tiempo productoras de nuevos tipos de productos e instrumentales para abrir nuevos espacios mundiales, para "rediseñar" el globo y reorganizar el capitalismo a una nueva escala. En este sentido, las descripciones del capitalismo avanzado en términos de información o de cibernética son apropiadas (y altamente reveladoras a nivel cultural). Sin embargo, deben ser rearticuladas con la dinámica económica que las sostiene, dado que tienden fácilmente a autonomizarse en el plano retórico, intelectual e ideológico. Si se admiten las grandes líneas de esta periodización del capital, deviene inmediatamente claro que los diferentes "posmarxismos" (en particular el de Bernstein en 1898 y el posestructuralismo de los '80), que postulan la crisis o la muerte del marxismo, son precisamente simultáneos a esos períodos de reestructuración y de expansión prodigiosa del capitalismo. Esos momentos dan lugar a diversos proyectos teóricos de un marxismo todavía más moderno (y, en nuestros días, posmoderno), capaz de teorizar las nuevas y desconocidas dimensiones que toma su objeto de estudio tradicional, el capitalismo en tanto tal.

Segunda tesis: sobre el socialismo, o la presuposición social

El socialismo, como visión de libertad —libertad frente a la necesidad económica o material, libertad para la praxis colectiva—, está actualmente amenazado doblemente: al

nivel de la "lucha discursiva" (Stuart Hall) librada en el seno del debate con el thatcherismo mundial sobre la naturaleza del sistema mercantil; y en el nivel en que están en juego las inquietudes antiutópicas y el temor a los cambios profundos. Estos dos niveles se implican mutuamente en la medida en que la discusión a propósito del mercado presupone una serie de consideraciones sobre la naturaleza humana, consideraciones que la visión antiutópica retoma acentuando sus aspectos apocalípticos y libidinales.

El discurso dominante (que debe distinguirse de los conflictos ideológicos abiertos) se impone gracias al descrédito de las alternativas y a la supresión de toda una serie de temáticas. Trivialización, ingenuidad, interés material, "experiencia", temor político, lecciones históricas: he aquí algunas de las "razones" forjadas con la intención de deslegitimar las posibilidades sólidamente establecidas, incluso aquellas como la nacionalización, la regulación, el déficit presupuestario, el keynesianismo, la planificación, la protección social, el proteccionismo nacional, y, finalmente, el Estado del Bienestar mismo. Todas ellas, identificadas ahora con el socialismo, permiten a la retórica del mercado alcanzar una doble victoria, a la vez sobre los radicales [radicals] y sobre la izquierda. La izquierda está hoy puesta en la obligación de defender el gobierno intervencionista y el Estado de Bienestar en sus principios. Pero, la herencia elaborada y compleja concierne a la crítica de la socialdemocracia torna difícil la realización de semejante tarea sin el reaseguro de una concepción *más dialéctica* de la historia, de la que nuestra época parece disponer. En particular, sería aconsejable volver sobre la cuestión de saber cómo cambian tanto las situaciones históricas como las respuestas políticas y estratégicas apropiadas a ellas. Esta necesidad requiere a su vez librar batalla sobre el famoso terreno del "fin de la historia", terreno que representa la ahistoricidad fundamental de lo posmoderno en general.

Entre tanto, las inquietudes asociadas a la utopía que provienen del temor de ver desaparecer —bajo el impacto de una nueva administración social o de un cambio radical del orden social— todo aquello que constituye al presente nuestra identidad, nuestros hábitos y formas de gratificación libidinal, son ahora más fácilmente movilizables en comparación a otros momentos del pasado reciente. Manifiestamente, la esperanza de cambio de las masas pobres del período moderno fue reemplazada por el terror de la privación y el miedo a una proletarización de masas que afecta a una gran parte del mundo de hoy y no solamente sus capas dominantes. Es necesario abordar de frente estas inquietudes antiutópicas, en especial a través de una suerte de diagnóstico cultural y una terapia, sin esquivarla o reducirla a tal o cual otro aspecto de la discusión general sobre la cuestión del mercado. Todos los argumentos concernientes a la naturaleza humana —la constatación según la cual sería buena y cooperativa o, al contrario, malvada y agresiva, requiriendo la atenuación por el mercado, sino su control por el Leviatán— son "humanistas" e ideológicas (en el sentido de Althusser). Estos argumentos deben ser reemplaza-

dos por la perspectiva de un cambio radical y de un proyecto colectivo. Al mismo tiempo, la izquierda debe defender ardentemente el gobierno intervencionista y el Estado de Bienestar, y atacar la retórica del mercado acudiendo a la historia de los efectos destructivos del libre mercado (como Polanyi lo teorizó y la experiencia de la Europa del Este lo demuestra).

Tercera tesis: Sobre la revolución, o la presuposición política

Estos argumentos presuponen a su vez, tomar claramente posición sobre el concepto de revolución, concepto incuestionablemente central en cualquier versión de la "unidad de la teoría y la práctica" marxista y cuya insostenibilidad es la principal convicción del arsenal pos o anti-marxista. La defensa de este concepto requiere, sin embargo, de un cierto número de aclaraciones preliminares. Por ejemplo, en lo que concierne a la renuncia de muchas de nuestras queridas imágenes-íconos de diferentes revoluciones históricas, tales como la toma del Palacio de Invierno o el Juramento del Juego de Pelota. En particular, es necesario dejar para la iconología todo lo que sugiere que la revolución es un momento puntual más que un proceso elaborado y complejo.

La revolución social no es un momento en el tiempo sino que debe ser visualizada en los términos de un sistema sincrónico en el que todos los elementos se dan conjuntamente y están en relación mutua. Un sistema tal necesita entonces, indiscutiblemente, una transformación global y no una reforma fragmentaria. Dicho de otro modo, necesita la visión política de una alternativa social radical al orden sistémico existente. En el contexto de la lucha discursiva actual, tal visión ya no puede ser más considerada como establecida o heredada, sino que debe ser reinventada. El fundamentalismo religioso, por ejemplo el del Islam o el de la teología de la liberación cristiana, que propone una alternativa radical al consumismo y al modo de vida americano, surge desde el momento en que las alternativas tradicionales de la izquierda, en particular, las grandes tradiciones del marxismo y del comunismo, parecen súbitamente haber perdido su derrotero.

Debemos imaginar la revolución como algo que es a la vez un proceso y la abolición de un sistema sincrónico: como un conjunto de objetivos cuya puesta en marcha puede ser lanzada en la oportunidad de tal o cual acontecimiento político puntual (por ejemplo la transferencia electoral del poder del Estado o el desmantelamiento de la autoridad colonial), pero que, en seguida, tomará formas más y más populares de difusión y de radicalización. La aparición de nuevas reivindicaciones populares provenientes de las capas más disminuidas en el seno de una población hasta el momento reducida al silencio y la privación, pueden llegar a radicalizar a un gobierno que se oriente a la izquierda. Estas reivindicaciones pueden plantear una transformación aún más decisiva del Estado, polarizando así la nación (y en nuestros días al mundo) según una dicotomía a la antigua donde cada uno, quiera o no, debe tomar partido. La cuestión de la violencia en este caso

queda necesariamente planteada: si el proceso no es una auténtica revolución social, no es necesario recurrir a la violencia, pero, si es el caso, la fracción adversa recurrirá necesariamente a la violencia, y —en ese sentido solamente— la violencia, aunque indeseable, deviene el signo manifiesto o el síntoma visible de que está en curso un verdadero proceso social revolucionario.

El problema crucial aquí no es saber si el concepto de revolución es todavía viable, sino lo que concierne a la autonomía nacional. Es la cuestión de saber si es posible para cada segmento de los bloques económicos integrados que componen hoy el sistema mundial "desconectarse" —para retomar el término de Samir Amin— y emprender un tipo de desarrollo social diferente y un proyecto colectivo radicalmente distinto.

Cuarta tesis: sobre el comunismo o la presuposición económica

El derrumbe de la Unión Soviética no se debió al fracaso del comunismo sino más bien a su éxito, entendido este como lo hace el Occidente como regla general: en términos de estrategia de modernización. Fue a través de la vía de una rápida modernización que la Unión Soviética se puso virtualmente al paso —aunque casi cincuenta años después— de Occidente (una perspectiva generadora de inquietudes que vale la pena recordar hoy). Conviene subrayar tres proposiciones suplementarias concernientes al derrumbe de la Unión Soviética. La primera es que la desintegración política y social interna, ligada al nepotismo y a la corrupción, se inserta dentro de un proceso mayor a escala mundial que engloba en los años '80 a Occidente (reaganismo y thatcherismo) y los países árabes (lo que Hisham Sharabi llama "neopatriarcal") en una corrupción estructural que sería erróneo juzgar en términos morales. Esta corrupción proviene de la acumulación improductiva de riquezas por parte de la flor y nata de las capas superiores de esas sociedades. Esta claro ahora que el estancamiento actual está íntimamente ligado a lo que denominamos como capital financiero. Esta claro, igualmente, como lo muestra Arrighi, que los diferentes momentos del ca-



pital parecen llegar a un estadio final en el que la producción se desvanece en especulación, donde incluso el valor pierde su contenido para intercambiarse abstractamente (lo que no ocurre sin consecuencias culturales). En segundo lugar, conviene subrayar que categorías como la eficacia, la productividad o la salud fiscal son esencialmente categorías comparativas. Esto significa que devienen operacionales dentro de un campo en el que muchos fenómenos distintos concurren: una técnica más eficaz y más productiva vence a la maquinaria y el equipamiento material viejo solamente si estos entran en su campo de fuerza y, por lo tanto, se proponen el desafío de rivalizar con ella. Pero las cuestiones señaladas por Kurz, tienen también su lugar aquí: la producción de valor debe ser distinguida de la evaluación comparativa de la productividad como tal, que estaría más bien ligada al proceso de modernización. Por otra parte, tenemos un gran interés en distinguir entre éste y la posmodernización o informatización, en saber distinguirlas de las industrias cibernéticas en las que la producción de valor es bastante problemática teóricamente. Mayor valor en términos cuantitativos puede ser producido por la vieja (o, mejor, intensiva en trabajo) tecnología. Tal concepción del valor no puede ser significativa más que en el contexto de un proyecto de modernización aislada y semiautónoma, perspectiva que no puede medirse en términos de los capitales y las inversiones en el mercado mundial. Esto nos conduce al tercer punto. La Unión Soviética "devino" ineficaz y se ha derrumbado cuando ensayó integrarse en el sistema mundial pasando del estadio de la modernización al estadio posmoderno. Es decir, pasando a un sistema que funciona a una tasa de productividad incomparablemente más alta que todo lo que se encontraba en su propia esfera. Uno podría afirmar que la Unión Soviética y sus satélites, impulsados por incitaciones culturales (consumismo, nuevas tecnologías de información, etc.) fueron debilitados por una competencia deliberada en términos militar-tecnológicos —la deuda formando parte de este dispositivo— y las formas intensificadas de competencia comercial. Hasta ese momento aislados en su propia zona ciclónica como si estuvieran bajo

una cúpula geodésica ideológica y socio-económica, comenzaron imprudentemente a abrir las salidas sin escafandra de cosmonauta, lo que tuvo por efecto someterse a ellos mismos y a sus instituciones a las presiones infinitamente más intensas, características del mundo exterior. Uno puede imaginar el resultado, comparable al que produjo la presión abrupta del viento en las estructuras frágiles que se encontraban en la proximidad inmediata de la primera bomba atómica, o al que el peso monstruoso y deformante de la presión del agua en el fondo del mar somete a los organismos sin protección formados para respirar el aire atmosférico. En efecto, este resultado confirma la advertencia premonitrice de Wallerstein para quien el bloque soviético, a pesar de su importancia, no constituía un sistema alternativo al capitalismo, sino solamente un espacio anti-sistémico o una zona en el seno del sistema. Esta zona acaba evidentemente de desaparecer, dejando solamente en vida sólo algunos pequeños bolsones en los que diversas experimentaciones socialistas aún continúan.

Quinta tesis: Sobre el capitalismo tardío o la presuposición cultural

Los marxismos —tanto los movimientos políticos como las formas de resistencia teórica e intelectual— en el sistema actual de capitalismo tardío o de la posmodernidad (el tercer estadio del capitalismo multinacional o informacional teorizado por Mandel) serán necesariamente distintos a aquellos que se desarrollaron durante el período moderno (o segundo estadio, la edad del imperialismo). Tendrán relaciones radicalmente diferentes con la globalización. Además, a diferencia de los marxismos precedentes, aparecerán más culturales en su especificidad, dedicándose fundamentalmente a discernir los fenómenos conocidos hasta aquí como el fetichismo de la mercancía y el consumismo. La importancia creciente de la cultura para la política y la economía no es la consecuencia de su separación o diferenciación tendencial, sino más bien la consecuencia de la saturación universal y de la penetración acentuada de la mercantilización misma. Ha comenzado a colonizar grandes zonas culturales que hasta ahora escapaban a su empresa y le eran en gran parte hostiles y contradictorias con su lógica. El hecho de que la cultura devenga hoy en gran medida un "negocio" implica que una gran parte de lo que estaba habitualmente considerado específicamente económico y comercial haya devenido igualmente cultural. Es sobre la base de esta caracterización que deben ser subsumidos los diferentes diagnósticos de la así denominada sociedad de la imagen.

De una manera general, el marxismo dispone de una ventaja teórica para analizar estos fenómenos: en efecto, su concepción de la mercantilización es estructural y no moralizante. La pasión moral engendra, ciertamente, acción política, pero solamente de un género efímero, rápidamente reabsorbido, poco inclinado a compartir sus visiones y sus tópicos con otros movimientos. Pero, es precisamente a través de este pasaje y de esta construcción que los movimientos políticos

pueden desarrollarse y tomar cuerpo. De hecho, estoy tentado de continuar haciendo el camino inverso: una política moralizante tiende a desarrollarse cuando la aprehensión cognitiva y la cartografía de la sociedad están bloqueadas. El impacto actual de la religión y del nacionalismo deben ser vistos como una suerte de reacción al fracaso del socialismo en su principio, y como una tentativa desesperada de llenar ese vacío con nuevas motivaciones.

En lo que concierne al consumismo, se puede validamente esperar que fuera históricamente significativo en la medida en que fue necesario para que la sociedad humana atravesara esa experiencia en tanto modo de vida. Ojalá que se pueda optar de manera más consciente por su remplazo por cualquier cosa radicalmente diferente. Pero, para la mayor parte del mundo, la propensión consumista estará objetivamente fuera de su alcance. Así parece posible que el diagnóstico premonitrice de la teoría radical de los años sesenta — el hecho de que el capitalismo es en sí una fuerza revolucionaria por su forma de producir nuevas necesidades y deseos que el sistema no puede satisfacer— encuentre ahora su momento de verdad a escala global del nuevo sistema mundial.

En el plano teórico, se puede sugerir que los urgentes problemas de nuestra época, a saber, el desempleo estructural, la especulación financiera, la volatilización incontrolable del capital, y también, el de la civilización de la imagen en tanto imagen, están todos profundamente ligados al nivel de lo que Hegel hubiera llamado su falta de contenido, su abstracción (en oposición a lo que la edad moderna hubiera llamado su "alienación"). Nos enfrentamos a la plenitud de la lógica paradójica de la dialéctica cuando abordamos las cuestiones de la globalización y de la información. Aquí las posibilidades políticas e ideológicas de las nuevas redes mundiales para la izquierda, la derecha o los medios de negocios van juntas con el dilema, aparentemente imperioso, de perder su autonomía en el seno del sistema mundial actual y de tornar imposible a todo espacio nacional o regional la realización de su autonomía y su subsistencia, de separarse o desconectarse del mercado mundial. Los intelectuales no pueden inventar soluciones a estos dilemas mediante simples recetas de pensamiento. Es precisamente la maduración de las contradicciones estructurales en el mundo social lo que produce gradualmente la anticipación naciente de las nuevas posibilidades. Al menos podemos mantener vivo ese dilema dirigiendo el pensamiento hacia la totalidad global misma, "acompañando lo negativo" como diría Hegel, manteniendo vivo ese lugar donde lo nuevo puede ser esperado y, súbitamente, emerger.

Notas:

1. Según Arrighi, podemos distinguir el momento español-genovés, el relevo holandés, el imperio británico, la hegemonía americana y, más allá, como en verdadero punto de interrogación, la perspectiva de la supremacía japonesa.

[traducido por Irene Muñoz de la versión francesa de la ponencia presentada por F. Jameson. Revisión técnica de Horacio Tarcus]

Desde hace un año, el espectro de Jacques Derrida recorre el marxismo. También en nuestro país. Al mismo tiempo que el filósofo francés visitaba Buenos Aires en 1995, se hacía conocer entre nosotros su esperado libro *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional* (Madrid, Trotta, 1995). No era ésta una obra más de Derrida, al menos para nosotros. A diferencia de otras obras del autor, *Espectros* abordaba abiertamente la política, asumía públicamente una toma de partido (con minúscula) contra el nuevo orden neoliberal internacional y llamaba a recuperar, de algún modo, la herencia de Marx. No se trataba, está claro, de una conversión tardía, sino del inicio de un diálogo entre la filosofía de la deconstrucción y la filosofía de la praxis. Al menos así lo entendieron los autores de este dossier, que recogen el guante arrojado por Derrida. Ronald Rocha es un sociólogo brasileño, miembro de la dirección nacional del PT y uno de los editores de la revista *Praxis* de ese país; Blas de Santos es psicoanalista y uno de los directores de *El Rodaballo* y Terry Eagleton, una de las figuras renovadoras de la teoría cultural británica, es profesor de literatura inglesa en el Wadham College de Oxford y autor, entre otras obras, de *Literary Theory, The function of criticism* y *Walter Benjamin*.



¿SER O NO SER POSMODERNO?

Ronald Rocha

Espectros de Marx fue originalmente publicado en 1993, por la Editorial Galilée. Corresponde, básicamente, a una larga conferencia pronunciada en los días 23 y 24 de abril de aquel año, a título de apertura del *simposium* internacional *Whiter marxism?*, en la Universidad de California, Riverside. El texto, que mantiene el contenido, la construcción estructural y el estilo eminentemente "hablado", fue posteriormente desarrollado y aumentado en notas. De inmediato provocó asombro: una "radical e inesperada defensa de Marx" por parte de "una opción no-marxista en el mercado de ideas", se afirmó (Bentes, Ivana, en el *Jornal do Brasil*, 27/08/94). Inesperada, tal vez, tratándose de Jacques Derrida. Radical no. Resultaría cómodo, para los marxistas, en el mar de este período reaccionario, agarrarse, a partir de la psicología del naufragio, de la primera tabla de salvación que apareciera.

Lo más sorprendente, ya pensando desde un ángulo distinto, es que Derrida continúe resignándose a ser el más infeliz de los escritores. Hace más de dos décadas, por lo menos después de *La dissémination*, tematizó la incompatibilidad de la forma-libro con su pensamiento de la *différance*. ¡Y ahora, felizmente, produciendo un trabajo de autor más! Durante una buena parte de los años sesenta y setenta (*La voix et le Phénomène*; *L'Écriture et la Différance*; *De la Grammatologie*; *Marges de la Philosophie*) y criticando la tesis aristotélica sobre el lenguaje —en *De Interpretatione*, un escrito es un conjunto de símbolos de voz humana, vale decir, un significante de segundo grado— declaró la guerra implacable al "fonocentrismo": pretendiendo la superación de una cierta "metafísica" de la "presencia" localizada en la palabra, valorizó la escritura primigenia como designación de la *différance*. No es casual que haya sentido una incomodidad, incluso una inseguridad, en un reciente episodio: "Yo no tengo condiciones para dar una entrevista, yo escribo mejor de lo que hablo...". (*Folha do São Paulo*, 26/06/94). Pero, felizmente también, cristalizó en libro la forma

oral de una conferencia. En las últimas décadas, Derrida viene trabajando al margen de la filosofía y aun, como afirmó, "contra la filosofía", que "no fue capaz de pensar el espectro". (FSP, cit.). Sin embargo, y también felizmente, rechazó la filosofía del "fin de la filosofía", del "fin de la historia", del "último hombre", y terminó teniendo que abordar cuestiones de naturaleza eminentemente filosófica. Por último, dedicó su vida intelectual, compulsivamente, a la temática minimalista de borrar del discurso cualquier traza de razón y de voluntad. Empero, felizmente una vez más, no pudo esquivar —¡supremo, humano e ineludible infortunio!— o, por lo menos, explicar, una cierta espectrología, tan fantástica cuanto irreductible, en la cual el *Geist* (espíritu) invoca ontológicamente el *Gespenst* (espectro), y en este *tour de force*, manifestar valores sobre el mundo contemporáneo y la obra de Marx.

En rigor, en lo fundamental, descontando una pintoresca y ya conocida retórica, *Espectros...* "no agrega nada nuevo" (Escobar, C.H., en *Jornal do Brasil*, cit.). De paso, es interesante acompañar su diálogo erudito con el discurso de Marx (*La Ideología Alemana*; *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*; *El Capital*), remitiéndolo a la tragedia shakespeariana. Es también muy importante el surgimiento, en el interior de la cultura posmoderna y con repercusión en las instituciones privadas de hegemonía, de una conciencia explícita y asumidamente crítica sobre la estrecha relación entre el coro celebrante de la muerte del marxismo y el pensamiento conservador hoy dominante, especialmente de las "opresiones del imperialismo capitalista o de todas las formas de totalitarismo", el "consenso mediático" y la "euforia de la democracia liberal y de la economía de mercado", expresados de manera lapidaria en el evangelio de Fukuyama, tenido como "la más grande vidriera ideológica del capitalismo vencedor".

Destacable, *Espectros...* merece la mayor



mención que una reseña puede hacer a un libro: debe ser leído. Por varias razones. Primero, representa, de modo admirable, una corriente de pensamiento y sobre todo una sensibilidad influyente en el mundo moderno. Después, significa un cisma de corte político-ideológico en el interior del irracionalismo y del relativismo contemporáneo, prácticamente contrapuesto al discurso conservador que disuelve los conflictos sociales en el llamado consenso intersubjetivo —del pragmatismo de Richard Rorty a la hermenéutica racional de Habermas—, base filosófica renovada del proyecto neoliberal y justificación moral del realismo cínico que aplaude el Nuevo Orden Mundial y, en Brasil, habita en el Palacio del Planalto. No casualmente fue dedicado a Chris Hani, dirigente comunista asesinado bárbaramente por los defensores del *apartheid* sudafricano.

Más aún, **Espectros...** acusa: “el dogma a propósito del fin del marxismo y de las sociedades marxistas es, en los actuales días, tendenciosamente, un ‘discurso dominante’”. Recuerda al Paul Valéry de **Una política del espíritu**, que al citar, al recordar el Hamlet europeo meditando “la vida y la muerte de las verdades” en las páginas de **La crisis del espíritu**, “sólo omite, entonces, una frase, una única, sin señalar la omisión por reticencias: la que nombra a Marx, el cráneo de Kant (“Y éste fue Kant que genuit Hegel qui genuit Marx qui genuit...”). Y comenta: “*Exeunt Ghost and Marx, hubiera anotado Shakespeare*”.

Además, **Espectros...** saca, de esa denuncia, una consecuencia teórica simple, pero de un sentido práctico muy fuerte: “Si me apresto a hablar largamente de los fantasmas, de herencia y de generaciones, de generaciones de fantasmas, o sea de ciertos otros que no están presentes, ni presentemente vivos, ni para nosotros, ni en nosotros, y en nombre de la justicia”. Es el punto de partida de un intelectual que, no habiendo sido nunca marxista, desmorona un terrible libelo sobre las cabezas de los tráfugas que se apresuran a desprenderse de toda y cualquier “mácula” comunista como ritual de pasaje al orden: “no hay porvenir sin Marx, sin la memoria y sin la herencia de Marx”; “la herencia marxista era —y aún continúa siendo, y, por tanto continuará siendo— absolutamente y de punta a punta determinante”; “no es preciso ser marxista o comunista para rendirse a esa evidencia. Habitamos un mundo, algunos dirían una cultura, que conserva, de forma directamente visible o no, a una profundidad incalculable, la marca de esa herencia [...] es preciso asumir la herencia del marxismo”.

Y, finalmente, en el momento en que tantos buscan sebos para vender a los clásicos a precio de banana, intentando exorcizar, sin mayor perjuicio financiero, aquellos fantasmas de la vulgata que acriticamente abrazaban, **Espectros...** fue claro: “La relectura del

Manifiesto y de algunas otras grandes obras de Marx, me dijo a mí mismo, que conocía pocos textos en la tradición filosófica, tal vez ningún otro, cuya lección pareciera más urgente en los días de hoy”. Urgencia, palabra clave. Derrida se mostró doblemente impresionado.

A contramano de las vulgaridades hoy dominantes, confirmó la existencia de “un cierto espíritu del marxismo”, responsable de haberse constituido como “en principio y primeramente, en una crítica radical, a saber, un método pronto a su autocrítica”, que “se quiere, en principio y explícitamente, abierto sobre su propia transformación, su revalidación y su autoreinterpretación”, “heredero” legítimo “de un espíritu de las luces al que no se debe renunciar”. ¡Cuánta distancia en relación a ciertos comentarios ligeros y charlatanes, que ven la obra marxista como el origen genealógico del totalitarismo burocrático!

Pero no se limitó al espíritu antidogmático. Afirmó también que cuando “un nuevo desorden mundial intenta instalar su neocapitalismo y su neoliberalismo”, ninguna “denegación consigue desembarazarse de los fantasmas de Marx”. Si la crítica burguesa realiza lo “que Freud distinguía en cierta etapa llamada triunfante del trabajo de duelo [...] se repite, se ritualiza, se empeña en fórmulas, como requiere toda magia animista”, si “recae en la repetición y en el cliché”, es por que sabe que el marxismo es su enemigo irrecuperable, o su detractor histórico, la corriente que desvela sus secretos íntimos, la filosofía que osó declarararle la guerra. El capital necesita eliminar el espectro de la revolución en la quimera de eternizarse *per omnia secula seculorum*: “Marx está muerto, el comunismo está muerto, de hecho muerto, con sus esperanzas, su discurso, sus teorías y sus prácticas; viva el capitalismo, viva el mercado, más que viva el liberalismo económico y político”.

Hay, por lo tanto una herencia. ¿Cómo rescatarla? Derrida critica, con mucha propiedad, la tentativa de usar a “Marx contra el marxismo, a fin de neutralizar, o de ocultar en todo caso, el imperativo político en la exigencia tranquila de una obra encasillada”. Sería un marxismo con un “corpus” debilitado, sin la “revuelta”, sin “impulso revolucionario”. Algo que se podría tratar calmamente(...), objetivamente, sin tomar partido: según las normas académicas, en la universidad, en la biblioteca, en los coloquios”. Es un murmullo que ya se oye: “ya lo ven, a pesar de todo, Marx no fue sino un filósofo más e incluso, se puede decir ahora que tantos marxistas se callan, una gran filósofo, digno de figurar en los programas de estudio franceses, de los cuales ha estado demasiado tiempo proscrito”. ¡Ah, que oportunas palabras!

Así, **Espectros...** mostró, contra el sentido común de los conservadores, de los oscurantistas, de los sectarios de la mercadotecnia y de la “buena” exégesis domesticante, que se puede dialogar con Marx y hacerle justicia, también a partir de un *locus* filosófico diametralmente opuesto. Cabe a los marxistas, igualmente, después de hacer justicia integralmente a la dignidad, al coraje, al espíritu libertario del intelectual Derrida, discutir los límites teóricos de su más reciente libro, del

tudo perfectamente coherente con una obra de más de tres décadas, que terminó desembocando en el llamado posestructuralismo a través de una temática y de una ontología de asumidas señales e inspiración heideggerianas. Si, porque tampoco cabe una recuperación irracionalista del espíritu de Marx.

El leitmotiv que atraviesa a **Espectros...**, del principio al fin, es una exclamación de Hamlet: *The time is out of joint*. “El tiempo está fuera de quicio”, como sugiere Derrida, enfocándolo bajo el ángulo de su propia sensibilidad, vale decir, disolviendo la dimensión general del tiempo —histórico y político— e instaurando una disyunción absoluta. “Furtivo e intempestivo, la aparición del espectro no pertenece a este tiempo, no es de este tiempo: ‘Enter de Ghost, exit the Ghost, re-enter de Gohst’ (Hamlet) [...]”. Y ahora los espectros de Marx. (Pero ahora sin coyuntura. Un ahora disyunto y desajustado, ‘out of joint’, un ahora desencajado, que corre el riesgo de no mantener nada junto, en la firme conjunción de algún conjunto, cuyos bordes serían todavía determinables”).

Shakespeare a luz postrera, Marx a la luz de un Hamlet esquizofrénico. La seducción que Derrida siente por los anacronismos de los fantasmas invocados está obviamente anclada en la profunda sincronía de su enfoque en relación con el *Zeigeist*, el espíritu de un tiempo tenido y retenido como fragmento ilógico. Tal lectura es, en esencia, infiel a las obras shakespearianas y marxistas, que son modernas por excelencia. Para Hamlet, la disyunción irrita una cierta visión moral y una cierta representación de la totalidad, poniendo imperativamente, frente al malestar, un propósito restaurador, aunque el sujeto maldiga el destino vivido como fuerza exterior, proyección heteronómica y trascendente de una voluntad irreductiblemente humana. Ningún héroe posmoderno manifestaría, después de lamentarse por un “tiempo [...] fuera de ejes”, la certeza y la seguridad de Hamlet: “Oh, maldita suerte, porque nací para restablecer el orden”. También la crítica de Marx al capitalismo coloca una decisión ineludible: el compromiso con el proceso de emancipación humana.

De hecho, Derrida se proyecta en Marx —él lo hace igualmente en los personajes de Shakespeare— y lo transfiere a sus propios parámetros y dilemas. Legítimo, sin duda, pero apenas consistente como literatura. El esfuerzo retórico transforma los trabajos marxistas en una espectropoética escritocéntrica, donde la sinrazón contemporánea se aloja, por medio de una grieta del tiempo disyunto, para componer la vieja y repetida temática de esa “cosa que nos mira” y “viene a desafiar tanto a la semántica como a la filosofía”, de la “visibilidad furtiva e inaprensible de lo invisible o de una invisibilidad de una X visible, de “apelación al don, a la singularidad, a la venida del acontecimiento”, al “espectro sin *Dasein*”, a la “contaminación esencial del espíritu (*Geist*) por el espectro (*Gespent*)” y a la *différance*.

Así, Derrida intuye, percibe, una integralidad amenazadora y la declina: al “imperialismo capitalista”, al “neoliberalismo”, a la “estructura de toda hegemonía”, al “nuevo orden mundial”, a la “plusvalía para siempre

errante”, a las “opresiones”. Pero, inmerso en la indeterminación absoluta, ignorando la categoría de ser social —*Gesellschaftlichen Seins*—, pasando de largo de la praxis, rechazando *a priori* actos humanos cualesquiera que sugieran una explicación y una voluntad, acaba quedando inerte frente a la totalidad que no es reconocida como tal, pero que no obstante lo inquieta y lo irrita. Volviéndose el emblema de una impotencia extraordinariamente actual: en tanto sus valores se revelan hostiles al orden, viéndose incapaz de comprender sus determinaciones, develar sus lógicas y construir los medios políticos de combatirla. Por lo tanto, revelándose como un individuo aislado e indefenso, cuando no francamente confuso.

No es por otro motivo que se opuso “a suscribir el concepto de clase social por medio del cual Marx tantas veces determinó, especialmente en **La Ideología Alemana**, las fuerzas que disputan la hegemonía” y “hasta, más simplemente, el Estado”. Prefirió sustituirlos por una “dominación en un campo de fuerzas”. ¿Pero qué fuerzas? ¿Por qué dominan? ¿Cómo? Semejantes cuestiones estarían en el umbral de aquella reflexión “metafísica” ya desautorizada por la crítica posnitscheana de Heidegger al sujeto. Y, a falta de referencias ideológicas, programáticas y partidarias, descartadas de antemano como si fueran inmanentemente opresoras, recurre a una fluctuación que permite una proximidad peligrosa con “las autoridades internacionales”, el “capital financiero” y los “poderosos Estados-naciones”. Es el caso del llamado “derecho de ingerencia a la intervención, en nombre de lo que se llama oscuramente, y a veces con hipocresía, lo humanitario, limitando así la soberanía del Estado en ciertas condiciones”, con lo cual **Espectros...** se congratula, no obstante con la reserva de quien desconfía del contenido y del origen inevitables de las decisiones.

En suma, es preciso tomar muy en serio a Derrida cuando llama “a por lo menos uno” de los espíritus del más ilustre “difunto” de este fin de siglo. Contra el trabajo burgués triunfante de duelo, una evocación poética. Pero el espectro, cuando atiende el llamado, ya es un Marx postrero, fragmentado en varios momentos, esclavizado al *happening*, sin historia, desideologizado, carente de ontología, mesiánico. Un no-Marx. Una luz que brilla, pero que no ilumina. Todavía, es el fruto legítimo de la tragedia intelectual que se autoproyectó en el pasado para intentar situarse en el presente donde también, como en el “Estado de Dinamarca”, algo “huele a podrido”. Atroz es el dilema de los Hamlets contemporáneos: “*To be or not to be*” posmoderno —continuar negando que la opresión tiene una lógica pasible de ser intelectualmente apropiada y políticamente combatida por los seres humanos, o, por el contrario, reconocer la existencia de una racionalidad en el capital e imbuirse del imperativo de oponerle una praxis revolucionaria—, “*that's the question*”.

[Traducido de **Praxis** n° 4, Belo Horizonte, Minas Geraes, junio de 1995, por de Blas de Santos. Revisión técnica de H.T.]



LA FIDELIDAD DEL OLVIDO

Blas de Santos

“Pedirles que abandonen sus ilusiones sobre su condición es pedirles que abandonen una condición que exige ilusiones”.

Carlos Marx,
Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel

Es posible pensar la memoria en función de la temporalidad a la que se ajusta. La posmodernidad la conjuga en *futuro anterior* ¹: la precipitación del fin de un siglo en el que se esperaba realizar las promesas de la modernidad impulsa un doble movimiento subjetivo: el de saldar la diferencia de lo esperado con lo cumplido, para renovar la esperanza o el de consolarse en la nostalgia de tiempos mejores. El reflejo de esta diferencia en fenómenos recientes va a permitirme trabajar las diferentes temporalidades que surgen de la reminiscencia y de la historia como modalidades de recuperación del pasado. Y así la sobredeterminación recíproca entre subjetividad y aquella política.

Un dato que corrobora reflexión es el llamativo incremento que ha adquirido el estilo documentalista o testimonial de acercamiento a la realidad. De tal modo que, en muchos casos confundiendo las resonancias subjetivas que suceden al contacto con lo investigado con la labor encargada de construirla se pone, y se pretende tomar, la verdad de la historia en boca de sus protagonistas ².

Es imposible no acordar con Jacques Derrida en que en la época que vivimos en un “tiempo está fuera de quicio” ³ —si su transtorno es el de la historia y el mundo— y que somos herederos del espíritu que se anuncia en Marx. Más problemático es coincidir con el Marx que él da por “cierto”. Aquel que debería haber protegido “la oportunidad de la disyunción, ese desajuste del ‘todo va mal’ para que se anuncie el bien o, al menos lo justo” ⁴, sin tratar de someter esa oportunidad a la razón política como aquél hiciera para Derrida cuando redacta el **Manifiesto**.

Sin decirlo, Derrida parece preferir la queja de Hamlet que “maldice el destino que le habría destinado justamente a él, a hacer justicia, a volver a poner las cosas en orden, a volver a poner la historia, el mundo la época, el tiempo del derecho...” ⁵, al activismo de

Marx. En la lectura de **Espectros...** se desliza una divisoria de aguas: la sutileza de la descripción superpone el goce estético de la *deconstrucción* del mundo al disfrute de su transformación. Una decisión que define la suerte de una memoria y hace a la subjetividad que se apropia de un legado.

El primer observable es el llamativo incremento del estilo documentalista o testimonial que ponen la verdad de la historia en boca de sus protagonistas confundiendo el contacto con la realidad y sus resonancia subjetivas con la construcción que pudiera elucidarla conceptualmente.

Consecuentemente y en paralelo con lo anterior puede decirse que el aniversario del golpe militar del '76 ocurrió puede decirse casi exclusivamente a través de o en los *medios*: audiciones de radio, programas de televisión, estrenos cinematográficos, entrevistas, reportajes... Lo cual confirma la desmovilización política de la sociedad y la transformación creciente del protagonismo social en la recepción de la realidad asimilada a un espectáculo. No importa para el caso si la saturación de la percepción explica la ausencia de acción o si la vacancia de ésta induce su cobertura por aquélla. Sí, establecer la correlación de esta tendencia con nuestra situación social y política.

Podemos preguntarnos: ¿estamos asistiendo a la confirmación práctica del fin de la historia junto al de los grandes relatos —el socialismo en primer lugar— como corresponde a la muerte de Dios, la destitución de los sujetos y la jubilación de la militancia? o ¿enfrentamos los síntomas de nuevas subjetividades, correlativas a nuevas formas de relación en la producción de bienes y valores que nuevas modalidades de trabajo determinan y por ende a formas inéditas de explotación y de dominación? ¿los intereses emancipatorios han caducado o sus expresiones subjetivas resultan intraducibles a los códigos conocidos?, en fin, ¿la comprensión de lo nuevo —si lo es— no debe nada a lo viejo?

Adelanto mi opinión volviendo a Marx: “Toda la vida social es esencialmente práctica. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo encuentran su solución

racional en la práctica humana y en la comprensión de esa práctica" (Tesis sobre Feuerbach, VIII).

II.

Si los '70 fueron una gesta romántica, un estallido generacional, la erupción gratuita de una *juventud maravillosa* que pasó por un volcán cuyo saldo es la pura intensidad de lo vivido y la resaca amarga por los que perdieron el juego, la mirada que vuelva sobre ella tendrá el primer plano de las vivencias que la memoria rescata. El problema es que a la insuficiencia de encontrar representaciones, alejadas de lo sensible, para entrar así en un cotejo de posiciones con significaciones actuales provistas de la objetividad de la contemporaneidad compartida, se opone la engañosa evidencia de la emotividad absolutizada jerarquizada como posición subjetiva. En los hechos, la pretensión de recurrir al relato del pasado para restablecer una continuidad de la memoria —contar la historia— con los que no lo protagonizaron, se anula: la oferta especular restringe su efectividad a aquéllos que por pertenencia generacional tienen juicio tomado que en la ratificación subrayan. Los jóvenes abisman su extrañeza, sometidos a la imposición de una historia premoldeada —privatizada— sintonizada en la clave personal de una experiencia que sus relatores se apresuran a declarar irreplicable, superponiendo tal vez sus conversiones con los enigmas de la historia.

La misma sobreexposición a lo emocional, se repite en los esfuerzos de aquellos que desesperan ante lo que sienten como indiferencia de la sociedad y pretendiendo curar de espanto al trauma, se asumen fiscales de la mala conciencia ajena. Enceguecidos, se les escapa que la mejor manera de desafectar una verdad es regimentarla.

Dos films, *Tierra y Libertad* y *Cazadores de Utopías*, son pruebas ejemplares de la afec-

tación de la subjetividad por los modos de encarar el pasado: como destino o como proyecto. En su versión de la guerra civil española, Ken Loach, a pesar de recurrir a la ficción, consigue que el tema se instale dentro de las categorías del análisis histórico. La anécdotas, los personajes, los ideales, los valores inscriptos en clave social: el internacionalismo, la propiedad, la violencia, el reformismo, la burocracia, pueden ser leídos como los verdaderos actores del drama. El resultado es la eficacia en presentar la dialéctica de lo particular y la totalidad en el punto en que los relatos individuales adquieren sentido dentro de coordenadas históricas — disputa entre las fuerzas revolucionarias, socialdemócratas, fascistas, religiosas. Y desmintiendo el prejuicio que restringe la subjetividad al ámbito de la intimidad, en esta revisión no está ausente el afecto ni reñida la pasión.

Cazadores de Utopías, respondiendo a otra concepción de los movimientos sociales está compuesto por una sucesión de testimonios, en la que no faltan juicios y tomas de posición, pero cuyo énfasis en lo autorreferencial, que la cámara imprime al relato, inclina su sentido a favor del acontecimiento personal, y, vuelve lo personal el acontecimiento decisivo. Eso hace que la diversidad de más de una treintena de historias, captadas con especial cuidado y una expresividad fuera de discusión, no alcance a matizar las particularidades que dieron la entrada de los "actores" históricos a los hechos por los que pasaron. Y cómo, en ese planteo, descuidando la remisión al marco histórico que daba identidad política a esos hechos, se llega a la ratificación, cierta pero abstracta, de cuánto debe la subjetividad al Ideal. Una generalidad que no explora la relación del contenido de esos ideales con las modalidades de esa subjetividad, que dió tanto muestras de arrojo como de inconsistencia para sobreponerse a los reveses que los hechos asestaban a sus certezas. Una subjetividad, comprometida y solidaria hasta la inmolación, pero incapaz de la mínima objetividad respecto de los liderazgos en torno a los que se había estructurado. Uno de los entrevistados brinda un ejemplo de esta inversión en la que gestas históricas no eran registradas como tales, sino vividas como realización de fines particulares: "Nos dimos cuenta que si queríamos traer al Gral. Peron teníamos que hacer la revolución"⁶.

III.

Cultura y subjetividad coinciden en el modo en que la memoria conserva el pasado: ambas son el producto de lo que resiste al tiempo. En las dos la identidad toma relieve afirmativo sobre lo realmente vivido que va siendo excluido. A la manera de la negación freudiana, que maneja la unidad de la conciencia admitiendo lo contradictorio bajo el signo de su anulación, lo irreversible del pasado mantiene en ese nivel su alusiva eficacia subjetiva a través de los esfuerzos por retirarlos de la escena: el recuerdo subsiste en las formas del olvido. Formas que recibe de la cultura que provee también las de su represión.

La temporalidad de los humanos opera por descarte y reinscripción y en eso se diferencia de la perpetua instantaneidad animal. La

subjetividad que se corresponde con esa condición debe disponer de sus potencias sin restricciones. De todas ellas, una de las principales potencialidades es lo acumulado por su experiencia. Los fines prácticos de la subjetividad, que necesita situarse frente a la realidad con conocimiento ella y de sí, precisan que esta disposición no esté presente toda al mismo tiempo (lo que la bloquearía) sino que se actualice en la confianza de contar con un crédito abierto en el pasado.

La referencia al encuentro de un obstáculo para la producción de subjetividad no remite a ningún evolucionismo, historicista o teológico. Es posible mantenerlo dentro de una concepción no psicologista de la subjetividad y recuperar así el sentido político de ese orden de la existencia completando a la vez la crítica a las concepciones de la política que fallaron en incluirla en su teoría y en su práctica. El materialismo no necesita de arquetipos preexistentes que fuerzan los empeños de la subjetividad para rechazar la adaptación, transformándose transformando el medio con el que interactúa: siempre otras subjetividades.

No es preciso apelar a ninguna esencia "emancipante" como fuente de vocación y de energía que sostenga la tendencia subjetiva hacia una procura permanente de mayor autonomía. Pero, sin motor primero y sin atracción final, ¿cómo explicar el movimiento de producción subjetiva que aparece en la historia y en la cultura? ¿Es posible hablar de progreso de la subjetividad, sin suscribir las mitologías que alienaron la realización subjetiva en el centralismo productivista de los socialismos de estado y en el consumismo capitalista en el que extraviaron sus metas? ¿Se puede proyectar una regulación utopizante de la subjetividad, en la que la acción sirva a la ilusión, pero sin convertirse en la coartada de un disciplinamiento del deseo por fines pretendidamente superiores?

Si el pensamiento socialista quiere ser un referente de las praxis que reaccionan al malestar emergente del capitalismo, deberá ser capaz de atender a la legitimidad de los intereses emancipatorios que brotan de cada una de ellas, respetando las modalidades y los tiempos con que las subjetividades los expresan y se organizan en función de ellos. Pero a la vez, ir construyendo las totalizaciones que recuperen los avances reivindicatorios parciales en conciencia de la unidad de las determinaciones estructurales que se oponen a ellas. Así como en la comunidad de vínculos solidarios que deberían revertirlas. El aporte de ésta, y otras notas en la misma dirección⁷, tiende a esa recomposición del marxismo como teoría crítica que articule los cambios de estructura económica y política con los de la subjetividad ocupada de producirlos.

Todos los que participamos de esa vocación no podemos sino compartir la invitación de Derrida para responder a la deuda pendiente con Marx escuchando el espíritu que aún resuena en su obra. Con la salvedad de que para los marxistas aquella es por la revolución sin concluir y éste, el a través de sus fantasmas el que llama a realizarla. Por eso, disentimos también con la interpretación, que hace el autor de los *Espectros...* hace del rol

que tuvo la proclamación del Manifiesto. Para Derrida, Marx, al percibir la inminencia de la Revolución, se precipita a domesticarla. Al no soportar la indecibilidad del porvenir se apura en codificarlo. Pero, veamos cuál es la alternativa a que alude: "En esa medida, la efectividad de la promesa democrática, como la de la promesa comunista, conservará siempre dentro de sí, y deberá hacerlo, esa esperanza mesiánica absolutamente indeterminada, relación escatológica por el porvenir de un acontecimiento y de una singularidad, de una alteridad inanticipable, Espera sin horizonte de espera, espera de lo que no espera aún o de lo que no se espera ya, hospitalidad sin reserva, saludo de bienvenida concedido de antemano a la absoluta promesa de lo arribante, a quien no se pedirá ninguna contrapartida, ni comprometerse según los contratos domésticos de ninguna potencia de acogida (familia, Estado, Nación, territorio, suelo o sangre, lengua, cultura en general, humanidad misma)"⁹. El espíritu de Marx que Derrida desoye, excusándose en espectros voluntaristas y dogmáticos que existieron dentro del marxismo, es al de Marx político revolucionario, el que debería abstenerse de intervenir para dejar que el ser del otro sea, sin interferencias. Lo justo en esa dirección no pasa por la restitución ni menos por el intercambio o la distribución, corresponde al registro del donar heideggeriano que "no reposa aquí más que en la presencia...aquello que se ofrece como suplemento, por añadidura, fuera del comercio, sin intercambio... La ofrenda consiste "en dejar": en dejar al otro aquello que le corresponde como propio...Lo que uno no tiene —sigue el comentario que Derrida toma de Heidegger— y, por consiguiente no tiene que abandonar, pero que uno da al otro [...] por encima del mercado, del agradecimiento, del regateo, del comercio y de la mercancía, es dejar al otro ese acuerdo consigo mismo que le es propio y le da presencia"¹⁰. El liberalismo, pre/modernistas, daba por lo menos el consuelo de una mano invisible!

No sorprende por eso que critique el programa para los comunistas que escribió Marx en el *Manifiesto* y su propuesta de un partido que organizara sus esfuerzos. Para superarlo propone: "...una Nueva Internacional es lo que llama a la amistad de una alianza sin institución entre aquellos que, aunque en lo sucesivo, ya no crean, o aunque no hayan creído nunca en la Internacional socialista-marxista, en la dictadura del proletariado, en el papel mesiánico-escatológico de la unión universal de los proletarios de todos los países, continúan inspirándose en uno, al menos de los espíritus de Marx o del marxismo y para aliarse, de un modo nuevo, concreto, real, aunque esta alianza no revista ya la forma de partido o de internacional obrera sino la de una especie de contra-conjuración, en la crítica (teórica y práctica) del estado de derecho internacional, de los conceptos de Estado y de nación, etc, para renovar esta crítica y, sobre todo para radicalizarla"¹⁰.

Sin considerar la temeridad que arriesga quien pretende dar cuenta de las motivaciones psicológicas de Marx, lo que se puede afirmar es que éste, hubiera o no escrito lo que pensó espantado frente a la intuición del

caos que se avecinaba lo hizo, como todo sujeto, no psicótico, desde la estabilidad subjetiva que presupone percibir su riesgo de ruptura como desorden. Dicho en otras palabras, no hay auténtico caos más que para el *après coup* de un orden establecido, no importa si como existente real o existente como ideal. La revolución es una crítica práctica de un orden que lleva a las puertas de otro. Sin saltos mortales en el vacío. Nada parecido a una coreografía autoportante, excitada por el gratuito "peligro" de las piruetas sin red...de los ensayos teóricos. En términos políticos, el programa derridiano una radicalidad sin raíz, derrocha las posibilidades críticas que le brinda una envidiable riqueza teórica, para exponerse a ser el salvoconducto que pase letra al ala frívola o snob del progresismo.

La polémica que Marx emprende contra Max Stirner, sirve a Derrida para insistir en su tesis sobre los retrocesos de aquél cuando, abrumado ante la incapacidad de reintroyectar los aspectos subjetivos que, ahorrados al hombre mediante su proyección sobre Cristo, se liberan con su humanización y poder relocalar así la sede de lo inhumano en el seno del sujeto. Lo dice de este modo: "Mi sentimiento es que Marx se da miedo, y él mismo se ensaña con alguien que no está lejos de parecerse a él hasta el punto de confundirse con él: un hermano, un doble, por consiguiente, una imagen diabólica. Una especie de fantasma de sí mismo"¹¹. Pero la deconstrucción derrideana no avanza hasta lo verdaderamente cuestionado por Marx a Stirner. Si lo hiciera tendría que conceder que lo criticado, no es la destitución de la creencia en la falsa objetividad de las representaciones religiosas — paradigma para Marx de toda la imagería representacional, que por eso aprueba— sino el que su análisis no profundice en las consecuencias de pensar como suficiente liquidación en el plano de emergencia conciente y alcanzar entonces a deslindar el papel estructural de la ilusión que expresan. Como demuestra en su interpretación del fetichismo de la mercancía y sus alcances subjetivos para Marx lo ficcional no es equivalente a lo falso por inexistente. Pero distingue el plano de escenificación de los deseos, vía regia para el reconocimiento de una objetividad — formal cultural— en la que se despliegan pero que no se confunde con la materialidad a las que se deben en origen y destino. La ilusión que sostiene la creencia de que borrando la representaciones se modifican las causas de lo representado, prolonga el equívoco de la conciencia, usurpando los títulos del sujeto. Ambas impiden el conocimiento del movimiento real al que está subordinado el deseo para su satisfacción, también real, consolándose en su realización imaginaria: viviendo dormido es fácil soñar despierto.

Pero de ese modo frente al desencanto por los bajos rendimientos de la acción, que no acorta la distancia de lo deseado que el fantasma reclama, se estrella la apuesta subjetiva: todo o nada. Derrida idealiza una justicia que no sea "el lugar para la igualdad calculable, por tanto para contabilidad o la imputabilidad simétrico y sincrónica de los sujetos o de los objetos, no para *hacer justicia* que se limitaría a sancionar, a restituir y a *resolver en derecho*, sino a la justicia como incalculabilidad

del don y singularidad de la ex-posición no-económica a otro"¹².

Con estas premisas ¿se puede pensar una política que sea algo más que el eufemismo para certificar la ingenuidad o la canallada de los que la intentan, ignorantes o necesitados de su eficacia para proteger al ser humano de los temores al vacío propio de la existencia, al desencuentro con su prójimo y a la incertidumbre por su suerte? Seguramente no, porque los caminos que Derrida marca a la alteridad, *dejar ser al otro*, condenan toda solidaridad, fuerzan a la inacción y disimulan la indiferencia. Tampoco surgirá es política de la exigencia deconstruccionista para evitar las trampas del sentido se refugia en la seguridad de lo inefable, porque dificultaría la producción de enunciaciones y subjetividades colectivas que construyan nuevas socialidades.

Es posible, saltando la paradoja de apariencias tan disímiles como la sofisticación especulativa y la linealidad emocional, trazar paralelos entre la idealización del acto puro, en la ideología del populismo y la promoción de la suspensión de sentido reclamado por esta denuncia derrideana a toda la intencionalidad subjetivamente asumida. No deja de resultar irónico que los esfuerzos de ambas posiciones coincidan en la misma pretensión de autenticidad: la vaciedad del gesto simbólico gratuito de la deconstrucción se da la mano con la plenitud anti-intelectual de la empatía tamaño natural.

IV.

Desde Freud sabemos que la extensión del sujeto excede la de su conciencia, pretensión de ésta facilitada por la experiencia de conocerse en el reflejo de la propia con aquellas que también asumen la representaciones de los otros sujetos con los que se asimilan recíprocamente. El creador del psicoanálisis planteaba lo dificultoso de la comunidad hu-



mana sobre la base de estos espejismo que tras la agregación arriegan la indiscriminación, por medio de una fábula: la socialidad entre los puercoespines dependerá del manejo de la distancia que se establezca entre la demanda de proximidad y la insoportable tensión de la cercanía de lo semejante. Presentaba así la dialéctica objetiva entre una tendencia a la individuación surgida al calor de la imprescindible dependencia del congénere que atravesase toda subjetividad. Contradicción constituyente y constitutiva que permanecerá siempre abierta a las configuraciones, sublimes o execrables, que los hombres y mujeres históricos concretos quieren dar a esta disposición genérica de lo humano. Una de ellas, la subjetividad ligada a la socialidad sin ningún asiento espiritualizante —trascendencia innatista o altruismo moralizante. El otro aparece aquí como matriz de identificación, tan indispensable como que ella sostiene la constitución subjetiva como amenazante para la identidad que esa subjetividad busca para no quedar capturado en la forma que le dió origen.

La historia de un sujeto es la de sus intentos de diferenciarse de esa experiencia realmente vivida, que permanece como el modelo ideal de toda realización y de su conflicto porque lograrlo equivaldría a la extinción. Por eso, es también la historia de la pendiente del sujeto hacia la autonomía que y de la tensión entre necesidad y contingencia que define su temporalidad.

Queda establecida así una fractura, entre las huellas de lo vivido —de lo gustado una vez para siempre— y el reclamo de los apremios de la inmediatez del presente. Entre los prestigios de aquellas satisfacciones gloriosas del pasado y el riesgo mortífero de consagrarse a la espera de su retorno.

Ese movimiento constituye el deseo, como una grieta entre la satisfacción cierta pero anacrónica y la alcanzable insuficiencia de las satisfacciones posibles. Es de esa asin-



cronía que brota el impulso hacia nuevos equilibrios, o sea, hacia nuevas formas de sentido que desde el vivir cubran el abismo entre lo ya vivido y lo vivible.

La distancia que cada disfrute actual abre con lo añorado y perdido es la medida que configura el crédito a la etapa que se avecina y le da a la subjetividad humana una dinámica prospectiva que decide y marca su carácter temporal —no eterno. Doble referencia a la fatalidad del porvenir humano: confianza en un mañana y conciencia de finitud. La condición deseante del hombre es correlato de su temporalidad, por eso su exigencia de proyectarse, de tener futuro, precisa del pasado tanto como el recuerdo depende del olvido.

V

Existe una intuición epistemológica que descalifica un saber cuando lo supone *de memoria*. El materialismo sin conciencia que refleja parece que *sabe* de un conocimiento inconciente que falta al saber conciente recitado. No es que ese conocimiento de oficio de los *tragos* no hubiera prescindido de la experiencia sino, por el contrario, que el obstáculo para conocer —pensar-vivir— estuviera en la fijeza viscosa de lo vivido que lastra el conocimiento con lo sabido. Con ese exceso de memoria.

Estos planteos dejan de parecer abstractos cuando vemos cómo la ecuación freudiana¹³ “recordar para no repetir” se usa “de memoria”: como receta para curar la historia con reminiscencias, lo opuesto a lo que pretendía su autor. Tomemos dos ejemplos recientes: mientras una agrupación de izquierda decreta desde un cartel: “Prohibido olvidar”, los militares responsables del genocidio recomiendan: “Los pueblos que olvidan sus tradiciones pierden la conciencia de su destino y los que se apoyan sobre sus tumbas gloriosas son los que mejor preparan su porvenir”.¹⁴ La fórmula pensada para el contexto del discurso terapéutico en los cuales la asociación libre revelaba los encubrimientos del presente por el pasado, pierde su eficacia analítica —crítica—, reduciéndose, en el mejor de los casos a un ritual catártico y, en el peor, a servir de coartada para la justificación hipócrita. Confesar, informar, arrepentirse, o simplemente, hablar del pasado basta para recordarlo y esto se iguala con repararlo porque aparece en la pantalla de la conciencia. Así Balza, Firmenich, los obispos, con testimonios, autocríticas y *meas culpas*, hacen el show de la historia. La falacia que los autoriza es pensar que si nada existe fuera de las palabras todo es cuestión de palabras.

En la acepción de Freud el recuerdo no estaba destinado a cubrir los huecos que pudo dejar una época sino para interrogar al sujeto sobre los rellenos que ocultan los de su actualidad. En ese sentido la única reparación de las fuerza armadas y de la iglesia pasaría por mostrar la funcionalidad represiva e ideológica que cumplen sus prácticas hoy, más allá incluso de las intenciones de sus integrantes. Poner en palabras tenía el sentido de sustituir la evocación como actuación del pasado. La puesta en escena que identificando a los sujetos con lo evocado, reproduce el

pasado en la representación de las emociones asociadas a él. La confusión de re-vivir con recordar, asimila archivar o purgar con elaborar y consigue borrar el pasado como tal, que es historia. Esta necesidad de la distancia que significa su transcripción a un universo de significaciones en las que sus marcas encuentren sentido actual. Algo imposible sino es en su simbolización, su abandono del “volver a vivir” que intenta la nostalgia.

Quien actúa crea la ficción que recupera lo pasado y re-encarna a los ausentes burlando la irreversible marcha del tiempo. Quien recuerda, sufre el desprendimiento de las cosas a cambio de los símbolos que a-penas en su nombre podrán ocuparse de ellas. Pero esto no significa darle la palabra a los fantasmas —como puede deducirse de la ambigüedad de Derrida en su cuestionamiento de lo que siente como ontología marxista— porque eso condenaría a los vivos a ser eternos posesos, delegados de lo muerto. Esta es una posibilidad fantasmática real del sujeto cuando prolonga en el horror de lo inanimado —el autómatas, el muerto-vivo, el resucitado, el robot— el límite que su terror debe a la mortalidad. Por ese mecanismo se cobija tanto de la inermidad de la existencia en los pliegues de la infinitud de un Espíritu como de la gracia de confiar en sus espectrales gestos.

El problema del pasado y de su transmisión a través de las generaciones sucesivas —herencia— puede aclararse por el concepto laciano de *metáfora paterna*. La transferencia de sentido que la misma opera permite que cada nuevo sujeto salga tanto, del eterno retorno de lo mismo como, de la siempre repetida invención de lo nuevo a despecho de lo viejo. Es el medio por el cual el sujeto se desliga de los objetos de su realidad originaria que conformaron su satisfacción que es transferida entonces a los símbolos que los destituyen. Operación que Freud modelizó como mito de surgimiento de la cultura en la socialidad que renuncia a la plenitud de lo natural. La dramática de esta exposición ha dado más popularidad anecdótica al *asesinato del padre* y a la *deuda*, que al alcance de la estructura conceptual que ofrece. Esta banalización facilita la conversión de la relación de la transgresión con la fundación de la ley en argumentaciones moralistas.

Cuando en rigor, si el crimen es el de la omnipotencia que sucumbe a la cultura, la culpa no tiene relieve filantrópico o compasivo por el otro, sino que es el rostro del sufrimiento por la renuncia, forzada por la realización del sujeto obligado a ceder su obsesión por el absoluto mítico que lo privaría de todo disfrute posible. La instancia heredera de ese todo del yo es un “super yo”, que concesionario del pasado que resiste, le exige al sujeto no gozar, sino de re-encontrarse con el mismo en la realidad, a través de las imágenes actuales forzadas a servir para su evocación.

VI.

Se puede analizar ahora los efectos paradójicos de una exhortación a la memoria que, tal como se viene planteando en nuestro medio, no oculta el sesgo idealista de la época. La “soberbia de la guerrilla”, la “irracionalidad demencial” de la dictadura son los para-

digmas psicólogos y moralistas que agotan la interrogación de la opinión pública y la de sus portavoces en los que se forma y reconoce. Para muestra vale el hecho de que la corrupción, lejos de ser vista por esa opinión pública, como un síntoma inherente al capitalismo es preocupación de que por su causa este sistema fracase.

Por otro lado se suma el hecho de que que el Terrorismo de Estado y la ausencia de alternativas de izquierda por la crisis de sus formas tradicionales, ha ido facilitando un desplazamiento de la razón y acción política por el discurso de los Derechos Humanos, al punto de transferirse la emergencia vivida, durante la dictadura, que la suprimió por la fuerza y que redujo el reclamo de la vuelta al Estado de Derecho en la única demanda social válida. Lo que permitió que, absueltos de los fracasos y de la derrota, los Derechos Humanos fueran el sedimento que prolongó en la democracia una forma vacía, a salvo del error y de la responsabilidad, por ser prescindente de las contradicciones y de las confrontaciones asumidas por la política.

Puede parecer obvio para algunos y discordante para otros, que en nombre de la subjetividad se rechace el psicologismo. Esta confusión arrastra la de la asimilación de ambas por el aire de familia que el psicoanálisis en sus albores comparte con la psicología: el inconciente primo lejano del “otro yo”. Epoca de oro —mejor dicho de celuloide— de los *cazadores del pasado*, que se empeñaban en juntar los fragmentos de las memorias traumatizadas avenando los quistes de su historia, purgando los remansos de su pasado, canalizando los llantos postergados. Una lógica que nada tiene que ver con la arquitectura de una memoria que no precisa del desagote para elaborar las transcripciones de una materia que debe a las viscosidades de la combinatoria de sus elementos la producción de su sentido. Con esa concepción traumatológica hay que administrar horrores, perseguir la indiferencia, acorralar la incompreensión para que nadie escape al túnel del tiempo. Nadie debe librarse de la rememoración: hay que gritar, putear, poner huevos... el que no salta es un negador.

Lo que pretendo plantear es que por razones que sería largo desarrollar, ejercicios “recordatorios”, como los de este 20 aniversario de la dictadura por su carácter casi festivo —visible en los bajones pos-cierre—, donde la reflexión se rinde al autorreproche, la responsabilidad a la culpa y el reconocimiento al homenaje, es una anulación de la auténtica memoria. Cuando el reconocimiento por la labor de las Madres de Plaza de Mayo inhibe el pensamiento de forma tal que el dolor por los desaparecidos se hace fascinación sumisa y la idolatría sea el revés de la desesperación, la impotencia política que la euforia niega, tiene ribetes suicidas.

La verdad de los militantes desaparecidos ensordece en la mudez de la falta de consignas, en la orfandad de liderazgos, en los huecos generacionales abiertos y es la de la errancia de un sacrificio sin sepultura. Un legado que vaga sin aspirantes. Sin la legitimidad del reclamo que dispute la transferencia de un mensaje que respete la memoria histórica de sus emisores. Ese mensaje, que nada

debe a la fidelidad de la letra que nos llega y, todo a la virtud de transmitirnos, en los símbolos que dibuja sus ausencias, las líneas de fractura de un sistema que parece inmutable, en tanto no se ahonde el hueco de quienes se rehusan a conformarlo.

Una demanda histórica —de estricta respuesta política— que repica sin eco y que por eso las Madres siguen obligadas a suplir —*embarazadas de nuestros hijos*— sustitución patética de un relevo militante que no llega porque sus destinatarios prefieren la complejidad del sometimiento a lo que fue, que el costo de su actualización. Aplausos cuando encarnando los fantasmas renegaban de su espíritu: *Esta plaza llena es la prueba del fracaso de los militares, Nuestros hijos están presentes, son estos jóvenes celebraban las Madres, Nunca más*, respondía anónima la Plaza. Un nunca más a los horrores de la represión, pero, ¿no cabría escuchar en inconfesada sordina también un *No*, el del desencanto por el incomprendible desaire de una revolución que faltó a la cita?

La decepción es una reacción de la subjetividad que restaña, en las heridas del amor propio, el desconcierto por la mala pasada que el sobredimensionamiento de sus recursos le juega a sus victorias. El resentimiento que provoca la intolerancia a reconocerlo revierte la responsabilidad y la retuerce: lo propio es ajeno y lo malo amable.

Los reproches por el abandono de lo querido y por la deserción de re-encontrarlo necesita de sustitutos monumentales en los que la adulación pueda negarlos y derivar el castigo en la imposición de otros a representarlos: dejando que la convocatoria y el significado del acto recaiga en los HIJOS¹⁵, el déficit de una política que se muestra en la continuidad de la filiación de sangre y no en la suscripción fraterna, hace de la falta, virtud. Y se promueve a quienes son víctimas personales de un proyecto social a que en lugar de ser contenidos en de sus pérdidas dentro de un proyecto político que los integre a lo universal, tengan por el contrario que hacerse cargo de contener con su particularidad a una colectividad desaparecida.

Conclusión

Derrida abre sus *Espectros...* con una incitación: “quisiera aprender a vivir por fin”. Reconocer y congregarse en torno al legado de Marx supone hacerse cargo de un espíritu que no tiene otra consistencia que la de los espectros y fantasmas que forjaron y transmitieron su mensaje hasta nosotros.

Inscribimos en la filiación de esa herencia no significa clonarnos en la irrepitible identidad de lo que sólo porque murió, nos sirve para aprender a vivir. Si acontecimiento es esa renuncia a la repetición lo suscribimos como una marca de la temporalidad contemporánea. En una época, en la que el simulacro remeda lo real y el porvenir anuncia regresiones, debe seguir esperándose lo sólido del desvanecimiento de todo lo establecido.

Concebimos al fantasma como el dispositivo psíquico que articula al sujeto con lo posible de su deseo. El aprendizaje de la vida frente a la seducción de la muerte. El que agitó a la vieja burguesía europea buscaba someter el trabajo de lo vivo al de la

muerte. El fantasma del marxismo, invierte la fórmula del capitalista, lucha contra la imposición de un goce, absoluto e inexorable, a costa de la autonomía del deseo en elegir su propio placer.

Una consigna concreta, *Tierra y libertad*, cifró la esperanza de miles de hombres y mujeres condensando en sus términos los polos de la subjetividad revolucionaria: la tierra, que trae la irrenunciable nostalgia por el pasado originario y, la libertad, que acicatea para alejarse de la muerte que lo promete todo. Aprender a vivir, en eso nos va la vida.



Notas:

1. Concepto acuñado por J. Lacan.
2. Un fenómeno cultural correlativo a la promoción académica de la llamada Historia Oral que desborda los precisos marcos de su disciplina, básicamente una metodología de trabajo de campo y de recolección de materia, para proyectarse como una teoría sociocultural y de lo político.
3. Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, Trotta, Madrid, 1995, pág. 31
4. *idem.*, *idem.*
5. *Idem.*, p. 34.
6. Testimonio de Envar El Kadri en “Cazadores de utopías”, 1996.
7. Ver Blas de Santos, “La vuelta de Marx: ¿una herencia de mala muerte?”, en *El Ojo Mocho*, N° 8, mayo 1996.
8. J. Derrida, *idem.*, pág. 79
9. *Idem.*, p. 40.
10. *idem.*, pág. 100
11. *idem.*, pág. 157.
12. *idem.*, pág. 36.
13. Sigmund Freud, “Recuerdo, repetición y elaboración”, en *Obras Completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1948, t. II, pág. 345.
14. El primero apareció en el hall de la Facultad de Filosofía y Letras de la U.B.A firmado por “Venceremos”, el segundo es el párrafo final de la felicitación que altos mandos de la FFAA, responsables de la dictadura militar del '76 enviaron al Gral. Cándido Díaz en ocasión de haber reivindicado éste la “guerra sucia” (publicada en *Clarín* en la 2ª semana de abril de 1996 como carta abierta).
15. H.I.J.O.S.: sigla de la organización Hijos de Desaparecidos, Asesinados, Presos Políticos y Exiliados que convocó y leyó el único discurso del acto del 24 de marzo de 1996.

UN MARXISMO SIN MARXISMO

Terry Eagleton

No hay duda de que la deconstrucción derrideana fue, desde el vamos, un proyecto político, y que Derrida mismo, en un sentido razonablemente indeterminado, ha sido siempre un hombre de izquierda. Nadie que conozca la naturaleza rígidamente jerárquica del sistema académico francés podría desconocer la fuerza política de la deconstrucción habiendo surgido originariamente en un suelo tan poco propicio, como un muñeco de resorte que emerge de la caja del Gran Racionalismo. Adentro, pero a la vez afuera, en la medida en que Derrida mismo es un judío sefaradí de la Argelia (poscolonial, cuyo tardío encuentro con la glacial alta cultura parisina fue, puede suponerse, de una incómoda distancia. La conexión argelina, entre otras cosas, lo acercó al celebrado círculo de Louis Althusser de la *rue d'Ulm* [sede de la Ecole Normale Supérieure de París, N. de los T.] y, por lo tanto, a un marxismo atrayente en su antihumanismo aunque, en otros aspectos, demasiado metafísico para su gusto. Pero a Derrida lo encontramos insistiendo frecuentemente más bien en la naturaleza institucional que en la meramente textual de la deconstrucción, de manera que no es totalmente sorprendente que su encuentro con el marxismo —al cual, algunas décadas atrás, en *Positions*¹, había irónicamente anunciado como "todavía por llegar"—, haya finalmente arribado. El suyo ha sido, como le dijo la actriz al obispo, un advenimiento durante mucho tiempo inconsciente, que a su vez se da, como él mismo sabe bien, en un momento poderosamente singular; pero el punto obvio que marcaría un marxista disgustado —que Derrida ha girado al marxismo justo cuando éste ha devenido marginal, y por tanto, en su ajuste de cuentas³ posestructuralista, bastante más seductor— es demasiado obvio para trabajar, si no para mencionar. Y si es difícil resistir de preguntarse, quejumbrosamente, dónde estuvo Jacques Derrida cuando lo necesitábamos, en la larga noche oscura de Reagan-Thatcher, también es cierto que los viajeros marxistas están lo suficientemente débiles en esta tierra como para darse el lujo de mirarle los dientes a un caballo regalado. Aún así, hay algo suficientemente rico, a la vez que conmovedoramente sincero, en este súbito vuelco dramático hacia la estancada causa popular. Porque *Espectros de Marx* no busca simplemente comprender al marxismo; sino que busca hacerlo reclamando que

la deconstrucción fue siempre una versión radicalizada del credo. "La deconstrucción, remarca Derrida, sólo ha tenido sentido o interés, por lo menos para mí, excepto como una radicalización, es decir, también en la tradición de un cierto marxismo, en un cierto espíritu del marxismo."² Esto llegaría ciertamente como una mala noticia para Geoffrey Hartman, J. Hillis Miller o el fallecido Paul de Man, quienes sin duda leerían esto, como lo que en parte es: una hábil maniobra de revisionismo retrospectivo, que difícilmente cuadra con el fenómeno histórico conocido en Cornell o California como deconstrucción, con todo lo que ésta puede reflejar de las (corrientes) intenciones de su fundador. Quizás de Man y los californianos lo entendieron mal, en cuyo caso es extraño que Derrida no los hubiera reprendido por tan egregio desatino. Sea lo que fuere lo que a Derrida le gustaría pensar hoy, la deconstrucción no ha operado en realidad —él seguramente debe saberlo— como un marxismo radicalizado, sino más bien como un *ersatz* de política textual en una era en la cual, estando el socialismo en fuga, los izquierdistas académicos agradecieron una variedad de disenso que parecía ofrecer el doble beneficio de, simultáneamente, aventajar al marxismo en su audaz vanguardismo y generar una sensibilidad escéptica que movió el piso debajo de algo tan tristemente no deconstruido como la solidaridad, la organización, o la acción política calculada. Fue algo así como un regalo del cielo para los opositores norteamericanos, cuyos recursos para la acción política eran tristemente pobres, ratificando una inercia históricamente impuesta en términos glamorosamente ultralibertarios. La deconstrucción siempre ha mostrado al mundo dos caras, una prudentemente reformista, otra extáticamente ultraizquierdista. Su problema ha sido que el primer estilo de pensamiento es aceptable pero no espectacular, mientras que el segundo es estimulante pero no plausible. Si su postura hacia el marxismo ortodoxo no es mucho más que un tipo de *amonestación* antidogmática, entonces hay muy poco para distinguirlo de una variedad de los antistalinismos conocidos. Tal es el problema con un trabajo como, por ejemplo, el del deconstructivista americano Michael Ryan *Marxism and Deconstructivism*³, donde se argumenta a favor de un marxismo dinámico, abierto, no metafísico,

anti-fundacional, multifacético, no mecanicista, en un estilo que solo un miembro renatado del Khmer Rojo podría hallar medianamente escandaloso. ¿En qué sentido puede diferenciarse al marxismo deconstruido de, por ejemplo, lo que enseñaba el último Raymond Williams? Si, por un lado, la deconstrucción ha de ser más que algún revisionismo *marxizante* conocido o una aburrida franja de liberalismo de izquierda, entonces debe empujar sus antimetafísicos, antisistémicos, y antiracionalistas reclamos hacia extravagantes extremos anárquicos, ganando así un cierto brío y plumaje, aunque corriendo el riesgo de una drástica pérdida de credibilidad intelectual. La inexperta suerte de los epígonos, que no tienen mucho que perder políticamente, generalmente corre en la línea del segundo estilo de argumentación; el *maître* mismo, que está sinceramente más comprometido políticamente, y cuyos contextos relevantes son Auschwitz y Argelia, Althusser, el Congreso Nacional Africano y Europa del Este, más que Ithaca o Irvine; vira de un estilo a otro, del filosofar riguroso al poetizar portentoso, según convenga a sus propósitos. La portentosidad está presente en el *Exordio* mismo de este libro, cuando una pregunta retórica teatralmente formulada se apoya sobre las espaldas de otra en una cansadora sintaxis artificiosa que se presta ampliamente, ella misma, a la parodia. ¿Qué es ahora, roer zanahorias? ¿Por qué este plural? ¿Puede alguna vez haber más de uno de ellos? ¿Puede esta pregunta tener sentido siquiera? ¿Puede un siquiera hablar del "rumiar" de una zanahoria, y sí, cómo, por qué, para quién, con qué ánimo onto-teleo-teológico?

La enorme ausencia de humor del estilo literario de Derrida —la capacidad de juego del francés es un asunto de gran tono— refleja una deuda residual con el mismo mundo académico al que ha desafiado corajudamente. Pero no hay duda de la pasión política puesta en juego en este libro. Si el marxismo devino más atractivo para Derrida debido a su marginalidad, es también más atractivo a la luz de los sinsabores de las alternativas políticas a él. Derrida está agitado por una cólera inusual ante el complaciente triunfalismo del Nuevo Orden Mundial, y persigue implacablemente al miserable Fukuyama a través de una serie de admirables y encolerizadas páginas. Si su crítica es considerablemente menos original que, digamos, el ensayo de Perry Anderson sobre el tema⁴, es un testimonio elocuente del persistente radicalismo de su autor. Aunque la verdad es que Derrida —como atestigua su poco ingenua apología del colaboracionista de Man— nunca fue demasiado imponente cuando adoptó posturas políticas explícitas. Sus vagas construcciones, como sus "fuerzas tele-teco-medio-económicas y científico-militares", de una suerte de desalineado tardo-frankfurtismo, contrastan llamativamente con la precisión de sus excursiones filosóficas en otros lugares. En cualquier lugar que no sea aquí —porque lo que tenemos en este texto es, en general, el tipo discurso político de un profano bienpensante, y una retórica filosófica de la espectralidad y de lo mesiánico, que es a la vez considerablemente más sutil y menos convincente. Los dos registros subsisten superpuestos pero sin interactuar nunca adecuadamente; el primero comprometido aunque tosco, el segundo excitante aunque evanescente. Representan las dos caras de Derrida, *émigré* y *éminence grise*, que han fallado ampliamente en fundirse —¿pero cómo podría desearlo?— en una voz persuasivamente

coherente.

Existe un exasperante tipo de creyente que sostiene lo que hace, hasta que conoce a alguien más que sostiene lo mismo. En este punto, confrontado con el cuco de una "ortodoxia", comienza nerviosamente a retractarse, o al menos a suavizar sus posiciones. Hay más que este toque de perversidad en adolescente en Derrida, quien, como muchos posmodernistas, quiere sentir (es una cuestión de sensibilidad más que una cuestión de convicción razonada) que lo dominante es *ipso facto* demoníaco y lo marginal precioso *per se*. Una condición de la irreflexiva ecuación posmoderna de lo marginal con lo creativo, aparte de un conveniente olvido de tales grupos marginales como fascistas, es la de volver la espalda a los movimientos políticos que son a la vez masivos y opositores. La marca de un radical genuino es un deseo apasionado de dejar de ser tan empeñadamente opositor, un sentimiento que uno difícilmente puede imaginar como valioso al corazón de un deconstructivista. Si se toma el tema de la réplica de James Joyce a la invitación para volver a una nueva república irlandesa independiente —"¿De manera de ser su primer crítico?"—, uno también registra la autoindulgencia.

Derrida ha abordado ahora el marxismo, o al menos lo recorrió a medio camino, porque está propiamente enfurecido por la complacencia neoliberal capitalista; pero hay algo inevitablemente oportunista en su pacto político, que busca explotar el marxismo como crítica, disenso, instrumento convenientemente elaborado, pero está mucho menos deseoso de comprometerse con su positividad. Lo que él quiere, en efecto, es un marxismo sin marxismo, lo que es lo mismo que decir, un marxismo en sus propios fríos términos apropiativos. "Me gustaría distinguir este espíritu de la crítica marxista [...] del marxismo como ontología, sistema filosófico o metafísico, 'materialismo dialéctico', del marxismo como materialismo histórico o como método; y del marxismo incorporado en aparatos de Partido, en Estados o en una 'Internacional obrera'" (pp. 82-83 de la ed. cast. T.). No sería difícil traducir esto dentro de los cánones de un (debidamente caricaturizado) anglicanismo liberal: debemos distinguir el *espíritu* de la cristiandad de bagages metafísicos tales como la existencia de Dios, la divinidad de Cristo, la religión organizada, la doctrina de la resurrección, la superstición de la Eucaristía, y todo lo demás. O: uno podría descartar distinguir el espíritu de la deconstrucción de la pesada parafernalia intelectual de la "escritura", la "diferencia", la "huella", revistas y convenciones, grupos formales de lectura, movimientos para instalar la enseñanza de la filosofía en las escuelas francesas, etc. Es enteramente posible aprobar el espíritu de los hunos, con toda su admirable robustez, a la vez que deplorar aquello que realmente quieren conseguir. Si Derrida piensa, como parece hacer, que es posible un socialismo efectivo sin organización, aparatos y doctrinas y programas razonablemente bien formulados, es meramente la víctima de alguna fantasía académica, que de alguna manera confundió con un antistalinismo ilustrado (de todos modos, carece, de hecho, de cualquier análisis materialista o histórico del stalinismo como contrapartida a su rechazo ético del mismo, a diferencia de muchas corrientes más ortodoxas del marxismo). La verdad es que difícilmente esté interesado en algún tipo de socialismo *efectivo*. La deconstrucción, con su preocupación por el lapsus, la falta, la aporía, la incoherencia, la inquietud, su suspi-

cia frente a lo acabado, integral o controlado, es un tipo de equivalente intelectual de un compromiso vagamente izquierdista para con los de abajo, y como todos esos compromisos no son consecuentes cuando aquellos a quienes habla toman el poder. Al posestructuralismo le desagrada el éxito, una posición que le permite algunas percepciones soberbiamente esclarecedoras ante las pretensiones de los textos literarios monolíticos o las autoidentidades ideológicas, y que la deja mal parada ante el Congreso Nacional Africano.

La indiferencia de Derrida hacia casi todas las manifestaciones históricas y teóricas reales del marxismo es una suerte de trascendencia vacía —un triunfo típicamente deconstructivo ante cualquier posición alternativa, que preserva la propia causa invulnerable solo a costa de su falta de contenido. Casi lo mismo puede decirse de su mesianismo curiosamente vacío, formalista, el cual vacía esta rica tradición teológica de su contenido y retiene sólo su fantasmagórico impulso, en algún sentido afín al Kafka que (como Walter Benjamin advierte) se queda sólo con las formas transmisibles de una tradición que cae en la nada. La pasión crítica, negativa, de su política en este libro es tal que debería perturbar a todo académico radical para quien la deconstrucción no sea sino una forma atractiva de escepticismo vulgar, o aún otra manera de mantener vivo el canon literario mediante una laboriosa tarea en su interior, esta vez con un escaqueo en la mano. "En lugar de ensalzar el advenimiento del ideal de la democracia liberal y del mercado capitalista en la euforia del fin de la historia, en lugar de celebrar el 'fin de las ideologías' y el fin de los grandes discursos emancipatorios, no despreciemos nunca esta evidencia macroscópica, hecha de innumerables sufrimientos singulares: ningún progreso permite ignorar que nunca, en términos absolutos, nunca en la tierra tantos hombres, mujeres y niños han sido sojuzgados, conducidos al hambre o exterminados" (p. 99, T.). Este no es el tipo de discurso que acostumbra a ser bien visto en Ithaca o Irvine, donde aprendieron largo tiempo atrás que la ideología ha terminado y los grandes discursos emancipatorios felizmente cayeron.

¿Y qué es lo que Derrida contrapone, en el mismo párrafo siguiente, a la horrenda situación que magníficamente denuncia? Una

"Nueva Internacional", un nuevo lazo "sin título y sin nombre [...], sin partido, sin patria, sin comunidad nacional..." (p. 100, T.). Y, por supuesto, como se ve en todas partes en el libro, sin organización, sin ontología, sin método, sin aparato. Es la última fantasía posestructuralista: una oposición sin nada tan desagradablemente sistémico u ordinariamente "ortodoxo" como una oposición, un disenso más allá de todo discurso formulable, una promesa que se traicionaría a sí misma en el acto de su cumplimiento, una apertura perpetuamente exitada hacia el Mesías, que ojalá no nos abandone haciendo algo tan determinado como llegar. Espectros del marxismo, verdaderamente.

[trad. de *Radical Philosophy, A Journal of Socialist, and Feminist Philosophy*, 73, sept.-oct. 1995, por Pablo Gilabert y Horacio Tarcus. Revisión técnica de Martha I. Rosenberg]

1. J. Derrida, *Positions*, París, Minuit, 1972; trad. cast.: *Posiciones*, Valencia, Pre-textos, 1977, trad. M. Arranz [N. de los T.].

2. J. Derrida, *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1995, p. 106 [N. de los T.].

3. Michael Ryan, *Marxism and Deconstruction. A Critical Articulation*, John Hopkins University Press, New York, 1982 [N. de los T.].

4. Perry Anderson, "The Ends of History", en *A Zone of Engagement*, Londres, Verso, 1992. El último capítulo de este ensayo fue anticipado en *El Rodaballo* n° 1, nov. 1994, bajo el título "Los desafíos para una alternativa socialista" [N. de los T.].



El siglo de Hobsbawm

Roy Hora

Discutir Hobsbawm

El historiador británico Eric Hobsbawm acaba de concitar la atención de mundo político e intelectual internacional con su esperada *Historia del siglo XX* (Barcelona, Crítica, 1995), como ya lo había hecho poco tiempo atrás con su *Naciones y nacionalismo* (Barcelona, Crítica, 1993). Con ambas obras, consagradas en lo fundamental a los últimos cien años de la historia contemporánea, Hobsbawm concluye una saga cuyo ciclo comenzó hace varias décadas con *La era de la revolución*. La ocasión nos pareció propicia para abrir un debate en torno a la significación de los últimos libros de Hobsbawm. En el primero de los artículos de esta sección, Roy Hora traza un perfil del historiador inglés, nos presenta su última obra y ensaya al mismo tiempo un balance de sus alcances y sus límites. A pesar de ciertos malos augurios, Hora reconoce la productividad de la matriz materialista con que Hobsbawm piensa la historia, capaz aún de producir "la mejor síntesis que disponemos de nuestro siglo", pero sin dejar de señalar las dificultades

que ofrece para pensar todo aquello que no se encuadra dentro de la perspectiva racional y progresista que para nuestro autor recorre la historia occidental. En el segundo artículo, Elías Palti, adentrándose en este tenor crítico, evalúa las tensiones teóricas y los riesgos políticos de su enfoque "antigenealógico" de la nación, recordándonos que fue precisamente a propósito de su enfático alineamiento probritánico en la Guerra de las Malvinas, que Hobsbawm se vio llevado a revisar las categorías marxistas fundamentales sobre el tema, y a denunciar las falacias para él implícitas en lo que ahora llama el principio "wilsoniano-leninista" de la autodeterminación nacional. Roy Hora y Elías Palti son historiadores; Hora prepara su tesis de doctorado en la Universidad de Oxford y Palti la suya en la Universidad de Berkeley. Este último publicó *Sarmiento, una aventura intelectual* (Cuadernos del Instituto E. Ravignani, 1991) y Roy Hora, junto a Javier Trímboli, *Pensar la Argentina* (El Cielo por Asalto, 1994).

La obra de Eric John Hobsbawm ha tenido una influencia muy notoria entre los historiadores y los científicos sociales del mundo anglosajón formados desde los años sesenta. En América Latina, los trabajos de Hobsbawm han dejado una marca igualmente persistente. En la década del sesenta, Hobsbawm publicó un conjunto sorprendentemente vasto de ensayos y trabajos que ganaron la atención del mundo intelectual de izquierda a ambos lados del Atlántico. **Rebeldes primitivos**, aparecido por primera vez en 1959, llamó la atención sobre las formas de protesta y rebelión del mundo campesino o preindustrial en contextos sociales de transición al capitalismo. Fue quizá este trabajo, traducido al castellano en 1968, aquel que lo hizo conocido —y discutido— en Latinoamérica, dada la relevancia de las rebeliones "arcaicas" en el clima político y las discusiones intelectuales de esos años en la región.¹ Hobsbawm continuó la exploración de este tipo de protesta social en **Bandidos** (1969). A estos trabajos de Hobsbawm sobre el mundo campesino o preindustrial los antecedía otra preocupación, más clásica, por la historia del trabajo. Esta se inició con una serie de publicaciones surgidas en la posguerra del ya mítico Grupo de Historiadores del Partido Comunista Británico y una tesis doctoral sobre el fabianismo inglés.² En los sesenta, esta línea de investigación dio lugar a la compilación de artículos titulada **Trabajadores** (1964), y a **El Capitán Swing** (escrito en colaboración con George Rudé, y aparecido en 1969). Ambos agregaron capítulos notables a la historia del movimiento obrero y del mundo del trabajo urbano y rural inglés. En esos mismos años, **Industria e Imperio** (1968) hizo una contribución mayor a la historia socioeconómica del surgimiento y expansión del capitalismo británico; como visión de conjunto, esta síntesis todavía hoy resulta difícilmente superable. Tiempo antes, en 1954, el célebre ensayo de Hobsbawm sobre "La crisis general del siglo XVII" ya había incorporado al marxista inglés a la gran discusión sobre la transición del feudalismo al capitalismo. Más recientemente, en los años ochenta, Hobsbawm ha vuelto a hacerse notar por sus contribuciones sobre la "invención de las tradiciones" y sobre las naciones, el nacionalismo y la tradición revolucionaria francesa. Así, pues, a su renombre surgido en el campo de la historia del trabajo y las clases subalternas, Hobsbawm sumó posteriormente, con **The Invention of Tradition** (1983), **Naciones y nacionalismo** (1990), y **Los ecos de la Marsellesa** (1990), amplio reconocimiento como analista de los fenómenos culturales. Este campo, sin embargo, nunca le había sido ajeno; en él ya había incurrido desde los cincuenta como crítico e historiador de la música popular. Con el seudónimo de Francis Newton, en esos años escribió una serie de ensayos sobre jazz —pero tam-

bién sobre temas que van de la rumba a Bob Dylan— aparecidos en **New Statesman**, así como su libro **The Jazz Scene** (1959). Hobsbawm es también, por cierto, un historiador del marxismo y un conocedor de la obra de Marx, editor de **The History of Marxism** y prologuista, en 1964, de las **Formaciones económicas precapitalistas**.³ Prodigiosamente amplia, escrita con maestría e impecable erudición, la obra de Hobsbawm sin embargo no encuentra su núcleo en este vasto conjunto de trabajos. En cambio, es en sus volúmenes dedicados a la historia general del siglo XIX donde radica tanto su proyecto más ambicioso como sus mayores logros. Y tanto es así que resulta difícil precisar hasta qué punto nuestra comprensión de la historia europea y mundial de la etapa que va de 1789 a 1914 ha sido moldeada por la formidable trilogía que el comunista inglés publicó a lo largo de un cuarto de siglo. Sus tres volúmenes forman el corazón de lo que Perry Anderson ha calificado como "la más poderosa historia de la modernidad que actualmente poseemos".⁴ **Las revoluciones burguesas** (1962) interpretaron los años que va de 1789 a 1848 como una etapa de revolución social y cambio político, cuyo tema dominante fue la emergencia y el ascenso de la burguesía y los avances del capitalismo como nuevo sistema económico y social. Trece años más tarde Hobsbawm dio a conocer **La era del capitalismo**, que analizaba el desarrollo de esas tendencias en las décadas centrales del siglo, a las que veía signadas por el triunfo de la burguesía en las principales naciones de Europa. Finalmente, en 1987 apareció **La era del imperialismo**, focalizado en la expansión económica y política de las metrópolis capitalistas lanzadas a la conquista del globo. En su conjunto, la obra de Hobsbawm, en especial su visión del "largo" siglo XIX, representa una de las cimas de la escritura histórica de la posguerra. En una época de creciente parcialización del saber, no resulta sencillo encontrar una obra que combine economía, política, sociedad y cultura con la destreza y seguridad que es habitual en los escritos de Eric Hobsbawm. Menos aun, que al mismo tiempo sea capaz de articular un relato cuyos poderes explicativos sean parangonables a la historia decimonónica narrada por este autor. Siempre atento a la especificidad de cada sociedad, al mismo tiempo que a la totalidad del proceso en cuestión, el relato hobsbawmiano del siglo XIX tiene un tema central y un eje articulador: la historia del capitalismo y de su formidable capacidad de crear, transformar y destruir sociedades, de los conflictos y las transformaciones que su despliegue ha generado. Podría decirse, incluso, que todo el trabajo de Hobsbawm —que recorre el arco que va del siglo XVII al XX— tiene por telón de fondo el problema de los orígenes, desarrollo y expansión del capitalismo como un proceso de cambio social que impacta to-

dos los registros de la vida social. Para Hobsbawm, el largo siglo XIX asistió al surgimiento y la expansión en Europa de una civilización basada en la economía capitalista, y en un orden legal y constitucional liberal sobre el que se asentaba un sistema internacional de estados. La burguesía fue su clase típicamente hegemónica; el avance de la ciencia y el conocimiento, del progreso material y moral, su bandera y su objetivo. Por todo ello, el siglo XIX no sólo admite la posibilidad de una historia mundial; para Hobsbawm, el vigor de sus tendencias universalizadoras también la impone como perspectiva general. Hacia fines del siglo XIX, estas fuerzas arrolladoras se hallaban en camino de desplegarse plenamente. En el tono que signa a **La era del imperialismo** se advierte la admiración de Hobsbawm por los logros del mundo decimonónico, capaz de una acumulación formidable de riqueza y saber, de poder y sofisticación técnica. Y esa celebración de la dinámica renovadora de las sociedades construídas por la burguesía, acelerada en las décadas finales del siglo largo, puede ser aun más plena para Hobsbawm pues entonces ella se ofrecía como el suelo de un futuro distinto y mejor. Al igual que los jóvenes autores del **Manifiesto Comunista**, Hobsbawm traza una imagen del siglo XIX que se encuentra pauta por tendencias secularizadoras, igualitarias y progresistas de muy largo alcance, que se hundían en el pasado pero que fundamentalmente apuntan al futuro. En su momento, fueron ellas las que dieron lugar a los complejos político-culturales y los grandes movimientos obreros constituidos en la época de la Segunda Internacional, con sus solidaridades clasistas y sus aspiraciones anticapitalistas. Son precisamente esas promesas de avance en el sentido de un socialismo que, como hijo pleno de la Ilustración, parecía encaminado a recoger la herencia del mundo decimonónico —promesas con las que Hobsbawm una y otra vez se identifica— las que el siglo XX parece haber frustrado de modo radical. Pero al cerrarse el siglo no sólo se advierte que nuestra época ha terminado por cuestio-



nar severamente la posibilidad de orientar con firmeza las sociedades humanas por el camino de la igualdad, sino que también ha hecho naufragar mucho de lo que Hobsbawm ve valioso en el mundo burgués del siglo XIX. Por todo ello, la historia del siglo XX para Hobsbawm no puede ser sino el relato de la caída brutal de una civilización. Para nuestro autor, la historia de esto que denomina la "Era de los extremos" es la historia de una época —la que va de la Primera Guerra Mundial al derrumbe del sistema soviético— que ha llevado a su mayor esplendor el potencial material y cultural de progreso social preparado a lo largo de más de un siglo que por muchas razones merece ser calificado de excepcional, y finalmente lo ha desbaratado.⁵ Y es que para Hobsbawm no es sólo la desafortunada victoria del capital a escala mundial —hoy avanzando sin obstáculos sobre Moscú y Pekín— la que signa este fin de siglo, ni la declinación de los grandes partidos de base y discurso clasistas que fueron los principales mecanismos para transformar hombres y mujeres en ciudadanos o actores políticamente activos en el mundo occidental, ni la defunción de las vanguardias estéticas, o la regresión a una barbarie guerrera que a principios de siglo parecía superada o inimaginable, las que dan la medida de esta tragedia. Es la combinación y la suma de todos estos elementos los que indican la verdadera dimensión de esta caída y esta traición. Por muchas de estas razones, los motivos del pesimismo de Hobsbawm son comprensibles. No sólo porque el marxista inglés fue testigo de una época que se inició con promesas de progreso y culmina ingresando al siglo XXI a golpes de mercado. Quizá más que ello, porque Hobsbawm fue y sigue siendo un actor de los dramas de este "siglo veinte corto" que termina con el opacamiento de los ideales a los que consagró su vida de intelectual comunista. Ello se advierte en el hecho de que escribir la historia del siglo XX es para Hobsbawm un proyecto vinculado a su propia biografía (el siglo corto, por otra parte, coincide prácticamente con la vida de este intelectual nacido tres años después de que el Archiduque Francisco Fernando cayese asesinado en Sarajevo). Contar la historia de la Era de Extremos es, para Hobsbawm, un ejercicio de trabajo —de expansión, de corrección— sobre su propia memoria histórica. En distintas ocasiones, el propio Hobsbawm se hace presente en el relato, en instantáneas que muchas veces se vinculan con su vida de militante comunista. Así lo vemos, en una tarde de invierno de 1930, como un alumno de escuela secundaria que en su camino a casa en Berlín es sorprendido por los periódicos que anuncian la llegada de Adolf Hitler a la Cancillería alemana. Más tarde aparece, ya como miembro del Partido Comunista, defendiendo la República en la Guerra Civil Española. Lo hallamos en los cincuenta, en Moscú, descubriendo con sorpresa que el todopoderoso Stalin se revela, una vez embalsamado, un hombre extremadamente pequeño (menos de 1,60 m de estatura). Hobsbawm también se retrata a sí mismo formando parte de las multitudes seducidas por los interminables discursos de Fidel Castro. Aparece, finalmente, junto al lecho de muer-

te de Oskar Lange, inquieto por la pregunta sobre si hubiese sido posible otro modelo de industrialización en la Unión Soviética, menos brutal, menos indiscriminado, menos costoso en términos de esfuerzos y vidas humanas.

La Historia del siglo XX está dividida en tres partes. Cada una de ellas tiene un tema dominante, y sobre ese fondo se articulan los detalles de un cuadro general que evidencia una admirable amplitud de conocimientos. En la primera parte, llamada la "Era de las Catástrofes", Hobsbawm analiza un período de guerras, crisis y revoluciones en el que ve derrumbarse el mundo del siglo XIX. Esas tres décadas de inestabilidad se inician con la Primera Guerra Mundial, cuyo origen relaciona con la competencia interimperialista. Pero antes que investigar en qué medida la etapa previa prepara ese desenlace, Hobsbawm prefiere subrayar como los cambios que la Guerra desata implican un punto de no retorno respecto de las formas de sociabilidad desarrolladas en el siglo que entonces ve cerrarse. De este modo, Hobsbawm le quita relevancia a aquellos desarrollos que, como en el caso del nacionalismo, en especial el de las clases subalternas, ofrecen una imagen

alternativa de la herencia que el siglo moribundo ofrecía al nuevo. En todo caso, tras cuatro o cinco años de una carnicería sin igual, el mundo no iba a ser el de antes. La guerra debilitó a todos los regímenes políticos, y los imperios continentales se hundieron como consecuencia del esfuerzo que reclamaron de sus súbditos, o como resultado de la derrota. En el más débil de ellos, el zarista, fue donde la ola de descontento social logró ser transformada por Lenin y sus bolcheviques en un régimen alternativo; en el resto, en cambio, todos los intentos similares fracasaron. Esta situación, nos dice Hobsbawm, signó la historia futura del socialismo en Rusia y en el mundo. Los bolcheviques debieron entonces enfrentar los dilemas de una revolución anticapitalista que reinaba sobre una sociedad diezmada por la guerra, profundamente atrasada y básicamente campesina, y que al mismo tiempo debía competir en un contexto internacional extremadamente hostil. Fueron estos dilemas los que prontamente hicieron que el comunismo soviético tomase la forma de un programa autoritario para modernizar sociedades atrasadas.

Mientras tanto, en el Oeste el arreglo de Ver-

salles excluyó a Alemania de todo papel en el sistema de poder internacional, y la responsabilizó de los desastres de la guerra. La Depresión, en parte ligada a las consecuencias del tratado de paz, fue el siguiente golpe asestado sobre unas sociedades que no se habían recuperado de los traumas de la Gran Guerra. La Depresión no sólo quebró a todas las grandes economías capitalistas y al sistema mundial que las ligaba; también puso en cuestión la supervivencia de la democracia liberal. En aquellos países en los que la depresión se combinó con la crisis de las antiguas clases dominantes y el ascenso de la izquierda organizada, la salida más habitual fue el fascismo.

El fascismo resultó entonces una respuesta a los desafíos de una sociedad en profunda crisis económica y social, al mismo tiempo que amenazada por un movimiento obrero de izquierda poderoso aunque incapaz de hacerse con el poder (como se advierte, Japón y España, entre otros, no ingresan dentro de la categoría, y Hobsbawm prefiere describirlos como regímenes autoritarios). Afirmado una interpretación ya clásica, Hobsbawm sostiene que el fascismo encuentra su núcleo en la movilización de los sectores medios; si bien destaca su pertenencia a la era de la política de masas, prefiere en cambio exculpar a los sectores populares de toda identificación estricta con el fenómeno en cuestión.

Tras consolidarse internamente y restablecerse de los efectos más dramáticos de la Depresión, los regímenes fascistas y su coro de aliados se lanzaron a una política expansionista que iba a culminar en la Segunda Guerra. Este gran enfrentamiento es considerado por Hobsbawm como un momento decisivo en la historia del siglo XX, ya que en él se jugó la suerte de los regímenes que prefiere calificar como hijos de la Ilustración, en abierta batalla contra las fuerzas del fascismo. Por ello, Hobsbawm prefiere describir el conflicto como una gran guerra civil a escala internacional, asordinando los componentes nacionales de la resistencia antifascista y de la alianza que finalmente iba a vencer a las fuerzas del Eje.

Paradójicamente, la economía soviética lanzada pocos lustros antes al proceso de industrialización planificada, iba a ser la clave de la derrota de Hitler, y con ella, del reverdecimiento de las democracias liberales occidentales. Pues no sólo el Ejército Rojo, tras detener a las fuerzas alemanas, avanzó de triunfo en triunfo desde Stalingrado hasta Berlín. La experiencia de la economía planificada que estaba sosteniendo materialmente ese avance ofreció inspiración para la planificación indicativa que se colocó en la base de los acuerdos sociales forjados en todo Occidente en la inmediata posguerra. Asimismo, el temor a un avance comunista en una situación de depresión similar a la que sucedió a la Primera Guerra, proveyó incentivos para que el capitalismo se reformara sobre estas líneas.

De este modo, las grandes reformas de las sociedades capitalistas en la posguerra deben mucho a las características de la competencia entre sistemas sociales rivales de la posguerra. Este es un punto especialmente debatible, ya que otros insumos —de la economía

keynesiana a las experiencias fascistas— podrían argumentarse convincentemente como estímulos poderosos para tales cambios. Pero quizá con su argumento Hobsbawm encuentra, póstumamente, un sentido insospechado a la experiencia soviética. En todo caso, un capitalismo muy cambiado y con una enorme capacidad expansiva dio entonces lugar a "La Edad de Oro" del siglo, que comprende las décadas que van de la finalización de la guerra mundial a la crisis de comienzos de los años setenta. Impulsados por la pujante economía norteamericana, esos años asistieron a transformaciones espectaculares tanto en los países centrales como en la periferia del mundo capitalista. En el centro, las economías desarrolladas ingresaron desde comienzos de los años cincuenta en una etapa de abundancia y prosperidad nunca antes imaginada, en la que el Estado de bienestar apuntalaba al mismo tiempo el proceso de acumulación y la distribución de sus frutos. Las consecuencias sociales y culturales de esa transformación son decisivas para Hobsbawm, pues a la larga iban a minar las bases sobre las que se asentaba la cohesión política de las clases subalternas, debilitando por tanto aquel factor que en el pasado había sido el principal factor de cambio social en Occidente.

En esos años, la declinación de las viejas potencias imperialistas en la periferia apuró el proceso de descolonización, también fomentado por la Unión Soviética y los Estados Unidos, que anhelaban sumar nuevos reclutas a sus áreas de influencia. Un nuevo sistema de Estados nominalmente soberanos surgió en Asia y África. Muchos de ellos buscaron inspiración en las recetas moscovitas de industrialización y desarrollo, que eran, según Hobsbawm, el principal atractivo que el sistema socialista entonces podía ofrecer a lo que comenzaba a llamarse el Tercer Mundo. Gracias a ellas, o a otras previstas por las economías capitalistas, estas décadas también allí fueron de sostenido cambio. En sociedades hasta entonces agrarias, una transformación cualitativa de la economía puso fin al destino campesino o agrícola que habían mantenido por varios miles de años, incluso después de los avances en la mercantilización de la producción agrícola, la fuerza de trabajo o la tierra experimentados en la previa era de expansión imperial.⁶

La Guerra Fría que ensombreció la posguerra se disputó en este terreno recientemente sumado al mundo de los estados soberanos. En Europa, en cambio, Hobsbawm advierte un acuerdo tácito que respetaba las líneas trazadas al finalizar la Segunda Guerra Mundial entre las fuerzas de la Unión Soviética y sus satélites y la alianza liderada por Estados Unidos. Según Hobsbawm, a pesar de la retórica de los contendientes —en especial la apocalíptica que dominó al estado norteamericano— los dos aceptaron prontamente que el poder nuclear sólo admitía la coexistencia relativamente pacífica de los sistemas rivales. Esta situación, aunque recalentada por los conflictos de los años setenta —Centroamérica, Afganistán— no iba a ser modificada sino por la inesperada debacle del sistema soviético. La caída de la Unión Soviética fue un resultado de los dilemas que enfrentaron los reformistas soviéticos cuando se decidie-

ron a iniciar una política de cambio para superar el estancamiento de las economías planificadas, que a fines de los años sesenta ya se había vuelto evidente. Pues la política de *glasnost* puesta en marcha por Gorbachev minó la autoridad de la burocracia del estado/partido, el único actor que, a falta de una verdadera sociedad civil, tenía capacidad para liderar y conducir la *perestroika* que debía vigorizar la vida soviética. El resultado fue la destrucción de los viejos mecanismos que hacían funcionar a la economía y la sociedad, sin que hubiese alternativa alguna para reemplazarlos.

Cuando el Estado soviético entró en crisis, toda su sistema de estados aliados se quebró sin resistencia. Pues salvo en Polonia, donde desde comienzos de los años ochenta había surgido una oposición obrera y católica al régimen, en el resto del hinterland soviético los regímenes comunistas se desarmaron sin que enfrentasen desafío organizado alguno. La lección que saca Hobsbawm de los sucesos del Este no ofrece el optimismo de quienes vieron allí un triunfo de la libertad sobre el despotismo, mucho menos de quienes consideraron esa ocasión como una oportunidad para reunir al socialismo con la democracia. La disolución de esos regímenes, que se desfondaron sin fuerte oposición interna, refuerza su idea sobre el carácter limitado de los cambios que sufrieron las sociedades sobre las que reinó la burocracia socialista, así como para argumentar la debilidad de la implantación de las ideologías oficiales.

El fin de un conjunto de estados nominalmente socialistas cierra el gran conflicto que, salvo en los años de la amenaza fascista, estuvo en el centro de la historia política del siglo. Vistas en perspectiva, las circunstancias que dieron lugar al surgimiento del fascismo —la serie de calamidades de la "Era de las Catástrofes", en especial la Gran Guerra y la Depresión Mundial— fueron para Hobsbawm las mismas que hicieron que un sistema social nacido en una periferia atrasada del mundo pudiese aparecer como una alternativa sustancial a ese orden, pues le dieron una proyección desproporcionada al poder de los estados socialistas. Cuando entre esos estados hoy sólo cuenta la China comunista que, bajo Deng, decidió abrirse a las fuerzas de una expansión capitalista firmemente controlada por un estado nada dispuesto a tolerar disidencias (en términos de esta **Historia del siglo XX**, una especie de *perestroika* sin *glasnost*), todo parece indicar que es la dinámica interna de las sociedades occidentales la que signará la suerte de las décadas por venir. Y es en estas sociedades que han vivido con el *boom* de la posguerra la etapa de prosperidad más formidable de toda su historia donde las dos últimas décadas —lo que Hobsbawm llama "El Derrumbamiento"— han dado signos que no alientan su optimismo. Desde 1973 la economía mundial no ha conocido crisis como la del '30, pero parece claro que los mecanismos que la habían hecho crecer han dejado de funcionar aceitada-mente. Los estados nacionales, por su parte, se debilitan, o se convierten más unilateralmente en servidores del capital. Hoy día, el desempleo y la mendicidad forman parte del paisaje urbano en cualquier ciudad del mun-



do desarrollado. Quizá más importante, mientras duró, el sorprendente éxito de los años dorados minó las bases de las solidaridades clasistas que habían actuado hasta ese momento como el principal estímulo para el cambio social: la vieja clase obrera viene perdiendo peso entre los sectores subalternos, las instituciones y tradiciones sobre las que se asentaba su poder se han opacado, minadas por la prosperidad y las tendencias privatizadoras de las sociedades de consumo. En este punto, Hobsbawm es extremadamente escéptico respecto del potencial de las nuevas fuerzas surgidas de ese ocaso —en especial, del estudiantado y el feminismo— y muy crítico de todas las formas de contestación social nacidas desde los años sesenta.

Este pesimismo se sustenta fuertemente en dos afirmaciones cruciales. Por una parte, que la caída de la Unión Soviética debe evaluarse en términos negativos, especialmente teniendo en cuenta que Hobsbawm hace un esfuerzo por señalar que ella se produce después de finalizada la Segunda Guerra Fría (un suceso que ve, por otra parte, como una iniciativa unilateral de Gorbachev). Por otra parte, que la dinámica del capitalismo ha adquirido una forma más destructiva y excluyente que en el pasado, y —quizá peor— incontrolable. Es esta dinámica la que es capaz de infligir severos e irreparables daños en la sociedad, en el medio ambiente.

Por cierto, el colapso repentino de la Unión Soviética y la ausencia de alternativas consistentes a un orden capitalista fuera de control parecen sostener la idea de que una etapa se ha cerrado en la historia del mundo. Con ello resulta posible volcarse hacia los enfrentamientos y los conflictos de un pasado que hasta hace poco era parte del presente con la sensación de que pertenecen a una época que ya no es totalmente la nuestra. Es esta distancia que no se mide sólo en años la que ahora permite reabrir la pregunta sobre la verdadera clave de nuestra época, y Hobsbawm por momentos ofrece una respuesta desconsoladora, que reconoce en los enfrentamientos sociopolíticos que hicieron vibrar al siglo algo similar a las guerras religiosas medievales. Si es que el conflicto entre sistemas ideológicos rivales no fue más que un conjunto de batallas navales en un vaso de agua, la historia sustancial de nuestra era se ubica en un movimiento de larga duración en el que Hobsbawm destaca el triunfo del mundo industrial sobre la agricultura primitiva y el mundo campesino, la explosión de-



Para seguir leyendo

Principales libros de E. Hobsbawm (*Alejandro*, 1917):

- "The General Crisis of the European Economy in the 17th Century", 1954 (junto a otros ensayos trad. como: *En torno a los orígenes de la revolución industrial*, Madrid, Siglo XXI, 1971).

- *Primitive Rebels*, 1959 (*Rebeldes primitivos*, Barcelona, Ariel, 1968).

- *The Jazz Scene*, 1959 (reed. 1993).

- *Age of Revolution, 1789-1848*, 1962 (*Las revoluciones burguesas*, Guadarrama, Madrid, 1964; reed. como *La era de la revolución*, Labor, 1991).

- *Labouring men, studies in the history of labour*, 1964 (*Trabajadores*, Barcelona, Crítica, 1979).

- y K. Marx, *Formaciones económicas precapitalistas*, 1964 (Buenos Aires, Pasado y Presente, 1971).

- *Industry and Empire, An Economic History of Britain Since 1750*, 1968 (*Industria e Imperio*, Barcelona, Ariel, 1977).

- *Bandits*, 1969 (*Bandidos*, Barcelona, Ariel, 1976).

- y George Rudé, *Captain Swing*, 1969 (*Revolución industrial y revuelta agraria. El Capitán Swing*, Madrid, Siglo XXI, 1985).

- *Revolutionaries*, 1973 (*Revolucionarios*, Barcelona, Ariel, 1978).

- *Age of Capital, 1848-1875*, 1975 (*La era del capitalismo*, Madrid, Guadarrama, 1977; reed. por Labor).

- (ed.) *The History of Marxism*, 1978 (*Historia del marxismo*, Barcelona, Bruñera, 1979 y ss.).

- (ed.) *The Invention of Tradition*, 1983.

- *Marxismo e historia social*, Puebla, UAP, 1983.

- *Worlds of Labour*, 1984 (*El mundo del trabajo*, Barcelona, Crítica, 1987).

- *The Age of Empire, 1870-1914*, 1987 (*La era del Imperio*, Labor, Barcelona, 1990).

- *Politics for a Rational Left*, 1988 (*Política para una izquierda racional*, Barcelona, Crítica, 1993).

- *Nations and Nationalism Since 1780*, 1990 (*Naciones y nacionalismo desde 1780*, Crítica, Barcelona, 1993).

- *Echos of the Marseillaise*, 1990 (*Los ecos de la Marsellesa*, Barcelona, Crítica, 1992).

- *Age of Extremes. The Short Twentieth Century, 1914-1991*, 1991 (*Historia del siglo XX*, Barcelona, Crítica, 1995).

Sobre Hobsbawm:

- Raphael Samuel y Gareth Stedman Jones (comps.), *Culture, Ideology and Politics. Essays for Eric Hobsbawm*, History Workshop Series, London, 1983.

- Harvey Kaye, *The British Marxist Historians*, Polity Press, Cambridge y Oxford, 1984, chap. 5 (*Los historiadores marxistas británicos*, Universidad de Zaragoza, 1989).

H.T



mográfica del Tercer Mundo, los cambios en la estructura familiar, entre los sexos y las generaciones.

Por muy decisivas que parezcan, estas transformaciones —producidas en lo que Göran Therborn, al comentar *Historia del siglo XX*, ha llamado el nivel de la “geología social”⁷—, no ocupan el centro de la atención de Hobsbawm. Más bien hacen las veces de telón de fondo y de producto de un proceso histórico ritmado por la combinación de movimientos estructurales y acciones colectivas. Y es desde esta perspectiva que, al revisar la marcha del siglo, a Hobsbawm le resulta difícil hallar en las últimas décadas aquellas perspectivas esperanzadoras que algunos de sus comentaristas encuentran más fácilmente. Como resulta esperable, entre estos se cuentan quienes prefieren otorgar menor relevancia a las características de los procesos de acumulación y a las dimensiones elásticas que siguen siendo tan centrales para Hobsbawm. Edward Said se halla entre los que han llevado adelante una crítica de este tipo, valorando de muy otro modo los cambios en las actitudes populares desde los años sesenta, enfatizando la autonomía de los procesos sociales en el Tercer Mundo respecto de las fuerzas sociopolíticas de los países centrales, señalando el carácter eminentemente discursivo de las identidades constituidas a lo largo de esta historia.⁸ Por momentos, la evaluación de uno y otro no puede ser más opuesta. Así, por ejemplo, donde Hobsbawm ve que la “revolución cultural” de la segunda posguerra remata en el triunfo del individuo sobre la sociedad, el autor de *Culture and Imperialism* advierte en cambio que, al despertar toda una serie de cambios en la subjetividad, ella ofrece una renovada fuente de recursos para el cambio social.

En alguna medida, la diferencia entre conclusiones como las de Hobsbawm y Said radica en las distintas evaluaciones que cada uno de ellos hace de los núcleos duros que remiten al marxismo clásico. En otro sentido, las críticas de Said indican que las trayectorias y los compromisos políticos e intelectuales de uno y otro inciden fuertemente en sus consideraciones sobre el momento actual. Por cierto, esta última línea de reflexión nos aler-

ta sobre cómo la mirada de este comunista de toda la vida se identifica con la suerte del proyecto político-institucional que, con la crisis del sistema de estados que lo sostuvo, hoy aparece totalmente fenecido, y sobre cómo ello no puede dejar de pesar en su visión del presente y el futuro.⁹ Teniendo este pesimismo en mente es posible argumentar que el contraste entre “La Edad de Oro” y “El Derrumbamiento” aparece sobreenfatizado en *Historia del siglo XX*. Y ello no sólo porque Hobsbawm tiende a destacar y generalizar los progresos y los cambios habidos entre 1945 y 1973; también porque presta escasa atención al formidable desarrollo del Lejano Oriente en las décadas que suceden a 1973 (en Japón, pero también en China y los “tigres asiáticos”). Es aquí —y en menor medida en la consideración de los Estados Unidos— donde se encuentra el único punto en el que esta historia del siglo queda corta respecto del fin del eurocentrismo que Hobsbawm anuncia como una marea distintiva del siglo. Con relación a otras áreas como el Oriente Medio, la India, América Latina o África, y más allá de las esperables críticas del especialista de cada una de estas regiones, ese objetivo se cumple admirablemente. Al contrastarla con comentarios como el de Said, también se advierte que esa diferencia en las miradas tiene otro origen. Resulta así mismo de las dificultades de Hobsbawm para pensar todo aquello que no parece encuadrarse dentro de la perspectiva que ofrece la veta racional y progresista que según él recorre la historia occidental, marcando en especial a su clase obrera. En este como en otros textos, Hobsbawm se muestra reacio a entender resultados no previstos dentro de ese patrón de comportamiento, que nuestro siglo ofrece en cantidades abundantes. El impacto de ideologías no específicamente clasistas en las clases populares, en especial del nacionalismo, es uno de ellos. A lo largo de *Historia del siglo XX* —al tratar los orígenes de la Primera Guerra Mundial, el ascenso del fascismo o la movilización desatada por la Segunda Guerra Mundial— Hobsbawm lidia no sin dificultad con el punto. Ello se traduce en limitaciones para interpretar el siglo XIX y más fundamentalmente, su complejo legado

al siglo XX. El resultado es que, al comparar las dos épocas, Hobsbawm tiende a exagerar el contraste entre uno y otro momento. Pero de este modo se debilita su explicación de los motivos que revirtieron las fuerzas que, aunque parecían mover unidireccionalmente al siglo XIX, se apacaron brusca e inesperadamente en el XX.

Se advierte aquí uno de los aspectos más discutibles de *Historia del siglo XX*, así como también uno de los mayores límites del enfoque de Hobsbawm. Estos límites, sin embargo, merecen ser situados. Vale la pena advertir que, más allá de sus dificultades para dar cuenta de ciertos procesos que desafían su visión secular y progresista, la preferencia de Hobsbawm por formas de pensar la historia hoy vistas como poco novedosas debiera evaluarse con atención. Por una parte, es claro que la riqueza de la reflexión de Hobsbawm no es sólo producto de su marxismo, que sigue bajo la marca de perspectivas teóricas tenidas hace tiempo por poco innovadoras incluso dentro de la tradición intelectual de izquierda¹⁰; lo es también de su siempre imaginativa y amplia curiosidad histórica, de su destreza para la generalización, de su agudeza para destacar el detalle sugestivo. Todas estas capacidades muy bien pueden desarrollarse en el marco de otras tradiciones de investigación. Pero en todo caso, resulta destacable que haya sido en el marco de un pensamiento matizado por perspectivas que señalan la globalidad y unidad de lo social, y las dimensiones estructurales y fuertemente determinadas de los procesos históricos, que Hobsbawm haya logrado producir la mejor síntesis de nuestro siglo de que por ahora disponemos. Y si es que la problemática de una historia mundial todavía conserva su legitimidad y su vigencia, poco parece indicar que el rechazo de perspectivas como la de Hobsbawm resulte capaz de ofrecer, a cambio, una propuesta alternativa para interpretar los problemas generales de nuestro siglo XX. El impacto de la reestructuración capitalista en curso, tanto en las metrópolis como en las periferias, por ejemplo, parece indicar la justicia de aquellas afirmaciones que destacan la unidad de este proceso, así como su centralidad para moldear los destinos colectivos. Más en general, resulta difícil pensar en otros principios capaces de articular una narrativa cuyo alcance explicativo resulte igualmente amplio y convincente. Aun cuando se discrepe con la visión pesimista que *Historia del siglo XX* hace suya, Hobsbawm parece no haber errado al afirmar que nuestro siglo, a su modo, también está pautado por la expansión de la sociedad capitalista, y por las transformaciones y conflictos que su avance ha generado. En todo caso, y más allá de las limitaciones de esta magnífica *Historia del siglo XX*, una cosa es segura: Hobsbawm ha colocado la discusión sobre el sentido de nuestra época en una posición bien elevada. Es de esperar que quienes se internen en su espesura lo hagan con la inquietud y la amplitud de miras que signa la trayectoria de este historiador que sigue haciendo del pasado un instrumento de comprensión del presente.

Notas

1. Hobsbawm dedicó una atención más específica al campesinado latinoamericano en una serie de artículos, varios de ellos estimulados por sus viajes a América del Sur en los años sesenta: “Problèmes agraires à la Convención”, en *Les problèmes agraires des Amériques Latines*, Paris, CNRS, 1967; “A Case of Neo-Feudalism: La Convención, Perú”, en *Journal of Latin American Studies*, vol. 1, 1969; “Peasant Land Occupations”, en *Past and Present*, nro. 62, 1974; “Peasant Movements in Colombia”, en *International Journal of Economic and Social History*, vol. VIII, 1976; y “Peasant and Rural Migrants in Politics”, en Claudio Véliz (comp.), *The Politics of Conformity in Latin America*, Oxford, 1967. Un análisis de la recepción de la obra de Hobsbawm en Argentina puede verse en Hilda Sabato, “Hobsbawm y nuestro pasado”, *Punto de Vista*, n° 46, ag. 1993. Las referencias a las obras de Hobsbawm indican entre paréntesis el año de su publicación original en inglés; en aquellos casos en los que existe traducción al castellano, he optado por citar el nombre con el que aparecieron en esta lengua.

2. El Grupo de Historiadores del Partido Comunista de Gran Bretaña funcionó entre 1946 y 1956. Entre esos años, reunió a un brillante grupo de historiadores afiliados a dicho partido: Maurice Dobb, Rodney Hilton, Christopher Hill, George Rudé, Victor Kierman, John Saville, el propio Hobsbawm, y, en menor medida, Edward Thompson. Entre el esfuerzo editorial del Grupo se cuenta la colección de documentos *Labour's Turning Point, 1880-1900*, editada y prologada por Hobsbawm. La invasión soviética de Hungría en 1956, y los conflictos dentro del comunismo británico que ella desató, virtualmente le pusieron fin al Grupo así como a la pertenencia de muchos de sus integrantes al comunismo británico. Hobsbawm, sin embargo, permaneció dentro del PCGB. Al respecto, véase Harvey Kaye, *The British Marxist Historians*, Polity Press, Cambridge y Oxford, 1984 (trad.: *Los historiadores marxistas británicos*, Universidad de Zaragoza, 1980).

3. Una exhaustiva bibliografía de la obra de Hobsbawm hasta comienzos de los años ochenta puede consultarse en Raphael Samuel y Gareth Stedman Jones (compiladores), *Culture, Ideology and Politics. Essays for Eric Hobsbawm*, History Workshop Series, London, 1983. Sobre la producción posterior de Hobsbawm, además de los trabajos ya mencionados, conviene señalar la compilación de ensayos políticos titulada *Política para una izquierda racional* (1988).

4. Perry Anderson, “Darkness falls”, en *The Guardian*, 8/11/1994.

5. El punto ha sido destacado con agudeza por Tony Judt. Véase su “Downhill All the Way”, *New York Review of Books*, 25/5/1995.

6. Algunas críticas a este argumento pueden verse en Göran Therborn, “The Autobiography of the Twentieth Century”, *New Left Review*, November/December 1995. En el mismo número, consúltense también los comentarios de Tom Nairn, “Breakwaters of 2000: From Ethnic to Civic Nationalism”, y Michael Mann, “As the Twentieth Century Ages”.

7. Göran Therborn, “The Autobiography of the Twentieth Century”, cit.

8. Edward Said, “Contra Mundum”, *London Review of Books*, 9/5/1995.

9. El propio Hobsbawm recordaba hace poco que “gran parte de mi vida, probablemente la mayor parte de mi vida adulta, estuvo dedicada (...) a una causa que ha fracasado completamente”. Allí mismo señalaba cómo ello contribuyó a definir su visión de la estructura tripartita del siglo que aquí consideramos. Consúltense “The Present as History: Writing the History of One's Own Times”, *The Creighton Lecture*, University of London Press, 1993.

10. Véase, por ejemplo, el prefacio de Raphael Samuel y Gareth al ya mencionado *Culture, Ideology and Politics*.

El enfoque genealógico de la nación y sus descontentos: el dilema de Hobsbawm

Eliás José Palti

En las dos últimas décadas se ha desarrollado un consenso “antigenealógico” entre los historiadores del nacionalismo¹. El mismo surge como una reacción contra el llamado “enfoque genealógico”, que dominó en el pensamiento europeo durante el siglo pasado, y según el cual las naciones son entidades singulares y objetivas (definidas en términos de raza, lengua, tradiciones, etc.) que evolucionan en el tiempo desarrollando, cada una, un principio que le es inherente. Aquellas formas de agrupamiento social (como las tribus, ciudades-estado, imperios, etc.) bajo las cuales de hecho la mayor parte de la población ha vivido, son percibidas, desde este punto de vista, como meras formas preliminares e incompletas de las modernas naciones-estado.

El anacronismo de este “enfoque genealógico” ha sido sistemáticamente denunciado durante el último siglo. Como Boyd Shafer ha notado:

Un error cometido a menudo por los estudiosos de las ideas es el de abstraer de su contexto histórico palabras genéricas como las de nación y nacionalismo, para leer su substancia contemporánea en el pasado, y así ver en el pasado las generalidades y los universales son evidentes sólo en la vida contemporánea².

El “enfoque antigenealógico”, una corriente que data de los trabajos Charles Hayes y Hans Kohn (quienes, en los años veinte responden a la emergencia de las formas contemporáneas de nacionalismo revisando el concepto organicista de la nación como la “forma natural de comunidad”³ enfatiza, en cambio, la “modernidad” y el carácter de “construcción mental” del concepto de “nación”. En otras palabras, la “nación” es una entidad “inventada”, un producto de fenómenos relativamente recientes, como la burocracia, la secularización, la revolución industrial y el capitalismo. El pasado al que los nacionalistas apelan, se asegura, es un mito, existe sólo en sus mentes⁴.

Esta historización del concepto de nación busca minar las bases del moderno nacionalismo. La revelación de sus fundamentos contingentes privaría al nacionalismo de su sustento ideológico, evitando, o al menos obstaculizando, su desarrollo en un jingoísmo. *Nations and Nationalism Since 1780*⁵ de Hobsbawm es uno de los trabajos hoy más influyentes de esta corriente. Sus conclusio-

nes pueden sintetizarse como sigue: en el desarrollo de la idea de nación ha habido dos estadios. Inicialmente, el nacionalismo ha servido a la afirmación de las burocracias centrales como un medio de racionalización administrativa. Este surge, por lo tanto, como un producto y una parte a la vez del proceso de consolidación de los estados nacionales⁶. Sólo más tarde la idea de “nacionalidad” emerge como algo distinto, e incluso antagónico, del estado-nación. Definido exclusivamente en términos étnico-lingüísticos, éste amenaza la integridad de los estados nacionales existentes, inevitablemente pluriétnicos y plurilingüísticos. Este último desarrollo carece, por lo tanto, de basamentos objetivos, se trataría de una mera construcción ideológica⁷. Al contrario del primer nacionalismo, sus efectos han sido “esencialmente negativos y divisivos”⁸.

De todos modos, y aun en los casos en que emerge históricamente en la periferia, o incluso en la oposición a los estados nacionales existentes, el nacionalismo presupone siempre al estado-nación como su condición de existencia y, al mismo tiempo, como su meta. Hobsbawm concluía de ello que la actual merma en las funciones de los estados nacionales, como resultado de su progresiva absorción en organismos y estructuras supranacionales⁹, anuncia la gradual disminución de la influencia de las ideologías nacionalistas. Sus palabras finales eran: “la lechuza de Minerva que trae sabiduría, decía Hegel, vuela al anochecer. Es una buena señal que se encuentre hoy rondando en torno a las naciones y el nacionalismo”¹⁰. Hobsbawm citaba como ejemplo el caso de Yugoslavia, donde “hacia el fin de 1988, la tensión nacional no había producido un solo herido y, desde entonces, se ha desarrollado en un clima de paz relativa [...] que vale la pena todavía destacar”¹¹.

En los años subsiguientes, la furia creciente de la guerra de Bosnia y el renacimiento del nacionalismo en Europa demostraron que las predicciones de Hobsbawm no podían haber estado más equivocadas, y ello lo condujo a un giro completo en sus posiciones. En su conferencia a la *American Anthropological Association* de febrero de 1992, termina afirmando que “la xenofobia parece convertirse en la ideología de masas del presente *fin-de-siècle*. Lo que mantiene hoy la humanidad junta es la negación de lo que la raza humana tiene en común”¹². Lejos de mermar, el



desarrollo del nacionalismo en abierta xenofobia se habría convertido en irrefrenable. La visión del futuro de Hobsbawm se ha tornado, pues, cerradamente pesimista. Sin embargo, cabe aún preguntarse si el triste panorama que aquí nos pinta este autor es realmente el cuadro más probable para los años venideros. Y si bien resulta difícil contestar una pregunta tal, podemos sí al menos analizar las bases sobre las cuales se apoya Hobsbawm para formular su predicción.

El Debate sobre la Autodeterminación Nacional

Con su ataque al nacionalismo, Hobsbawm, en realidad, no hace más que continuar una larga tradición en el medio académico británico, naturalmente inclinado a subordinar el derecho de autodeterminación nacional al principio liberal de integridad de los estados territoriales sobre la base del pluralismo étnico y cultural (Byron, Stuart Mill y Disraeli se encuentran entre las pocas excepciones que en el siglo XIX en Inglaterra pusieron algunos reparos a dicho principio). En 1864 Lord Acton sintetizaba este punto de vista afirmando que:

La coexistencia de diversas naciones bajo el mismo estado es una prueba, así como la mayor seguridad para su libertad. Es también uno de los principales instrumentos de civilización, y, como tal, se encuentra en el orden natural y providencial e indica un estado de progreso más avanzado que la unidad nacional, lo cual es el ideal del moderno liberalismo. La combinación de diferentes naciones en un Estado es una condición necesaria de la vida civilizada, tanto como la combinación de los hombres en sociedad. La razas inferiores son así elevadas por la convivencia con las razas intelectualmente superiores. Naciones exhaustas y decadentes son revividas por el contacto con una vitalidad más juvenil¹³.

Este tradicional amor británico por el "pluralismo nacional" se nutre y se explica por su propia conformación multinacional. Autonomía cultural y unidad política parecía la fórmula adecuada para la convivencia en las Islas. Sin embargo, dicha fórmula no sólo llevaba a dejar de lado, de un modo poco democrático, la opinión de las poblaciones involucradas, sino que resultaba además difícil-

mente viable: un respeto estricto por las culturas nacionales no podría sino, en el largo plazo, alimentar las tendencias separatistas¹⁴. Toda medida destinada a la unificación de la "gran nación", como la legislación prohibiendo el uso del galés, no habría, pues, de ser vista como contradiciendo el proclamado "pluralismo nacional", sino más bien como su necesario complemento.

El debate sobre la autodeterminación nacional dentro de la izquierda, la tradición de pensamiento más específica en la que Hobsbawm se inscribe, ha sido mucho más controvertido. Para Marx, la "nacional" y la "colonial" eran dos cuestiones totalmente distintas. La primera era típicamente europea (italiana, polaca, irlandesa, alemana); la segunda, eminentemente no-europea (india, china, etc.). Mientras Marx apoyaba los derechos a la autodeterminación de las naciones europeas, su actitud respecto de las no-europeas fue ambigua. Su defensa de la acción civilizadora de Occidente es bien conocida¹⁵.

La Segunda Internacional adoptó una posición similar. El Partido Laborista inglés y la social-democracia alemana dirigida por Karl Kautsky dieron siempre la precedencia al "progreso" sobre la "nacionalidad". Los líderes del partido austríaco abrieron el debate cuando Karl Renner (*Staat und Nation*, 1899) y Otto Bauer (*Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*, 1906) comenzaron a reconocer la validez del principio de autodeterminación nacional, aunque sólo sobre las bases del federalismo. Los socialdemócratas italianos y franceses (especialmente bajo Jean Jaurès y Charles Huysmans) fueron quienes vieron con más simpatía dicho principio durante el último cuarto del siglo pasado¹⁶. Bajo su impulso, el Congreso realizado en Londres en 1896 condenó la expansión colonial como "sólo otro nombre para la extensión del área de explotación capitalista en exclusivo interés de la clase capitalista". Sin embargo, tal afirmación fue usualmente matizada. Así, el Congreso de Amsterdam de 1904 apoyó la emancipación colonial, pero señalando que, por el momento, era necesario "reclamar para los nativos sólo aquella libertad y autonomía compatible con su grado de desarrollo"¹⁷. La corriente "revisionista" de la Segunda Internacional radicalizó la oposición socialista

a la autodeterminación de los países coloniales. Para ello, E. Bernstein partía también de la base de la idea de la fuerza civilizadora de Occidente: "los pueblos que se levantan contra la civilización y son incapaces de conseguir un alto nivel de cultura", decía, "no tienen derecho a requerir nuestra simpatía cuando se alzan contra la civilización"¹⁸. Esto le permitía establecer una distinción similar a la planteada por Marx. En este caso, diferenciaba lo que él llamaba el "nacionalismo étnico" (al que condenaba como reaccionario y regresivo) del "nacionalismo sociológico" (al cual defendía como progresista)¹⁹. Pero, esta vez, dicha postura conllevaba ya claras connotaciones pro-imperialistas a las que Bernstein no se esforzaba por disimular. Por el contrario, las hacía explícitas alentando a los socialdemócratas alemanes a asociarse a la carrera por el reparto colonial (carrera que Alemania estaba evidentemente perdiendo):

Si tomamos en consideración el hecho de que Alemania hoy importa gran parte del producto colonial, debemos decirnos que ha de llegar el momento en que será deseable tomar este producto de nuestras propias colonias²⁰.

Desde las páginas de la vieja *Iskra* (1900-1903), Lenin cuestionará el eurocentrismo de tal postura, sólo para volver a las líneas tradicionales de la socialdemocracia. En 1903, con motivo de la cuestión polaca, aseguraba que "nosotros subordinamos nuestro apoyo a las demandas de independencia nacional a los intereses del proletariado"²¹. Pero pronto comenzaría a denunciar también las "desviaciones nacionalistas" (pro-imperialistas) de sus compañeros socialdemócratas. Sin embargo, sus primeros panfletos antimperialistas, "La guerra en China" (1900) y "La caída de Port Arthur" (1905), se ocupaban únicamente del problema de la posición que debía adoptar la clase obrera rusa en relación a la política exterior zarista. Según Lenin, la tarea fundamental de los socialistas era evitar que el chauvinismo oficial infectara al proletariado. En los años subsiguientes, Lenin desarrolla un punto de vista más comprensivo de las cuestiones nacionales y coloniales, lo cual lo lleva finalmente a elaborar su teoría del imperialismo. Quien expresa esta nueva perspectiva es Stalin en *El marxismo y la cuestión nacional* (1913). Según éste, la expansión capitalista había cambiado las reglas básicas de la política internacional. Ya no se trataba de una lucha entre el "progreso" y el "atraso", sino entre naciones oprimidas y opresoras.

Una presentación abstracta de la cuestión del nacionalismo en general no resulta útil en absoluto. Una distinción debe necesariamente hacerse entre el nacionalismo de una nación oprimida y el de una nación opresora, el nacionalismo de una gran nación y el de una pequeña nación²².

Lenin (por boca de Stalin) redefinía así completamente las cuestiones nacional y colonial al apoyar el derecho a la autodeterminación de las naciones oprimidas tanto en el Este como en el Oeste²³. Contra el chauvinismo, sostenía la solidaridad dentro del movimien-

to obrero internacional.

Si el proletariado de una nación da el menor apoyo a los privilegios de su "propia" burguesía nacional, inevitablemente genera la desconfianza en el proletariado de otra nación; esto necesariamente debilita la solidaridad de clase internacional entre los trabajadores y los divide, para deleite de la burguesía. El repudio al derecho de autodeterminación o de secesión inevitablemente significa, en la práctica, el apoyo a los privilegios de la nación dominante²⁴.

La defensa del principio de autodeterminación nacional se conciliaba perfectamente, pues, para Lenin, con su concepto del internacionalismo proletario, puesto que la lucha de las nacionalidades oprimidas formaba, para él, parte integral de la lucha general del proletariado contra el imperialismo. Según afirmaba, "las luchas nacionales contra el imperialismo... [son siempre] inevitablemente progresistas y revolucionarias"²⁵. Por otra parte, pensaba que obedecía a circunstancias transitorias. En el largo plazo, confiaba en la tendencia a la desaparición de los estados nacionales y en su fusión, bajo el socialismo, en una única comunidad política y cultural. Desde entonces, Lenin nunca volvió a considerar la posibilidad de que el nacionalismo de un país oprimido pudiera ser reaccionario²⁶. Dicha cuestión fue planteada por Karl Radek en el Cuarto Congreso del Comintern: "a la cabeza de los movimientos nacionales en Oriente", decía, "no vemos comunistas, ni siquiera burgueses revolucionarios, sino en su mayoría representantes de las decadentes clases feudales pertenecientes a las clases militar y burocrática"²⁷. Con las "Tesis sobre la cuestión oriental", el Cuarto Congreso saldó tal contradicción reafirmando su apoyo a "todo movimiento nacional revolucionario contra el imperialismo"²⁸.

La Tercera Internacional mantuvo, en sus líneas generales, tal postura hasta 1935, cuando, en reacción al ascenso de Hitler al poder, su VIIº Congreso (bajo Stalin) adopta un curso nacionalista. Este acompaña la política del Frente Popular y coincide, dentro de la URSS, con la reivindicación de los héroes nacionales, desde Alejandro Nevsky a Pedro el Grande, en el marco de una identificación progresiva de la Unión Soviética con las tradiciones de la Rusia Imperial. De manera análoga, el PCF se proclamaba en 1935 como el guardián de la República y el heredero de 1789. En octubre de 1936 Maurice Thorez, llama a los católicos (incluida la derechista *Croix de feu*) a construir un *Front français*. El editorialista Vaillant-Couturier podía entonces escribir en *L'Humanité* que,

Nuestro partido no cae del cielo. Tenemos profundas raíces en el suelo francés. Los nombres de nuestros líderes tienen un fuerte y honesto sello nativo... Nuestro partido es un momento en la historia de la Francia eterna²⁹.

En 1968, tras el levantamiento de Checoslovaquia, el movimiento comunista internacional realiza un nuevo giro en su política y comienza a denunciar su anterior "desviación nacionalista": el nacionalismo, se afirmaría entonces, es una fuerza pro-capitalista cuya función es "dividir y fragmentar a la clase

obrera internacional"³⁰.

En el plano de la diplomacia y de la política internacional, el debate en relación al derecho de autodeterminación nacional alcanzó su punto álgido inmediatamente tras la primera guerra mundial en la Liga de las Naciones³¹. Allí, tal principio encontró su abogado en Woodrow Wilson. Durante la guerra, el presidente norteamericano había proclamado que su nación estaba "luchando por las nacionalidades oprimidas, las que, sumergidas o aisladas nunca podrían asegurar su libertad"³². Sin embargo, una vez terminada la contienda, su apoyo se tornó condicional y limitado. Él y sus aliados dudaban en quebrar la monarquía dual (Austria-Hungría) y, excepto para los casos de Rumania y Polonia, sólo sostenían la promesa vaga de "auténtico autogobierno sobre la base de principios democráticos efectivos"³³. La defensa de la seguridad mundial tuvo así prioridad ante los reclamos por los derechos de las nacionalidades: "A ningún movimiento", aseguraba uno de los asambleístas, "debe serle permitido subsistir cuando, bajo la cubierta de sentimientos indisputables, conduce a la inestabilidad mundial o alimenta la inseguridad. Por más respetables que sean ciertas doctrinas, una cosa se coloca por encima de todas las demás: la paz"³⁴.

En este sentido, los debates presentes recuerdan a aquellos en la Liga de las Naciones, siendo su desenlace igualmente crucial para el futuro de las relaciones internacionales. El inmenso volumen de material publicado recientemente sobre el tema, incluido el libro de Hobsbawm, ha sido motivado por un pánico similar ante las consecuencias probables de un rebrote nacionalista. Se supone que el mismo amenaza la supervivencia de prácticamente todas las naciones europeas actuales, siendo que ninguna de ellas quedaría indemne en caso de que los reclamos de autodeterminación fueran atendidos. Como señalara Gellner, hay aproximadamente ochocientos reclamos de autodeterminación³⁵; y, algo aún más preocupante, más de veinte de estos últimos, según aseguraba E.H. Carr, se encuentran localizados en Europa³⁶. Luego de la segunda gran guerra, y debido

sobre todo a los movimientos anticolonialistas en el Tercer Mundo, las grandes potencias modificaron su punto de vista introduciendo (o reintroduciendo) una distinción entre las cuestiones nacionales en los países centrales y en los países coloniales. Esta polaridad ha sido expresada de diversos modos. Algunos la definieron en términos de una oposición entre países de alta y baja cultura (Plamenatz, Gellner, Murray)³⁷. Otros (Ma, Snyder, Hobsbawm) distinguen entre un nacionalismo con bases estatales e integrativo (correspondiente a un estadio de desarrollo hoy sólo aplicable al Tercer Mundo) y un nacionalismo "mentalmente construido" y esencialmente perturbador (*disruptive*) (único rol que puede hoy cumplir el nacionalismo en los países centrales)³⁸. En todos los casos, tales distinciones buscan justificar el apoyo a los movimientos nacionales en los países coloniales al mismo tiempo que prevenir su extensión a los países centrales. El español Blanco Ande ha hecho explícito este punto: "¿es apropiado establecer un límite al derecho de los pueblos a su autodeterminación?", se preguntaba, y respondía: "tal derecho se agota en el deseo de independencia de los pueblos coloniales"³⁹. Con esto se vuelve a Marx, aunque de manera invertida: ahora la "cuestión nacional" se habría convertido en una cuestión eminentemente no-europea, mientras que en Europa los reclamos nacionales se habrían tomado en algo irracional (regresivo, visto desde la izquierda; subversivo, visto desde la derecha).

La condena de Hobsbawm al separatismo se enmarca, pues, dentro de una larga tradición (y que constituye ya un saber sólidamente articulado del que Hobsbawm sabiamente se nutre), organizada en torno a la idea de los efectos perturbadores que una ciega reverencia al principio de autodeterminación nacional tendría sobre la comunidad europea (y, particularmente, sobre Gran Bretaña). Cabe recordar que sus escritos sobre el nacionalismo se originan en 1977 como una respuesta a la aparición del libro de Tom Nairn, *The Break-up of Britain*, cuando comienza a denunciar la carencia en el nacionalismo de todo fundamento objetivo. Entonces aplaba a la autoridad de Lenin a fin de matizar su apo-

Discutió
Hobsbawm





DISCUTIR Hobbsbawm

yo al derecho de autodeterminación nacional: "El criterio fundamental del juicio práctico marxista", decía, "ha sido siempre el de si el nacionalismo como tal, o un caso particular del mismo, sirve para el avance de la causa del socialismo"⁴⁰. Siguiendo este principio, Hobbsbawm rechazaba el reclamo irlandés sobre la base de que su secesión difícilmente conduciría a ese país al socialismo y, más probablemente, reforzaría al nacionalismo inglés. Dicho en otras palabras, a aquellos que reclaman su autodeterminación nacional cabría, desde un "izquierda racional", contestarles que "sólo a condición de que apoyen a mi partido, y sólo si la nación de la que ustedes rechazan ser parte lo acepta, podría permitírseles el derecho a su autodeterminación". Algunos años más tarde, con motivo de la guerra de las Malvinas, Hobbsbawm expande dicho principio para incluir en él también a las colonias ultramarinas. En "Falkland's Fall-out" (1983) advertía que "es peligroso dejar el patriotismo exclusivamente a la derecha", y llamaba a la izquierda a intentar "recapturar... el brote patriótico que inicialmente no estaba de ningún modo confinado al conservadurismo político"⁴¹. Llegado a este punto, Hobbsbawm pronto se daría cuenta de que ello tenía, en realidad, poco que ver con las posturas de Lenin al respecto. Mientras Lenin llamaba a combatir las tendencias chauvinistas dentro del movimiento obrero reforzando la "solidaridad internacional", Hobbsbawm lo intenta hacer, por el contrario, llamando a la izquierda a competir con la derecha en su escalada chauvinista. Es así que inicia su exploración (que habrá de plasmar en **Nations and Nationalism**) de los fundamentos del moderno nacionalismo con el objetivo de revisar las categorías marxistas fundamentales sobre el tema, y denunciar las falacias para él implícitas en lo que ahora llama el principio "wilsoniano-leninista" de "un estado para cada nación".

El Enfoque Antigenealógico

En sus líneas generales, el enfoque antigenealógico no parece admitir réplica alguna. La crítica de Hobbsbawm a la idea de la nación como una entidad natural aparece sólidamente fundada⁴². Sin embargo, ello no quiere decir que su propio "enfoque antigenealógico" sea menos problemático. De hecho, si el mismo está dirigido a denunciar las formas más radicales de nacionalismo surgidas en este siglo, hay que decir que ha errado su blanco. La revelación del carácter mítico, de mero constructo mental, resulta devastadora sólo en relación a las ideas demoníacas de nación. No provee, sin embargo, argumento ninguno contra las formas más radicales de nacionalismo surgidas luego de la primera guerra mundial. El fascismo, en particular, nunca reclamó para su concepto de nación más que el status de un mito, de una construcción ideológica. No sólo enfatizaba la primacía de las consideraciones subjetivas, tales como los afectos y lazos emocionales que permiten que surja la conciencia de la pertenencia a una tradición y a una comunidad de destino, sino también el hecho de que tales creencias no tienen por qué tener un fundamento objetivo en la realidad. Mussolini sintetizaba tal punto de vista en uno de sus discursos en 1922:

Nosotros hemos creado nuestro mito. Nuestro mito es una fe, una pasión. No es necesario que éste sea real. Es real por el hecho que es un bien, una esperanza, una fe; que es coraje. ¡Nuestro mito es la nación, nuestro mito es la grandeza de la nación! Y es a este mito, a esta grandeza, que queremos traducir en una completa realidad, que subordinamos todo lo demás⁴³.

Lo que importa aquí no es la historia como tal, sino la imagen *construida* de la historia. Tampoco el "alemán eterno" al que Hitler glorificaba guardaba ninguna semejanza con

el alemán histórico, esa "mezcolanza racial miserable" a la que él aspiraba a purificar⁴⁴. La utopía tradicionalista prometida por el Nazismo no aparecía como el producto de una proyección lineal del presente, sino que suponía una auténtica revolución, la paradoja de una "revolución conservadora"⁴⁵. Lefebvre ha llamado a esto la emergencia de "una nueva concepción del mundo" paralela a un "nuevo concepto de la verdad" según el cual "la idea falsa (el mito) no contradice la verdad"⁴⁶. En realidad, no se trata tanto de la emergencia de "un nuevo concepto de verdad" como, más sencillamente, un desplazamiento de los fenómenos bajo consideración. Para Mussolini, el mito no podía contradecir la realidad ya que él mismo era una realidad como tal mito; es decir, una fuerza histórica efectiva. Los elementos "ideológicos" de la nación se desprendían así de su componente "cognitivo". No es el *contenido de verdad* del mito lo que ahora importaba, sino el propio mito como tal: no "lo dicho" sino "el decir", y los efectos sociales que pudieran generar. En todo caso, tal giro representa sí un vuelco en relación a los modos de producción social de sentido: ya no es la nación sino el propio *mito de la nación* el que se convierte en objeto de análisis, materia de debate y, eventualmente, en el centro de un culto laico. El punto aquí es que tal giro sitúa al nacionalismo fuera del alcance de la crítica tradicional de las ideologías como la que ensaya Hobbsbawm. Como Adorno ha ya señalado, la revelación de sus fundamentos contingentes deja intacta lo que él llamara la "razón crítica" del nacionalismo de nuestro siglo, desde que el mismo no niega la contingencia de sus basamentos ni reclama para sí ningún estatus de verdad⁴⁷. En síntesis, la tendencia de Hobbsbawm (compartida por la mayoría de los historiadores de la tradición liberal) a ver la historia toda del pensamiento occidental como una lucha eterna entre los sujetos racionales defensores de un punto de vista atomista de la sociedad, y los irracionales creyentes en el ideal totalitario de un modelo de sociedad organicista (dicotomía aplicable sólo al pensamiento del siglo pasado, aunque también allí al precio de producir simplificaciones abusivas), conduce a perder de vista la naturaleza específica de las transformaciones operadas en el pensamiento nacionalista en el último siglo. De todos modos, cabe recordar que, como vimos, el debate presente acerca de las "naciones y el nacionalismo" se encuentra motivado por cuestiones no sólo estrictamente teóricas, sino que involucra aspectos prácticos concretos. Por lo tanto, éste no puede analizarse desprendido del tipo de problemas específicos a los que se intenta por el mismo dar una respuesta. La ola reciente de escritos sobre el tema fue inicialmente disparada por el resurgimiento del fundamentalismo en el Tercer Mundo, el que estalla con la revolución iraní. En los ochentas la situación mundial parecía presentar dos tendencias opuestas. Mientras el Primer Mundo marchaba hacia la globalización, los países del Tercer Mundo (especialmente, en Medio Oriente) eran testigos del florecimiento de los integrismos religiosos y nacionalistas. Pero, en los últimos años la situación se tornó más compleja. La Guerra de

Bosnia desafía las dicotomías anteriores. Una vez más, los Balcanes aparecen como una bisagra entre Oriente y Occidente. La expansión del principio de autodeterminación nacional en el Este europeo amenaza la estabilidad de las potencias de Europa Occidental. Más concretamente, la Guerra de Bosnia pone en riesgo la integridad de Turquía. Allí, el fundamentalismo islámico podría combinarse con los reclamos kurdos (que han obligado al gobierno turco a apelar a la violencia en las provincias vecinas a la zona "bajo protección" de la ONU, y que se harían irrefrenables en el caso de que Saddam Hussein cayera). Por primera vez, un país miembro de la OTAN corre el riesgo cierto de entrar en un proceso de guerra civil. Esta situación no sólo prueba el error de las predicciones de Hobbsbawm, sino que lleva a la bancarrota a su proyecto completo. El reconocimiento por Alemania de Eslovenia y Croacia, que precipitó un similar reconocimiento por parte de la Comunidad Europea, redefinió las relaciones internacionales en Europa, y, según **Le Monde Diplomatique** (Febrero de 1993), dividió allí las opiniones políticas. Tras la decisión alemana, los líderes occidentales creen percibir el resurgimiento de un proto-nazismo oficial. A nivel ideológico, el punto ha sido planteado en términos de una controversia entre aquellos que defienden el *droit du soil* proclamado por la Carta de Helsinki (destinado a preservar la integridad territorial de los estados existentes), y aquellos que suscriben al *droit du sang* (supuestamente, Alemania y Europa Oriental)⁴⁸. Las resonancias xenofóbicas del principio del *droit du sang* han hecho la primera línea de pensamiento naturalmente mucho más atractiva al pensamiento liberal occidental. A primera vista, este debate parece ser un paralelo de aquél entre los puntos de vista genealógico (sostenido por aquellos que apoyan el *droit du sang*) y antigenealógico (en natural consonancia con la defensa de la santidad de los estados plurinacionales). El problema es que la aplicación del principio de *droit du soil* a Yugoslavia genera una serie de aporías que, en último análisis, no hacen sino poner en evidencia las verdaderas raíces ideológicas del presente consenso "antigenealógico". En primer lugar, la aplicación del principio de *droit du soil* hace sospechosos a los líderes occidentales de estar manejando un doble standard a fin de administrarlo según les convenga, es decir, para glorificar las fuerzas nacionalistas con las que ellos simpatizan (típicamente, en la ex-Unión Soviética, y, en general, en aquellas regiones lejanas a los países cuya integridad y seguridad buscan proteger) y condenar como terroristas o xenófobos a quienes no ven con agrado o amenazan el *status quo* en Occidente. El punto crítico para las corrientes progresistas radica, sin embargo, en que la aplicación del principio de *droit du soil* y el consiguiente rechazo a la autodeterminación de las minorías significa, en este caso particular, la legitimación de las atrocidades serbias. De hecho, éste es el sentido, apenas disimulado, del fracasado plan Vance-Owen y que el proyecto actual de "santuarios" o "solución francesa" (en realidad, un sistema de cam-

pos de concentración para musulmanes bajo control de la ONU, como ha sido reiteradamente denunciado) ha hecho evidente. El proclamado "progresismo" del enfoque antigenealógico se convierte así en un sustento ideológico para políticas claramente ultra-reaccionarias. Por supuesto, no es ésta la intención de Hobbsbawm; pero paradojas semejantes no son nuevas en sus posturas respecto de las nacionalidades. Aunque inscriptas dentro de los marcos del progresismo de izquierda, las mismas (comenzando por su respuesta a Naim) han aparecido siempre como sospechosamente cercanas a las de la derecha (sobre todo, a las de los franquistas españoles y de los Tories ingleses), la que se ha dedicado sistemáticamente a denunciar el carácter "subversivo" de los movimientos separatistas en Europa Occidental⁵⁰. De todos modos, sólo la Guerra de Bosnia hace emerger esta contradicción. Mientras Hobbsbawm podía todavía justificar su apoyo a su país durante la Guerra de las Malvinas afirmando que se trataba de una defensa de la democracia y de una lucha contra la acción autoritaria de la Junta Militar, la aplicación al caso bosnio del principio de la defensa de los estados plurinacionales lo lleva a alinearse esta vez claramente con "el bando equivocado". Sin embargo, Hobbsbawm no tiene otra alternativa. Si el principio de autodeterminación fuera reconocido en los Balcanes, no habría ya modo de justificar por qué no hacerlo con los casos irlandés, galés, etc. (es decir, cómo evitar el *break-up of Britain*). La furia de Hobbsbawm en su ponencia ante la Asociación Antropológica Americana sólo hace manifiesta su conciencia de la posición incómoda en la que se encuentra a sí mismo atrapado. Pero el malestar de Hobbsbawm revela también problemas conceptuales a los que su enfoque antigenealógico no alcanza a responder. Su punto de vista antigenealógico, en realidad, no necesariamente supone el rechazo al principio de autodeterminación nacional. Analizándolo detenidamente, el mismo no provee ningún fundamento para privilegiar el derecho a la integridad de las "grandes naciones" por sobre los reclamos de las "pequeñas naciones". Ambos parecerían fundarse sobre basamentos igualmente "míticos". Por ello, la defensa de Hobbsbawm de los primeros y su condena de los segundos debe seguir una línea de razonamiento espectral. Aun cuando sus fundamentos no sean menos míticos que los de las "pequeñas naciones", los estados plurinacionales representarían (algo ya señalado por Lord Acton) un estadio superior en la progresión hacia una comunidad universal. Tras este punto de vista, subyace el supuesto iluminista de la unidad del género humano⁵¹; supuesto que, como veremos, lejos de resolver los problemas planteados en la defensa del principio de integridad territorial de los estados plurinacionales, no hace más que multiplicarlos.

¿Republicanismo vs. autodeterminación individual?

En un artículo reciente, Habermas ha desarrollado dicho supuesto en forma más elaborada y sistemática, a fin de oponerlo a los re-

clamos nacionales de las minorías. Habermas parte del concepto rousseauiano de auto-determinación del individuo como base para distinguir el de ciudadanía del de nacionalidad. Siguiendo el consenso antigenealógico, afirma que "el estado nacional ha sido fundado sólo transitoriamente sobre la base de una conexión estrecha entre *ethnos* y *demos*...; entre republicanismo y nacionalismo existe un nexo sólo contingente, nunca conceptual"⁵². La introducción de la noción moderna de ciudadanía quiebra, para él, los modos de identidad sustantiva de las sociedades prepolíticas para definir un modo hasta entonces inédito y más integrativo de convivencia social, articulado en torno a un marco jurídico-político puramente formal.

En una sociedad pluralista las constituciones expresan un consenso puramente formal [...]. La ciudadanía democrática no tiene necesidad de estar basada en la identidad nacional del pueblo. Esto deja a un lado la multiplicidad de las diversas formas culturales de vida y requiere la socialización de cada individuo dentro de la cultura política común⁵³.

De hecho, el republicanismo y el nacionalismo no sólo no se suponen mutuamente sino que en el largo plazo resultan contradictorios, ya que se basan en dos modos competitivos de identidad. El republicanismo tiende así a abolir las diferencias nacionales, "ciudadanía (*Staatsbürger*)" y cosmopolitismo (*Weltbürgerschaft*), asegura, "forman un *continuum* el cual hoy comienza a esbozarse"⁵⁴. Habermas aún compartía, pues, la fe de Hobbsbawm de **Nations and Nationalism** en que la era de "las naciones y el nacionalismo" representa sólo un estadio efímero en la historia humana⁵⁵. El corolario de este concepto es que el debilitamiento de estos lazos artificiales de identidad colectiva habría de permitir la espontánea emergencia de una nueva conciencia de la unidad esencial del género humano. Hacia 1990 Hobbsbawm podía todavía confiar en la existencia de una especie de armonía preestablecida entre la voluntad subjetiva de los pueblos (al menos en Occidente) y lo que él consideraba como el curso racional del progreso hacia una forma de comunidad auténticamente humana. Su sentido de la "modernidad" y "artificialidad" (y, por lo tanto, transitoriedad) de la naturaleza de las naciones alimentaba su entusias-





Hobsbawm

Nationalism de la existencia de una especie de armonía prestablecida entre ambos conceptos; no se podrá seguir manteniendo, por lo tanto, cuando dicha relación se vea problematizada en la práctica. En efecto, el cosmopolitismo podrá aún ser defendido como un objetivo último (meta, quizás, todavía inscrita en el concepto mismo de ciudadanía), pero en el transcurso no puede ya ser usado como argumento contra los reclamos de autodeterminación de una minoría en particular, siempre que sus miembros así lo deseen, sin contradecir, al mismo tiempo, el principio de autonomía del individuo en que se funda la noción de ciudadanía. El problema que aquí se plantea (y ante el cual Hobsbawm sucumbe) es el de cómo tornar, sin contradicción, el concepto de ciudadanía en el fundamento de una forma de identidad colectiva más poderosa que permita, aún en esos casos, seguir sosteniendo la idea de la legitimidad de los estados plurinacionales existentes.

Habermas tallará entonces en una ambigüedad inherente al modelo contractualista. La noción de ciudadano conlleva la de que el individuo se encuentra a la vez por encima y por debajo del estado, es decir, es su soberano (*subjectum*) y, al mismo tiempo, se encuentra sujeto (es su *subjectus*) al mismo. La segunda acepción de la noción de ciudadanía constituye la condición de posibilidad de la primera (el ciudadano no puede ser soberano si no está dispuesto a sujetarse al orden legal al que supuestamente él ha sancionado) tanto como también la contradice (a fin de sujetarse a la ley, el ciudadano debe renunciar a su condición de soberano). Esta tensión resulta ineliminable dentro del modelo contractualista, ya que le es inherente y originaria. Ella motoriza toda la historia del pensamiento liberal⁵⁶. En el artículo citado de Habermas, sin embargo, esta tensión se diluye. A fin de afirmar su concepto de ciudadanía como expresión y fundamento a la vez de una forma de identidad colectiva (el *demos*) distinta de y opuesta a la de la nacionalidad (el *ethnos*), el énfasis de sus argumentos debería desplazarse progresivamente hasta situarse casi exclusivamente en torno a la segunda de dichas acepciones (la del ciudadano como *subjectus* de la ley) en detrimento

de la primera: el ciudadano, una vez que se integra a un estado nacional determinado (una vez que se ha convertido en *subjectus* del mismo), se despojaría de todo derecho a redefinir soberanamente sus identidades colectivas⁵⁷ (y aquí nos encontramos ante el punto hacia el cual converge la otra de las líneas de razonamiento sobre las que se despliega su noción de "ciudadanía", y que sólo tangencialmente se conecta con la anterior). Este deslizamiento argumental resulta posible, en realidad, debido a una segunda ambigüedad inherente a la noción de ciudadanía. El artículo de Habermas muestra cómo es posible producir este cambio de énfasis sin generar un salto conceptual. En él, Habermas comienza, efectivamente, citando la famosa máxima de Renán ("l'existence d'une nation est...un plébiscite de tous les jours") que, aparentemente, reafirma la soberanía de la voluntad individual en materia de identidades nacionales. Para Habermas, ésta constituye la mejor refutación del nacionalismo (que concibe las identidades nacionales como objetivas y anteriores a toda elección individual)⁵⁸. Pero Habermas sabe, como también lo sabía Renán, que la voluntad autónoma, la elección subjetiva individual ("el plebiscito diario") presupone ya una marco dentro del cual la misma pueda ser ejercida⁵⁹. Y es aquí donde se produce la transición hacia la segunda de las acepciones. De hecho, la noción habermasiana-rousseauiana de "ciudadano" contiene ya implícita la de una "voluntad general" que dota de sentido a la decisión individual (es decir, le permite articularse y formar una "mayoría", o bien en una "minoría", de algo). Sin embargo, dicha noción no ofrece todavía, en principio, base alguna para sostener un criterio en particular de cómo delimitar tales "mayorías legítimas", bajo qué condiciones un determinado grupo humano puede ser considerado como el sujeto de una voluntad autónoma. Y, aún así, es evidente que no cualquier grupo de individuos (un equipo de fútbol, por ejemplo) puede reclamar tal derecho y constituirse a sí mismo como una nación independiente. Esto es, más precisamente (y no la noción primera de "ciudadano" en general, a la que nadie discute) lo que se encuentra en el centro de los debates actuales en torno al nacionalismo. La pregunta concreta que se plantea es: ¿constituyen, por ejemplo, los vascos una "mayoría" legítima, dotados de una voluntad autónoma, o son, por el contrario, sólo una minoría dentro de España⁶⁰; o, para complicar más las cosas, ¿son los irlandeses todos una legítima mayoría en su isla, o, por el contrario, los del Norte forman una minoría aparte dentro del colectivo mayor llamado Gran Bretaña? El concepto de "ciudadanía", tal como lo formula Habermas en, digamos, su "segunda" y más sofisticada acepción, no contiene una respuesta taxativa a este interrogante, salvo una negativa (que el orden jurídico-político no tiene, y preferentemente, no debe, coincidir con las formas culturales sustantivas de identidad colectiva). Pero sí sugiere y aún ofrece cierto sustento, aunque sin afirmarla, a una respuesta positiva, la que se encuentra también implícita en Hobsbawm pero que sólo David George formula claramente, despojada de toda ambigüedad.

George parte de premisas similares a las de Habermas, pero las desarrolla en una dirección destinada a hacer nítida la, hasta ahora vaga, idea de la existencia de una asimetría fundamental entre los derechos respectivos de las "grandes naciones" y de las "pequeñas naciones" a su autoafirmación. Para George la demostración de la "modernidad" y "artificialidad" de la idea de nación es, fundamentalmente, una prueba de que el derecho a la autodeterminación no puede ser considerado como un "derecho natural" y, por lo tanto, que el mismo se encuentra sujeto a regulaciones y limitaciones.

Un derecho humano, pues, es un reclamo universal, y moralmente justificable, por beneficios especiales —un reclamo que puede ser demandado por cualquiera y en cualquier lugar. Se sigue de ello que si el derecho putativo a la autodeterminación carece de esta universalidad, y/o no conduce a beneficios relevantes, no puede ser un derecho humano no-legal (o moral)⁶¹.

Dado que se trata de un "derecho legal", el mismo presupone al estado como instancia soberana que puede conferirlo. De ello se seguiría que éste no puede sin contradicción ser dirigido contra el propio estado: desprendida del mismo, una minoría forma una "mera masa informe" carente de todo derecho más allá de los "naturales" (dentro de los que, como vimos, George no incluye el derecho a la autodeterminación); "sostener un referéndum o un plebiscito", afirma, "no unirá a los individuos en una nación"⁶². El mero deseo de una minoría a ser una nación independiente no es suficiente para conferirle a la misma ningún derecho especial por sobre los de la entera comunidad a la cual, en dicho momento dado, pertenece. George llega así, por una vía diferente a la de Habermas, a la misma conclusión de que existe una contradicción conceptual entre las ideas de democracia y de autodeterminación nacional.

El compromiso con la democracia como una forma legítima de gobierno conlleva, por lo tanto, el no-compromiso con el reclamo a la autodeterminación nacional. Cualesquiera que sean los méritos de la autodeterminación nacional, no hay buenas razones para suponerlo un derecho no-legal irrestricto de cualquier nación⁶³.

De este modo, George ofrece finalmente una respuesta clara al interrogante que dejamos pendiente. ¿Cómo delimitar qué grupos humanos deben reconocerse como legítimos portadores de una voluntad autónoma? Según el concepto de George de democracia la respuesta es sólo una: sólo el conjunto de la población de los estados nacionales ya constituidos (puesto que son los únicos habilitados para conferir tal derecho a sus habitantes) pueden gozar tal derecho. Carl Schmitt ha señalado ya la inversión del orden lógico en la conformación de un sistema político implícita en el concepto positivista-legalista adoptado por George. Según éste "da la impresión de que es la constitución la que funda al estado"⁶⁴, olvidando, según señala Schmitt, que toda constitución en realidad presupone ya un pueblo constituyente. Schmitt y George tienden a resolver, cada uno a su modo, la tensión sobre la que se funda el concepto

contractualista de la sociedad afirmando unilateralmente una u otra de las acepciones implícitas en el concepto de ciudadanía (el primero, la instancia soberana; el segundo, los lazos de sujeción que de ella emanan). En el caso de George, ello se debe a que, a fin de distinguir entre republicanism y nacionalismo, tiene que terminar contradiciendo el concepto de autonomía de la voluntad individual del que él mismo partiera para oponerlo al de autodeterminación nacional. De todos modos, esto no explica todavía cómo los estados existentes han sido constituidos, aunque sí descarta *a priori* que los mismos puedan ser legítimamente modificados o cuestionados (salvo como resultado de un proceso interno de auto-transformación, producido dentro de los marcos jurídico-políticos existentes), dado que no existe, en dicho concepto, instancia externa a los mismos habilitada para hacerlo. En síntesis, lo que el artículo de George revela claramente (y aquí llegamos al núcleo que articula el presente consenso anti-genealógico) que esta la defensa del concepto de ciudadanía en su segunda acepción no puede significar otra cosa, en la práctica, que la consagración de la intangibilidad de las fronteras nacionales según como aparecen en un momento dado de su historia (más precisamente, el presente). Desde la perspectiva asumida por George, *cittadinanza e identità nazionale* aparecen, efectivamente, como mutuamente excluyentes (y ya no sólo en una relación contingente); pero es de prever que ello no podrá todavía persuadir, a aquellos menos creyentes que él en la sacralidad del orden internacional existente (tal como fue consagrado por la *Carta de Helsinki*), de ver al mismo como fundado en ataduras menos contingentes y transitorias que las que para Habermas unen a *ethnos* y *demos*. En síntesis, si la propuesta de George constituye un intento por ofrecer respuestas posibles que permitan superar algunas de dificultades que se le plantean a los cultores del llamado "enfoque anti-genealógico", no puede evitar aún dejar flancos débiles abiertos a la crítica. De todos modos, tiene sí, al menos, el mérito de hacer explícitos problemas y conceptos que en Hobsbawm se encontraban sólo implícitos. Al igual que George y Habermas, Hobsbawm también adhiere a un concepto de democracia según el cual el término pierde su sentido etimológico. En él, esto se expresa en su idea de la misma como opuesta a lo que él llama la doctrina "wilsoniano-leninista" de la nación (basada, como vimos, en el principio de "un estado para cada nación"). Según afirma, la identificación incorrecta que en dicha doctrina se establece entre democracia y autodeterminación nacional es la responsable última de la tragedia actual en los Balcanes. Pero, para llegar a ello, debe también repudiar la idea (de origen, para él, austromarxista) de autodeterminación del individuo en materia de identidades nacionales.

La razón específica de la actual ola de nacionalismo separatista en Europa es histórica. Hoy se cosecha lo que se sembró durante la primera guerra mundial. Los acontecimientos explosivos de 1989-1991 han sido creados, en Europa, y, agregaría, en Medio Oriente, por el colapso

de los imperios multiétnicos habsburgo, ruso y otomano en 1917-1918, y la naturaleza de los acuerdos postbélicos respecto de sus estados sucesores. La esencia de esto, recordarán, fue el plan de Wilson de dividir Europa en estados territoriales étnico-lingüísticos... La teoría leninista de las naciones sobre la que la URSS (y Yugoslavia) fue posteriormente construida, es básicamente la misma, aunque en la práctica —al menos en la URSS— fue complementada por el sistema austromarxista de la nacionalidad como una elección individual, la cual cualquier ciudadano tiene derecho de hacer a la edad de 16 años, venga de donde viniera⁶⁵.

Llegado a este punto, Hobsbawm se encuentra ante un verdadero problema; y no sólo porque oponer, como lo hace, abiertamente (sin las sutilezas de Habermas) y sin mayores explicaciones (como las que intenta George), el principio de integridad política al de autodeterminación del individuo resulta, por lo menos, conflictivo. El verdadero problema (y éste es el dilema ante cual, a diferencia de Habermas y George, Hobsbawm sucumbe) es que aun así la oposición entre democracia y autodeterminación nacional parece todavía difícilmente sostenible. Indudablemente, a Hobsbawm no se le puede escapar el hecho de que la idea de una unión voluntariamente asumida presupone lógicamente la de que sus miembros tienen el derecho a secesionarse. Lenin ya había señalado esto cuando afirmaba que la unión de los estados debe tener lugar "sobre bases auténticamente democráticas, auténticamente internacionalistas. Lo que es *impensable* sin la libertad de separarse"⁶⁶. "Un socialista que no defiende este derecho", aseguraba Lenin, "es un chauvinista"⁶⁷. Defender la idea de una nación "pluralista" y al mismo tiempo negarle a las minorías el derecho a secesionarse aparece como una contradicción en los términos. Desde este punto de vista, el aspecto problemático en la postura de Hobsbawm, radicaría no tanto en su alegato en favor de la permanencia de los irlandeses dentro de Gran Bretaña (algo perfectamente defendible) como en el hecho de que imponga esto como una condición para conferirles el derecho a su autodeterminación. ¿Cómo justificar este gesto de indisimulado autoritarismo? En definitiva, el único modo de hacerlo (puesto que la sola idea de autodeterminación individual no alcanza para decidir nada al respecto) es oponiendo al concepto, supuestamente mítico, de la nación como una entidad "natural" y "objetiva" (según sostiene el punto de vista genealógico de la misma), la idea (autoproclamada como contra-mítica) de la existencia de otra forma de comunidad auténticamente "natural" (la "humanidad") a la cual le corresponderían un tipo específico de derechos objetivos (los llamados "derechos naturales"). Esta forma de razonar muestra, sin embargo, inculcables características comunes con el enfoque al que pretende refutar (lo que no puede sino resultar perturbador); los enfoques genealógico y antigenealógico terminan así revelando su afinidad profunda: como las naciones para los nacionalistas, los derechos humanos (al igual que los "derechos legales" de George, con lo que su distinción se torna irrelevante) no son ya para los liberales materia de debate, éstos se colocarían por enci-



ma de la voluntad de los pueblos y de los individuos. El derecho a la autodeterminación individual encontraría allí su límite. Es, supuestamente, a las élites ilustradas de las potencias occidentales a las que le correspondería definir y preservar los mismos (como a los estados les toca, para George, definir y preservar los "derechos legales"). Según se observa, no importa cuán atractiva resulte la causa de los derechos humanos, lo cierto es que la misma puede fácilmente convertirse en una mera fachada para un concepto autoritario, como de hecho lo es para legitimar políticas imperialistas⁶⁸. Como vimos, George no sólo supone como válida la controvertida distinción entre "derechos humanos no-legales" y "derechos legales", sino que también afirma poseer un método "objetivo" para diferenciarlos. Siguiendo el método de George, otros fácilmente podrían probar que el derecho a la libertad de expresión es un "derecho legal" (en realidad, todos lo son) y, por lo tanto, sujeto a regulaciones y limitaciones.

De todos modos, y si bien, como dijimos, el tipo de argumentos que George y Habermas proponen se encuentran implícitos en el enfoque antigenealógico de Hobsbawm, lo cierto es que éste aún no provee realmente fundamentos para afirmar la idea de una contradicción de principio entre democracia y autodeterminación nacional. Y ello se debe a que aún en 1990, cuando publica *Nations and Nationalism*, Hobsbawm no veía todavía una oposición real entre "derechos humanos" y "voluntad popular". Sus trabajos mayores fueron escritos bajo el supuesto de que el "pequeño nacionalismo" tendría históricamente a desaparecer y que un acuerdo "razonable" (autonomía para las minorías sin secesión) era la perspectiva más cierta⁶⁹. La suya no era realmente una contra-ideología antinacionalista combativa. Aun cuando no lo aceptara de manera explícita, la idea de "compromiso" suponía que la partes contratantes poseían una voluntad autónoma legítima a fin de poder aceptar (lo que él esperaba) o rechazar (lo que parecía descartar) tal propuesta de acuerdo. El punto aquí es que el solo hecho

de llamar, por ejemplo, a un plebiscito representaría un reconocimiento implícito de la legitimidad de la voluntad del pueblo convocado y a su derecho a expresar la misma de un modo autónomo (y, en ese sentido, cualquiera que fuera el resultado, sentaría un precedente de autodeterminación como nación). Precisamente porque la suya no era una contra-ideología antinacionalista combativa es que, tan pronto como los acontecimientos tomaron un curso muy distinto al por él esperado, no le quedaría ya otra alternativa que el más crudo pesimismo. Pero, con ello, lo que hasta entonces pretendía pasar como el resultado de una investigación historiográfica "objetiva" e "imparcial", revela ahora sus verdaderos basamentos ideológicos. La Guerra de Bosnia termina por desenmascarar lo que realmente se encontraba en juego tras la fachada "progresista" de la crítica del enfoque antigenealógico de la nación: la voluntad de preservar el *status quo* y la seguridad (hoy amenazada) de las potencias europeas occidentales, aún al precio de, llegado el caso, tener que contradecir la voluntad manifiesta de las poblaciones directamente involucradas.

Notas:

1. Quiero agradecer especialmente a Margaret Chowning por su guía en la confección de este trabajo, así como a José Sazhón por sus comentarios a una versión anterior del mismo. Este trabajo fue originalmente publicado (con algunas modificaciones) en *Telos* 95 (Spring 1993): 109-126. Las ideas expresadas son de mi exclusiva responsabilidad.
2. Boyd Shafer, *Nationalism, Myth and Company*, 1955.
3. En adelante la traducción de todas las citas es mía.
4. Kemiläinen los llama "los padres mellizos de los estudios académicos sobre el nacionalismo". Ver Aira Kemiläinen, *Nationalism: Problems Concerning the Word, the Concept and Classification* (Jyväskylä: Kustantajat, 1964).
5. Anthony Smith señala que el "escepticismo e, incluso, la hostilidad al nacionalismo" son las características que definen el presente consenso. Anthony Smith, "Nationalism and the Historians," *International Journal of Comparative Sociology*, XXXIII.1-2 (1992): 72.
6. Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism Since 1780. Programme, Myth, Reality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991). [Hay trad. cast.: Barcelona, Crítica, 1993].
7. *Ibid.*, 59.
8. "El tipo de nacionalismo que emergió hacia fines del siglo pasado", dice Hobsbawm, "no tenía similitud fundamental con el patriotismo de estado, incluso cuando se encontrara ligado al mismo. Su lealtad básica era, paradójicamente, no con "el país", sino sólo con una versión particular de tal país: una construcción ideológica". *Ibid.*, 93.
9. *Ibid.*, 164.

9. *Ibid.*, 173-4.
10. *Ibid.*, 183.
11. *Ibid.*, 193.
12. Hobsbawm, "Ethnicity and Nationalism in Europe Today", *Anthropology Today*, 8.1 (Febrero 1992): 8.
13. Lord Acton, *Essays on Freedom and Power* (Nueva York: The Free Press, 1949), 185-186.
14. El caso de la historia reciente de Yugoslavia, según muestran Vujacic y Zaslavsky, es un buen ejemplo de ello. "La historia de la desintegración de Yugoslavia", dicen estos autores, "indica que la descentralización de la autoridad política no es una salida a la crisis étnica. Por el contrario, en Yugoslavia la descentralización política ha exacerbado las tendencias centrífugas". Ver Veljko Vujacic y Víctor Zaslavsky, "The Causes of Disintegration in the USSR and Yugoslavia"; en *Telos* 88 (Summer 1991): 137.
15. Ver R. Rodolsky, *Federico Engels y el problema de los pueblos "sin historia"* (México: Cuadernos de Pasado y Presente 88, S.XXI, 1980).
16. Ver B. Akzin, *State and Nation* (Londres: Hutchinson University Library, 1964), 20-21.
17. F.B. Beleyubskym "The International Working-Class Movement and the Struggle Against Colonialism Prior to the Formation of the Comintern;" en R.A. Ulyanovsky (comp.), *The Comintern and the East* (Moscu, 1979), 50-54.
18. E. Bernstein, *Die Deutsche Sozialdemokratie und Die Türkische Wirren*; citado por Ephraim Nimni, *Marxism and Nationalism. Theoretical Origins of a Political Crisis* (Londres: Pluto Press, 1994), 66.
19. E. Bernstein, "Der Staat und die Staatsnotwendigkeiten", *Die Neue Zeit*, 35.2 (Junio 1917): 122; citado *Ibid.*, 63.
20. E. Bernstein, *Evolutionary Socialism* (New York: Schocken, 1961), 178.
21. Lenin, *Collected Works VI* (Londres, 1930), 454-463 [trad. cast. de Cartago, de Buenos Aires]; citado por Horace B. Davis, *Nationalism and Socialism* (Nueva York: Monthly Review Press, 1967), 190 [hay trad. cast. de Península, de Barcelona].
22. Lenin, *Collected Works*, vol.36, p.36; citado por V.V. Zagladin (comp.), *The Revolutionary Movement of Our Time and Nationalism* (Moscu: Progress, 1975), 11.
23. Ver Sanjay Seth, "Lenin's Reformulation of Marxism: The Colonial Question as a National Question", *History of Political Thought*, XIII.1 (Spring, 1992): 99-128.
24. Lenin, *The Rights of Nations to Self-Determination* (Moscu, 1976), 17-18 [Hay trad. cast. en la ed. cit. de *Obras Completas*].
25. Lenin, "The Junius Pamphlet"; citado por Seth, "Lenin's Reformulation", 112.
26. "El nacionalismo burgués de toda nación oprimida," decía, tiene un contenido general democrático que apoyamos absolutamente, distinguiéndolo estrictamente de la tendencia hacia nuestro propio exclusivismo nacional, luchando contra la tendencia de la burguesía polaca de oprimir a los judíos, etc.". Lenin, "A Caricature of Marxism and Imperialist Economism"; *Collected Works IX*, 243; citado por Davis, *Nationalism and Socialism*, 193.
27. *Fourth Congress of the Communist International: Abridged Report*; citado por Seth, "Lenin's Reformulation", 123.
28. Jane Degras (comp.), *The Communist International: 1919-1943. Documents I* (Londres, 1956), 386.
29. Citado por Brian Jenkins, *Nationalism in France. Class and Nation Since 1789* (Savage, Maryland: Barnes & Noble, 1990), 144. En un tono similar, Henry Lefebvre desarrollaba en 1937 su teoría sobre el "carácter nacional francés". Lefebvre glorificaba entonces a Juana de Arco como "la fundadora de la nacionalidad francesa" y aseguraba que "cada nación tiene un destino", ideas todas que eran lugares comunes en la historiografía nacionalista. Ver Henry

30. V.V. Zagladin (comp.), *The Revolutionary Movement*, 3. Vujacic y Zaslavsky ("The History of Yugoslav Disintegration", 120-140) ofrecen una interesante descripción del colapso del bloque soviético como resultado del fracaso en resolver la contradicción entre democratización y autodeterminación nacional.
31. Sobre una detallada descripción de los debates, ver C.A. Macartney, *National States and National Minorities* (Londres: Oxford University Press, 1934), capítulos 6 y 7.
32. Citado por Shafer, *Nationalism*, 165.
33. Citado en Macartney, *National States*, 191. El representante británico Balfour aseguraba ante la Liga que la "la afirmación que todos los hombres han sido creados iguales es una idea del siglo dieciocho... que nosotros no creemos ya que sea cierta". El delegado norteamericano confesaba en su *Diario* (1, 267) que sus colegas pronto lo convencieron de lo absurdo de las demandas por autonomía cultural" (en Macartney, *Ibid.*, 220 y 224).
34. League of Nations: Ninth Assembly, *Records of Plenary Sessions*, 82; citado por Frederick Hertz, *Nationality in History and Politics* (Londres: Routledge & Kegan, 1951), 278.
35. Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1983), 44 [Hay trad. cast. de: Madrid, Alianza, 1988].
36. "El solo hecho", dice Carr, "de que hay hoy en Europa más de veinte, y en el mundo más de sesenta unidades políticas reclamando el status de estados soberanos habla por sí mismo del agravamiento de los males del nacionalismo en este tercer periodo". Edward Hallett Carr, *Nationalism and After* (Nueva York: MacMillan, 1945), 23.
37. Para Ernest Gellner (en *Nations and Nationalism*) tal dicotomía se corresponde básicamente con dos estados consecutivos diferentes en el desarrollo del capitalismo. Esta postura resulta, en líneas generales, un análogo de la de Gilbert Murray cuando, en la Segunda Asamblea de la Liga de las Naciones, insistió en la necesidad del progreso de la democracia en Europa como un argumento para desatender los reclamos independentistas en dicho continente (ver Macartney, *National States*, 293.4). Ver también Plamenatz, "Two Types of Nationalism", en Eugene Kaumenka, comp., *The Nature and Evolution of an Idea* (Camberra: Australian University Press, 1973).
38. Shu-Yun Ma, "Nationalism: State Building or State-Destroying", *The Social Science Journal* 29.3 (1992): 293-306. Hobsbawm, *Nations and Nationalism*; Louis Snyder, *The Meaning of Nationalism* (Nueva Brunswick: Rutgers University Press, 1954).
39. José Blanco Ande, *El Estado, la Nación, el Pueblo y la Patria* (Madrid: San Martín, 1985), 174.
40. Eric Hobsbawm, "Socialism and Nationalism: Some Reflections on 'The Break-up of Britain'"; en *Politics for a Rational Left* (Londres: Verso, 1989), 126 [Trad. cast.: Barcelona, Crítica, 1993].
41. Eric Hobsbawm, "Falkland's Fallout", en *Politics for a Rational Left*, 60.
42. Anthony Smith sugiere la necesidad de imaginar la posibilidad de un compromiso entre los enfoques genealógico y anti-genealógico a fin de restablecer el balance entre continuidad y discontinuidad que, afirma, ha causado los mayores trastornos a los historiadores modernos (Smith, "Nationalism and the Historian", *IJCS*, 74). El eclecticismo de Smith parece,

- sin embargo, que difícilmente encuentre eco en el marco de un clima de desconfianza radical, por buenos motivos, por otra parte, hacia la idea de continuidades en la historia así como hacia todo tipo de genealogía de larga duración.
43. Mussolini, "Speech delivered at Naples, October 24, 1922", en Le Van Baumer, *Main Currents of Western Thought* (New Haven y Londres: Yale University Press, 1978), 748. El pasaje citado expresa un concepto claramente soreliano. Sobre el concepto y función de los mitos en Sorel, ver su "Carta a Daniel Halévy", en *Reflexiones sobre la violencia* (Buenos Aires: La Pléyade, 1967).
44. Hitler, *Mein Kampf*, citado por Hertz, *Nationalism*, 65.
45. Sobre tal concepto, ver Jeffrey Herf, *Reactionary Modernism. Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), capítulo 2; y Harro Segeberg, "Revolutionary Nationalism: Ernst Jünger during the Weimar Republic", *History of European Ideas*, 16. 4-6 (1993): 821-826. Esto muestra que el fascismo no puede ser reducido, como Hobsbawm (y no sólo él) pretende, a una mera "exageración" de los componentes étnico o lingüístico dentro de la fórmula romántica original para definir la nación (ver *Nations and Nationalism*, 102). La emergencia de la ideología fascista supuso, en realidad, una quiebra con la idea organicista romántica de la nación; la nación, para el fascismo, ya no es ninguna realidad preexistente que evoluciona, sino que emana del *élan* del *Führer* y sólo con él es coextensiva. Esta tensión entre las nociones organicistas de la nación y la de la misma como una "síntesis mística" fue elaborada por Alfredo Rosenberg, el conocido ideólogo del nazismo, en *El mito del siglo XX*. "La vida de la raza" decía Rosenberg, "un pueblo, no es una filosofía que se desarrolla lógicamente, ni un proceso desenvolvíendose según la ley natural, sino la expresión de una síntesis mística" (citado por Le Van Baumer, *Main Currents*, 751).
46. Lefebvre, *Nationalism*, 151.
47. Theodor Adorno, "Society", *Salgumundi*, 10-11; citado por Slavok Zizek, *Sublime Object of Ideology* (Londres: Verso, 1989), 30 [Hay trad. cast.: México, Siglo XXI, 1992]. Ver también Peter Sloterdijk, *Critique of Cynical Reason* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987).
48. Ver "Les risques d'extension du conflit en Bosnie", *Le Monde Diplomatique*, Febrero 1993, 8-9.
49. Ver "Humanitarisme et empires", *Le Monde Diplomatique*, Febrero de 1993, 6-7.
50. José Blanco Ande expresa esto claramente en su libro ya citado, "El terrorismo", dice, "golpea por la espalda y a traición, porque sabe que no puede luchar frente a frente con el poder del Estado. El terrorista independentista necesita el apoyo moral de aquellas minorías que pretende apoyar de forma que sus asesinatos no sean considerados como tales, sino como victorias en el campo de batalla. Ese apoyo moral debe llegar incluso hasta intentar convertir en héroes, a vulgares pistoleros y extorsionistas, en el caso de morir en enfrentamientos con las Fuerzas del Estado" (*El Estado, la nación, el pueblo, la patria*, 127).
51. Si recordamos sus palabras ante la American Anthropological Association, en sus oscuras predicciones se resaltaba el hecho de que "lo que mantiene junto al género humano es la negación de lo que la raza humana tiene en común" (E. Hobsbawm, "Ethnicity and Nationalism", 8).
52. Jürgen Habermas, "Cittadinanza e Identità Nazionale", *Micromega* 5 (1991): 127.
53. *Ibid.*, 127 y 132.
54. *Ibid.*, 146.
55. Ver Etienne Balibar, "Citizen-Subject"; en Eduardo Cadava, Peter Connor y Jean-Luc Nancy (comps.), *Who Comes After the Subject?* (Nueva York y Londres: Routledge, 1991), 22-57.
56. Esto mismo fue criticado a Habermas en conexión con su concepto de "esfera pública" por Nancy Fraser ["Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democrac-
- y"; en Craig Calhoun (comp.), *Habermas and the Public Sphere* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1992), 109-142] [Hay trad. cast. en *Debate Feminista* de México].
57. Habermas, "Cittadinanza e Identità Nazionale", 127.
58. Como afirma John Breuilly, "si se toma el punto de vista de Renán de este modo [como la reafirmación de un puro voluntarismo], el mismo es un sentido. La afirmación reiterada de la frase 'yo soy francés' es vacua a menos que se la conecte con alguna noción de qué significa ser francés. A su vez, tal significado puede tomarse políticamente significativo sólo si es compartido por un cierto número de personas con una organización efectiva. Es más bien éste significado compartido y su organización política las que constituyen una forma de nacionalismo, antes que las elecciones individuales de los franceses" [*Nationalism and the State* (Chicago: The University of Chicago Press, 1985), 8].
59. En estos ejemplos se puede fácilmente descubrir cómo la constitución de una "minoría" como tal no desafía realmente la generalidad de la totalidad, como afirma Homi Bhabha ["DissemiNation" Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation," en Homi Bhabha (comp.), *Nation and Narration* (Londres y Nueva York: Routledge, 1990), 306], sino que más bien la confirma.
60. David George, "The Right of Self-Determination", *History of European Ideas* 16.4-6 (1993): 507.
61. *Ibid.*, 510.
62. *Ibid.*, 512.
63. Carl Schmitt, "The Constitutional Theory of Federation" (1928); *Telos* 91 (Spring 1992): 46.
64. Hobsbawm, "Ethnicity and Nationalism", 5 (énfasis agregado).
65. Lenin, "The Revolutionary Proletariat and the Right of Nations to Self-Determination" (1915); *Collected Works XVIII*, 373; citado por Davis, *Socialism and Nationalism*, 195.
66. Lenin, "Socialism and War" (1915); *Collected Works XVIII*, 235; citado por Davis, *Socialism and Nationalism*, 195.
67. En un artículo de tapa, *The Economist* (Enero 1993, 15) se dedica a discutir lo que llama la "nueva escalada de desorden mundial" y la necesidad de intervenir militarmente en aquellos casos que no pueden resolverse o prevenirse por medios diplomáticos. Boutros Ghali revelaba a *France Presse* (11/12/1992) el concepto anti-genealógico de la nación que subyace a esta política: "La noción de soberanía", decía, "es un concepto flexible. El derecho internacional establece que un estado se conforma de un territorio, una población, y un gobierno. Pero si uno de esos elementos está ausente, no hay más soberanía, como es el caso de Somalia. Las guerras civiles no son más civiles" (citado por *Correo Internacional*, Enero-Febrero de 1993, 6).
68. En su crítica a *The Break-up of Britain*, Hobsbawm se basaba en el cuestionamiento de la idea de Nairn de que la secesión era inevitable y preguntaba si "es suficiente afirmar lo obvio, que el fuerte voto pro-Catalán y pro-Vasco en aquellas partes de España es evidencia del predominio nacionalista, sin investigar en qué medida estos votos están por la secesión, o por otra forma de asociación autónoma, y, si es así, por cuál" (Hobsbawm, *Politics for a Rational Left*, 137). De hecho, tal política pareció funcionar en España, aunque los recientes acontecimientos vuelven a plantear dudas sobre la viabilidad de esta solución.

Baudrillard:



la seducción generalizada y la muerte

León Rozitchner

El sistema de los objetos, La sociedad de consumo, La economía política del signo, Cultura y simulacro, De la seducción, Las estrategias fatales..., la obra y la figura del sociólogo francés Jean Baudrillard es ampliamente conocida en nuestro país como para eximirnos de mayores presentaciones. En cada una de sus giras anuales de conferencias por Buenos Aires, los suplementos culturales de los diarios, las revistas de "información cultural", y hasta la televisión, vuelven una y otra vez a presentarlo como un pensador profundo e incluso crítico. Baudrillard, que sabe de simulacros y seducciones, dice lo que su público quiere escuchar, y nos deleita año tras año con sus disquisiciones sobre la irrealidad del mundo, la seducción contra el orden divino y el horizonte sagrado de las apariencias. Recuperando el pensamiento de Hegel y Marx, de Freud y Clausewitz, el autor de esta nota vincula este culto posmoderno de la "espontaneidad seductora", este nuevo impulso contra la interpretación y contra la crítica, con su corolario de destrucción del sentido y de la esperanza, a las situaciones en que la realidad aterra e imbeciliza a los hombres: Baudrillard, según Rozitchner, "quiere desembarazarse de la muerte y del terror amenazante por medio de este volver a eludirlos en la realidad misma: por la magia de la fascinación sin compromiso, distante, anuladora, poética, mística".

(ambos) recíprocamente seducidos y prometidos. La seducción es productiva. No es producción económica, es cierto, pero ¿es acaso, por ello, producción improductiva? Más allá de este camino que debo dejar por ahora de lado, debo saber qué quiere decir Baudrillard con seducción cuando dice que habría una "teoría que trate de los signos, de los términos y de los valores en su atracción seductora y no en su contraste u oposición regulada". Hay que romper, dice, "la specularidad del signo" —es decir que sólo reflejaría en el otro la semejanza o la identidad para negarla o aceptarla. Aquí sólo hay distinción y equivalente, cuando en realidad habría que pasar al duelo y a la reversibilidad. Así de simple. Pero el duelo y la reversibilidad —¿me lo quiere hacer olvidar Baudrillard al seducirme?— es lo que analicé y trabajé en todos mis escritos. Es Freud, es Clausewitz, es Hegel, es Marx: ¿debo negar todo lo que hasta ahora he pensado? Eran personas enteras las que en ellos se enfrentaban con el bien y el mal, no eran cualidades desgajadas, evanescentes, cachos de corporeidad sintiente. No los precipitaba ni los reunían al uno contra el otro, es cierto, en un máximo de intensidad y encanto (la palabra "encanto" lo delata), más allá del sentido. ¿Qué es el más allá del sentido sino el éxtasis alucinado del instante que en la intensidad quiere realizarlo? ¿Volveremos a las intensidades fascistas del sin sentido y la sin-razón y del no-pensar lejos de la espera en alguna cosa, que no tiene que ser sólo trascendente ni espectacular, ni simulacro de algo? ¿Debo abandonar todas mis certidumbres vividas y dejarme seducir por el trabajo teórico de la seducción que aquí

también despliega Baudrillard? Su artículo es un intento de seducción en la teoría. ¿Qué quiere hacer Baudrillard con su teoría? Que la teoría de los signos y de la productividad se separe de los enlaces más densos, sensibles y cualitativos que las cosas y los seres mantienen entre sí. En la cosmogonía antigua, los elementos —agua, tierra, fuego, aire— eran unidades atractivas: el agua seducía al fuego, el fuego al agua. Sobre estas relaciones de seducción, de juego, se sustenta —nos dice— el equilibrio simbólico del mundo. Si la seducción es la dinámica elemental, ¿quiere decir que Baudrillard quiere volver a una forma de animismo no reaccionaria sino melancólica del sin-sentido para volver a reiniciar la historia de descubrirlo o crearlo nuevamente, como si no hubiera pasado nada en lo cual encontrar un sentido válido nuevamente? "La seducción aparece en signos vacíos, ilegibles, insolubles, arbitrarios, fortuitos". ¿Quiere decir que aparece en esto que nos dice para seducirnos? Baudrillard re-presenta, significa el vacío sobre fondo de la negación del pleno vaciado de los signos, a los que plenamente él mismo, al analizarlos, vació de sentido, y los presentó como arbitrarios y fortuitos, insolubles, ilegibles. ¿Teoría de la "negación" que recibe otro nombre, sólo que ahora planteada substituyendo la lucha por el prestigio del amo y el esclavo por este reconocimiento de la seducción? Ya no hay lucha a muerte: hay juego de seducción como promesa de un mundo nuevo. Distinción entre el signo distintivo, discursivo, y el trazo. El trazo es lo que desalta al signo discursivo, pero es signo de algo que debe leerse y describirse anulando lo distintivo y discursivo depositado en él. Si esto es el trazo, lo reversible, puede ser el mismo y su contrario, y así indefinidamente: un infinito de sentido concentrado en la unidad finita y distintiva del trazo. Es un ir hacia la cosa misma desnudada de sentido representado para descubrirla, originaria, puramente mirada de sentidos que rutilan en ella. Pero, ¿de qué cosa se trata? De todas y cada una de las cosas del mundo. Un poema, un retrato, una estatua, una mujer, el agua y la tierra, el pie de Gradiva, los anagramas de Saussure, y veremos cuántos van apareciendo. Es una esfera encantada contrapuesta a la realidad desencantada, cruel y frustrante, donde ya no hay trazos sino palabras congeladas. El psicoanálisis nos hace caer del encanto en la realidad: los psicoanalistas aparecen como miserables seductores de la única verdad de la realidad, que al interpretarla y comprenderla le destruye su encanto. ¡Viva la locura aunque yo me muera! Baudrillard no critica al psicoanálisis por una carencia o un defecto de su crítica, sino simplemente porque analiza, crítica e interpreta: no porque lo haga mal, sino porque hará siempre lo que no se debe: matar la espontaneidad seductora del sentido. Veremos aparecer nuevamente esta misma destrucción del sentido y de la esperanza cuando la realidad aterra e imbeciliza a los hombres: el peligro para Baudrillard es la realidad aterrizante, desencantada —sin encanto— por la amenaza de muerte que al mismo tiempo nos ata a ella como fascinados por ese sentido que desde ella nos viene. Y

quiere desembarazarse de la muerte y del terror amenazante por medio de este volver a eludirlo en la realidad misma: por la magia de la fascinación sin compromiso, distante, anuladora, poética, mística. Hay que ver si este método de fascinación seductora nos permite anularlo "para nuestra mayor alegría" en este *descuartizamiento*, dice, a costa de una energía loca. Cito la frase: "Pues, qué queda del bien y el mal, de lo falso y lo verdadero, de todas las grandes distinciones útiles para descifrar el mundo y mantenerlo bajo el sentido? Todos estos términos, descuartizados a costa de una energía loca, están siempre dispuestos a abolirse el uno al otro y a hundirse para nuestra mayor alegría. La seducción precipita al uno contra el otro, los reúne, más allá del sentido, en un máximo de intensidad y encanto" ("La seducción o los abismos superficiales", en *El otro por sí mismo*). El bien y el mal, lo verdadero y lo falso no existen: sólo son distinciones útiles para descifrar el mundo, no para vivirlo, modificarlo y enfrentarlo. El idealista Baudrillard no vive en el mundo de lo útil, bastardo: sólo le sirve para descifrarlo, no para vivirlo. El filósofo seduce: seduce al capitalismo y a sus términos enfrentados, al dueño del mercado y al hambriento, al torturador y al torturado, termina por abolirlos con la energía loca de su pensamiento, los precipita al uno contra el otro, donde se hunden. Luego de descuartizarlos, "para su mayor alegría". ¿De qué situación humana habla? "Los protagonistas de la seducción (signos puros, vacíos, ilegibles, insolubles, arbitrarios, fortuitos) no son ni locutor ni interlocutor, permanecen en una situación dual y antagónica: de la misma manera que los signos de la seducción no significan, sino que son del orden de la elipsis, del cortocircuito, de la agudeza". Si son signos, aunque vacíos, están sostenidos en un algo que los enfrenta: es la cualidad pura, también ella misma vaciada de sentido desde las cuales eualidades, en mí o en el otro que tiene las suyas, nos interrogamos sin sentido. Somos los protagonistas del sin sentido, todo anulado por esta energía loca que nos mueve, nos enfrentamos como lo diferente sin sentido a lo sentido como diferente. El sentir anula el sentido: somos dos "sentires sin sentido" enfrentados. Porque por "algo" nos enfrentamos y nos seducimos: quiero atraerlo al otro desplegando elípticamente, en cortocircuito con el suyo, este sin sentido mío que sólo siento. Esta intención de seducción frente a lo diferente resulta de una pura espontaneidad sintiente de mí ser anulado como representado o con sentido: sin sujeto, no tiene sentido. Pero no representado: no tiene sentido para desplegar un sentido ni siquiera elíptico —ya es uno— ni tampoco antagónico: ¿por qué habría de serlo, y no compatible? El antagonismo es un sentido en el sentir: ahora, si el tonto que lo siente no se da cuenta, quiere decir que no tiene conciencia del sentido que lo mueve sin saberlo. Cree que no hay sentido allí donde sí existe, y entonces nos dice: no tiene sentido. Es un tonto alegre seducido por el terror que disuelve su sentido. Pero vayamos a poner de relieve la experiencia donde este descuartizamiento del sentido

se produce, donde el algo fundamental, ese suelo vacío de sentido pero pleno, se revela como fundador de toda seducción, donde la verdad y la falsedad, lo bueno y lo malo, enfrentados y descuartizados por la energía loca, se disuelven. ¿De dónde viene esa "energía loca"? Del algo material, corporal, donde reposa el sentido que desaparece, seducido. La seducción es un instrumento anti-tortura, anti-dogmatismo, anti-hambuna. Método para latinoamericanos: no supieron seducir a los dueños de la deuda externa ni a los militares genocidas. Yo soy muy bruto y no entiendo de sutilezas, parece. El ejemplo de ese descuartizamiento es la mirada. "La mirada, cuya fuerza procede justamente de no ser un intercambio, sino un momento dual, un rasgo dual, instantáneo, sin desciframiento", "La seducción sólo es posible por este vértigo de la reversibilidad (anagrama) que anula cualquier profundidad, cualquier operación de sentido en profundidad: vértigo superficial, abismo superficial". Esa mirada es lo opuesto de lo que describen Freud o Hegel como mirada del hipnotizador. Responde precisamente al intento, la seductora, de independizarse del sometimiento que vive en la mirada dominadora, y la anula. La descubre en su poder de reversibilidad: puedo mirarlo, desafiante, como si yo fuera él y él ocupara mi sitio. Milagros de la permutación mágica. No recuerdo ningún relato de reversibilidad de la mirada en una situación de tortura real, donde ambos, torturador y torturado, intercambian sus miradas. La fuerza de la mirada: es un momento dual, instantáneo, sin desciframiento; un absoluto mirando otro absoluto desde el sin sentido, anonadados por el mero surgimiento de la otredad radical de la mirada del otro. Pero sigue siendo un sentido, si se lo alcanzara a dominar al otro suscitando su ser por la mirada. Un sentido, el del torturador, de mirada torturadora, que yo desafío con "la fuerza mi mirada", mi mirada de torturado aterrorizado. Y procuro que la reversibilidad establezca otro sentido: que él ocupe el sentido —de terror— de su mirada en mi mirarme suyo. Ese "vértigo superficial", ese "abismo superficial" no produce nada más que eso, si llegara a producirse: vértigo y abismo que no cala en nada, porque es de superficie: es lo que de cada uno de los dos queda habilitado, si llegara a suceder y debemos admitírselo al bueno de Baudrillard, para transformarse en algo real y "profundo". Lo profundo es toda la dimensión del ser de cada uno atravesado y organizado por el poder del mundo. Y lo superficial es aquello que nos dejan para el juego de las apariencias instantáneas, de superficie, goce del como si no fuéramos lo que somos, condenados a no poder hacer nada en serio: ni siquiera profundizar la seducción de la cual el amor —pero necesita previamente de una disponibilidad completa de todo el ser que se pone en juego— es una prolongación en el tiempo de la realidad y del cuerpo: una profundización que atraviesa todo el ser del otro y de uno, y lo compromete. La seducción de Baudrillard es una seducción de instantes que suceden, defraudados, al otro instante que viene a negar al anterior, y lo seduce:

la en "seducción" para cambiar de canal y de interpretación y hacerla desaparecer consumida por el fuego de esta nueva conexión, la verdadera y originalmente prometida. Esta conexión se encuentra en el fundamento de todo, y basta transformar el sentido anterior por el nuevo sin-sentido: el pecado original es la seducción original ignorada. Hay por lo tanto un origen del mundo desviado por el sentido humano: ese paraíso perdido es el de la seducción perdida que hay que volver a instaurar. Todo lo originario puede ser des-pertado en cada conexión establecida: comprar por seducción, estudiar por seducir, morir por seducir a la muerte, comer por seducir la comida, desear por seducir, limpiarse los dientes por seducir a los dientes, pasar el tiempo por seducir el tiempo, hacer que el dinero sea seducido por el juego (desviado de la ley del valor, como se desvía la corrosión dentaria por la seducción que los limpia y los incluye en otra lógica que desvía de la ley de la corrosión de lo viviente, seduzco a la manzana que me como para hacerla pasar de la ley de lo vegetal a la animal, así etc.). Más difícil será sacarlo al almacenero, por seducción, de la ley del valor porque en el juego, donde el dinero es seducido, el que me jodo soy yo, dado que el sistema aprovecha esta seducción para sacármelo. La ley del valor es suplantada por la ley de la seducción. Otro nombre de la ley del amor. Si pongo "amor" obtengo el mismo resultado, id. con la "simpatía" (ya fue intentado). Estos conectivos ampliados hasta abarcar, como forma nueva de enlace, toda relación es, como lo dice, una "estética de la desaparición": nuevo *for-da*. Lo poligroso y jodido que esta estética sea presentada en tanto ética, subsumida en la ética suplantada, sin más, por el juego imaginario de la estética, cuando en realidad se trataba —pensábamos antes de leerlo— de incluir la estética en la ética.

El principio de reversibilidad, el mismo de la magia y la seducción, se expresa en la *obligación* de que todo lo producido debe ser destruido, de que todo lo que aparece debe desaparecer.

He aquí el primer deber-ser de Baudrillard, la primera obligación, y si es así, este poder catánico y omnipotente, mágico, hace desapa-



recer todo, es cierto, pero sólo en la imaginación, no en la realidad efectiva de su persistencia burlona y sobradora frente a esta pretensión ridícula. Ahí me las den todas. Este principio se da también las condiciones extremas de todo lo existente, también de uno mismo, para disolverlo en su poder de vivenciar la verdadera muerte, no la que vale en general para todo lo existente. Es el resultado de considerar que todo deseo es deseo de muerte: así de simple. Tuvo que realizar esta disolución en lo general para que este poder contra-cósmico aparezca como el propio y particular de Baudrillard:

"Hemos olvidado el arte de la desaparición (el arte a secas —es decir no su filosofía que lo transforma en ética, y pretende trasladar las categorías de la estética a la de la vida real— siempre ha sido una poderosa palanca de desaparición: poder de ilusión y de negación de lo real".

Y si el arte a secas tenía este poder dentro del arte, ahora se trata de trasladarlo como un instrumento de transformación delirante, imaginario y negador a toda la realidad.

"Saturados por el modo de producción, debemos recuperar los caminos de una estética de la desaparición. La seducción forma parte de ellos: es lo que desvía, lo que aleja del camino, lo que hace ingresar lo real en el gran juego de los simulacros, lo que hace aparecer y desaparecer. Casi podría ser el signo de una reversibilidad original de todas las cosas". "Cabría defender que antes de haber sido producido el mundo ha sido seducido (amado, pensado, etc.), que sólo existe, al igual que todas las cosas y nosotros mismos, por haber sido seducido (amado, pensado, etc)".

Por el mismo principio de reversibilidad puedo cambiar seducción por amor y tendríamos el mismo resultado. Pero para que el nuestro sea un simulacro, requiere de un mundo original cuyo desvío haya sido introducido, contra la seducción original, por el sentido. Hay un mundo añorado atrás, una arcadia seductora que está en el origen de esta realidad que ha sido desviada.

"El mundo ha sido desmentido y desviado originalmente. Es imposible que jamás se verifique o reconozca consigo mismo, ya que su origen ha sido desviado".

Contra las fábulas del amor familiar Baudrillard retorna a un origen cuyo desvío trata de comprender, para explicar lo cual el amor no sirve. Y retorna así a la teoría de la seducción original, esa de Freud. Por eso lo recuerda como la última teoría más hermosa: "el último y más hermoso de los grandes sistemas de interpretación", el que ligaba la ética a la estética, la interpretación a la hermosura de la madre. De eso se trata en Baudrillard: retornar a un mundo original desviado por el sentido del padre, que encubrió y desvió no ya el amor materno sino la seducción fundamental. La seducción es el amor de la madre vivido por el niño en el reconocimiento y surgimiento del mundo más estético y hermoso. La madre es aquí Dios y el padre lo diabólico. "La negatividad histórica no es más que una piadosa versión de las cosas". Baudrillard descubre la seducción (de la madre) como la persistente y conectiva verdad contra el orden productivo y diabólico de la

razón del padre que desde ese desvío originario del mundo donde regía la seducción lo llevó, por un desvío, a todos los males del mundo. La producción racional del sentido paterno contra el pleno, anterior al sentido, pero sentido como lleno en la seducción materna primordial. "La desviación original sí es auténticamente diabólica". La confesión de Baudrillard nos entenece y nos conmueve. En tiempos de desdicha hace aquello que el cristianismo hizo: retornar al cobijo que se abrió desde la seducción materna, al refugio más arcaico que está, como fantasía perenne, en lo más profundo del hombre-niño. Y cuando decimos que se mueve con la lógica de los procesos arcaicos para enfrentar valiente y válidamente a lo arcaico, lo hace enfrentando al poder diabólico del padre con la misma lógica con la cual vivió, vivimos todos, el despojo original en el comienzo mismo de su vida: refugiándose en la madre, allí donde ni el padre ni el poder político ni tampoco ningún dios lo pudo salvar. Sospechamos: su solución se fundamenta en la experiencia del proceso primario al cual recurre. Pero no podemos decirlo: su teoría nos despojó de toda capacidad crítica.

La lógica arcaica en Baudrillard

"A la utopía del Juicio Final, complementaria del bautismo original, se opone el vértigo de la simulación, el arrobó luciferino de la excentricidad del origen y el final".

Aquí se revelan las armas del combate infantil que libra en su propio lenguaje Baudrillard: otra vez Lucifer contra Dios mismo. Pero para terminar y no abundar en lo mismo, que se repite, citemos el modo de enfrentar la realidad a la que se opone Baudrillard y también nosotros. Describe y dice:

"El actual sistema de disuasión y simulación consigue neutralizar todas las finalidades, todos los referenciales, todo el sentido, pero fracasa en neutralizar las apariencias. Controla eficazmente todos los procedimientos de producción del sentido, pero no controla la seducción de las apariencias. Ninguna interpretación puede explicarla, ningún sistema puede abolirla. Es nuestra última oportunidad. (...) Existiría, a ese respecto, una estrategia contemporánea de la seducción contra los procesos políticos e informáticos, de localización y búsqueda cada vez más sofisticados, incluso la localización biológica y molecular del cuerpo, contra todos los procesos de identificación (que han substituido a los de la alienación), de identidad forzada, de detección y disuasión".

De ese futuro que abre la seducción aplicada a la realidad persecutoria armada y controladora querríamos aprender cómo conseguirlo. Nos dice que "existiría": "Existiría una estrategia de la seducción contra los procesos políticos e informáticos". Da gusto pensarlo, aunque no podamos imaginarlo. Quizás, tal vez, si resultara cierto, querría decir que no entendimos nada. Que no queremos ejercer la seducción ni nos dejamos seducir por su palabra. Que perdemos la última oportunidad, nos conmina, en un arrebato finalista. Y sigue largamente, y ya no me da ganas. No tengo nada más que discutir: lo que sigue son las fintas infinitas y vacías de la seducción sin eco ni espejo ni deseo. Terminó su efecto, al menos para mí.

¿Dónde se perdió y dónde está el pensamiento político socialista argentino?

Irene Muñoz



La crisis política que atraviesa el pensamiento socialista argentino involucra una profunda crisis teórica. Lejos están los tiempos en que la izquierda política tenía también la iniciativa en el pensamiento crítico. Entre una izquierda orgánica que se empeña en desconocer la magnitud de la crisis, por un lado, y una intelectualidad socialista que, tras sumergirse en ella, ha emergido con una identidad sumamente frágil y difusa, por otro, la autora de esta nota señala la existencia de una franja político-cultural que trabajosamente viene abriéndose camino entre unos y otros, un archipiélago de pequeñas formaciones político-culturales que no quiere renunciar ni a la razón ni a la revolución. Tomando este sector como referente, cuestiona los parámetros a través de cuales discursó y desembocó en un callejón sin salida el debate político socialista en los 80 y propone una agenda de problemas alternativa. Irene Muñoz, que presentó este texto en el Congreso Marx realizado en 1995 en París, investiga en temas de teoría política y es coautora de *El Estado y la sociedad civil. De Alfonsín a Menem* (Letra Buena, 1994).

No son estos tiempos fáciles para los que nos formamos en la tradición política y teórica del marxismo. La historia del socialismo nacido casi simultáneamente con la sociedad que se propuso trascender estuvo siempre signada por los avatares, las crisis y los cambios de la sociedad capitalista. Nos toca dar respuesta hoy a una situación paradójica. Por un lado, por fin parecen haberse hecho realidad las tendencias que Marx creía precondiciones para la construcción de una sociedad socialista: junto con el desarrollo de tecnologías capaces de multiplicar la productividad del trabajo, un grado inusitado de socialización de la producción en el marco de la globalización de la economía capitalista. Al mismo tiempo, aparecen claros los límites de unas relaciones de producción que al imponer la lógica de la apropiación privada parecen incapaces de resolver los problemas cada vez más acuciantes de la sociedad contemporánea: la creciente exclusión social —aún en los países más desarrollados—, los graves problemas ecológicos a escala planetaria y el resurgir de los conflictos religiosos y nacionales. También resulta cada vez más clara la debilidad de la participación política efectiva

de la población en las decisiones, con la degradación de los sistemas de representación política, el debilitamiento del poder regulatorio de los estados nacionales frente al inmenso poder de decisión concentrado en las empresas multinacionales y en los organismos internacionales de regulación financiera, y la reestructuración misma de la esfera pública que producen los medios masivos de comunicación. Sin embargo, es en este momento, cuando el socialismo como alternativa política de cambio social radical ha perdido fuerza y credibilidad. Tanto la caída estrepitosa de los regímenes del "socialismo real" en el Oriente, como la pérdida de identidad política y el estancamiento de la socialdemocracia en el Occidente, contribuyen a afirmar la hegemonía del pensamiento neoconservador que se jacta de haber llegado al fin de la historia cuyo significado no es otro que el fin del socialismo¹. La cuestión del presente y futuro del socialismo queda planteada así en términos políticamente dramáticos.

La cuestión misma de la posibilidad y de la deseabilidad de la construcción de una sociedad socialista está hoy en debate. Asistimos a una reconfiguración de las tendencias del pensamiento político socialista que excede los ejes tradicionales del debate y que está fuertemente determinada por la crítica al paradigma marxista ortodoxo que caracterizó el debate intelectual a partir de mediados de los 70. Aún más que en el análisis crítico de la sociedad capitalista contemporánea y su trascendencia posible y deseable, son las preguntas del ¿qué hacer? y ¿hacia dónde ir? donde convergen todas las aporías e incertidumbres que caracterizan la crisis política de la tradición socialista.

Dos grandes acontecimientos históricos han transformado las condiciones de la lucha política y por eso son los que signan el debate actual: la crisis del estado de bienestar y su procesamiento como reestructuración capitalista de la mano de la ola neoconservadora y la descomposición de los estados del "socialismo real" que ha trastocado profundamente el mapa político mundial. Tanto por razones de pertenencia cultural como por el carácter internacional de las transformaciones actuales del capitalismo, estas cuestiones signan también el debate argentino. Pero además, nuestra época, tal como la vivimos desde la Argentina y el Cono Sur puede considerarse como transicional en un sentido mucho más restringido: el de la estabilización de un nuevo régimen político². Se agrega así un tercer desafío que le da carácter a la recepción y especificidad al debate en nuestro medio. En realidad, entre nosotros el debate teórico político sobre el socialismo, ha sido subsu-

mido —cuando no completamente desplazado— por el debate sobre la democracia. Este no es un hecho fortuito. El campo de la teoría política del socialismo se define en el cruce entre la reflexión teórica y la acción social y política y, ni la una ni la otra, han estado a la altura del proceso de transformaciones globales de la sociedad argentina que se inició alrededor de 1975 cuando estalló la crisis del modelo de acumulación. Este proceso fue signado por la derrota estratégica de las clases subalternas que consumó la dictadura militar. Culmina ahora con la estabilización de un régimen político que goza de una frágil legitimidad sustentada en un consenso negativo³. Sin embargo, estos mecanismos de legitimación caracterizados por el miedo —al terror de estado, al desempleo, al derrumbe catastrófico de la economía— aún cuando se les agregue el aporte banalizador de una cultura política mediática, pueden explicar sólo en parte la estabilidad política en el cuadro social dramático de la ofensiva del capital. Su sustento último es precisamente la falta de alternativas políticas superadoras a pesar de la profundización de la contradicción entre la vigencia de las libertades públicas y las formas institucionales democráticas cada vez más vacías, y el carácter cada vez más excluyente del proceso socioeconómico. Por eso, el carácter incipiente y limitado del debate sobre el socialismo en la Argentina de hoy debe ser interpretado como un síntoma. Nuestro propósito aquí es nada más que dar cuenta de una tarea pendiente, sobre todo de las dificultades que plantea y de los nudos problemáticos que enfrenta.

1. La izquierda argentina a vuelo de pájaro

Bastan unas pocas cifras para dar cuenta de la profundidad de la crisis de la izquierda argentina. En el tercer encuentro del Foro de San Pablo que reúne un amplio espectro de partidos y movimientos latinoamericanos, hubo 78 delegaciones argentinas sobre un total de 350, pero sólo un representante parla-



mentario (Unidad Socialista-Frente Grande). En las últimas elecciones nacionales, por otra parte, entre 7 partidos de izquierda reconocidos totalizaron un magro 2% de los votos. El menemismo logró la reelección sin recurrir a una segunda vuelta al alcanzar el 53% de los votos, a pesar de la constitución de una alianza de centro-izquierda —el FREPASO— hegemónica por disidentes del peronismo, a la que se sumaron demócratas cristianos, un partido socialista y el apoyo de la intelectualidad progresista. El contraste con el vigor de la izquierda en los 70 no puede ser más desalentador. ¿Cómo explicarlo? Por cierto, se dejan sentir las consecuencias de la derrota del 76 cuyo balance todavía resta hacer. Pero, ¿lo explica todo?

En cierta medida así es. La crisis de la izquierda puede remontarse —al menos— a su impotencia frente al golpe de 1976. Se mantuvo en estado latente durante la dictadura; entre el exilio y la represión y recién comenzó a manifestarse a partir de 1983. Aunque la mayoría de las voces las actuales posiciones remiten a cierto balance implícito de la derrota, tanto el derrotismo de unos como la nostalgia de otros, son síntomas de la falta de procesamiento colectivo de esa experiencia. Sin embargo, pesa aún más el desarme teórico y la falta de respuestas ante una sociedad y un mundo transformado.

Las conductas políticas y también la reflexión teórica están determinadas y se articulan con la percepción de los límites y condiciones que imponen el proceso global de cambios económicos, políticos, sociales y culturales que sufre la sociedad argentina. Una dificultad siempre presente en una situación transicional es la ponderación de la manera en que las tendencias a largo plazo, que operan en los procesos tanto económicos como políticos, actúan a través de tendencias o comportamientos de corto plazo, que pueden tener o no un carácter transitorio ligado precisamente a la situación transicional. Sobre todo desde el punto de vista de la orientación de la acción política, hay un difícil equilibrio a realizar entre la percepción y el reconocimiento de las nuevas situaciones, indispensable para evitar el *anacronismo* de programas y proyectos políticos y el evitar un cierre prematuro del horizonte de los cambios que tienda a favorecer la "naturalización" de las tendencias —aún de aquellas más regresivas— bajo el paraguas del *pragmatismo*. El drama de la izquierda argentina es haber quedado atrapada en el falso dilema del anacronismo y el pragmatismo.

Las formaciones ortodoxas tradicionales —

las únicas organizaciones de izquierda que sobrevivieron a la dictadura—, cada una a su manera, fallaron sobre todo en la percepción de la nueva situación política creada. Los aciertos políticos circunstanciales y los apenas módicos réditos electorales —limitados a una banca parlamentaria en 1989— no alcanzaron a evitar su crisis política y ulterior descomposición debido a la incomprensión y la falta de análisis de las transformaciones en curso.

Aunque la dinámica destructiva de la descomposición se aceleró a partir de la caída de los socialismos reales, no se explica por ella. Atrapadas en concepciones estratégicas del pasado, sin siquiera intentar una revisión seria de la cuestión del socialismo en la Argentina de hoy, su incapacidad para poner al día sus instrumentos teóricos y políticos, redujo sus programas al anacronismo, sus organizaciones a sectas desvinculadas del movimiento social y su vocación revolucionaria a mera retórica.⁴

Por otro lado el fin de la dictadura y el regreso del exilio, trajo consigo la formación de una corriente mucho más sensible a los cambios y transformaciones, más cercana a los desarrollos de la escuela culturalista inglesa y a los más recientes exponentes de la escuela de Frankfurt, del marxismo analítico, del postestructuralismo y al postmarxismo. Lo peculiar de esta corriente —de carácter más intelectual que político— es que está conformada por intelectuales de sólida formación marxista que ya en los 70 se habían apartado de las formaciones ortodoxas. Muchos de ellos practicaron un marxismo crítico fuertemente imbricado con el auge de las luchas políticas y sociales de entonces.⁵ Entonces el maoísmo, el guevarismo y las variantes radicalizadas del peronismo fueron sus apuestas políticas. Ya en el exilio, éste fue el ámbito de la recepción argentina de la "crisis del marxismo", que —realizada desde su trasmutado rol de intelectuales críticos— los tuvo como protagonistas principales. El eje del debate teórico fue desplazado de la crítica de la política hacia la crítica de la cultura, la historia de las ideas, los cuestionamientos epistemológicos. En estos campos produjeron sus aportes más perdurables. Su capacidad revulsiva fue indudable, pero también notable su incapacidad para construir un paradigma alternativo. Por eso mismo, y a pesar de las advertencias de sus representantes más lúcidos⁶, en el plano de la teoría política, la crítica a los reduccionismos del marxismo dogmático llevó al abandono completo de las categorías de análisis marxista, al eclecticismo e incluso a la adopción acrítica de las categorías del liberalismo clásico incluyendo variantes degradadas del pluralismo funcionalista.

A pesar de la variedad de enfoques e inscripciones teóricas, la historia común, su inserción académica hegemónica y, sobre todo la orientación genérica de su acción política, permite pensarla globalmente como una tendencia constituida.⁷ Sin perjuicio de algunas afinidades explícitas, sólo por analogía y forzando la historia política de nuestro país, podría ser denominada socialdemócrata y, sin embargo, comparte con la socialdemo-

cracia europea un rasgo común: la pérdida y el desdibujamiento de la identidad política. Es notable la fluidez con que estos intelectuales en disponibilidad⁸ acudieron a apoyar, desde su sólido prestigio académico, las más diversas apuestas políticas dentro del cada vez más limitado arco de lo posible. Este pragmatismo político que no se aviene fácilmente con la sofisticación de algunas posiciones teóricas, surge de enfatizar sólo los límites olvidando que el problema consiste en cómo superarlos.

Sin embargo, este panorama desalentador debe ser matizado. Aunque el debate teórico sobre el socialismo estuvo prácticamente ausente en el último período, el debate internacional se refleja parcialmente gracias a las traducciones publicadas por revistas locales. Existe un debate socialista incipiente protagonizado por ex-militantes o intelectuales no conformistas sin más organicidad que la que dan los grupos formados alrededor de las revistas y los múltiples encuentros, seminarios y jornadas que se realizan. Estos incipientes reagrupamientos del marxismo crítico intentan a la vez reconocer las transformaciones, actualizar la teoría, y no abandonar el ideal socialista. El grado de diversidad y heterogeneidad de posiciones, su fluidez, la ausencia de cristalizaciones definidas y el carácter marcadamente internacional en que está encuadrado son las características más salientes de este apenas comenzado debate. Esto bien puede interpretarse como una señal de la profundidad del desconcierto, pero también —en una vena más optimista— como la marca del inicio un proceso difícil de reformulación del pensamiento político socialista.

2. Cuestiones que obturan el debate. La cuestión de la democracia realmente existente

El debate alrededor de la democracia en la Argentina es ilustrativo de las posiciones que hemos reseñado y de la confusión que produce la imbricación e indeferenciación de las muy diferentes dimensiones que están involucradas: la caracterización de los cambios en el régimen político y su relación con las transformaciones de carácter estructural; las posiciones políticas concretas y la discusión teórica sobre la relación entre democracia y socialismo.

Es obvio que la experiencia de los años negros de las dictaduras latinoamericanas, de la guerra sucia y el terrorismo de estado, imponían otra valoración de la importancia de las libertades públicas y del estado de derecho. La discusión que contra la concepción marxista vernácula oponía la "democracia formal" a la "democracia sustantiva" cobra su sentido en este contexto.

Sin embargo, transformada por la corriente intelectual dominante en la apología de la "democracia sin adjetivos" tendió a dejar en un cono de sombra el proyecto socialista produciendo una "notable ambigüedad sobre el capitalismo". Lo cierto es que, no sólo sigue faltando una discusión teórica y política de la relación entre democracia y socialismo, sino que es notable su incapacidad para dar cuenta del carácter de las *democracias realmente existentes*. Muestra de ello es el con-



greso de los politólogos argentinos que se realizó bajo el lema "malestar en la democracia"⁹, lo que habla por sí sólo de la inquietud reinante una vez consolidadas las democracias que contrasta con el optimismo y las expectativas que se vivían sólo unos años atrás cuando dieron comienzo los procesos de transición a la democracia. Muy poca capacidad explicativa aportan los recientes intentos de caracterización que persisten en acentuar la "autonomía de lo político", una categoría de resabios althousserianos que ha agotado su productividad teórica. Tanto las *democracias delegativas* de O'Donnell, como las *nuevas democracias de regímenes de tipo mixto* de Weffort, son sólo intentos tipológicos ad-hoc que apenas logran trascender lo meramente descriptivo.¹⁰

Con intencionalidad política opuesta, pero igualmente infecundos resultaron las caracterizaciones políticas provenientes de las formaciones ortodoxas más influyentes. El simple paso del tiempo bastó para relegar al museo de los delirios la caracterización de "revolución democrática" que introducía a una "situación revolucionaria" del MAS o la de "democracias restringidas" del PC que concebía el nuevo régimen político como la simple manipulación político-militar del imperialismo norteamericano asimilada a la teoría de los "conflictos de baja intensidad". En realidad, tanto los *intelectuales críticos* que se sustentaron en la oposición autoritarismo-democracia, como las formaciones con vocación revolucionaria coincidían en un anacronismo: centrar su análisis en una forma de dominación superada, la de la dictadura, sin llegar a percibir las nuevas formas y los nuevos mecanismos de dominación que se instalaban. Por eso mismo, en la acción política concreta no lograron trascender el plano de lo estrictamente electoral quedando apresados por la lógica autodestructiva de una batalla librada justamente en el lugar donde lo que no se discute es el poder.

El largo plazo ha llegado y todavía estamos vivos

Si el debate sobre la democracia fue capaz de obtener de esta forma el análisis político de orientación socialista, es porque fue incapaz de capturar el hecho de que ésta nacía marcada por el procesamiento de la crisis capitalista a escala mundial en el marco de una derrota en gran medida ya consumada. Es en ese paisaje que va a producirse la apertura democrática. Las clases dominantes, triunfantes en todos los niveles, partieron de una correlación de fuerzas muy favorable. Pudieron, por lo tanto, lanzarse en condiciones ventajosas a

la conquista del estado democrático. La gran novedad será que *las clases dominantes locales, y los sectores externos del gran capital aspirarán a una imbricación de cierta permanencia en un sistema político democrático*. La direccionalidad impuesta al proceso de reconversión capitalista, la búsqueda de una nueva inserción en el mercado mundial, y la deuda externa, en vías de convertirse en un condicionante perpetuo, definen nuevas relaciones de fuerza caracterizada por el predominio del capital financiero internacional y el de unos pocos y concentrados grupos económicos locales con cierta capacidad de inserción en el mercado mundial. La etapa del '83 al presente, puede ser leída en función de la realización de dos tareas: la reformulación de las relaciones entre estado y economía y la constitución de un sistema político estable capaz de asimilar o neutralizar toda política de alternativa. Ambas tareas parecen haberse consumado durante el gobierno de Menem.

Por cierto la direccionalidad de las transformaciones estructurales en la Argentina realizada a través de los sucesivos "ajustes" acompañan tendencias globales del capitalismo: la segmentación del mercado de trabajo y de consumo, la deregulación de la relación salarial y con ella la generalización del empleo precario o atípico, la extensión de la subcontratación y del salario individualizado. Todas estas tendencias y rasgos apuntan a romper con el paradigma de la modernización según el cual las sociedades tendían a una homogeneización creciente en torno al modelo industrialista a través de la producción masiva y el consumo masivo. En cambio, la imagen de la nueva sociedad y de la nueva modernización es la de la superposición de diversos segmentos organizados en torno a diferentes reglas, procesos e instituciones. De tal forma que, a diferencia del pasado, en los que el *dualismo* y la *segmentación* eran rasgos típicos de sociedades "no modernas" (en vías de desarrollo) se transforman ahora en rasgos de la modernización.

En estas condiciones y teniendo en cuenta que ya a partir de la crisis de acumulación planteada a mediados de los 70, el estado de bienestar keynesiano entra en crisis terminal, resulta casi incomprensible que la izquierda siga atrapada en variantes de este programa agotado históricamente. Y, sin embargo, así es. ¿Por qué?

El problema, una vez más, es el modo en que se procesa la crisis. Toda crisis capitalista lleva en sí la posibilidad de la reestructuración del capitalismo. Pero el proceso de cambio social mismo es el objeto de la lucha y es por eso no es indiferente la acentuación de los rasgos de ruptura o de los rasgos de recomposición.

Las formaciones ortodoxas de izquierda se mantuvieron fijadas al momento de la ruptura y —quizás por eso mismo— lograron sintonizar al menos parcialmente con los diferentes momentos de la resistencia que aún en forma fragmentada desarrollaron los sectores populares afectados. Certo es que, prisioneros de las misticaciones ideológicas de la versión populista del estado nacional, las luchas

se desarrollaron bajo consignas de "defensa del estado" del "patrimonio nacional" y aún "de los intereses nacionales", cuando se trataba de un aparato estatal colonizado por los mismos grupos económicos que ahora impulsaban el negocio de las privatizaciones. Certo es que la incapacidad de dotarla de una orientación política que lograra trascender su *lógica espontánea estrictamente defensiva*, por otra parte justificada en el brutal avance sobre las conquistas obreras, le restó eficacia y una direccionalidad política alternativa. Certo es que esto impidió procesar la crisis como conflicto capital-trabajo, fetichizando al estado-nación.¹¹ Certo que en esto eran tributarias de la concepción estatista del socialismo. De hecho, fueron impugnadas por su anacronismo, su voluntarismo, su estolidez. Pero, ¿desde dónde?

La orientación genérica de la tendencia hegemónica, aquella que procesó la derrota del 1976 en términos de cierre de las oportunidades revolucionarias, fue la de enfatizar el momento de recomposición, lo que la llevó y la lleva a una actitud de adecuación que a su vez *contribuyó a producir* la recomposición y a su naturalización. No es otro el hilo conductor de las sucesivas apuestas políticas de tinte socialdemócrata: primero a la modernización del Estado y el sistema político apoyadas en un programa keynesiano clásico, y ahora al apoyo a un programa de reformas orientadas *hacia el mercado*. Esta visión minimalista del estado de bienestar que trata de rescatar sus *aspectos sociales* minimizando los *costos transicionales* del ajuste y la reestructuración es la contracara inevitable del esfuerzo por sostener la viabilidad democrática convertida en fetiche.¹² Centrados en la preocupación por mantener la gobernabilidad de la democracia, perdida toda organicidad con el movimiento social, los intelectuales críticos se transformaron en *asesores*.

Expresado de otra manera, estamos otra vez ante el falso dilema del anacronismo y el pragmatismo. Falta asumir que es un tipo específico de democracia: la organizada a través de los partidos políticos de masas y un tipo específico de capitalismo: el que corresponde a la aparición del estado de bienestar keynesiano; los que han permitido la compatibilidad entre democracia y capitalismo sobre la base de limitar el conflicto de clase a su aspecto economicista.¹³ Al mismo tiempo, hay que tomar en cuenta que las versiones periféricas del estado de bienestar keynesiano asociadas al populismo ni se correspondieron con una articulación estable entre democracia y capitalismo, ni se lograron a través de partidos de clase devenidos partidos de masa. Lo que si compartieron con el keynesianismo clásico es su rol ideológico: servir de argamasa del compromiso de clases en tanto sustentan unos *intereses nacionales en el desarrollo económico* sin afectar la propiedad del capital y aportando mejoras en las condiciones materiales de los trabajadores. Atrapados en esta red ideológica cuya eficacia se mantiene más allá de las condiciones en que se produjo, la izquierda argentina oscila así entre el voluntarismo y el seguidismo.

Lo que se puso en juego son los instrumentos teóricos producidos en el contexto de la "cri-



que vendría a Buenos Aires ante cualquier nuevo problema. Glusberg le insiste sobre su viaje a la Argentina y compromete a Frank en el asunto: "Waldo le hablará de mis propósitos de patrocinar por intermedio de LVL su visita a la Argentina. Dígame cuánto dinero necesita para salir de Lima y lanzaré la iniciativa. Creo que no me será difícil conseguirlo" (19-11-29). Como vimos, Frank promovió el traslado, acariciando el proyecto una gran revista continental con sede en Buenos Aires que contuviera a los tres.

La invitación de Glusberg no podía ser más propicia: el 18 de noviembre de 1929, días antes de la llegada de Frank a Perú, se produce la segunda detención de Mariátegui. Tras ser liberado, le escribe inmediatamente a Glusberg (21-11-29): "Mi propósito de salir del Perú con mujer y mis niños se afirma ante estos hechos" (673). Y una semana después (29-11-29): "dispondré de más tiempo y calma para preparar mi viaje a Buenos Aires [...] No me es posible trabajar rodeado de acechanzas" (686). Glusberg (28-12-29) le traza un cuadro de la situación económica en Buenos Aires, le cuenta como va propiciando el "clima Mariátegui" desde *La Vida Literaria* y le anuncia el envío a fines de marzo o principios de abril del dinero de los pasajes para toda la familia ("¿Cuántos hijos tiene?"). Además, le anuncia un especial de LVL dedicado al Perú con motivo de su arribo y la organización de un festival en su homenaje para recaudar fondos.

Mariátegui prepara su viaje sin imaginar que son esos sus últimos días. En carta de febrero le anuncia a Glusberg "creo que en abril próximo estaré en aptitud de salir" (9-2-30). Su salud incluso parecía mejorar: "Mi temporada de verano me ha sentado muy bien, después de las vacaciones, tiene todo dispuesto para instalarse en Buenos Aires: "Empiezo esta semana, coincidiendo con ud., la organización de mi viaje" (6-3-30). Glusberg le escribe una última carta que no tendrá respuesta (4-4-30): "Para entonces todo estará arreglado aquí. Lo recibiremos como se merece: con todas las luces encendidas..."

Ahora Glusberg: "Mientras me preparaba para recibir a José Carlos Mariátegui fraternalmente, como a un genuino embajador espiritual del Perú, mientras él mismo, lleno de fe en su tan soñado viaje a Buenos Aires, empezaba a remitirme, como credenciales, las primeras elaboraciones de aquellos a quienes representaría entre nosotros: he aquí que su muerte, torciendo su itinerario porteño, nos lo aleja para siempre. Y así, este número de *La Vida Literaria*, que debía ser de acercamiento, como aquel otro norteamericano, con motivo de la visita de Waldo Frank, sale, por el contrario, como un número de despedida" (Espinoza, 1932: 40).

Y Frank, a su vez, anotó en sus *Memorias*: "Mariátegui, cuando lo conocí, ya era un hombre enfermo, atado a la silla de ruedas por una tuberculosis ósea. Era joven, bajo y enjuto, pero tenía una cabeza colosal y un mechón de pelo negro sobre la frente como los poetas románticos del siglo XIX. Sin embargo, él no era ningún romántico. Pasé largas horas en su compañía y lo quise y comprendí que debíamos trabajar juntos. Mariátegui

debía marchar, empero, hacia el este, como San Martín y Bolívar habían marchado hacia el oeste: era un viaje largo y costoso. En seguida le escribí a Glusberg, pidiéndole que solucionara la parte económica de la "marcha". Mariátegui tendría que curarse en Buenos Aires. Después volvería al Pacífico, su tierra nativa, su campo de batalla. "Mientras tanto me consolaba pensando que en la Argentina gobernaba un liberal auténtico: Hipólito Yrigoyen [...] Yo trabajaba, dichoso, en mi libro *Virgin America*. Trabajaba jubilosamente. El viaje había sido de buen augurio. Entonces llegó la noticia de la caída de Yrigoyen... y de la muerte de Mariátegui. "Lloré..." (Frank, 1975: 284).

(continúa en el próximo número)

Referencias bibliográficas:

A. Méritos

-*Archivo privado Samuel Glusberg*. Quiero resaltar la generosidad de su hijo, el señor León David Glusberg, así como la de toda su familia, que aceptó mis asedios bio/bibliográficos durante dos meses y me proporcionó todo este material, sin el cual este ensayo no hubiera sido posible.

B. Revistas

-*Babel* (1921-1951). Dir.: Enrique Espinoza.
-*Claridad* (1926-1941). Dir.: A. Zamora. Particularmente, período 1927-1940.
-*Revista de Filosofía* (1915-1929). Dir.: José Ingenieros/Aníbal Ponce. Espec. período 1925-1930.
-*Sagitario* (1925-1927). Dir.: Carlos A. Amaya, Julio V. González, Carlos Sánchez Viamonte.
-*Sur* (1931-1979). Dir.: Victoria Ocampo. Espec. año 1931.
-*Valoraciones* (1923-1928) Dir. Carlos Américo Amaya/Alejandro Korn.
-*La Vida Literaria* (1928-1931). Dir. Enrique Espinoza, esp. n.º 20, dedicado a Mariátegui.

C. Sobre Mariátegui y el mariateguismo en la Argentina y América Latina

-Aricó, José (comp.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, México, PyP, 1978 (2ª ed. corr. y aum.: 1980).
-Alderete, Mario y otros, *Mariátegui. Historia y presente del marxismo en América Latina*, Buenos Aires, FISyP, s/f [1995].
-Cúneo, Dardo, "Mariátegui y Lugones", en *Aventura y letra de América Latina*, Buenos Aires, Plectra, 1964.
-Flores Galindo, Alberto, *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*, Lima, Desco, 1982.
-Gallo, Antonio, "El último libro de Mariátegui: *Defensa del marxismo*", en *Claridad*, n.º 207, 1930.
-Garels, Elisabeth, *Mariátegui y la Argentina: un caso de entes ajenos*, Gaitherburg, Hispanérica, 1982.
-Larra, "José Carlos Mariátegui en Buenos Aires", en *La Opinión*, 6 set. 1973.
-López, María Pía/Korn, Guillermo, "Mariátegui: entre Victoria y *Claridad*", próximo a ed. por el Instituto de Literatura Argentina de la UBA.
-Mariátegui, José Carlos, *Obras*, Lima, Amauta, 1959 y ss, 20 vols.
-Mariátegui, José Carlos, *Correspondencia*, Lima, Amauta, 1984, 2 vols. Ed. de Antonio Melis.
-Mazzeo, Miguel, *Volver a Mariátegui*, Buenos Aires, Ed. del Centro de Estudios Universitarios J. C. Mariátegui, 1995.
-Miró, César, *La Argentina, sueño final de Mariátegui*, Lima, Amauta, 1984.
-Secretariado Sudamericano de la Internacional Comunista, *El movimiento revolucionario latinoamericano*, Buenos Aires, La Correspondencia Sudamericana, 1929.
-Terán, Oscar, "Mariátegui: el destino sudamericano de un moderno extremista", en *Punto de Vista*, 51, abril 1995.
-Ramos, Jorge A. (comp.), *El marxismo latinoamericano de Mariátegui*, Buenos Aires, Crisis, 1973.

-*Sobre Trotsky en México*
-*Cahiers Leon Trotsky*, 11, Paris, ILT, 1982, esp. América Latina.
-Gall, Olivia, *Trotsky en México*, México, ERA, 1991.
-Trotsky, León, *Oevres*, 13, Paris, ILT, 1982.
-Van Heijenoort, Jean, *Con Trotsky, de Prinkipo a Coyoacán*, México, Nueva Imagen, 1979.

E. Obras de Samuel Glusberg

-*Trinchera*, Buenos Aires, Babel, 1932.
-*Conciencia histórica*, Santiago de Chile, Babel, 1952 (2ª ed., Santiago de Chile, Andrés Bello, 1973).
-*3 epístolas a Pablo Neruda, González Vera y Manuel Rojas*, Santiago de Chile, Babel, 1969.
-*Heine, el ángel y el león*, Buenos Aires, Babel, s/f [c. 1971].
-*Trotsky, escritor*, manuscrito inédito, 1975.
-*Gajes del oficio. Segunda molienda*, Buenos Aires, Del Regreso, 1976.
-*Spinoza, águila y paloma*, Buenos Aires, Babel, 1978.
-*Imágenes de Lugones*, Buenos Aires, Babel, 1984.

F. Sobre Samuel Glusberg

-Alegria, Ciro, *Mucha suerte con harto palo. Memorias*, Buenos Aires, Losada, 1976.
-Borello, Rodolfo, "La crítica moderna", en *Capítulo. La historia de la literatura argentina*, n.º 45, Buenos Aires, CEAL, 1967.
-Córdoba Iturburu, *La revolución martinfierrista*, Buenos Aires, ECA, 1962.
-King, John, *Sur. Estudio de la revista argentina y de su papel en el desarrollo de una cultura. 1931-1970*, México, FCE, 1990.
-Estrella Gutiérrez, Fermín, *Memorias de la vida literaria*, Buenos Aires, Losada, 1966.
-Frank, Waldo, *Memorias*, Buenos Aires, Sur, 1975.
-Lafleur, H.R./Sergio Provenzano/Fernando Alonso, *Las revistas literarias argentinas. 1893-1967*, Buenos Aires, CEAL, 1968.
-Martínez Estrada, Esquivel, *Para una revisión de las letras argentinas*, Buenos Aires, Losada, 1967. Comp. y e introd. de E. Espinoza.
-Méndez, Jesús, "The origins of Sur. Argentine's Elite Cultural Review", *Revista Interamericana de Bibliografía*, vol. 31, n.º 1, 1981.
-Montenegro, Ernesto, "Responso por Babel", en *Babel*, 60, Santiago de Chile, 4º trim. 1951.
-Ocampo, Victoria, *Testimonios*, Novena serie, Buenos Aires, Sur, 1975.
-Ocampo, Victoria, *Testimonios*, Décima serie, Buenos Aires, Sur, 1979.
-S/n, "Falleció el editor Samuel Glusberg", *La Nación*, 24/8/1987.
-Tiempo, César [seud. de Israel Zeitlin], "Enrique Espinoza, errante y batallador", en *La Voz del Interior*, Córdoba, 5 de marzo de 1967.
-Viñas, David (dir.), *Historia social de la literatura argentina. Tomo VII: Yrigoyen, entre Borges y Arlt (1916-1930)*, Buenos Aires, Contrapunto, 1989.



Vaca, zorra, loba, gallina, mula, perra, sapo: podría decirse que toda la literatura del último tercio del siglo pasado se presenta como un extenso manual de zoología que busca dar cuenta de ese otro que es la mujer. Ricardo Strafacce se ha propuesto en este ensayo leer en los textos del '80 la emergencia del cuerpo y el deseo femeninos como punto crítico en la estructura moral de la época, y mostrar que lo que en Hernández podría atribuirse a su particular psicología o a sus prejuicios religiosos, en la narrativa laica de los hombres del '80 (Cambaceres, López, Wilde, Martel, Cané) adquiere una dimensión netamente política, en la que la explotación de los desposeídos debe complementarse con la represión, simultánea y asociada, de la mujer, de su cuerpo y de su deseo.

"Antes de echar los cimientos de ese alto casquete que llamamos edificio social, debemos empezar por averiguar qué laya da biécho es la mujer".

Eugenio Cambaceres

Si, como señala Viñas, toda la literatura argentina, desde *El matadero* a *Casa tomada*, se articula en torno a la metáfora mayor de la violación, puede aventurarse que, específicamente, lo más importante de la producción del último tercio del siglo XIX aparece como un extenso manual de zoología tendiente a responder la pregunta del epígrafe: qué laya de biécho es la mujer.

Ya el melancólico Hernández había desplegado en su poema un nutrido bestiario (*vaca, zorra, loba, gallina, mula, perra, sapo*) para aludir a lo femenino. Cambaceres, sin embargo, lo supera: al ya citado *biécho*, agrega el también genérico *hacienda*; repite a Hernández únicamente en un clásico, *perra*, y propone diez especies más: *potro, yegua, camaleón, urruca, polla, leona, buey, culebra, vibora y chacal*.

Se pretende leer en los textos del '80 la emergencia del cuerpo y el deseo femeninos como punto crítico en la estructura moral de la época, y mostrar que lo que en Hernández podría atribuirse a su particular psicología o a sus prejuicios religiosos, en Cambaceres — y también en López, Wilde, Martel o Cané — adquiere una dimensión netamente política.

Traición, familia y propiedad

El poema de Hernández relata dos historias familiares: la historia familiar de Fierro y la historia familiar de Cruz. En ambas, la voz masculina que narra contrasta un pasado idílico ("Yo he conocido esta tierra / en que el

LA MUJER ES lo negro DEL MUNDO

(Sexo y traición en la literatura del '80)



Ricardo Strafacce

paisano vivía / y su rancho tenía / y sus hijos y mujer — / era una delicia ver / cómo pasaba los días", 138) con un presente trágico ("pero ha querido el destino / que todo aquello acabara", 252; "ninguno me hable de penas / porque yo pensando vivo", 116). En ambas, ese pasado idílico se funda en la posesión de una pequeña propiedad rural y en el disfrute de una situación familiar estable ("Tuve en mi pago un tiempo / hijos, hacienda y mujer", 290) y el presente trágico se define por la pérdida de esa propiedad y por la disgregación de la familia. Pierde la propiedad Fierro ("Al dirme dejé la hacienda / que era todito mi haber", 1028; "¿Y qué iba hallar al volver! / tan sólo hallé la tapera", 294). Y pierde la propiedad Cruz ("al rancho le dije adiós / para nunca más volver", 1878). Se disgrega la familia de Fierro ("Me dicen que se voló / no sé con qué gavilán", 1054). Y se disgrega la familia de Cruz ("Lo pillé junto al jogón / abrazándome a la china", 1812).

Pasado feliz y presente ominoso, entonces, en la historia de Fierro y en la historia de Cruz. La propiedad y la familia definen, en su goce o su añoranza, el cielo y el infierno del gaucho. Y el hecho que produce el pasaje de una situación a la otra, el hecho que provoca la pérdida de la propiedad y la disgregación de la familia, es, también en las dos historias, la traición de una mujer.

Y en este punto, las dos historias familiares, hasta ahora paralelas, se bifurcan. Pero se bifurcan para complementarse. Porque si Cruz atribuye a su mujer la responsabilidad por la pérdida de sus bienes de manera explícita ("Por culpa de una mujer / que quiso engañar a dos / al rancho le dije adiós / para nunca más volver", 1879), Fierro lo hace en forma eufemática.

En efecto: aunque aparentemente Fierro, a diferencia de Cruz, se muestra comprensivo ante el hecho de que su mujer lo haya abandonado ("Y la pobre mi mujer / Dios sabe cuánto sufrió", 1052; "qué más iba a hacer la pobre / para no morirse de hambre", 1062), su justificación es falsa, calla bastante más de

lo que dice y, analizando caracteriológicamente a los personajes tal como propone Martínez Estrada, lo deja, contra lo que afirma el autor de *Muerte y transfiguración*, en un estrato moral muy inferior al de Cruz. Porque si el sargento es un cícnico, Fierro es un hipócrita. Mientras Cruz admite que su china lo ha abandonado por preferir a otro hombre ("A poco andar conocí / que ya me había desbanco", 1790), Fierro disfraza ese deseo

femenino —el deseo de su mujer dirigido a otro hombre— de emergencia económica y, justificándola, se justifica él: sólo la necesidad de alimento, y no el deseo, ha hecho que su mujer lo abandone ("Me dicen que se voló / con no sé qué gavilán — / Sin duda a buscar el pan / que no podía darte yo", 1056). El no es un marido abandonado como Cruz, supone el héroe de Hernández. Pero lo es. También en su historia familiar, entre el pasado idílico y el presente infeliz, en el quiebre entre uno y otro estadio, emergen, nítidos, el cuerpo y el deseo femeninos. Conviene detenernos aquí porque mostrar lo que Fierro calla en este punto nos autorizará a atribuirle en otro momento —cuando, próximo a partir al desierto, también calle— la voz de Cruz y su impugnación general de la mujer.

Cuando Fierro describe la arcadia primitiva, en donde el gaucho tenía garantizado su sustento con mínimo esfuerzo ("Aquello no era trabajo / más bien era una unión", 224), refiere con delectación el comienzo de la jornada: "Y sentao junto al jogón / a esperar que venga el día / al cimarrón le prendía / hasta ponerse rechoncho / mientras la china dormía / tapadita con su poncho", 150.

La escena de placer sugerida por el disfrute de los primeros mates del día y la proximidad del calor que irradia el fuego encendido, se completa con la tranquilidad que siente el gaucho ante ese estado de la mujer: "dormía" (no tiene voz), "tapadita con su poncho" (no tiene cuerpo). Estamos en el pasado idílico. Todo es dicha para el dueño del poncho que tapa a la china.

Cuando se produce la leva, Fierro debe vol-

ver al rancho para recoger las pertenencias que llevará al fortín: "gergas, poncho, cuanto había / en casa, tuito lo alcé / a mi china la dejé / medio desnuda ese día", 372. Fierro se lleva todo lo que puede llevarse, los bienes muebles, y quedan los bienes inmuebles al cuidado de la china —ya semidesnuda: "Al díreme dejé la hacienda / que era todito mi haber / Pronto debíamos volver / según el juez prometía / y hasta entonces cuidaría / de los bienes la mujer", 1032.

Pero la china, ya medio desnuda, no cuidó los bienes ("No hallé ni rastros del rancho— / sólo estaba la tapera!", 1010; "Después me contó un vecino / que el campo se lo pidieron— / La hacienda se la vendieron / pa pagar arrendamientos / y qué sé yo cuantos cuentos— / Pero todo lo fundieron", 1038). La china se desentendió de los hijos y voló con un gavilán. ("Si es güena no lo abandonó", 1759, dirá Cruz, insidioso). ¿Quién le pidió el campo? ¿Quién fundió todo? ¿Quién miente ("cuantos cuentos") acerca del destino de los bienes inmuebles de Martín Fierro? ¿Quién es el "vecino"? ¿Quién el gavilán?²⁵ "Las mujeres no son lerdas", 1749 (Cruz, resentido). "Si no sale calavera / es la mejor compañera", 1757 (Cruz, insinuante). "Las mujeres no son lerdas", 2000 (Cruz, insistente).

Resumiendo: en todo el poema la mujer se relaciona directamente con las desgracias del gaucho. (Solamente el cuerpo sublimado, el cuerpo domesticado de la madre escapa a esa negatividad⁶). La visión de Cruz⁷, que se emparenta con la de Vizcacha⁸, es, como sostuvimos, también la de Fierro —que en este punto miente o calla— y, por tanto, la de todo el poema. Es decir, la de Hernández⁹.

Nacidos para sufrir

A lo expuesto en punto a la pérdida de los bienes, cabe sumar el enorme detalle de que casi todas las muertes que producen Fierro o Cruz se desencadenan a partir de la aparición de un cuerpo femenino, un cuerpo real (la negra que entra a la milonga, la mujer de Cruz abrazada al comandante, la cautiva a la que el indio castiga, azuzado, a su vez, por una india) o aludido (la hermana de Fierro cuya conquista se atribuye el provocador al llamarlo cuñado, la mujer de Cruz mencionada en la letrilla del cantor). No aparece un cuerpo femenino cuando Fierro mata al indio estando en el fortín, pero esta muerte no lo pone de fuera de la ley ni lo obliga a huir. En las otras muertes, en cambio, en las muertes que "desgracian" al gaucho, siempre aparece un cuerpo de mujer como desencadenante.

Se objetará que en las muertes que produce Fierro al enfrentarse a la partida¹⁰ no se percibe la presencia de lo femenino. Es cierto. Puede ensayarse no obstante, una explicación, menos para "cerrar" esta lectura que para dar otra vuelta de tuerca al clásico análisis de Martínez Estrada.

Partiendo de la observación del autor de *Muerte y transfiguración de Martín Fierro* en el sentido de que Cruz es el reverso de Fierro, que es la cara, puede aventurarse que, en este juego

binario de *el fierro* y *la cruz*, al sargento, que ha decidido renunciar para lo futuro a tener relaciones sexuales con mujeres ("ya no he de probar fortuna / con carta tan conocida / mujer y perra parida / no se me acerca ninguna", 1864), le corresponde el papel femenino. Más polémicamente, y echando mano de una metáfora trillada pero, en este caso, útil, puede decirse que si la guitarra remeda las líneas de un cuerpo de mujer y al ejecutarla se reproduce el gesto de ceñir un talle femenino, Fierro rompe el instrumento, "para no volverse a tentar", en un contexto en donde Cruz (que en el poema ya ha roto otra guitarra) acaba de exponerle su misoginia ("conoci a todas en una", 1880) y su propuesta ("Cruz le dio mano de amigo / y no lo ha de abandonar— / juntos podemos buscar / pa los dos un mismo abrigo", 2070).

Es decir: en las muertes que produce Fierro al enfrentarse a la partida, lo femenino puede cifrarse en la guitarra y también en Cruz. Y, si como intuyó Martínez Estrada, la cruz es el modo en que firman los que no saben escribir y esto deja al compañero de Fierro en el anonimato, digamos que en el poema la mujer es el lugar del anonimato por excelencia: ninguno de los personajes femeninos tiene nombre¹¹.

La perspicacia de Martínez Estrada, que al inclinar la cruz pudo verla como firma anónima, sugiere leer esa cruz como una *equis*. Y también permite decir que en la escena de la partida en Cruz se cifra lo femenino ausente, en la medida en que esa *equis*, en tanto *incógnita*, nos reenvía al interrogante del comienzo: ¿qué laya de bicho es la mujer?

Poseídas y desposeídas

En 1880, vértice entre el ciclo 1872-1879 de Hernández y el ciclo 1881-1887 de Cambaceres, concluida la campaña al desierto y conjurada la última montonera, los demonios son otros. Se sabe: la literatura de la generación del '80 empieza por señalar las primeras contradicciones en el seno de su propia clase y termina descargando la responsabilidad de todos los males del país en el inmigrante. Sistematizado por Viñas¹², este conflicto ha sido bien estudiado¹³.

Otra contradicción, sin embargo, íntimamente vinculada a la anterior, preocupa a los señores escritores del '80. Figuras estelares en ese cielo patrio que gobierna el país, parecen advertir que la explotación de los desposeídos debe complementarse con la represión, simultánea y asociada, de la mujer, de su cuerpo y de su deseo¹⁴. En otros términos: si el Código Civil de Vélez Sarfield es el código de los propietarios pero es también el código de los varones, las novelas de Cambaceres, López o Martel operan en este doble frente, repitiendo esa contigüidad entre lo patrimonial y lo matrimonial que ya estaba en Hernández¹⁵.

Pero los gentlemen del '80 no compartían los prejuicios religiosos del autor del *Martín Fierro*. Es más: eran vigorosamente anticlericales¹⁶. Sin embargo, la certeza acerca del carácter político y económico del conflicto¹⁷ les provocó una rabiosa misoginia, inspirándoles prejuicios en torno a la mujer que podrían competir con los más virulentos anatemas derivados del relato bíblico de la manza-

na. Cualquier cita de Cambaceres basta para ilustrar a este respecto. Elejimos algunas al azar: "la triste condición de la mujer, marcada al nacer por el dedo de la fatalidad, débil de espíritu y de cuerpo, inferior al hombre en la escala de los seres". SR, 355. O esta otra: "Acúsela más bien de haber nacido mujer, con todos los extravíos, las pasiones y las miserias de las mujeres" MS, p. 217. Y la última, para no abundar: "La pobreza de su ser moral, refractario a todas las altas nociones de justicia y de deber; el aspecto mismo de su cuerpo..." SR, p. 357.

Los conceptos que acabamos de citar están puestas en boca de personajes que funcionan como alter ego de su autor, por lo que expresan cabalmente el pensamiento de Cambaceres. Y el autor de *Pot Pourri* no era un lunático. Varias veces legislador y diplomático, miembro conspicuo del Club del Progreso, Cambaceres es quien sintetiza las intuiciones y los miedos de su clase, intuiciones que después Cané reorganizará para exponerlas como programa de autodefensa.

Lo que está en juego, en fin, es el poder. Los señores del '80 perciben que el cuerpo femenino es un escenario en donde se libra la batalla contra los inmigrantes invasores. A este respecto, Hernández fue un lírico. O un atormentado.

El diablo en el cuerpo

Las cuatro novelas de Cambaceres se articulan en torno a determinados encuentros sexuales equívocos o equivocados. En *Pot Pourri* (1881), un narrador en primera persona (con claras aristas autobiográficas) pontifica en contra del matrimonio, lee una novela titulada *El cornudo*¹⁸ y teme que su joven amigo Juan, que acaba de casarse y se declara dichoso, sufra la infidelidad de su esposa María. El narrador-personaje, descuenta que esta infidelidad, tarde o temprano, tendrá lugar. "Los ojos de los ilusos no ven, sobre todo cuando son ojos de marido... cómo pretender sujetarla para que sacie sus instintos en el mismo plato" (p.87). Todavía no hay elementos en la conducta de María que motiven sospecha. Pero Cambaceres ya la tiene condenada: "Urraca encerrada en jaula de oro (...) espas inquieta el momento en que la mano inepta de tu marido te abra la puerta para volar a los tejados vecinos" (p.99).

Salpicada por extensas digresiones donde conviven las críticas a su clase con las expresiones de desprecio y recelo respecto del inmigrante, las numerosas historias laterales que expone la novela giran también en torno a la infidelidad femenina. En una de ellas, "el médico de la casa se convirtió en el querido de la esposa y de esa unión criminal nacieron varios hijos con un apellido honrado y una sangre bastarda" (p.43). En otra, una "niña aún, no trepidó en sacrificar sus hechizos de virgen al becerro de oro en el lecho de un deforme varias veces millonario" (p.41). En otra, una joven patricia ha sido embarazada por "el mulato zafio, el lameplatos de la casa" (p. 45). Estas breves historias se presentan como chismes en boca de una amiga del narrador, definida como "una lengua de víbora" (p.37). El narrador pone en duda las infamias que le cuenta la chismosa, lo que le permite condenar a las mujeres protagonistas

de los relatos indignos y condenar también a la mujer que relata, justificándose él, que, al cabo, no ha dado crédito a la calumnia aunque la ha considerado posible.

La infidelidad de María finalmente se produce¹⁹, aunque simultánea a la infidelidad de su marido. El narrador, que se entera primero de la falta de Juan, lo reconviene en tono principista. Cuando toma conocimiento de la infidelidad de María discurre largamente en torno a su deber. Decide, por fin, no revelar el secreto a Juan e investigar quién es el amante de María. Al comprobar que María tiene por amante a un empleado de su marido, pierde la compostura: "Por qué no el cocinero si hemos caído ya en el dependiente, en el empleadillo de tres al cuarto" (p.129), se preocupa. "¡Ah! Mujeres, mujeres. Habitan en un palacio y se soplan en el primer conventillo. Se empachan de ambrosía y se curan el empacho con carne de chanchó" (p.131), se lamenta. "Hacer de la mujer de su patrón una prostituida vulgar" (p. 160), acusa.

De la preocupación por el amigo engañado se ha pasado a la ofuscación de clase. Todo el argumento de *En la sangre*, última novela de Cambaceres y la más violentamente hostil hacia el inmigrante, ya estaba presente en la primera.

El desenlace de *Pot Pourri* es rápido, abrupto. El narrador escribe a María ofreciéndole silencio a condición de que deje de ver a su amante plebeyo. A éste lo soborna y obtiene para él un cargo diplomático en Europa. Y cuando, acordados los detalles del arreglo, lo mira, nos confiesa: "En cualquier otra situación, me habría movido a lástima; en aquel instante, sólo llegó a inspirarme rabia y desprecio" (p.161).

Música sentimental (1884) relata las andanzas en París de un joven tarabana, Pablo, en compañía del mismo narrador-personaje alter ego de *Pot Pourri*. Pablo seduce a una condesa y su marido, un noble, lo reta a duelo. En el duelo muere el conde y Pablo, seriamente herido, se repone gracias a los cuidados de Loulou, una prostituta redimida por el amor que siente hacia él. Pablo se reestablece de las heridas pero inmediatamente se le declara una sífilis de la que muere al poco tiempo. Loulou lo olvida rápidamente y vuelve al oficio.

Este argumento le sirve a Cambaceres, — que empieza la novela describiendo la eubierta de un barco "con cargamento general de mercaderías humanas... gentes blandijas y fofas como la lengua que hablan... albañales de detritus humanos" (p.166)— para alumbrar esa síntesis del pensamiento de su época ("libertad, hasta por ahí; igualdad, ninguna, y fraternidad con mis hermanos", p. 220) ilustrativa, como señala Viñas, de los orígenes escasamente liberales del liberalismo argentino.

Por lo demás, el malestar es cada vez mayor. Abundan la "abyección" y lo "repugnante"; lo "prostituido" y lo "vergonzoso"; lo "sarnoso", "putrefacto", "pervertido", etc. Abundan, también, las extensas moralinas puestas en boca del narrador.

En cuanto a nuestro tema, se insiste en conjurar el deseo femenino y la amenaza de los de abajo en un solo movimiento y como par-

te de un mismo conflicto: "El cornudo tragándose todo eso sin saber, como el patrón que se come los guisos escupidos por la cocinera" (p. 195).

Sin rumbo (1885) y *En la sangre* (1887) admiten un comentario conjunto. Más trabajadas, con un narrador en tercera persona, estas novelas relatan dos nuevas batallas de la eterna contienda.

Andrés, el protagonista de *Sin rumbo*, es un rico estanciero que, después de dilapidar en Europa juventud y dinero, vive hastiado. "Empalago", "repugnancia profunda", "amargo escepticismo", "fastidio inaguantable", "saciedad" son sus sentimientos²⁰. En medio de ese hastío, seduce a Donata, adolescente hija de un puestero, a la que embarrasa. Despreocupado de su paternidad y aburrido de "la china", se instala en Buenos Aires y toma una amante. Aparece entonces el infaltable marido cornudo. "¡Oh! mi marido..., no te preocupes por tan poco: no estorba ése" dice la querida de Andrés (p.323). Tras un tiempo de vida mundana recrudescen su hastío y considera el suicidio. Repentinamente, recuerda que ha sido padre y esa idea lo agita. "Hijo natural, hijo de china... —vacila— ¡qué le importaba al fin si era su sangre!" (p.334). Como se verá, en sus dos últimas novelas Cambaceres exhibe un naturalismo estéticamente exacerbado y políticamente funcional: la sangre define.

Andrés vuelve a la estancia, se entera de que Donata ha parido una niña (muriendo poco después) y se consagra entonces al cuidado de su hija, temeroso del futuro de la pequeña, condenada a la desdicha, calcula, por su condición femenina. A los dos años, enfermedad de crup, la niña muere ante la desesperación de Andrés. Este, ya redimido de su pasado frívolo a través del amor a su hija, se suicida.

Genaro, el protagonista de *En la sangre*, es el hijo de un gringo tachero. Heredero de una pequeña fortuna reunida merced a la avaricia paterna, trata de estudiar y mejorar su posición social. Pero es un mediocre y el talento no se adquiere. Consciente de su imposibilidad de ascender a través del estudio (la incapacidad es hereditaria, se lleva en la sangre y por eso Genaro odiará a sus padres) se acerca a una muchacha rica. Máxima, "para lograr ingertarse en la familia". Admitido como amigo, aprovecha sus apetitos, su necesidad, su abstinencia sexual, es decir, su deseo, y la seduce. Sabiendo que nunca la familia de Máxima permitiría un casamiento con él, el hijo del tachero, se propone embarrarla. Y lo consigue. Es el pasaporte al casamiento. Después, muerto su suegro, dilapidará en especulaciones bursátiles la fortuna de su esposa.

Concluyendo la novela, Genaro, desinteresado de su hijo, resentido, amenaza: "Te he de matar un día de éstos si te descuidás". Final abierto el último final de Cambaceres.

Simétricamente, Genaro le ha hecho a Máxima lo que Andrés le había hecho a Donata. Pero, a diferencia de Andrés, Genaro no se redime, ni con el temporario manejo de los bienes de su mujer, ni con la paternidad, ni con nada.

Otra vez, el cuerpo femenino como campo de batalla y como botín. El cuerpo de Máxima



("muy linda; a la vez que llena de formas, delgada y fina, ... revelando un gran poder de sentimiento, su nariz afilada, ancha de fosas se dilataba... su boca de labios gruesos y rojos", p.425) y el cuerpo de Donata ("ojos negros y calientes, nariz fiata y graciosa, el dibujo tosco pero provocante y lascivo de su boca... su tez de china, lisa, lustrosa y suave como un bronce... un pic corto, alto de empecine, lleno de carne, el delicado dibujo del tobillo, la pantorrilla alta y gruesa, el rasgo amplio de los muslos, las puntas duras de sus pechos chicos y redondos", pp. 286-287) , con sus repeticiones y sus diferencias, en el centro de la escena.

En 1881 *Pot Pourri* planteaba una alarma — "Parir, criar y educar a su hija exponiéndose a que el día menos pensado y sin otro sacrificio que el de la modesta suma de doscientos pesos papel (...) venga un sátrapa y se case con ella" (p.32)— y una pregunta: "¿Qué laya de bicho es la mujer" (p.156). En 1887, *En la sangre* no ha despedido este interrogante pero actualiza aquel temor: "El hijo del gringo tachero" (p.414), ha seducido a "la hija de un hombre rico, dueño de muchas leguas de campo y de muchos miles de vacas, poseedor de esas fortunas de viejo cuño" (p.425)²¹.

Las novelas de Lucio V. López y Julián Martel, cuyo comentario detallado excedería los límites de este trabajo, marchan en la misma dirección, a pesar de las lógicas contradicciones dentro de la clase²². Baste recordar al monstruo femenino (primero Cleopatra, enseguida un ser de "asquerosas patas provistas de largas uñas en los extremos") con el que identifica a La Bolsa el campeón del antisemitismo y la xenofobia. O el desenlace de *La gran aldea*, donde López, más lírico y autocrítico, no puede evitar ese final naturalista donde una criatura y su padre anciano mueren calcinados por la negligencia de Blanca, madre y esposa, que se encuentra de paseo con su amante, y de Graciana, la sirvienta, que seducida por el mulato Alejandro, abandona la casa. "Graciana comenzó

por resistir y Alejandro terminó por vencer" relata López. Y comenta: "La mujer es un ser débil en todas las clases sociales".

Nada muy distinto, en fin, cabe decir de Miguel Cané, el más miedoso de la clase. Terminemos con su "prosa ligera", citando un pasaje que las lecturas de Viñas han hecho clásico: "Salvemos nuestro predominio legítimo, no solo desenvolviendo y nutriendo nuestro espíritu cuando es posible, sino colocando a nuestras mujeres a una altura a que no llegan las bajas aspiraciones de la turba... entre ellas encontramos nuestras compañeras, entre ellas las encontrarán nuestros hijos. Cerremos el círculo y veamos por él".

1. Viñas, David, *Literatura argentina y realidad política. De Sarmiento a Cortázar*. Siglo Veintiuno, 1974 y *Literatura argentina y realidad política. Apogeo de la Oligarquía*. Siglo Veintiuno, 1975. Todas las referencias a Viñas aluden a estos dos trabajos.

2. Versos 1154, 1160, 1242, 1808, 1871, 1884, y 1957 de la primera parte del poema. *El gaucho Martín Fierro*, conocido como "La Ida" y 2397 y 2342 y 2402 y de la segunda parte. *La vuelta de Martín Fierro* ("La vuelta"). Los versos se citan en bastardilla y los subrayados, en redonda, son nuestros.

3. Cambaceres, Eugenio, *Obras Completas*. Casiciví, Santa Fe, 1968, pp. 136, 348, 207, 192, 87, 99, 425, 307 y 37 respectivamente. Todas las citas de Cambaceres corresponden a esta edición y a sus cuatro novelas se las abrevia de la siguiente manera: PP (Pot Pourri, 1881), MS (Mística sentimental, 1884), SR (Sin rumbo, 1885) y ELS (En la sangre, 1887).

4. Ezequiel Martínez Estrada le atribuyó "el prejuicio católico de que la mujer es un animal inferior e inhumano". Glosar, y eventualmente discutir, algunas de las hipótesis de su monumental *Muerte y transfiguración de Martín Fierro* será útil para nuestra lectura.

5. Cada vez que debe referirse al destino de su mujer, Fierro se muestra ambiguo y pone en boca de otros, a quienes jamás identifica, cualquier dato al respecto: "me dicen que se voló / con no sé qué gavián" (1054); "después me contó un vecino / que al campo se lo pidieron" (1034); "Lo único que me han contado / es que mi mujer ha muerto" (1078, V).

6. A este respecto es harto significativa la estrofa que, en su carta a Hernández, destaca Miguel Cané: "yo alabo al Eterno Padre / no porque las hizo bellas / sino porque a todas ellas / les dio corazón de madre". Hernández, además de componer la estrofa que tranquiliza a Cané, excluye de la visión negativa que se da de todos los personajes femeninos en el poema a la cautiva en tanto aparece en su función de madre. La mujer de Cruz, por lo demás, a

quien se condena cuando es aludida por el marido ("por culpa de una mujer"), resulta absuelta cuando es su hijo quien habla de ella ("Siendo mi madre Inocencia").

7. "Es triste a más no poder / el hombre en su padecer, / si no tiene una mujer / que lo ampare y lo consuele— / mas pa que otro se la pele / lo mejor es no tener", 1806; "es sonso el cristiano macho / cuando el amor lo domina", 1856; "recula como la mula / la mujer para olvidar", 1871.

8. "que el hombre no debe creer / en lágrimas de mujer / ni en la renguera del perro", 2348 V.; "Si buscás vivir tranquilo / dedicarte a solteriar", 2392 V.; "que es muy difícil guardar / prenda que otros codician", 2396 V.; "Es un bicho la mujer / que yo aquí no lo destapo... porque tiene el corazón / como barriga de sapo", 2402 VF.

9. En cuanto a la misoginia de Hernández, ver en Martínez Estrada "El retrato de espaldas". Con relación al patriotismo como masculinidad xenó y homo fóbica, Ludmer Josefina, *El género gauchesco. Un tratado sobre la patria*, Sudamericana, 1988, pp. 46-47.

10. Ludmeriana: Fierro espera en el pajonal. La partida está próxima. La partida militar y la partida al desierto. Y la ida de la parte (primera), también: ya parte la *Ida* y está próxima la próxima parte (segunda), la *Vuelta*. Con la huida de Fierro al desierto, huye la *Ida* y viene la *Vuelta*.

Ahora bien: ¿La huida es *Ida* o es *Vuelta*? La primera huida es evidentemente *Ida* (a los indios). Pero la segunda es *vuelta* a huir (de los indios). Es decir, que no tiene dos partes el *Fierro*, es poema de una sola pieza: la *Huida* y la *Vuelta* (a huir). Y por otra parte, la ida, la que se había ido ("me dicen que se voló / con no sé qué gavián"), volvió a partir ("en procura de un muchacho / se fue la infeliz al pueblo"). Es decir: la ida, sin dar parte, se fue de vuelta. ¿Se fue a otra parte, Martín? ¿Se habrá ido a dar una vuelta?

11. El "nombre" de la madre de Picardía tiene, como se vio, otra función.

12. Cit.

13. Ver también Onega, Gladys, *La inmigración en la literatura argentina (1880-1910)*, CEAL, 1982.

14. Corresponde a una "economía" y a una "política" de los sexos investigar en detalle las relaciones y la recíproca implicancia de estas dos explotaciones. (Se conoció el trabajo de Gayle Rubin "El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo", en *Nueva Antropología*, Vol. VIII, N° 30, México, Nov. 1986, pp. 95 y sigs.). Nos limitamos a mostrar su emergencia en la literatura del '80.

15. Es cierto: si Yélez Sarfield se había limitado a adoptar y adaptar el Código Civil Francés de 1804, sobre los novelistas del '80 se agitan las figuras de Emma Bovary y Ana Karenina.

16. A este respecto, ver el capítulo 12 de *La gran teca* de Lucio Y. López.

17. Cambaceres hace sintoma a través de sus metáforas: "La mujer, cajera infiel del capital de su marido", p. 236. "En vez de entregarte las llaves de la caja la hubiéramos guardado en el bolsillo y prendido hasta el último botón", p. 156. Eduardo Wilde aporta su visión crítica de la cuestión: "Los cuernos son como los dientes, duelen al salir pero ayudan a comer" (Citado por Marcelo Vallejos, "Detrás de todo gran hombre", en *Página 12* del 30-1-94).

Lamborghini: "Tajar cuadrículadamente las nalgas de la esposa con una yile sería como alambicar un campo, como asegurárselo", Lamborghini, Osvaldo en "Novelas y cuentos" p. 42.

18. Se trata del libro del francés Paul de Kock (1794-1871), novelista liviano cuya temática parece coincidir con las preocupaciones del personaje-narrador de *Pot Pourri*, quien reivindica esa lectura generalmente condenada por "el buen gusto" de la época: "Bajo la capa de frivolidad, tras el hilván negro, la narración trivial, el diálogo vulgar, se encuentra en todas sus producciones un sello de verdad que revela al pensador profundo", cit. p. 117. Además de *El cornudo* (1831), resultan sugestivos otros títulos de Kock: *El hijo de mi mujer* (1813), *Fisiología del casado* (1841), *Receta para casarse* (1843), *La doncella de*

los tres corsés (1861), etc.

Enrique de Kock, hijo del anterior y contemporáneo de Cambaceres, adoptó y profundizó la línea de su padre. Algunas de sus obras son *Historia de las cortesanas célebres*, *Historia de los cornudos célebres*, *Historia de los libertinos y las libertinas célebres*, *El demonio de la alcoba*, *Los besos malditos*, *El hombre mujer*, etc.

19. María tiene su encuentro amoroso durante un paseo nocturno en un coche de alquiler. Parte sola del Club del Progreso y en Perú y Belgrano recoge a su amante, con el que recorre las calles Cochabamba, Santiago del Estero y Cangallo. En Cangallo y Florida baja el amante y María regresa al Club.

Esta escena, que remite a *Madame Bobary*, puede ser pensada mediante un símil económico. Si la mujer es una mercancía (ver Rubin, cit), su marido, que se ufana de sus atractivos, su delicadeza o discreción en el Club, las tertulias, los paseos y, genéricamente, en toda la vida "social", pero que debe "invertir" en ella (vestuario, cosméticos, servidumbre, etc.), la detenta como un *valor de cambio*. Su carrera política o sus negocios, que mejorarán si su esposa es agradable y sabe conducirse en público (Marcelo Vallejos señala, citando a Félix Luna, que Eduardo Wilde conducía sus amigos al dormitorio de su joven esposa para que la contemplaran dormir; y que la entregaba al General Roca, de quien era ministro), o su mera vanidad, que se verá satisfecha por la admiración o envidia que logre insuflar a sus pares, serían el "rédito" de aquella inversión. En este sentido, puede pensarse en la insistencia de Juan en que su amigo, el narrador de *Pot Pourri*, conozca a su esposa o en su posterior exclamación, ya en presencia de ella: "¡y no se te hace agua la boca y no te reuerces y no reventas de envidia!" (Cit. p. 94).

Distinta es la situación del amante: forzado a encontrarse con ella clandestinamente, disfrutará de los atractivos femeninos como un puro *valor de uso*: no podrá presentarla en los salones y, por tanto, no recibirá miradas de reconocimiento o envidia, aunque se verá compensado de esa pérdida con el plus que le representa gozar de una mujer que no es "suya".

20. Sobre este punto, ver Nitrik, Noé. "Cambaceres adentro y afuera", en *Ensayos sobre literatura argentina*, Galerina.

21. Como correlato de este peligro (la mujer, dominada por sus pasiones, franqueando la entrada a los invasores), Cambaceres también alerta sobre la situación inversa, esto es, la mujer misma como invasora. Escuchemos al narrador de *Pot Pourri*: "Del casucho que habitaba con su familia en el barrio del alto, nuestra heroína, apestando a pastillas de zahumar, se trasladó a la espléndida mansión que su esposo le había destinado en una de las calles aristocráticas del centro. ¿Crece usted acaso que se casó enamorada o, por lo menos, que los beneficios derramados sobre ella y los suyos a manos llenas por la bondad de su marido, el cariño que le profesaba, las consideraciones de que la rodeaba, el confort, la riqueza, el empleo lucrativo dado al padre, el colegio pagado a los hermanos, desperataron en ella sentimientos de gratitud, señalándole el camino del deber? ¡Qué disparate, mi amigo! Se casó por la plata y sin educación, sin conciencia, sin moral ni religión, *instintivamente inclinada al mal* y capaz de familiarizarse con él hasta el crimen, una vez rica, los placeres, la vida disipada, el lujo, el esplendor, absorbieron por completo su tiempo. No faltó, como no falta nunca uno de esos seres pervertidos que, a título de pariente, de socio o de médico, se cuelan en una casa, toman posesión de ella, ganen poco a poco todas sus avenidas y, cubiertos con la máscara de la amistad llegan hasta penetrar en el lecho de la esposa, hasta meter una mano ladrona en su regazo, mientras apretan efusivamente con la otra la del hombre bueno y confiado, incapaz de sospechar el mal porque es incapaz de cometerlo él mismo..." (Cit. p. 42). Subrayado nuestro.

22. Algunas apelaciones de Cané ("Les pediría más sociabilidad, más solidaridad con el restringido mundo al que pertenecen, más respeto a las mujeres que son su ornamento, más reserva al hablar de ellas") que parecen inspiradas en Cambaceres o la pertenencia de Martel a una familia empobrecida ilustran sobre estos conflictos.

La lucha de la memoria contra el olvido

A propósito de *Tierra y Libertad*, de Ken Loach

Cuando Ken Loach presentó *Tierra y Libertad*, el año pasado, en el Festival de Cannes, advertía que no se proponía denunciar algo sino analizar las causas de un fracaso. Un fracaso que, por remoto que pareciera, no dejaba de tener consecuencias sobre nuestro presente: "Aunque generalmente no nos demos cuenta, estamos marcados por el pasado", señaló entonces. Y definió lo que para él eran los dos mensajes de su film: "Continuar la lucha y aprender las lecciones del pasado". El cine, remataba, a veces puede ser una "lucha de la memoria contra el olvido".

Recientemente estrenada en la Argentina, el último film del director de *Riff-Raff* narra la historia de una ilusión: los obreros y los campesinos españoles que comienzan en

1936 a construir una sociedad sin clases. Y la de una tragedia, en la cual el fracaso de la revolución no fue el mero resultado de la superioridad militar franquista sino, en gran parte, responsabilidad del comunismo internacional.

El film se inspira en el testimonio del escritor inglés George Orwell, *Homage to Catalonia*, primer desocultamiento de esta revolución traicionada, libro del que transcribimos algunos tramos claves. Por su parte Christian Ferrer presenta un fresco de las fuerzas en pugna en España entre 1936/37 y rescata la narrativa cinematográfica de Loach como una recuperación de la experiencia cotidiana de los milicianos españoles o internacionalistas en el año I de la revolución.



L A T R I N C H E R A P E R D I D A

Christian Ferrer

Años después de los sucesos aún había demasiada gente interesada en hacer desaparecer el cadáver del Partido Obrero de Unificación Marxista. Los comunistas, porque fueron sus asesinos; el trotskismo internacional, porque el POUM tuvo la osadía de desobedecer al profeta desterrado; los anarquistas en el exilio, porque los combates de mayo del '37 en las calles de Barcelona -primer clavo en la crucifixión de aquel partido- señalan el inicio de su fase menguante y porque la minúscula organización acabó siendo un espejo retrovisor que reflejaba los mismos dilemas irresueltos o mal resueltos por la ácrata Confederación Nacional del Trabajo ("Oposición de clase o colaboración en el gobierno popular", "Revolución o Guerra", "Milicia o Ejército"); y, en fin, los historiadores de la guerra civil, porque sobre el POUM disponían de información confusa o porque les provocaba los mismos y desagradables problemas "historiográficos" (el maximalismo revolucionario) que el anarcosindicalismo, el cual, por su envergadura, no podía ser soslayado. De manera que el destino de los hombres y mujeres del POUM se redujo al inmenso diámetro del olvido y el de sus panfletos y revistillas al tamaño de la caja del incinerador.

Ken Loach ha juntado las cenizas dispersas. Pero *Tierra y Libertad* no es tanto el resumen del evangelio y calvario del POUM cuanto un vívido y emotivo relato fílmico de la experiencia cotidiana de los milicianos españoles e internacionalistas durante el primer año de la lucha antifranquista, a su vez Año I de la revolución española. Tal experiencia tuvo lugar en dos espacios singulares de fuego y maceramiento: la trinchera y la barricada. Las colinas de Aragón y las calles de Barcelona cobijaron a una y a otra. Haber





ninguno. Todos amigos, todos compañeros, todos guerrilleros de la Revolución. El delegado de grupo o de centuria no nos era impuesto, sino elegido por nosotros y no se sentía teniente o capitán, sino compañero. Juntos comíamos, juntos peleábamos, juntos reíamos o maldecíamos".

Lo opuesto de la trinchera rural no es la ciudad sino la politiquería urbana (en la lucha campal los golpes de ciego del tiroteo diario aflojan buena parte de las tiranteces ideológico-partidarias). En la ciudad rige el arte florentino de la alta política o el más asiático stalinista, tanto como las tensiones entre organizaciones políticas cuya unidad no estaba garantizada por la convicción sino por el espanto. La ciudad puede llamarse Madrid, Valencia o Barcelona -pero también Berlín, Roma, Moscú y quizás Coyoacán. En ellas, los líderes revolucionarios y reaccionarios no solo se dedican a organizar el aprovisionamiento y la propaganda: también alfileran mapas privados, desplazan alfileres por el organigrama burocrático, enrocan elencos en el teatro de operaciones, sintonizan frecuencias de ondas radiales de allende la frontera e instruyen a sus propias policías secretas. Cuando alguno de ellos decidió torcer el brazo del otro (el PCE a los anarquistas) o sellar el destino de la izquierda revolucionaria,

lo hizo en la ciudad y no en las trincheras, última estribación de la cadena de mandos. En Barcelona, mayo del '37, el botín era la "Telefónica", es decir, el nudo comunicacional de toda Cataluña en manos anarcosindicalistas. El otro nudo clave hubiera sido la Estación Central de Ferrocarriles de Barcelona, pero Cataluña tiene demasiadas vías férreas y solo una central telefónica. Y por otra parte, el responsable de los ferrocarriles era Laureano Cerrada Santos, fierro duro de roer. En esa época -como ahora mismo- la relación fluida de las comunicaciones telefónicas con los mandos centralizados del ejército y el Estado era carta de triunfo. El golpe de mano intentado sobre los anarquistas y el diezmo cobrado a los militantes del POUM conforman dos de los ingredientes típicos de un Golpe de Estado, en éste caso destinado a unificar las líneas autónomas del bando republicano y revolucionario bajo el puño cerrado del Partido Comunista Español.

Pero el manotazo segó la precaria alianza del bando republicano hasta la raíz. A diez meses del levantamiento de Franco en África y del establecimiento del frente de guerra, la retaguardia revolucionaria se transformaba sorprendentemente en otro teatro de operaciones: sordas batallas entre bastidores y combates sangrientos en Barcelona. De los barcos rusos no solo descendieron cañones y ametralladoras, también los "asesores" soviéticos, peritos en organización de policías secretas y campañas de difamación. Recuérdese que en otro lugar del atlas stalinista cientos de hombres y mujeres pasaban por procesos similares a los que estaban a punto de instruirse en España. En este lado, las víctimas propiciatorias eran la Confederación Nacional del Trabajo, la Federación Anarquista Ibérica (cuyo periódico se llamaba *Tierra y Libertad*), el POUM y los diversos grupos refractarios a la "ayuda" soviética. Para cercar a la presa, el Partido Comunista fue construyendo un ambiente general de pogromo y luego, como los anarquistas se descargaron con uñas y dientes, la batida se descargó sobre los pequeños partidos de la izquierda marxista independiente, tal cual se muestra en la película. En Barcelona, todo comenzó con el intento fallido de ocupación de la vieja Compañía Telefónica Nacional de España (filial de la International Telephone and Telegraph Corporation), a la cual todo el mundo conocía como "La Telefónica", desde su colectivización. Horas después, las calles de la ciudad estaban dadas vuelta. Las barricadas de la Rambla de Catalunya son recordadas por George Orwell (entonces combatiente del POUM) en su libro *Homage to Catalonia*: "Con la clase de energía apasionada que los españoles despliegan cuando han resuelto definitivamente emprender algo, largas filas de hombres, mujeres y niños pequeños arrancaban los adoquines y los trasladaban en carretones de mano encontrados quien sabía dónde, e iban y venían vacilando bajo la carga de pesados sacos de arena". El saldo se cierra con 800 muertos, 3000 mil heridos, y un creciente protagonismo de los caballos de los comisarios comunistas en el ajedrez político español. A partir del empate de fuerzas subsi-



George Orwell: Testimonio de un miliciano

Había viajado a España con el proyecto de escribir artículos periodísticos, pero ingresé en la milicia casi de inmediato, porque en esa época y en esa atmósfera parecía ser la única actitud posible. Los anarquistas seguían manteniendo el control virtual de Cataluña, y la revolución estaba aún en pleno apogeo [diciembre de 1936]. A quien se encontraba allí desde el comienzo, probablemente le parecía, incluso en diciembre o en enero, que el período revolucionario estaba tocando a su fin; pero viniendo directamente de Inglaterra, el aspecto de Barcelona resultaba sorprendente e irresistible.

Por primera vez en mi vida, me encontraba en una ciudad donde la clase trabajadora llevaba las riendas. Casi todos los edificios, cualquiera fuera su tamaño, estaban en manos de los trabajadores, y cubiertos con banderas rojas, o con la bandera roja y negra de los anarquistas; las paredes ostentaban el martillo y la hoz y las iniciales de los partidos revolucionarios; casi todos los templos habían sido destruidos y sus imágenes, quemadas. Aquí y allá, cuadrillas de obreros se dedicaban sistemáticamente a demoler iglesias. En toda tienda y en todo café se veían inscripciones que proclamaban su nueva condición de servicios socializados; hasta los lustrabotas habían sido colectivizados, y sus cajas estaban pintadas de rojo y negro. Mazos y vendedores miraban al cliente cara a cara y lo trataban como un igual [...].

Al comienzo, yo había ignorado el aspecto político de la guerra: fue por esta época cuando a comencé a prestarle atención. Quien no está interesado en los horrores de la política partidaria, hará bien en saltar estos fragmentos: con el propósito de facilitar esta tarea, trato de mantener las partes políticas de mi narración en capítulos separados. Pero, al mismo tiempo, sería del todo imposible escribir sobre la guerra española desde un ángulo puramente militar. Por sobre todas las cosas se trataba de una guerra política. Ningún hecho en ella, por lo menos durante el primer año, resulta inteligible si uno no tiene alguna idea de la lucha interpartidaria que se desarrollaba detrás de las líneas gubernamentales.

Cuando llegué a España, y durante algún tiempo después, no sólo me desinteresé de lo relativo a la situación política, sino que no la percibí. Sabía que estábamos en guerra, pero no tenía idea de en qué citase de guerra. Si me hubieran preguntado por qué me unía a la milicia, hubiera respondido: "Para luchar contra el fascismo"; y si me hubieran preguntado por qué luchaba, hubiera respondido: "Por simple decencia". [...]

La lucha interpartidaria era molesta e incluso desagradable, pero no la consideraba más que una rencilla doméstica. No creía que pudiera alterar nada o que hubiera una diferencia realmente irreconciliable en cuanto a la política a seguir. Me daba cuenta de que los comunistas y los liberales se oponían a que la revolución siguiera adelante; no

comprendí que eran capaces de hacerla retroceder. Existían buenos motivos para ello. Durante ese período estuve en el frente, y allí la atmósfera social y política no había cambiado. Salí de Barcelona a comienzos de enero [1937] y no regresé de licencia hasta fines de abril; durante todo ese tiempo, e incluso hasta más tarde, en la zona de Aragón, controlada por los anarquistas y el POUM, persistían las mismas condiciones, por lo menos exteriormente. La atmósfera revolucionaria permanecía tal como la conocí al llegar. Generales y reclutas, campesinos y milicianos, seguían tratándose como iguales; todo el mundo recibía la misma paga, llevaba las mismas ropas, comía lo mismo y se trataba con todo el mundo de "tú" y "camarada"; no había una clase de jefes ni de servidores, no había mendigos, ni prostitutas, ni abogados, ni sacerdotes, ni zalamerías ni respetuosos saludos. Yo respiraba el aire de la igualdad y era lo bastante ingenuo como para imaginar que existía en toda España. No me di cuenta de que, un poco por casualidad, estaba aislado en el sector más revolucionario de la clase trabajadora española.

Así pues, cuando mis camaradas de mayor educación política me dijeron que no se podía adoptar una actitud puramente militar frente a la guerra, y que se debía elegir entre la revolución y el fascismo, me sentí inclinado a reirme de ellos. En general, aceptaba el punto de vista comunista, que equivalía a decir: "No podemos hablar de revolución hasta que hayamos ganado la guerra" y no el punto de vista del POUM: "Debemos avanzar si no queremos retroceder". Más tarde, cuando decidí que el POUM estaba en lo cierto o, por lo menos, más en lo cierto que los comunistas, no fue del todo por su enfoque teórico. En teoría, la posición de los comunistas era buena; la dificultad radicaba en que su conducta concreta hacía difícil creer que la propugnaran de buena fe. El repetido lema "La guerra primero y la revolución después", si bien realmente sentido por el miliciano del PSUC, quien honestamente pensaba que la revolución podría continuar una vez ganada la guerra, era una farsa. Lo que se proponían los comunistas no era postergar la revolución española hasta un momento más adecuado, sino asegurarse de que nunca tuviera lugar. Con el correr del tiempo, esto se tornó cada vez más evidente a medida que el poder fue arrancado de las manos de la clase trabajadora y que se fue encarcelando a un número siempre creciente de revolucionarios de distintas tendencias [...].

En Inglaterra, la política comunista de guerra ha sido aceptada sin discusión, porque sólo se ha permitido que muy pocas críticas lleguen a la prensa y porque su línea general —eliminar el caos revolucionario, apresurar la producción, militarizar el Ejército— parece realista y eficaz. Vale la pena señalar su debilidad esencial.

A fin de frenar toda tendencia revolucionaria y ha-

cer que la guerra se pareciera tanto como fuera posible a una guerra común, se hizo necesario desperdiciar las oportunidades estratégicas que realmente existían. He descrito ya la forma en que estábamos armados, o desarmados, en el frente de Aragón. Casi no cabe duda de que las armas fueron deliberadamente retenidas a fin de que los anarquistas no contaran con demasiado poder en ese aspecto, pues podrían usarlo más tarde con un propósito revolucionario; en consecuencia, la gran ofensiva de Aragón, que hubiera alejado a Franco de Bilbao, y posiblemente de Madrid, nunca tuvo lugar. Pero este es un asunto comparativamente pequeño. Más importante fue el hecho de que, cuando la contienda quedó reducida a una "guerra por la democracia", se tornó imposible apelar a la ayuda en gran escala de la clase trabajadora en el extranjero.

Si enfrentamos los hechos, debemos admitir que los trabajadores del mundo han considerado con cierta indiferencia la guerra española. Decenas de millares de individuos acudieron a luchar, pero decenas de millones permanecieron apáticos. Durante el primer año de la guerra, se estima que el público británico contribuyó a los diversos fondos de "ayuda a España" con alrededor de un cuarto de millón de libras —probablemente menos de la mitad de lo que gasta en una semana para ir al cine. La acción industrial —huelgas y boicots— constituía la única forma de lucha con la que la clase trabajadora de los países democráticos podría haber ayudado realmente a sus camaradas españoles. Nada por el estilo ni siquiera comenzó a ocurrir. Los dirigentes laboristas y comunistas de todo el mundo declararon que era impracticable; sin duda, estaban en lo cierto, sobre todo mientras siguieran gritando, a voz en cuello, que la España "roja" no era "roja". Desde 1914-18, la expresión "guerra por la democracia" tenía un matiz siniestro. Durante muchos años los comunistas mismos se habían dedicado a enseñar a los trabajadores militantes de todos los países que "democracia" era un nombre elegante del capitalismo. No es una buena táctica afirmar primero que "la democracia es una estafa", y pedir luego que se luche por la democracia. Si respaldados por el enorme prestigio de la Rusia soviética, hubieran apelado a los trabajadores del mundo, no en nombre de la "España democrática" sino de la "España revolucionaria", resulta difícil creer que no habrían recibido respuesta.

[de *Cataluña 1937. Testimonio de la revolución española*, Buenos Aires, Proyección, 1963. Trad. de Noemí Rosenblat de *Homage to Catalonia*, Londres, 1938]

Para seguir leyendo

Un vasto conjunto de análisis políticos, testimonios de protagonistas y obras de historiografía académica han jugado un papel revelador frente al relato stalinista construido en torno a España. Sin duda, buena parte de esta literatura ha sido utilizada por Ken Loach y su guionista Jim Allen para elaborar el guión de *Tierra y Libertad*. He aquí una breve selección de lecturas sugeridas:

A. La perspectiva trotskista

- León Trotsky, *Escritos sobre España*, París, Ruedo Ibérico, 1971.
- Pierre Broué, *Trotsky y la guerra civil española*, Buenos Aires, Jorge Alvarez, 1966.
- Pierre Broué/Emile Témime, *Revolución y guerra en España*, México, FCE, 1971.
- Pierre Broué, *La revolución española (1931-1939)*, Barcelona, Península, 1977.
- Pierre Broué, *Staline et la révolution. Le cas espagnol*, Fayard, 1993.

B. La perspectiva poumista

- Andreu Nin, *Los problemas de la revolución española*, París, Ruedo Ibérico, 1971; *Por la unificación marxista*, Madrid, Castellet, 1978.
- Julían Gorkín, *El proceso de Moscú en Barcelona*, Barcelona, Aymá, 1973.
- Juan Andrade, *Apuntes para una historia del PCE*, Barcelona, Fontamara, 1979.
- Yctor Alba, *Histoire du POUM*, París, Champ Libre, 1975.

C. La perspectiva anarquista

- Diego Abad de Santillán, *Por qué perdimos la guerra*, Buenos Aires, Imán, 1940.
- César M. Lorenzo, *Los anarquistas españo-*

les y el poder

- José Peirats, *La CNT en la Revolución Española*, París, Ruedo Ibérico, 1971.
- D. Literatura testimonial
- George Orwell, *Cataluña 1937*, Buenos Aires, Proyección, 1963 (ver extractos de este libro en recuadro aparte).
- Jesús Hernández, *Yo fui ministro de Stalin*, América, México, 1953. Testimonio auto-crítico de uno de los hombres fuertes del comunismo español.
- Enrique Castro Delgado, *J'ai perdu a foi à Moscou*, París, Gallimard, 1950, otro testimonio auto-crítico del principal organizador del célebre Quinto Regimiento.

E. Literatura historiográfica

- Raymond Carr, *España. 1808-1939*, Barcelona, Ariel, 1969.
- Hugh Thomas, *La guerra de España*, París, Ruedo Ibérico, 1962.
- Gabriel Jackson, *La República española y la guerra civil*, Barcelona, Crítica, 1976.
- Frank Jellinek, *La guerra civil en España*, Madrid, Júcar, 1978.
- David Cattell, *Communism and the Spanish Civil War*, Berkeley, California Press, 1955; *Soviet Diplomacy and the Spanish Civil War*, id., 1957.
- E.H. Carr, *El Comintern y la guerra civil española*, Madrid, Alianza.
- Burnet Bolloten, *La revolución española*, Barcelona, Grijabo, 1980.

Finalmente, para el lector interesado en el testimonio de Orwell, recomendamos la investigación de Andrés López Accotto *Orwell y España*, Madrid, Akal, 1986.

H.T.

guiente, la consistencia del campo "republicano" comenzará un lento pero indetenible proceso de disolución. El "poder dual" seguirá funcionando hasta el fin, pero las transformaciones revolucionarias de la economía y de las costumbres cesaron.

Los sucesos de los "Días de Mayo" (del 3 al 7 de mayo de 1937) son poco conocidos, aún al día de hoy. Las consecuencias políticas subsiguientes fueron muy graves: fin de la autonomía de la región catalana, eclipse del poder obrero y del liderazgo de la CNT, imposición de la censura en el bando republicano, control militarizado de Barcelona, instrucción de un juicio amañado al POUM. De allí en más, los "indisciplinados" (refractarios a la militarización) y los "incontrolados" (refractarios a la política centralizada) tendrán un papel insignificante en el devenir de la guerra: la "Columna de Hierro", la milicia anarquista más purista, resistió todo lo que pudo pero al fin se transforma en la "83ª Brigada" del Ejército, el POUM es disuelto por la fuerza y Andreu Nin, su líder, masacrado. Unos meses más tarde, la tormenta se desplaza hacia Aragón. En esa región, donde sucede la acción de la película, estaba ocurriendo una gigantesca e inédita experiencia de colectivización de tierras y de los medios de producción que involucraba a cientos de pueblos y a cientos de miles de personas. Allí regía el "comunismo libertario", había desaparecido el Estado, incluso había zonas donde ya no existía el dinero. Un botón de muestra de los increíbles cambios producidos está contenido en la anécdota de que un ex-chofer de Manuel Azaña —Presidente de la República— era uno de los delegados al Consejo de Aragón. Aquí se muestra todo el secreto de una revolución: el señor y su portero en igualdad de condiciones. Aragón se había constituido virtualmente en un "país autónomo", cuya única autoridad era un "Consejo de Defensa" regional establecido primero en Fraga y luego en Caspe que anunció al mundo que la región se transformaba en una "Ucrania Española" en la cual el Partido Comunista no sería bienvenido. Pero para su desgracia, los campesinos de Aragón no tenían ejército. Pero en agosto, 11.000 soldados al mando del general comunista Enrique Lister, desbarataron todo el esfuerzo. Destacamos que el POUM y las milicias anarquistas constituían además brigadas cosmopolitas que competían con las recientes Brigadas Internacionales, organizadas por el PC y más del gusto de Moscú. Una ucrania inútil: ¿cuál hubiera sido el destino de la IVª Internacional si Serge, Gorkin, Andrade, Maurín, Rizzi, Nin y otros trotskistas independientes hubieran transformado al patio trasero de Trotsky en un espacio asambleario? Todo esto —leyenda o pasado imperfecto— ya es olvidado.

Un tópico repetido durante décadas ha sido que la Guerra Civil no fue ganada por Franco sino perdida por el bando republicano. Es un triste sarcasmo al cual no se le puede sustraer su grano de verdad. No obstante, la pulsera silenciosa por el poder dentro del mismo bando no es la única tecla causal de la derrota. Entre otras cosas, porque el suelo español se transformó entonces en Campo de Marte de contendientes más poderosos, que

no se privaron de ensayar sus nuevos arsenales. Ingenios inéditos se habían visto en la Guerra de Crimea de 1854 y también a fines de 1ª Guerra Mundial. Los prototipos que entonces apenas se asomaban se probaron en gran escala dos décadas después: Dinamarca y Austria primero, Polonia y Francia después, fueron sus conejos de indias. La "invasión" a Panamá y la Guerra del Golfo han sido los últimos campos de prueba conocidos, si excluimos a la población mundial, campo de tiro fijo de los servicios de inteligencia nacionales e internacionales. El conjunto de los hechos bélicos ocurridos en España constituyen el resumen de la última guerra de tipo clásico, pues la dimensión misilística posterior destroza cualquier consideración geográfica de una contienda. Pero los hechos revolucionarios también constituyeron el relato de la última revolución de viejo cuño de Europa, aquella en la cual cultura popular e ideario revolucionario podían fluir como agua en el agua. El reñidero político del bando republicano debe ser ponderado en los platillos de la balanza junto a la superioridad del armamento franquista, el impresionante aislamiento político internacional y al desasosiego subjetivo provocado por la detención factual de las transformaciones revolucionarias. Si se observa cuidadosamente el mapa del siglo, quizás se pueda tener una idea de la importancia de la contienda española, que ha sido hasta ahora minimizada o mal comprendida: ella no fue una guerra "romántica" sino un punto de inflexión. A partir de ella un mundo se quiebra y la historia subsiguiente del siglo ya pertenece a otro orden de cosas. Dicho en otras palabras: las banderas rojas y las negras comienzan a ondear en tierra baldía.

Luego de 1939 los hechos de la guerra civil quedaron envueltos en un sudario que era continuamente exhibido por los exiliados republicanos, por la FAI-CNT en el exilio y también por el PC español. El carácter de reliquia que fue adquiriendo el relato de la guerra así como el creciente protagonismo ganado por los Partidos Comunistas nacionales en Occidente dificultó la extracción de enseñanzas acertadas sobre lo que había ocurrido y

colocó a los sucesos de mayo y a la difamación y aniquilamiento del POUM bajo un foco cuya lamparita estaba rota. Luego aún, la propia guerra civil comenzó a ser olvidada (una necesidad política en la España posterior a la muerte de Franco). Luego aún más, los intelectuales —que aman el olor del Estado— escamotearon primero la dimensión colectivizadora de esa historia y después sencillamente decretaron que todas aquellas cosas nunca habían ocurrido realmente. El adversario más temible de la historia humana no es el que miente sobre la misma, sino el que la niega. Como se sabe, mucha gente bienpensante en este país cree que la historia comenzó hace cinco minutos, es decir, en 1983. La película de Ken Loach, afortunadamente, no sólo recuerda la historia sino que la recuerda contra la voluntad política de olvido y además propone una perspectiva ideológica fuerte para invocar en lo olvidado. Ese tipo de miradas casi no existen ya.

Unos pocos años después, Laureano Cerrada Santos, miembro de la dirección de la CNT en el exilio y uno de los mayores falsificadores de la historia del anarquismo, viajó con urgencia hacia Milán el día que los partisanos ajustician públicamente a Benito Mussolini. Pero no es la ejecución del Duce el motivo del viaje, sino la imprenta donde se fabricaban los billetes de 50 y de 100 pesetas por encargo del gobierno español. Con las planchas sustraídas Laureano Cerrada financiará las acciones de la guerrilla antifranquista y algunos intentos de asesinar a Franco. Las historias de las bandas partisanas de Facerías, Sabaté, "Caraquemada" y de tantos otros —crucificada la última hacia 1961— muestra la voluntad de los "indisciplinados" de continuar la guerra por otros medios. En el cruce de los Pirineos y en el descenso hacia Aragón y Barcelona ellos se batían en su duelo personal y desigual con la Guardia Civil. Así fueron abatidas las últimas milicias españolas. Entre tantos medios intentados, el POUM no dejaba de ser una basurita en el ojo de los que todavía miraban a España. Y a fin de sacarse esa molestia del globo ocular, Ken Loach la metió en la pantalla de cine.



Existe una insatisfacción generalizada con el neoliberalismo, pero los partidos de izquierda aún deben encontrar el camino para construir una alternativa. El reformismo nacionalista y estatista se ha vuelto vulnerable frente las fuerzas de competición global. Pero la izquierda necesita reexaminar y reformular sus políticas, para dar cuenta de las nuevas condiciones globales y de las nuevas expectativas y movimientos sociales. La vieja idea de nacionalizar la industria ya no es creíble. Según Blackburn, más que defender el viejo modelo de un Estado centralizador, la izquierda debe avanzar en el sentido de construir una variedad de nuevas instituciones y prácticas que puedan socializar el mercado y el proceso de inversión. Robin Blackburn, director de la *New Left Review* y editor del volumen colectivo *Después de la Caída*, fue entrevistado en Londres por Ezequiel Adamovsky para *El Rodaballo*. En recuadro aparte reproducimos la versión íntegra de la comunicación que, sobre estas mismas cuestiones, Blackburn presentó en Lisboa en 1995 en un coloquio internacional sobre socialismo. Ezequiel Adamovsky es historiador especializado en historia de Rusia.

Ezequiel Adamovsky. — Después del colapso de los países socialistas, los intelectuales socialistas se han sentido en la obligación de explicar el fracaso del comunismo, como una forma de marcar su distancia frente a un sistema del que, sin embargo, en muchos casos, fueron los principales críticos. Desde esta perspectiva, me gustaría que hablásemos de su propia explicación del fracaso. ¿Cuáles marcaría como puntos principales para una explicación?

Robin Blackburn. — Antes que nada quisiera decir que, ya desde los años '50 y '60, la Nueva Izquierda en Gran Bretaña desarrolló una crítica profunda acerca de la ausencia de una democracia socialista en los países de estilo soviético, y también en China. Y supongo que uno podría decir que, hasta mediados de los años '70, este era el punto central de nuestra crítica y rechazo del modelo soviético. Pienso que un elemento nuevo empezó a entrar entonces en nuestra crítica, elemento que, obviamente, está presente en mi análisis en *Después de la caída*¹. Hacia fines de los años '70 empezó a estar claro que la economía soviética también estaba fallando, y que el problema no era sólo el de la democracia política, sino también, fundamentalmente, el de la base económica del mecanismo de la

LOS CAMINOS SIN SALIDA del nacionalismo y el estatismo

Un diálogo con Robin Blackburn



sociedad. Por supuesto, ya estábamos al tanto de esto, ya que estábamos en contacto con estudiosos de la economía soviética como Alec Nove, de la Universidad de Glasgow, y Bob Davies, de la Universidad de Birmingham, quien trabajó con Edward H. Carr.

Sabíamos que la economía soviética realmente había conseguido grandes avances en el nivel de vida de su población, y algunos éxitos, sobre todo en objetivos simples, en los que ellos podían concentrarse. Pero se estaba volviendo extremadamente derrochadora de materias primas. Producía grandes cantidades de acero, carbón, cemento, pero no en una forma racional, ni desde el punto de vista ecológico, ni desde el punto de vista del consumidor soviético. El área más exitosa en la competencia con Occidente, era la producción de bienes militares, antes que bienes para la satisfacción de las necesidades de la gente.

Esto condujo a un debate en las páginas de la *New Left Review* —con artículos de Alec Nove, Ernest Mandel y, en particular, de Diane Elson²—, entre varios modelos de socialismo de mercado (o lo que Alec Nove llamó la "economía del socialismo factible") y la noción de "socialización del mercado", tal como la diseñó Diane Elson. Yo pienso que este debate puede verse en el contexto más amplio de lo que fue llamado el "debate sobre el cálculo socialista"³, que es lo que yo diseño en mi artículo en *Después de la caída*.

Por supuesto, cuando el comunismo colapsó, primero en Europa Oriental y luego en la Unión Soviética, lo hizo por muchos factores concernientes a la totalidad del modelo de socialismo, especialmente la economía socialista. Creo que, de hecho, hasta el mismo colapso parece haber sido producido más por desilusiones económicas de lo que fue por motivos políticos; de hecho, en el momento del colapso estaba en curso una gran flexibilización del sistema político y hemos visto que, 5 ó 6 años después del colapso, los Par-

tidos Comunistas en estos países son bastante capaces de transformarse de nuevo en los partidos gobernantes. Lo que no está claro es si tienen un modelo económico alternativo: rechazar la vieja economía dirigida, han agotado las enormes reservas naturales que la URSS tenía, así que ahora tienen que explorar algo diferente.

Supongo que esto describe el contexto de mi análisis en el artículo de *Después de la caída*, y supongo que mi conclusión sería que es necesario volver sobre el "debate sobre el cálculo", un debate que en los años '20 y en los '30 tuvo contribuciones desde sectores insospechados, incluyendo algunos escritos de León Trotsky, con conceptos y frases retomados por otro protagonista del debate tan sorprendente como Friedrich von Hayek. Porque, por supuesto, si uno ve al socialismo como un sistema global, entonces es bastante difícil pensar cómo es que podría haber un único centro, un único Banco Central, un único sistema monetario de la economía global, que decida, por ejemplo, las tendencias de la diferenciación social, de la distribución de ingresos, de la localización de los recursos... una planificación tan detallada de la economía global me parece un proyecto alocado. Junto a esto está la pregunta de si los colectivos de trabajadores pueden tener el poder, si las comunidades humanas pueden tener ellas mismas el poder para llevar adelante una nueva forma de economía igualitaria. Y yo diría que nosotros todavía creemos firmemente que pueden.

*E.A. — Retomando el aspecto político de su explicación del colapso, aquí me parece que un punto central es el paso del bolchevismo al stalinismo... En su artículo en *Después de la caída*, Ud. considera el fin de la guerra civil, 1921, como un punto de ruptura en el que, al prohibirse los partidos políticos y las fracciones dentro del PCUS, manipular elecciones, restringir la libertad de prensa, etc., se dio el primer paso hacia el stalinismo. Parecería que fue el mismo Lenin el que preparó el camino a Stalin...*

R.B. - Yo no diría que es un resumen justo de lo que escribí, o quizás no me expresé lo suficientemente bien. Creo que ya había un problema con el modelo soviético desde el comienzo, en 1918, y creo que el problema es que los bolcheviques estaban demasiado impresionados con los supuestos logros de la economía de guerra alemana. Y supongo también, que la situación misma recomendaba la adopción de una economía de guerra, y aún es posible que verdaderamente no hubiera otra alternativa que una economía de guerra. Pero, aún si no había otra alternativa, ellos debieron haber visto los aspectos negativos. Creo que, en cambio, vieron sus debilidades como lo contrario, como si fueran ventajas, y lo que vieron como concesiones, por ejemplo la NEP, debieron haberlo visto no como concesiones, sino como algo que era verdaderamente requerido.

Así, la corrección de la economía se hizo en forma desafortunada, porque creían que estaban haciendo concesiones al capitalismo. Yo creo que, en realidad, estaban haciendo concesiones a una iniciativa social más diferenciada por parte de los trabajadores y comunidades de Rusia. Pienso que los bolcheviques tuvieron... alguna responsabilidad en el ascenso del estalinismo. Por supuesto Stalin se transformó luego en el líder e ideólogo de esta involución burocrática de la experiencia soviética.

E.A. - Mi pregunta apuntaba más al aspecto político...

R.B. - ...es que creo que el aspecto político, es muy posible que fuera estimulado por el modelo económico del Comunismo de Guerra. Uno encuentra que aún antes de terminada la Guerra Civil, los soviets estaban convirtiéndose en un cascarón vacío: no se reunieron más que dos veces en 1919... Entonces yo situaría el problema del origen del stalinismo bastante antes de Stalin. Uno puede encontrar algo de culpa en Lenin y Trotsky, por la adopción de este modelo... La virtud de Lenin y Trotsky es que ellos sí empezaron a ver los problemas del Comunismo de Guerra y la necesidad de un cambio de rumbo, incluyendo en el área económica.

E.A. - ¿Cree Ud. que esta explicación puede contestar a otros críticos que, provenientes de la tradición liberal, establecen una ligazón entre igualdad y despotismo, como si cualquier intento de nivelación radical de la sociedad necesariamente condujera al despotismo?

R.B. - Creo que puede haber un elemento de esta idea... quiero decir, ésta es la idea de Hayek y von Mises, y creo que debe tomársela seriamente. Por supuesto, yo no soy liberal, pero sí pienso que algunas formas de colectivismo económico están preñadas... bueno, de hecho éste es un argumento del propio Trotsky en *La Revolución Traicionada*. Lo que me separa de estos críticos liberales es que ellos mismos tienen una concepción muy estrecha de democracia: el mismo Hayek recomendaba una restricción extrema de las libertades políticas, con personas votando sólo una vez en su vida, etc. Así que yo creo que es una crítica vacía viniendo de estas personas.

E.A. - En otro punto de su artículo Ud. utiliza el con-



¿Renacer de la izquierda?

Vivimos hoy en un tiempo de hegemonía global del neoliberalismo. Por ello, es este también un tiempo en que los resultados de las políticas neoliberales están despertando insatisfacción y oposición en casi todas partes. Es por ello paradójico que Gran Bretaña y Portugal se cuenten entre los pocos países en que se espera en breve un viraje a la izquierda. Es cierto que, en muchos países, partidos históricamente ligados a la izquierda, se adaptaron, ellos mismos, al clima neoliberal, como fueron los casos espantosos de España y de Francia. Si esperaban suavizar los golpes de la política neoliberal —reduciendo el desempleo o protegiendo los servicios públicos—, no puede decirse que lo hayan conseguido. En lugar de eso, se expusieron ellos mismos a la desilusión popular con los frutos del programa neoliberal. Se teme que en otros países, como Italia, la izquierda esté a punto de embarcarse en el mismo ciclo autodestructivo.

La dolorosa herencia de la experiencia Thatcher

En Gran Bretaña, las cosas son por lo menos un poco más lógicas, y son los conservadores quienes sufren las dolorosas consecuencias de la experiencia Thatcher. El gobierno de Major es impopular según todos los indicadores de opinión pública, cuando el Partido Laborista lo enfrente en las elecciones locales, o europeas, por más de veinte puntos, en todos los sondeos de los últimos dos años. El electorado británico está descontento con el crecimiento del desempleo y con la implacable erosión de los servicios públicos. El tatcherismo ofreció a muchos millones la oportunidad de que se desligara del sistema estatal de pensiones, de comprar su casa propia o de apostar a una industria privatizada. Hoy, muchos de los que siguieron estos llamados están sufriendo las consecuencias. Llegan a la conclusión de que los esquemas de pensiones privadas ofrecen mucho menos que las pensiones estatales indexadas según los rendimientos con que las abandonaron. A causa de la suba del precio de las casas, más de un millón de personas tienen hoy hipotecas que exceden el valor mismo de sus viviendas. Las industrias privatizadas aumentaron los precios sin mejorar los servicios, y sus nuevos dueños se asignaron a sí mismos enormes aumentos salariales. En la última asamblea de la recién privatizada Compañía de Gas, un gran número de pequeños accionistas se reunió en un esfuerzo para cambiar el consejo de administración o, por lo menos, vetar los aumentos de los administradores. Pero sus esfuerzos fueron anulados por los votos de las grandes instituciones financieras que dieron sus votos al consejo de administración. Y lo que es irónico es que las instituciones financieras —sobre todo fondos de pensiones— no consultan, ellas mismas, a sus inversores. De modo que aparece hoy una nueva especie de alienación económica por la cual los supuestos beneficiarios de las pensiones y de los seguros ven como sus acciones son usadas en un sentido directamente contrario al de sus propios deseos. Pues la gran mayoría de los cuatro mil pequeños accionistas que comparecieron en la asamblea general de la Compañía de Gas para derrotar a los administradores, así como los empleados de la compañía que estaban igualmente insatisfechos, serían inversores de los fondos de pensiones que dieron los votos decisivos a la administración.

El malestar social que se vive en Gran Bretaña después de una década y media de neoliberalismo produjo también una serie de movimientos sociales y un nuevo espíritu contestatario entre los sindicatos. Así, el gobierno hostilizó un amplio espectro de jóvenes al publicar el año pasado una nueva *Criminal Justice Act* muy dura. Esta nueva ley retiró el derecho de permanecer callados a los presos, prohibió reuniones de más de cien personas en locales donde haya música fuerte y repetitiva y limitó un conjunto de otros derechos cívicos. Tal legislación no afectará a los conciertos de música barroca, sino que será utilizada para perseguir a la cultura juvenil, con sus *raves* y *travelers New Age*. Varias manifestaciones, de grandes dimensiones, no impidieron a la ley entrar en vigor. Un gran número de jóvenes estuvo también envuelto en manifestaciones contra la violencia sobre animales, como la exportación de animales vivos en condiciones atroces. Los continuados altos niveles de desempleo juvenil y los costos crecientemente altos de la enseñanza superior también fueron focos importantes de contestación. En el mes pasa-

do, la Shell fue forzada a abandonar su plan de instalar la plataforma de Brent Star en el Atlántico, gracias a las protestas populares y al boicot de los consumidores, organizado por Greenpeace. El gobierno Major tenía dado su acuerdo a esta instalación y denunció vehementemente a la compañía por ceder ante la campaña pública.

Los límites del laborismo

Los laboristas se beneficiaron seguramente de la impopularidad del gobierno, pero, tal como muchos otros grandes partidos de la izquierda, no está caro, en modo alguno, que constituirá una alternativa al neoliberalismo. Con la tentativa de no ofender intereses poderosos, han sido deliberadamente minimalistas en sus promesas. Su nuevo líder, Tony Blair, está, se ha excedido en su enamoramiento por el *stabilishment* financiero y los magnates de los medios. Está previsto que en breve visite a Rupert Murdoch en Australia. Aún algunos de los diarios tradicionalmente conservadores, tales como el *Daily Telegraph* o el *Times*, han atacado a Major.

En un esfuerzo para tornar al Partido Laborista más presentable, Tony Blair consiguió acabar con el compromiso programático con las nacionalizaciones, la histórica "cláusula cuatro", basada en una fórmula adoptada en 1918. De hecho, los laboristas precisaban modernizar su programa, pero la nueva declaración de intenciones es una aberración. Y aunque así no fuera, queda aún todavía por resolver la cuestión de saber qué alternativa inmediata puede ofrecer el PL y qué relación establecerá con los nuevos movimientos sociales y con una nueva generación política. Tony Blair, como portavoz de los laboristas, no se opuso a la ley de justicia criminal y evitó cuidadosamente cualquier compromiso específico en la defensa de un salario mínimo. Los únicos temas en que se distingue de actual gobierno son Europa —donde los laboristas defienden una posición más favorable a la unificación, incluyendo en materia social— y en algunos temas constitucionales. El PL está empeñado en conceder más autonomía a Escocia y en abolir la Cámara de los Lores. Estas cuestiones pueden en verdad precipitar cambios radicales en la política británica, puesto que tienen implicaciones de gran alcance. Los escoceses insisten en la defensa de un sistema proporcional y, si tal sistema fuese introducido en Escocia, sería difícil impedir la realización de un referéndum sobre su adopción para el propio parlamento británico. Nuestro movimiento "Carta 88", compuesto por cerca de 40 mil miembros, tiene como objetivo la democratización de las estructuras del antiguo régimen británicas y ha conseguido estimular una gran concientización sobre estos asuntos. Hay un sentimiento creciente de que el dominio por Gran Bretaña por bancos e instituciones financieras conservadoras está reacionado con la estructura jerárquica y oligárquica del Estado, así como sus tradiciones de secretismo y nepotismo. Este es el tema de uno de los libros (no de ficción) más vendidos el año pasado, *The State We're in*, escrito por Will Hutton, editor de economía del diario *The Guardian*. No en vano Hutton es mucho más arriesgado en sus propuestas que el PL. Además de estar empeñado en una reforma democrática radical del Estado, también es favorable al establecimiento de bancos regionales nacionalizados. El objetivo es el de fomentar nuevas economías locales y convertir a los decisores políticos directamente responsables por los fondos de pensiones.

El desafío de la izquierda

Presenté aquí un esbozo de la situación política británica porque en ella están patentados algunos de los dilemas más generales en que se encuentra la izquierda en Europa, e inclusive a nivel internacional. Existe una insatisfacción generalizada con el neoliberalismo, pero los partidos tradicionales de la izquierda aún deben encontrar el camino para la alternativa. El reformismo nacional —corporizado en la redistribución fiscal, la nacionalización de las empresas, los sistemas nacionales de salud y seguridad social— se ha hecho ahora vulnerable frente a las fuerzas de competición global. De mismo modo, el Estado Benefactor suceso está actualmente por ser parcialmente desmantelado debido a la presión de la globalización. Desde un punto de vista exterior, el gobierno británico continúa defendiendo que la asistencia so-

cial es demasiado generosa en Europa y que la Unión Europea se debe empeñar en un *dumping* social competitivo de forma de atraer inversiones. En realidad, el argumento de la globalización está ampliamente exagerado. Hasta las industrias nacionalizadas tradicionales tienen muchas veces buenos resultados y satisfacen mejor los intereses de los trabajadores y de los consumidores. Actualmente, en Gran Bretaña, el sindicato de los ferroviarios está resistiendo ferozmente la privatización y ha sido capaz de suscitar el apoyo popular, en la medida en que se volvieron evidentes las consecuencias, en términos de polución y aumento de los costos, que podría tener la gestión de los ferrocarriles en función de intereses estrictamente comerciales. En verdad, el argumento de la globalización difícilmente se aplica en una entidad tan grande como la Unión Europea.

Pero la izquierda precisa seguramente reexaminar y reformular sus políticas, para dar cuenta de las nuevas condiciones globales y de las nuevas expectativas y movimientos sociales. La vieja idea de nacionalizar la industria, una especie de "bala mágica" que iba a matar a todos los monstruos de la desigualdad y del uso irresponsable de los recursos, ya no es creíble. Alcanzar la igualdad social, un modelo sustentable de economía y el pleno desarrollo del potencial humano en una sociedad compleja ya no requiere de un plan general, sino una variedad de nuevas instituciones y prácticas que puedan socializar el mercado y el proceso de inversión. Así, los gobiernos locales de la izquierda llegarán a la conclusión de que la contractualización es un buen mecanismo para obligar a las empresas que trabajan para ellos a adoptar políticas igualitarias y ecológicamente responsables. Pero la contractualización puede ser igualmente necesaria y eficaz cuando es utilizada contra empresas públicas, que pueden ser igualmente irresponsables y antisociales. Existe hoy una campaña creciente a favor del rendimiento mínimo garantizado como instrumento necesario para la creación de una sociedad igualitaria.

Pero también es cierto que en cuanto las decisiones económicas estén concentradas en las manos de los intereses capitalistas, será extremadamente difícil, sino imposible, asegurar resultados responsables e igualitarios. La cuestión de la propiedad permanece, aún debe ser tratada bajo nuevas formas. En Gran Bretaña las grandes instituciones poseen hoy la mitad de las acciones de las principales compañías. El problema no es que la propiedad esté difundida, sino antes que nada el de que los millones de accionistas no tienen ningún poder efectivo. El socialdemócrata sueco Meidner propuso en el inicio de los años 80 un plan a través del cual las contribuciones sociales se convertirían en un instrumento para la rápida socialización de la industria sueca. El resultado fue un éxodo de capital, que tuvo un importante papel en el sabotaje del modelo sueco. De hecho, los años 80 y principios de los 90 probaron que la incapacidad para enfrentarse con las cuestiones de la propiedad pudieron minar todas aquellas reformas nacionales que hicieron famosos a los suecos. En Gran Bretaña, los mineros vivieron una experiencia equivalente. Después de las huelgas de los años 70, pasaron a estar bastante bien pagos y a tener derecho a buenas reformas, pero que no podían controlar. De acuerdo a los procedimientos normales, algunas de ellas con eficacia legal, los fondos de los mineros fueron invertidos en propiedades inmobiliarias en Bélgica o los Estados Unidos mientras sus propias regiones entraban en decadencia.

Me gustaría concluir diciendo que la izquierda en Europa tiene que ser promotora de un nuevo pacto social. Este debe ser un pacto para el presente pero con futuro en un sentido especial. En primer lugar, debemos "socializar la inversión" para garantizar una economía sustentable, igualitaria y humana. Y debemos también utilizar la previsión social que todos hacemos para el futuro en fondos de pensiones y seguros, para lograr un grado de democratización del poder económico cualitativamente mayor. Creo que en esta gran tarea reside el nuevo programa que la izquierda precisa

[Trad. de original en portugués por H. Tarcus].

Robin Blackburn

cepto de "sistema totalitario" refiriéndose a "aquel en que los dirigentes imponen a la fuerza un único sistema indispensable para el conjunto de la sociedad". Sin embargo, este concepto está puesto en cuestión en algunos trabajos de historiadores que, por un lado, remarcan el grado nada desdeñable de consenso y apoyo activo de que gozó el régimen stalinista (particularmente por parte de la clase obrera) y, por otro lado, señalan la existencia de conflictos y oposiciones que no se someten fácilmente a la noción de "totalización". Me refiero a los trabajos de Lynne Viola, Francesco Benvenuti, Roberta Manning, entre otros. ¿Cómo incluiría estos elementos "incómodos" en su explicación de la experiencia soviética?

R.B. - El concepto de Totalitarismo fue usado por primera vez para describir aspectos del fascismo italiano de Mussolini, en los años '20. Al mismo tiempo, los cientistas políticos empezaron a ver que había algo muy nuevo en la configuración de la política y la sociedad en la Italia fascista. Trotsky tomó este concepto y lo usó en la caracterización del stalinismo.

Yo diría que el stalinismo de los años '30 representa una versión más desarrollada de sociedad totalitaria. Y, hasta cierto punto, diría que es una versión aún más desarrollada que la de la Alemania Nazi. En la Alemania Nazi, y también en la Italia fascista, permaneció un gran sector privado: había aún producción privada de automotores en la Alemania Nazi en una fecha tan tardía como 1944 (en Gran Bretaña la producción privada de autos llegó sólo hasta 1941).

Por comparación, especialmente con la Rusia stalinista de los años '30, y en cierta medida también los '40 y '50, había un sentido por el que toda institución potencialmente rival fue puesta bajo la órbita del partido gobernante, y el partido mismo fue puesto bajo la mirada de los servicios de seguridad.

Ahora, claro, esta idea de sociedad totalitaria nunca puede realizarse: es un tipo ideal. Stalin mismo, que obviamente tenía caracteres paranoicos en su personalidad, continuamente veía nuevas fuentes de oposición potencial, aún cuando no existieran. Pero yo creo que el concepto de Totalitarismo es útil, hasta cierto punto, para tratar de comprender ese extraordinario fenómeno político que fue el stalinismo.

La participación popular no es algo extraño a las formas totalitarias, como no lo es tampoco a las sociedades profundamente católicas; esto es, se puede tener un sujeto genuino de apropiación de la religión y aún así la ideología religiosa es también congruente con el modelo económico. La industrialización y la Segunda Guerra Mundial incrementaron enormemente la legitimidad del stalinismo. Dejemos de lado todo lo que hoy sabemos, o todo lo que pudiera saberse en su tiempo, acerca de la incompetencia de Stalin, aún como líder militar: ciertamente parecía, al conjunto de los soviéticos, que se marchaba por el camino correcto.

EA. - Sin embargo, actualmente no sólo los historiadores o científicos sociales de tradición marxista sino incluso los que no lo son, parecen estar abandonando el concepto de Totalitarismo. Después de muchos años de utilizarse, pareciera que hoy ya no es suficiente para dar cuenta de la experiencia soviética...

R.B. - No creo que sea suficiente para analizar la multiplicidad de grupos de interés en la sociedad soviética; había ciertamente una cantidad considerable de grupos burocráticos desarrollándose ya en los años '50, como también en los '60 y '70 y, por supuesto, era una sociedad bastante "post-totalitaria" para la época de Brezhnev. Pero de todos modos, me parece interesante que Trotsky se sintiera tan cómodo usando este concepto. Es un concepto descriptivo pero, al mismo tiempo, aquellos analistas que lo critican carecen de un sentido amplio de desarrollo histórico. Por ejemplo, en ningún sentido predijeron el colapso del sistema soviético: se pueden leer todos sus escritos y... Ahora bien, se puede leer a Trotsky o a Hayek y darse cuenta de que era un sistema frágil, que podía colapsar; y ahora pareciera que Trotsky estaba exagerando en *La Revolución Traicionada* cuando decía que el colapso soviético o la restauración capitalista eran inminentes en 1938 ó 1940. Bueno, como ya dije, la Segunda Guerra Mundial cambió esta situación, recohesionó a la sociedad por el término de una generación. Pero creo que, en términos históricos fundamentales, hay algo en lo que Trotsky decía que está bien ausente en la soviología académica de los años '70 y '80.

EA. - Contra las predicciones de algunos intelectuales socialistas, el régimen soviético no parece haber colapsado como resultado de la oposición de las masas contra la burocracia. ¿En qué sentido, en su artículo, Ud. llama "nuevas revoluciones burguesas" a las manifestaciones callejeras de 1989-1991?

R.B. - Verdaderamente creo que tuvieron ese carácter, y así lo digo en *Después de la Caída*. Sin embargo, cuestionaría dos cosas de tu pregunta: Trotsky no predijo que habría una revolución obrera contra el sistema como único resultado posible. Claramente dijo que había otros resultados posibles, incluyendo una restauración capitalista e, incluso, alguna combinación entre ambas posibilidades. Claro que muchos seguidores de Trotsky tendieron a tomar sólo la predicción optimista, pero Trotsky mismo consideraba la posibilidad de una restauración capitalista.

Es curioso que gran parte de lo que dijo Trotsky se confirmó luego: grandes partes de la *nomenklatura* han probado ser instrumentos de la restauración capitalista. Sin embargo yo diría, y en este punto Trotsky y los trostkistas pueden ser criticados, que ellos no anticiparon que los partidos comunistas podrían resurgir, por supuesto, considerando que estos partidos se han sometido, en mayor o menor grado, a un proceso de autorreforma. Esto demuestra que cuentan con una base entre los trabajadores, y demuestra también una cierta desilusión con la terapia de shock capitalista. Entonces, es difícil negarles un lugar dentro de la izquierda. Trotsky no dijo nada de esto: tenía una concepción según la cual cada miembro del Partido era miembro de la burocracia; planeaba que los verdaderos bolcheviques — los trostkistas —, expulsarían de los soviets a los miembros del Partido. Creo que esta era una postura ultraizquierdista, y sería insostenible decir en Rusia, o en Polonia o en Hungría, que al Partido Comunista no debería serle permitido participar en las elecciones: sería una locura. Pero había otra

parte de tu pregunta...

EA. - Pregunté en qué sentido Ud. llamó a las manifestaciones de 1989-1991 una "nueva revolución burguesa".

R.B. - Ah, sí. Lo que quisiera decir es que sí creo que las grandes movilizaciones en Hungría en 1956, la crisis del gobierno comunista checo en 1968, el ascenso de Solidaridad en Polonia en los años '80, todo esto ayudó a erosionar la legitimidad de los regímenes comunistas. El papel de los sindicatos no debe subestimarse, el papel que jugaron al destruir el rol dirigente del Partido Comunista en la URSS, en 1989, con la huelga de los mineros. Esto es muy importante...

EA. - ¿Le parece que el papel de los sindicatos fue muy importante dentro de la URSS?

R.B. - Sí... quiero decir, no hubo manifestaciones en Moscú, pero sí muy importantes en Siberia y la cuenca del Don. Hubo huelgas sostenidas por millares de mineros y esto fue una grave crisis para Gorbachov. Claro que no alcanzan para explicar el colapso: hay una confluencia de factores, la cuestión nacional, la debilidad de la estrategia económica de Gorbachov, etc.

EA. - Pero aún aceptando que se tratase de revoluciones, ¿en qué sentido llamarlas "burguesas"?

R.B. - Porque pienso que, ante la falta de cualquier programa de transición al socialismo, lo que pasó de hecho fue una restauración de formas capitalistas; no formas puras, pero indudablemente el capitalismo dio grandes pasos en Europa oriental y también, aunque un poco menos, en la ex-URSS. Y también pienso que las fuerzas sociales comprometidas en estos desarrollos incluyen a muchos grupos profesionales, etc.

EA. - Ofrecer una explicación creíble del fracaso del comunismo es sólo una de las tareas que enfrenta hoy la tradición socialista. Otra tarea fundamental parece ser reconstruir su propia genealogía, reconsiderar la herencia que nos dejan más de 150 años de historia. Su artículo en *Después de la caída* termina con una cita de Raymond Williams en la que habla de la necesidad de construir "muchos socialismos" para enfrentar los problemas de sociedades con un grado creciente de complejidad. Esto apunta, siguiendo toda la orientación de su artículo, contra el "supuesto simplificador" que Ud. observa dentro del marxismo, tanto en su visión de la economía como su concepción de la política. ¿Cree Ud. que es el reconocimiento de esta necesidad lo que inspira una cierta revalorización de tradiciones socialistas no leninistas — o aún no marxistas — por parte de importantes figuras socialistas en los últimos tiempos? (por ejemplo, Gareth Stedman Jones recuperó al socialismo llamado utópico, Teodor Shanin al populismo ruso, Fred Halliday habló de la necesidad de reconsiderar a movimientos sociales no específicamente socialistas, y en su propio artículo Ud. recupera a Kautsky, William Morris, Proudhon, Bakunin y Martov entre otros).

R.B. - Sí. creo que eso es cierto, y aquí en Gran Bretaña tenemos toda una tradición al respecto, desde la Nueva Izquierda, con la que Raymond Williams ha contribuido. Y creo que esto nos ayuda... en alguna medida creo que yo estaba buscando una tradición, y no creo que se trate de excluir a Lenin, y ciertamente tampoco a Trotsky; creo que no

tiene sentido tampoco excluir a Rosa Luxemburg o a Karl Kautsky, o aún a aquellos que no pueden ser ubicados dentro de la tradición marxista.

Yo mencioné en mi artículo, por ejemplo, a William Morris, quien leyó a Marx y, ciertamente, tomó cosas de la crítica de Marx al capitalismo, pero creo que, sin dudas, también agregó cosas nuevas de su propia cosecha: se anticipó, en alguna medida, a la crítica a la crisis ecológica precipitada por el capitalismo. Y creo que es fácil hacer una lista más larga de otras fuentes potenciales. Por otro lado, hay algo relativo a la economía política en la tradición marxista que creo que es fundamental retomar, para una política socialista y para entender esta sociedad compleja. Creo que, de alguna manera, Marx en *El Capital* fue el primer socialista que empezó a comprender la complejidad del capitalismo. No era un romántico como muchos socialistas de su época lo eran, y no tuvo una actitud hacia el capitalismo del tipo "es todo basura y debe rechazarse sin más": él pensaba que debía ser comprendido, y también luchó por el desarrollo de mecanismos de cooperación social que pudieran servir para un propósito distinto.

Hasta cierto punto, creo que la tradición de la Nueva Izquierda, diría, trató de renovar esa tradición. Pero, por supuesto, sobre la base de un capitalismo hoy mucho más desarrollado que en tiempos de Marx. Uno de los aportes más importantes de Raymond Williams fue analizar las industrias culturales. El desarrolló un nuevo modelo de empresa pública distinto de la simple estatización, que se aleja de las concepciones tradicionales de la socialdemocracia o del stalinismo. El opinaba que, en el área cultural, no estaría bien que la propiedad pública signifique sólo propiedad del Estado, aún si esto fuera con todos los diarios dirigidos por personal electivo. El visumbió un modelo que incluiría un gran elemento de autodeterminación por parte de colectivos de obreros, como un ingrediente fundamental. Esta es un área práctica, pero desde la que se desarrollaron nociones más complejas de propiedad social.

Yo creo que hoy, en Europa, tanto como en el cono sur de América Latina, tenemos que evaluar una nueva economía política del capitalismo. Esto no quiere decir que nos sumemos a una celebración posmoderna de la cultura del capitalismo: significa que tenemos que ver que el capitalismo de hoy incluye e incorpora varias concesiones hechas en el camino hacia la construcción de la hegemonía. A veces fueron malas concesiones, a veces buenas.

Como un ejemplo me gustaría mencionar la importancia considerable y creciente de los Fondos de Pensión y de Seguridad Social, a los que contribuyen tanto obreros como empleadores, pero que, usualmente, significan una nueva forma de alienación económica. Es decir, en teoría todos son propietarios de esos fondos, que en el futuro darán la posibilidad a los obreros de tener una pensión. Pero no están controlados por organizaciones obreras, y el criterio de inversiones que marca la ley no se corresponde con los intereses materiales o culturales de la población obrera; no se da prioridad a la inversión social o

productiva. Y creo que en Chile, tanto como en Gran Bretaña, estos fondos hoy ocupan un lugar muy importante en el mercado de capitales, un cuarto o un tercio, lo que es un porcentaje enorme.

Entonces, creo que hoy tenemos nuevos debates por delante, sobre nuestro rol en la transformación del capitalismo. Otro ejemplo que recientemente vimos en Europa, es la ola de grandes huelgas en Francia, y también otras menos publicitadas en Alemania. Es muy interesante que, en ambos casos, de hecho, el destino de los fondos de Pensiones estuvo en el centro de los intereses de los trabajadores jóvenes, tanto como en el de los viejos. Creo que es una forma en que los obreros empiezan a preocuparse por el control de su propio futuro. Quiero decir: esos fondos son su futuro, pero pueden ser usados para más que su futuro económico. En fin, creo que fue haciéndose cargo de los problemas de una sociedad compleja que Raymond Williams hizo su propuesta. Y creo que es también pensando más allá del modelo de economía dirigida, que no es apropiado especialmente para una economía global, ni siquiera para una economía regional o nacional, ni para el Mercosur ni para la Unión Europea.

EA. - Otro punto importante a redefinir, de acuerdo con los debates recientes dentro de la tradición socialista, es la cuestión del sujeto histórico que encarnará el proyecto socialista. Este problema adquirió un lugar central, por ejemplo, en los trabajos de André Gorz y de Ernesto Laclau. ¿Ud. cree que la tradición marxista está fatalmente comprometida con la centralidad ontológica de la clase obrera como sujeto revolucionario? ¿Es necesario situarse en un "pos-marxismo" para repensar el problema del sujeto?

R.B. - Creo que sí existe ese sentido: es una interpretación muy razonable de mucho de lo que Marx escribió. Sí creo que hay una suerte de resabio de una dialéctica hegeliana, quizás fundamentalmente, una dialéctica idealista... pero creo que esto ya está presente en la obra de Althusser, y no se necesita ninguna obra posmarxista para que esto quede claro. Yo diría que, en términos de las fuerzas sociales que podrían conducir a la supresión del capitalismo, no creo en ningún conjunto "accidental" de individuos particulares. Aquí creo que el análisis de clase, que las fuerzas de clase, son las que tienen la posibilidad de jugar un rol en tal supresión.

El concepto de proletariado es bastante curioso en Marx, tanto como en otros escritores socialistas, porque está tomado de la estructura de clases de la sociedad antigua. El proletariado no era, de hecho, la clase más explotada de la sociedad; la clase más explotada en la sociedad antigua eran los esclavos. El proletariado era la clase que se reproducía a sí misma — eso es lo que la palabra significa: "el que tiene hijos". Ahora, este concepto, según creo, no era de Marx: creo que fue Babeuf el primero en usarlo. Sí creo que, en alguna medida, uno puede pensar en un movimiento proletario que corporice la voluntad de la sociedad de reproducirse a sí misma en forma sostenida. Esto puede dar lugar a una larguísima revisión y corrección...



Ciertamente, no creo que los movimientos de la clase trabajadora hayan estado nunca basados puramente en sus intereses económicos de clase. Siempre tuvieron alguna dosis de alguna otra imagen colectiva: la nacional y poco comprendida. Probablemente fue por eso que la socialdemocracia cayó víctima del socialchauvinismo tan fácilmente en 1914. También pienso que el mecanismo del Estado Benefactor, implícitamente, llevaba una noción nacionalista: el ideal de nacionalización está, de alguna manera, basado en la existencia de una clase obrera nacional en particular... Inevitablemente se transforma en una porción separada de capitalismo, si uno mira en términos globales. Entonces, había algo muy poco universal en este concepto de clase obrera nacional. Quizás lo que tenemos que hacer es redescubrir algo con un sentido más global. Creo que es ciertamente muy interesante que muchos desarrollos cruciales en la política mundial, parecen unir a distintas partes del mundo; quiero decir: en este momento hay una huelga en Liverpool, y la solidaridad más importante la recibieron de lugares como Australia, Singapur e Israel, una curiosa red de unión entre lugares diferentes. Yo soy quizás muy optimista respecto a los movimientos sociales proletarios, por ejemplo en Sudáfrica, Brasil y México. Creo que tendríamos que prestar más atención a la experiencia del PT en Brasil, o a la del Congreso Nacional Africano de Sudáfrica.

Londres, 29/1/96

Notas

1. "Fin de siècle: el socialismo después de la quiebra", en R. Blackburn (ed.): *Después de la caída. El fracaso del comunismo y el futuro del socialismo*. Barcelona, Crítica, 1993 (ed. original: Londres, Verso, 1991).
2. La versión castellana de este debate puede encontrarse en E. Mandel/A. Nové/D. Elson, *La crisis de la economía soviética y el debate Mercado/Planificación*, Buenos Aires, Imago Mundi, 1992.
3. El "debate sobre el cálculo socialista" se desarrolló entre los años '20 y los '40, entre algunos miembros prominentes de la escuela austriaca, como Ludwig von Mises y Friedrich von Hayek y economistas socialistas, tales como H.D. Dickinson, Oskar Lange y A.P. Lerner, en torno a los criterios para la asignación de recursos en una sociedad en la que el mercado hubiera sido abolido.
4. La NEP (Nueva Política Económica) fue adoptada en 1921 a propuesta de Lenin, y supuso un abandono de la política previa de abolición del mercado, conocida como "Comunismo de Guerra".
5. El lector interesado podrá encontrar un repaso de las obras recientes que cuestionan el concepto de totalitarismo para el caso soviético, en el ensayo bibliográfico "¿Ha habido un totalitarismo soviético?", publicado por Claudio Ingerflom en *La Ciudad Futura*, nº 22, abril-mayo 1990.
6. Hay trad. castellana: Raymond Williams, "Hacia varios socialismos", en *El Cielo por asalto*, nº 3, 1991-92.

En diciembre del año pasado, París pareció retomar su tradición de lucha y combate. Tras el anuncio del plan Juppé de reforma de la seguridad social, se precipitaron una serie de huelgas y manifestaciones, que obligaron al gobierno a aceptar la pulsera y a conceder en algunos terrenos. El núcleo de la huelga fueron los trabajadores del transporte público, desde donde se extendió a otros sectores (correos, electricidad, salud, enseñanza, administración). El sector industrial privado no fue a la huelga, pero dio muestras de simpatía y solidaridad en las manifestaciones.

Daniilo Martuccelli, investigador peruano de la Universidad de Burdeos y del Centre d'Analyse et d'Intervention sociologiques, nos envía un análisis de los conflictos visto desde el prisma de la separación entre las realidades objetivas y las dimensiones subjetivas. Viene de publicar *Décalages* (París, PUF, 1995) y tiene en preparación un estudio sobre el populismo en la Argentina.

Los acontecimientos de diciembre en Francia DE LOS SIGNOS A LOS ACTORES

Daniilo Martuccelli



Entre el fin de noviembre y hasta una semana antes de las fiestas de fin de año de 1995, Francia ha vivido una serie de movimientos huelguísticos en el área de la función pública, tras el anuncio de un plan de reforma destinado a superar el déficit de la seguridad social. Acatada de modo muy diverso según los distintos servicios públicos y las regiones, la huelga ha beneficiado, según los sondeos, con un importante movimiento de simpatía por parte de los no huelguistas. Concluida la huelga, los ferroviarios y los empleados de la RATP [Administración Autónoma de Transportes de París] habían logrado obligar al gobierno a renunciar al contrato de Plan de su empresa y a preservar su régimen especial de jubilación. En los otros sectores, el plan Juppé de reforma de la seguridad social, será, a pesar de algunas modificaciones, aplicado. He aquí, muy sucintamente relatados, los acontecimientos. En lo que sigue, nos centraremos en tres dimensiones que retoman, cada una a su modo, el plano de fondo esencial de los acontecimientos, la separación entre las realidades objetivas como de las dimensiones subjetivas. La primera pasa revista a las principales interpretaciones de los eventos de diciembre. En un segundo momento atenderemos a la naturaleza de las acciones de los principales protagonistas. Finalmente, concluimos con una reflexión sobre las dimensiones más subjetivas, en las cuales se halla la significación central de los acontecimientos políticos.

I. Las interpretaciones dominantes

Más allá de la diversidad de posiciones, y de la recomposición, a veces asombrosa, de las

alianzas intelectuales y políticas a lo largo de los acontecimientos, es posible señalar tres grandes tipos de interpretaciones, que no son más que variaciones del predominio histórico, político y sociocultural de la tensión de nuestra modernidad, la separación entre lo objetivo y lo subjetivo.

1. La sociedad contra el mercado. Esta posición interpreta los eventos de diciembre a partir de las relaciones entre el mercado y lo social. En el fondo se trata, de un modo u otro, de añadir un último capítulo al libro de Karl Polanyi, *La gran transformación*. Brevemente enunciada, la tesis del libro señala el proceso de distorsión económica propio del capitalismo, operado por la autonomía del mercado, y respondiendo a las nuevas imágenes individualistas y mecánicas del mundo social de los siglos XVIII y XIX. La economía se coloca bajo la dependencia del mercado. La sociedad económica se somete a leyes que ya no son "humanas": la sociedad cesa de ser un hecho de conciencia y deviene una "física social"¹. Contra esta representación, y este funcionamiento autónomo del mercado, se va a desarrollar lo esencial de las luchas sociales que aspiran a reintegrar la economía en la sociedad. Este proceso histórico concluye, según Polanyi, entre 1930 y 1945, con el triunfo de la autoprotección de la sociedad sobre la autoregulación del mercado. Ello ha dado lugar a un conjunto de medidas protectoras tomadas por el Estado para paliar la "inexorabilidad" de las leyes del mercado. Este fue, más allá de las variantes nacionales, el núcleo de las sociedades ligadas al Estado Benefactor de la posguerra.

Los sucesos de diciembre serían una nueva vuelta de fuerza de este proceso. Nosotros asistiríamos nuevamente, tras la globalización, a una automatización de mercado frente a la sociedad. Más aún, no se trataría solamente de la preeminencia del capital financiero sobre el capital industrial como a comienzos de siglo, sino de una verdadera autonomía del capital financiero en relación a la realidad productiva. El libre cambio a nivel mundial y la libre circulación de los capitales no están encuadrados en las políticas fiscales comunes e internacionales. En una situación de este tipo, una nueva alianza política estaría en curso de constituirse, reagrupando a los sectores sociales que eran los principales beneficiarios del Estado Benefactor, las capas medias y los niveles integrados de los sectores populares.

Estaríamos así asistiendo a un lento proceso de verdadero cambio en el lenguaje y en la oposición social. En el curso de los años setenta y de buena parte de los ochenta, lo esencial de la crítica social (aunque de modo notablemente diferente, según fuera formulada por los "nuevos movimientos sociales" o por los partidarios de la revolución liberal-conservadora) se dirigía contra el crecimiento del Estado y el sofocamiento de la sociedad civil. La consigna entonces, recordémoslo, era "más sociedad, menos Estado". Hoy, la sociedad diría no al mercado² pronunciándose por la defensa del Estado Benefactor y del Estado-Nación.

2. La crisis política. La segunda interpretación insiste aún en la crisis de la política. Para algunos, que sostienen una versión extre-

ma de este proceso, lo social ya no podría ser representado a través de lo político. Tan grande es la distancia entre ellos: los partidos, convertidos en máquinas de legitimar decisiones más y más técnicas, no articulan más el "mosaico" social actual y la fragmentación de los intereses. Para otros, que defienden una versión más coyuntural y nacional de esta crisis, los acontecimientos de diciembre serían el prototipo de una crisis política a la francesa. Ella sería el resultado, sobre el fondo de un "sobresalto nacional", de una conjunción de actitudes, orientadas en todas las direcciones, que van desde la violencia antifiscal de los comerciantes y de los artesanos hasta la defensa de los salarios y del estatuto de los funcionarios y asalariados de los servicios públicos, pasando por la contestación de la élites. Una desconexión profunda se establece entre la política y la sociedad: esta continúa estando ligada a la ideología republicana, a la intervención de Estado para regular la sociedad; una ideología que, portada por ciertos sectores sociales, tiene una considerable potencia política. Pero, económicamente, esta alianza es débil, en la medida en que Francia se ha plegado a la globalización y a las "exigencias" de la competencia internacional. Entre ambas realidades no habría síntesis real: la alianza política dominante es poderosa económicamente y la verdadera política económica sufre un déficit crónico de legitimidad política³.

Pero estas dos posiciones parten, en el fondo, de una misma representación de los acontecimientos: se trataría de una crisis política y de la dificultad de ésta de introducir reformas. Los discursos políticos aparecen como desconectados de la vida social, los actores sociales se mostrarían débiles y más preocupados por mantener el control de sus bases que por negociar políticas públicas; en fin, la ausencia en Francia de un verdadero pacto socialdemócrata no sería extraña a estas luchas sociales.⁴

3. La razón y el pueblo. Una tercera interpretación insiste, partiendo también de consideraciones políticas, en dimensiones más universales que habrían puesto en evidencia los sucesos de diciembre. Brevemente, se trataría, nuevamente, de la separación entre el "pueblo" y las "élites", y más allá de esta distancia, del divorcio entre el "pueblo" y la "razón". La crisis de las élites no respondería solamente a realidades específicamente francesas, como por ejemplo, el modo de reclutamiento y de formación de las élites. Más ampliamente, muestra dos cosas diferentes. Por un lado, efectivamente, la separación entre las élites y su "pensamiento único" y las realidades sociales del pueblo, el proceso creciente (aunque por el momento menos acusado en Francia que, por ejemplo, en los Estados Unidos) de empobrecimiento de las capas medias y dualización social. Por otra parte, los sucesos testimonian el fin de un acuerdo, práctico e intelectual, entre las capas populares y el progreso. Es aquí que nos hallamos en el núcleo duro de esta posición. Ella proviene menos de un ataque al "servicio público a la francesa" que de la nostalgia de la ecuación del progreso social, económico e histórico, propuesto especial-

mente por el marxismo. En el seno de esta ecuación, y contrariamente a lo que ha sido lo característico de la mayor parte de otras interpretaciones históricas del progreso, la "razón" sería portada por el "pueblo", o más precisamente, por las clases dominadas y explotadas. La fuerza del marxismo, y una de las razones finales de su seducción entre los intelectuales, ha consistido en hacer hablar a la Historia a través de los de abajo. Además, la "izquierda" ha sido, ante todo, esta voluntad indisociablemente política e intelectual de hacer corresponder la necesidad del progreso y la defensa de los dominados. Una ecuación en el seno de la cual los intelectuales jugaban un rol innegable. Los sucesos de diciembre de 1995 testimonian entonces el "retorno" a la "razón" como monopolio de las élites. Por lo tanto, la novedad proviene menos de esta confiscación (la tentación es permanente para las élites), sino de la dificultad de construir, de manera sólida, a partir de los sectores populares, una disposición progresista, políticamente creíble y económicamente realista.

Estas tres principales interpretaciones son, al mismo tiempo, diferentes y semejantes. Son diferentes porque se inscriben en registros diversos: histórico, político, sociocultural. Pero son también profundamente semejantes: las tres no hacen sino señalar la separación creciente e irreducible entre lo objetivo y lo subjetivo. Ciertamente, estos dos elementos son siempre interpretados de manera diferente (ya se los trate como el mercado y la sociedad, lo político y lo social o la razón y el pueblo), pero siempre se trata de subrayar la no correspondencia entre las exigencias de los "sistemas" y las de los "individuos".

Detenemos en un análisis de este tipo nos conduce necesariamente a estudios planteados en términos de oposición y de crisis. Pero, en este caso, más tarde o más temprano, el análisis deviene tautológico: se parte, de manera más o menos explícita, de la separación entre lo objetivo y lo subjetivo, se dan las razones (más o menos estructurales) de esta separación, y se termina por afirmar la oposición entre las exigencias objetivas y las demandas subjetivas. Los intérpretes oscilan, pues, más allá de su pertenencia a sus inquietudes políticas, entre su acatamiento sin fallas a la objetividad y su comprensión amplia de empatía con la subjetividad. La mayor parte de los actores (más allá de un núcleo de actores políticos, sindicales o intelectuales) se encuentran en posiciones intermedias, raramente equidistantes de los dos extremos, pero sobre diferencias de las cuales, una vez superadas las pasiones inevitables y necesarias de la vida política, pueden legítimamente interrogarse.

II. Los agenciamientos

En una situación marcada por la separación entre las realidades objetivas y las dimensiones subjetivas, el análisis debe ocuparse, una vez señaladas las tendencias estructurales, del modo en que los actores reaccionan y redefinen las situaciones, en la medida en que la acción no puede ser interpretada solamente según las reglas del sistema. Necesitamos continuar el análisis con el estudio de las

principales formas de agenciamiento entre los signos y las acciones observadas durante los acontecimientos⁶. Aún a riesgo de ciertas simplificaciones, nos limitaremos al estudio de tres grupos de actores. En todo caso, la separación entre lo objetivo y lo subjetivo abre un espacio de acción e indeterminación simbólica donde se despliega el trabajo de los actores.

1. Ante todo, es necesario tener en cuenta la acción de los huelguistas. Más allá de las diferencias ideológicas o partidarias, su conducta ha estado marcada fuertemente en relación a una vieja matriz político-social que es a la vez un conjunto de beneficios sociales y un tipo de solidaridad. Contenía, en obra, tanto un elemento normativo (era un modelo que quería ser preservado) como un elemento de resignación (con la aceptación, no solamente tácita, de que era imposible no cambiar algo).

En efecto, salvo para un pequeño número de actores muy comprometidos en los sucesos, la principal actitud política de los sucesos han sido los estados de ánimo. En el fondo, más de uno era partidario, al mismo tiempo, de dos posiciones. La simpatía de la opinión pública hacia el movimiento debe ser interpretada menos como el resultado de un acatamiento a estas posiciones (la "huelga por procuración") que como el fruto de un sentimiento insondable de irresolución política. La sociedad francesa ha estado profundamente dividida por un proceso en el que, no sin paradoja, todo el mundo participaba más o menos de las mismas opiniones. Es este profundo consenso, producido por la indecisión política y social, el que encubre todas las posiciones que se encarnan para mostrar la división del país. No hay nada de asombroso en ello: la realidad política de base producida por la separación entre lo objetivo y lo subjetivo es, ante todo, la dificultad creciente de los individuos de decidir entre posiciones opuestas y firmes. La indecisión es el sentimiento político más compartido en la Francia actual. Es contra ella, y contra la angustia individual y colectiva que, después de todo, suscita, que se establecen verdaderamente posturas opuestas. Dicho brevemente, no hay dos campos, sino una sola masa de irresolutos. Los estados de ánimo no constituyen una política, se ha injertado sobre los acontecimientos el reato de un antagonismo social.

Esta irresolución es bien manifiesta en diversos elementos de la huelga. Ha estado, por ejemplo, en la relativa modestia de la dimensión festiva del movimiento. Sin duda que, como en todo movimiento colectivo, ha habido aspectos "festivos" (las huelgas siempre han sido, después de todo, las "vacaciones del proletariado"). Pero, bien mirado, lo que más impresiona es la debilidad de esta dimensión y, sobre todo, la casi ausencia absoluta de toda lógica de acción de tipo "carnavalesca". En su estado de irresolución, los participantes no han querido verdaderamente marcar una ruptura entre a cotidianidad y la movilización, entre lo "ordinario" y lo "extraordinario". Por el contrario, quisieron afirmar, sin creer demasiado en ello, la permanencia de lo ordinario, deseando un porvenir



que sea lo más parecido al presente y, teniendo, al mismo tiempo, que no se concretizara. Los huelguistas definían sus acciones a la sombra de un modelo que apenas si atendía informar los hechos pero del que no pudieron apartarse.

Esta irresolución puede, por lo tanto, transformarse en resignación. Ya mismo, en el curso de los acontecimientos, la transformación de la esperanza política saltaba a los ojos. Luego de algunas décadas de crecimiento imbricado de lo económico y lo social, de extensión del bienestar material y de la idea de que el porvenir sería más radiante que el presente, brevemente, de que la utopía estaba ante nosotros, los actores sociales resienten la separación de lo económico y lo social, el retroceso del nivel de vida y una percepción sombría sobre el futuro. La utopía está ahora en el pasado. Los acontecimientos de diciembre son también la expresión de una crisis de una concepción del progreso social.

2. En cuanto a los actores políticos y sindicales, ellos continuaron viviendo una fase de crisis de la oferta. Tomados en un período que se precipitó bajo el dominio de la incertidumbre, los hombres políticos se encontraron en una encrucijada de movimientos de sentido opuesto: cuanto más decrecía el peso de lo político, y ante todo del Estado-nación, más la sociedad civil les dirige demandas de todo orden. Este proceso, muy diferente según las tradiciones políticas nacionales, es mayor en Francia. No es el "bloqueo" de la sociedad lo que está en cuestión (a despecho de algunas afirmaciones perentorias, los cambios se han producido, ciertos reacomodamientos han puesto en su lugar), sino sobre todo el hecho de que el conjunto de los actores institucionales se mueven en la dependencia de una vieja matriz política. A pesar de la voluntad, o de los anuncios repetidos, de poder establecer un nuevo reparto social, el horizonte de la acción permanece aún subordinado a esta vieja matriz.

La modernidad en política se paga en renuncia a la pretensión de un cambio social totalizador. Pero el proceso en Francia se consume por la aceptación, por parte de la opinión pública, de la misma retrasada sobre los hechos, de una verdadera deserción de lo político. Después de haber sido, durante décadas, el teatro de los debates políticos, Francia asiste hoy al retraimiento de la vida política hacia las querrelas de cifras. El modelo francés es éste; no es ni el "mal" ni el "bien" nacional, es simplemente una tradición política. La dificultad es que lo esencial del debate político no aparece sino como una serie de retoques de ese modelo. De la "otra política", que es no la que refuerza este modelo, hasta las medidas de apoyo técnico para sanear las cuentas nacionales (y que pasa, una vez más,

por un refuerzo del poder del Estado frente a los actores sociales), es el conjunto de la vida política a que queda aprisionada en sus límites. La empresa secular del Estado (y sobre todo el aura del Estado) sobre la sociedad en Francia, que ha impedido ayer la constitución de un pacto socialdemócrata, impedirá sin duda mañana el establecimiento de un modelo liberal.

En una situación de este tipo, algunos sindicatos, especialmente FO y la CGT, se jugaron ante todo su propia vida institucional. Para hacerlo, endurecieron sus posiciones más allá de lo necesario y se vieron llevados a seguir un movimiento que arriesgaba en todo momento con desbordarlos. En el segundo caso, en ausencia de capacidad de negociación o de una contraofensiva política, la principal fuente estratégica ha sido la de resistir a las amenazas esgrimidas a través de las medidas gubernamentales, y con riesgos virtuales de venir, básicamente, de la puesta en juego de las coordinaciones autónomas. Políticos y sindicalistas son dependientes todos de un mismo modelo político-nacional y todos llevan a cabo, más allá de estrategias organizacionales, una misma lógica: a la vez el elogio sin reparos del "servicio público" a la *française* y, al mismo tiempo, un conjunto de medidas silenciosas de *aggiornamento*.

3. Pero, durante los acontecimientos de diciembre, los intelectuales se han constituido una vez más en actores de la escena pública. Y como es frecuente, su intervención ha estado fuertemente marcada por toda una serie de desplazamientos en lo que concierne a las posiciones defendidas, y del investimento de imágenes idealizadas por ellos mismos. Simplificando un poco, la mayor parte de los analistas han remarcado la constitución (a veces al grado de alianzas sorprendentes) de dos campos: de un lado, los "expertos", los que firmaron el texto de la revista *Esprit*, presentados, por sus adversarios, como identificados con la razón económica; del otro lado, los "populistas", a los que se reconoció por el "otro" texto, designados por sus opositores como una vuelta a las tendencias irresponsables anti-élites. La querrela entre los intelectuales, a los ojos de la mayor parte de ellos, no hace sino reproducir, en el nivel de la acción, la gran división del país. Por lo tanto, es posible que el análisis deje de lado lo que es, o podría ser, la mera novedad relativa de este último enfrentamiento entre intelectuales. En primer lugar, es necesario constatar que los intelectuales no se han vestido verdaderamente con ninguna de las imágenes del compromiso de nuestro siglo. Se cuidan bien de presentarse como los "consejeros del príncipe"; destacan en todo momento su rol de "confidentes de la providencia"; ellos han dejado de auto-adjudicarse la

legitimidad de los derechos del hombre; pero no están limitados al rol de "intelectuales específicos".

El gran clivaje proviene sobre todo de modo en que unos y otros intervienen en el seno de cada campo. Al modo tradicional de intervención del intelectual, aquel que (cualesquiera sean, por otra parte, sus pretensiones) enuncia el sentido de los acontecimientos, ha venido a añadirse otro: el que escucha el murmullo de la gente. Sería fácil mostrar que esta ruptura no separa a los "expertos" de los "populistas", sino que ella se extiende al interior de cada campo.

La novedad, siempre relativa, se encuentra en este nivel. Ella es la consecuencia, tanto de la historia política de nuestro siglo (de la debacle de la voluntad intelectual devenida régimen político totalitario) como de la presión creciente de los técnicos de las ciencias sociales sobre los intelectuales. Ellos inflacionan, pues, su modo de intervención: no son ya los que enuncian la verdad de la historia, en adelante se limitará a comprender el sufrimiento de los individuos. La "voz" ha sido reemplazada por la "escucha" como fuente de legitimidad política. Esta nueva legitimidad no se parece a la más tradicional de los intelectuales populistas: aquí apenas si hay valorización del pueblo, de sus virtudes y de su sabiduría; el pueblo no es valorizado como sujeto político o por la supuesta verdad que portaría, sino a causa del sufrimiento silencioso del que es objeto. La crisis de los partidos políticos hace que los intelectuales, coincidiendo con los medios de comunicación, se sitúen como los agentes de una "nueva" forma de representación.

Esta división opone menos los "expertos" y los "populistas", los partidarios y los opositores de la apertura económica, los pro-Maastricht y los defensores del servicio público a la *française*, que dos maneras diferentes de legitimar la incursión de los intelectuales en el espacio público. Los "viejos" enuncian, en función de la legitimidad adquirida en su dominio científico y en sus incursiones en las redes mediáticas, el sentido de los acontecimientos, que "tranquilizan", que "conforman" a la opinión pública. Los "modernos" escuchan, y desplazan luego en sus intervenciones públicas las técnicas de investigación propia de las ciencias sociales; ellos entienden, saben comprender, y empatizan con el dolor de los otros. Los primeros se legitiman, como siempre, por un desplazamiento socarrón del aura intelectual del dominio científico a la escena política. Los segundos se legitiman a través del prolongamiento de su pericia profesional en dirección de la escena pública. Estas estrategias opuestas, elegidas por los intelectuales de los "dos" campos ideológicos artificialmente reconstruidos, deben ser interpretados, en último análisis, tanto en función de la posición objetiva tomada como por la autoimagen dirigida entre ellos por cada uno.

La distancia constitutiva de la sociedad moderna produce más y más espacios inciertos, donde las acciones sociales no se reducen ya solamente a las reglas del sistema. En estos espacios, las aperturas se mezclan con las herencias, y si la superación de las situaciones es ha menudo el objetivo declarado, ella no

se presenta más que a través de una serie de distorsiones simbólicas y prácticas.

III. El acontecimiento y la memoria

Para terminar, precisamos abordar otro tema. La separación entre lo objetivo y lo subjetivo exige, una vez presentados los alcances de las situaciones, y las maneras que ensayan los actores de cubrir esta distancia, centrarse en las dimensiones más subjetivas.

A algunos meses de los acontecimientos de diciembre de 1995 podemos interrogarnos menos sobre lo que "queda" de ellos que lo que "han" han llegado a ser. Una vez más, la tensión entre lo objetivo y lo subjetivo trabaja el acontecimiento. Por cierto, no se trata de alargar el acontecimiento, de apoyarse en él para lanzar nuevas reivindicaciones, de volver a una concepción histórica de las luchas sociales, de servirse de las redes y de la solidaridad puesta en movimiento para hacer revivir la impugnación social: como lo testimonia el llamado lanzado por algunas personalidades para recoger esas "ideas". El acontecimiento está concebido como una práctica que elabora la sociedad francesa. Para otros, el acontecimiento se dispuso instantáneamente en el aire, el acontecimiento está lejos, inactual, a menudo irreal e incluso inexistente. Para Boudrillard que luego de años de elogiar este tipo de interpretaciones, el acontecimiento, todo acontecimiento, es un significante más en el mundo de los significantes. Por un lado, el acontecimiento se inscribe en los hechos, del otro, el acontecimiento disuelve en el desorden simbólico contemporáneo.

Los acontecimientos de diciembre de 1995 no son asimilables a ninguna de estas situaciones. Lo que ellos esclarecen, no es más que la erosión de la facultad histórica de nuestra sociedad: lo sabemos después de mucho tiempo; no más el carácter evanescentes de los acontecimientos en una sociedad del espectáculo: la afirmación es falsa desde siempre. Lo que sorprende, es la distancia que se profundiza entre la explosión de los recuerdos y la implosión de la memoria.

Los historiadores saben que la memoria personal ligada a los acontecimientos se presenta siempre inextricablemente mezclada a los discursos y los relatos oficiales. En este preciso sentido, los acontecimientos políticos, puede ser más que otros acontecimientos de nuestra vida, no son vividos verdaderamente más que a través de una representación colectiva consensual: el acontecimiento político en el momento que se vive, se vive ya con el relato que la historia hará de él. El actor le cuenta verdaderamente su historia, pero la historia sin más: habla como los dirigentes, como la prensa, como la tele, como los intelectuales, habla como todo el mundo, y, sobre todo, habla con los discursos preformados, "prêt-à-dire". La memoria de los grandes acontecimientos a estado siempre sólidamente constituida por elementos sociales, bajo el fuerte dominio de las convenciones culturales e ideológicas.

Los acontecimientos de diciembre de 1995 no parece haber engendrado este tipo de homogeneidad. Ningún relato ha venido a sobrepasar los acontecimientos, ninguna memoria organizada se ha constituido. Los

acontecimientos quedaron desorganizados, subjetivos; cada uno puede entonces tomar efectivamente los recuerdos en ellos, hablar de su experiencia, de la manera que vivió la huelga, de lo que hizo, visto, y deseado. De seguro, tanto si los testimonios tienen más de un punto común, queda a pesar de todo como testimonios individuales, más acá de una interpretación colectiva organizada.

Los acontecimientos testimonian de una profunda crisis de los lenguajes políticos. Las demandas y los "sufrimientos" sociales no alcanzan a encontrar las palabras políticas necesarias para expresarse. La irresolución política de los actores es a la vez la causa y la consecuencia de esta situación. En verdad, alguien puede añorar los lenguajes politizados, pero no se puede dejar pasar en silencio la crisis profunda que este estado de cosas revela. Por otra parte, sobre este punto, los *medias* no se engañan: vehiculizando la emoción de la gente en bruto, muestran mejor (el espectáculo queda asegurado...) que no pase otra cosa de los manifestantes. Bajo esta ausencia de lenguajes políticos quisieron injertarles los discursos de los sindicalistas, de los intelectuales, de los periodistas, de los políticos, pero ninguno pudo "pegarse" verdaderamente a los acontecimientos. La distancia entre las dimensiones objetivas y las realidades objetivas era demasiado grande para que tuviera éxito una operación de este tipo.⁷ Esta situación explica a la vez el arraigo y la evanescencia parcial de los acontecimientos de diciembre, a condición de invertir la percepción dominante. El arraigo es subjetivo, la evanescencia colectiva. Más simplemente, la gente tiene a su vez una pléthora de recuerdos personales y están desprovistos de toda memoria colectiva organizada. Si diciembre de 1995, como por otra parte el conjunto de los acontecimientos políticos que vivimos después de años, nos parecen tan veloces como lejanos, tan inconsistentes, ello se debe menos a los efectos propios de una sociedad del espectáculo que al resultado de una crisis de los lenguajes políticos. La explicación no es buscar en las imágenes sino en la experiencia social. La experiencia subjetiva queda como experiencia subjetiva y no llega a organizarse como experiencia histórica ni como experiencia colectiva.

Durante mucho tiempo las sociedades industriales estatales nacionales vivieron bajo el dominio de una representación unitaria de ellas mismas. Sobre todo, las dimensiones objetivas y las dimensiones subjetivas, a los diferentes niveles, estaban ligadas de muchas maneras: un centro sistémico societal, un espacio público discriminado, un mercado regulador, una cultura nacional, un conflicto elástico central. Todas estas representaciones y todas estas realidades abandonaron, o están en tren de abandonar, la escena social. A su sombra, lo objetivo y lo subjetivo se separan y se autonomizan.

Este plano societal secundario informa profundamente, tomado en su estado puro, los acontecimientos contemporáneos. Su comprensión exige la toma en cuenta sucesiva de tres niveles. De entrada, sin que se pueda atribuir a esta dimensión un principio de causalidad universal, es necesario partir de

las significaciones "objetivas" dadas a los acontecimientos: percibimos entonces, frecuentemente, que las oposiciones que obran no son más que las redundancias de la separación matricial de la modernidad, que esconden mal la irresolución fundamental que se ha apoderado de los actores. Luego, es necesario detenerse en la manera en que los actores cubren esta distancia, agenciando los signos y sus acciones, por las conductas que llevan siempre en ella la traza de la indeterminación tanto como el acuerdo entre lo objetivo y la indeterminación no está más asegurado por las formas sociales estables.

Por último, esto obliga, no sin paradoja, a encontrar siempre la significación social mayor de los acontecimientos en su dimensión subjetiva, en tanto ella testimonia de un estado de las relaciones sociales, donde lo vivido privado de los actores es intraducible en términos políticos.

En síntesis, la "verdad" del acontecimiento de 1995 se oculta detrás del "olvido" que ya viene a cerrarse sobre él.

[trad. del original francés remitido por el autor, por Horacio Tarcus y Blas de Santos]

Notas:

1. Polanyi, Karl, *La grande transformation*, Paris, Gallimard, 1983 [Existe una vieja versión española: Buenos Aires, Claridad, 1947; hay una nueva ed. de La Piqueta de Madrid, N del T].

2. V. al respecto las reflexiones de L. Dumont, *Homo Aequalis I*, Paris, Gallimard, 1985.

3. *Le Monde Diplomatique*, janvier 1996.

4. V. la interpretación de D. Lapeyronnie de por qué el movimiento reenvía a la nostalgia de la "síntesis republicana" que domina Francia desde el siglo XIX a la segunda guerra mundial: la alianza de la pequeña-burguesía y el Estado contra la patronal y la clase obrera.

5. Así los acontecimientos de diciembre de 1995 pueden ser interpretados a la vez como la consecuencia de esta ausencia y como la imposibilidad de su manifestación.

6. Para las nociones siguientes, v. Danilo Martuccelli, *Décadences*, Paris, PUF, 1995.

7. Desde este punto de vista la diferencia con la huelga universitaria y secundaria de 1986 es de proporciones. En tanto que en estos acontecimientos, y de más manera tradicional, la debilidad del movimiento ha permitido una definición heterónoma del sentido de su acción.





Taller de Debates para una actualización del proyecto socialista

Programación 1996

Sáb. 16-3: debate a partir de Adolfo Gilly, "¿Adónde trazar la raya del socialismo?"; El Rodaballo/3, verano 1995/6.

Sáb. 30-3: Derrida y el marxismo. Debate a partir de libro de J. Derrida, Espectros de Marx. Presenta Horacio Tarcus.

Sáb. 13-4: Debate a partir del artículo de Blas de Santos, "El imposible por/venir"; El Rodaballo/3, verano 1995/6.

Sáb. 27-4: debate sobre coyuntura política.

Sáb. 11-5: El comunismo en la historia del siglo XX. Presenta Irene Muñoz a partir de las obras recientes de E. Hobsbawm y F. Furet.

Sáb. 18-5: Nuevos desarrollos en el marxismo analítico anglosajón. Presenta Pablo Gilabert.

Sábado 3-6: La problemática de la pobreza, charla/debate a cargo de Edgardo Logiúdice.

Próximos temas con fecha a designar: la problemática de la "socialización de mercado" (R. Blackburn, D. Elson); la teoría del poder constituyente de T. Negri; problemas de la articulación género/clase; la problemática de la globalización; los debates sobre el fin de la historia; nuevos desarrollos en el campo de los estudios culturales... Además, retomaremos los testimonios y los debates sobre la historia de la izquierda en la Argentina iniciados en 1995.

Auspician: las revistas Dialéctica, El Rodaballo y la lista de correo electrónico Marxjour.

El Taller se reúne sábado por medio, a las 16 hs. en

IDEAS: Pueyrredón 524/5º izquierda/Capital Federal

Publicaciones recibidas

-Viento Sur, n° 24, Madrid, nov./dic. 1995. Dossier El desorden internacional: A. Morán, M. Warchavsky, C. Taibo, X. Gusmao, J. Auciello, R. Daniels, J. Falcao, D. Bansaid, etc.

-Viento del Sur n° 5, México D.F., dic. 1995. Director: Adolfo Gilly, Política en México: R. Roux, A. Angulano, S. Rodríguez Lascano, EZLN / D. Bansaid, Rostros y espigamientos del marxismo francés / Dossier E. Mandel.

-Critique Communiste n° 144, Paris, Hiver 1996. Dossier Vive la crise!: F. Sittel, F. Dietrich, M. Husson, S. Joshua, A. Artous, M. Rovere / J.M. Vincent, Ernest Mandel / M. Lowy, Nationalismes du Sud / J.M. Freyssat sur Land and Freedom / etc.

-Alfaguara, Política, Sociedad, Cultura, n° 13, verano 1995/96, Montevideo, Uruguay. S. Amin, El desafío de la mundialización / F. Moyano y V. García, El marxismo después del muro / J. Petras: Democracia y amnesia política en Occidente / J.C. Venturini, A. Rama y el nacionalismo cultural / etc.

-Doxa, N° 13/14, primavera 1995. A. Borón, Pobreza y ajuste en la Argentina / J. Holloway, Los zapatistas y el capitalismo mundial / E. Logiúdice, Pobreza y democracia / etc.

El Congreso Marx y el funeral de Mandel

Organizado por la Sorbonne (de Nanterre) y Actual Marx de Francia, más otras revistas [...], se realizó en París, del 27 al 30 de setiembre de 1995 una tentativa muy importante de establecer qué sigue siendo válido en el pensamiento de Marx, a nivel académico pero también político. Más de 150 ponencias de todo tipo abarcaron las facetas económicas, filosóficas, sociológicas y políticas del pensamiento marxiano, o bien tocaron algunos aspectos particulares, como las bases del maoísmo en el desarrollo social chino y la derrota de la Segunda Revolución China (Roland Lew), la crisis china actual (Robin Blackburn), o el carácter de la lucha por la democracia en la actualidad (Godeier, Almeyra) y múltiples otros temas.

Como es lógico, en el congreso confrontaron sus ideas quienes creen que Marx sigue siendo "un punto de referencia" indispensable, pero uno entre otros, y proponen actualizarlo (mediante una especie de sincretismo con Braudel y Rawls, como propone Jacques Bidet, de Actual Marx); con los que, en cambio, sostienen la validez sustancial del pensamiento de Marx como guía esencial para la comprensión de los acontecimientos y fenómenos económico-sociales y para la acción política, excluyendo, naturalmente, todo uso dogmático, "talmúdico", de los textos marxianos y comprendiendo la necesidad de una corrección y actualización de muchas de las premisas de Marx que el curso de los acontecimientos ha desmentido [...].

Lamentablemente, con escasas y honrosas excepciones (el ruso B. Kagarlitsky, el checo Petr Uhl, algún polaco o yugoslavo), las dificultades económicas propias de los intelectuales de Europa Oriental y la escasa preocupación teórica de lo que queda de la izquierda en esos países, limitaron la participación en el congreso de quienes se interesan por Marx, precisamente la zona donde ha sido más fascinado y donde hoy es más necesario. Las presentaciones de los grandes temas (hechas por Perry Anderson, Jacques Bidet, Michael Lowy, Catherine Samary, entre otros) permitieron la discusión en múltiples paneles autoorganizados, entre ellos el de revistas y estudiosos latinoamericanos [...].

El sábado 29 de setiembre muchos de los congresistas (ex trotskistas o trotskistas de diversas orientaciones y militantes de origen revolucionario) estaban, por ejemplo, entre otros, un representante del CC del PC francés y otro de la dirección socialista francesa, otra de izquierda Unida, del Estado Español, y una del PRC de Italia) marcharon en manifestación desde la Plaza Gambetta hasta el cementerio del Père Lachaise para depositar allí las cenizas de Ernest Mandel, cerca del muro de los comuneros fusilados por la reacción, junto a las de los voluntarios de las Brigadas Internacionales de España. Unas mil personas de todos los países rindieron homenaje póstumo a Mandel, bajo un sol brillante que contrastaba con la melancolía de los cánticos revolucionarios entonados en sordina... Guillermo Almeyra

(tramos de una nota aparecida en Viento del Sur, 5, México, D.F., dic. 1995)

Libros recibidos

-Emir Sader, O Anjo Torto. Esquerda (e Direita) no Brasil, São Paulo, Brasiliense, 1995. Defensa de la actualidad de la oposición izquierda/derecha en las sociedades de este fin de siglo.

-Danilo Martuccelli, Décalages, Paris, PUF, 1995.

-Didier Eribon, Michel Foucault y sus contemporáneos, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995.

-David Le Breton, Antropología del cuerpo y modernidad, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995.

-Etiene Balibar, Nombres y lugares de la verdad, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995.

-Tomás Abraham/Alain Badiou/Richard Rorty, Batallas éticas, Buenos Aires, 1995.

-Tomás Abraham, Historias de la Argentina deseada, Buenos Aires, Sudamericana, 1995.

-Guy Debord, La sociedad del espectáculo, Buenos Aires, Altamira, 1995, pról. y notas de Christian Ferrer. El libro clave del pensamiento situacionista, en una bellísima edición.

-Pablo Nacach, La altura del azar, Buenos Aires, 1995. "Su libro es una ofrenda para lectores de carne y hueso, para lectores que pueden apreciar su relación espectral con las obras de Nietzsche, de Marx, de Steiner. Quizás éste sea el auténtico destino de la subjetividad teórica: comunicar los estados de ánimo que ciertos autores han suscitado en nuestros cuerpos. Y eso es uno de los tantos nombres de la libertad". Del prólogo de Christian Ferrer.

-Regis Debray, El Estado seductor, Buenos Aires, Manantial, 1995. Una sugestiva aproximación a las transformaciones del Estado y la política a partir de una revisión de sus símbolos visuales y rituales.

-Pierre Rosanvallon, La nueva cuestión social, Buenos Aires, Manantial, 1995. El autor de La crisis del Estado providencia vuelve sobre sus temas, proponiendo repensar los derechos sociales con vistas a refundar la solidaridad humana.

-Osvaldo Orttemberg, La mujer y la Ley. Divorcio, familia y Estado, Buenos Aires, Biblos, 1995, 183 p. Todo lo que una mujer debe saber sobre el Derecho para conocer sus derechos.

-María del Carmen Brión, El parto de la hembra humana, Buenos Aires, Biblos, 1995. La autora, una estudiosa de la temática del parto, investiga y denuncia la práctica indiscriminada de cesáreas en la Argentina.

Encuentro de revistas en Montevideo

El 7 de mayo de 1995 se realizaba en Sta. María, Río Grande do Sul, un primer encuentro de revistas del cono sur, en el que se acordó un protocolo de intercambio de materiales, apoyo mutuo en temas de difusión y la promoción de un seminario temático anual. Participaron entonces Alfaguara de Uruguay y Brasil revolucionario, Praxis y Teoría & Praxis de Brasil. El próximo encuentro, que promete ser más numeroso, se realizará en Montevideo los días 24, 25 y 26 de mayo del presente año y tendrá por tema Marxismo y Capitalismo hoy: modernidad y crisis. Allí estaremos algunos de los que hacemos El Rodaballo, e informaremos sobre lo discutido y lo acordado en el encuentro en nuestro próximo número.

EL rodaballo

• n° 1 (nov. 94): Centroizquierda: la estrategia de la ilusión (de Santos, Guillis, Tarcus) / Marx en el siglo XXI (Löwy, Holloway, Petras) / Heidegger, todavía (E. Grüner)/Los desafíos del socialismo: P. Anderson/Homosexualidad e izquierda (R. Angel)/Política y terror (N. Casullo, G. García Reynoso, J.M. Pasquini Durán, L. Rozitchner)/Ética, política, finalidad: M. Vázquez Montalbán.

• n° 2 (mayo 1995): Elecciones, la política está en otra parte (Scavino, Grüner, de Santos, Tarcus)/Capitalismo, las figuras de la crisis: Katz, Caviño, R. Astarita, Guillis/Estética y poder: R. Angel, Battistozzi, Longoni/E. Marí: la Viena de Musil/Abolir el trabajo: J.-M. Vincent/La correspondencia Trotsy/Serge.

• n° 3 (verano 1995/96): Perspectivas para la izquierda: Adolfo Gilly, R. Lourau, B. de Santos/Perry Anderson: las lecciones del neoliberalismo/H. Tarcus sobre Ernest Mandel/Desocupación: M. Matellanes, R. Ruiz/Entrevista con R. Castel/Igualdad, diferencia, emancipación: Celia Amorós, A. Grimson/Strafacce sobre Saer y la crítica/Ch. Ferrer/P. Gilabert/M. Caparrós.

Suscripción por cuatro números (incluye gastos de envío):

-Capital Federal: \$ 25

-Interior: \$ 35

-Extranjero: U\$ 50

Cheques y giros a nombre de Blas de Santos

El Rodaballo es una publicación de Ediciones El Cielo por Asalto

Dean Funes 447

(1214) Buenos Aires - Argentina

Tel. y fax: 932-5533

Dialéctica

Revista de Filosofía y Teoría Social

El Ojo Mocho

Revista de crítica cultural

n° 7/8, otoño 1996: Modos de la memoria Entrevistas a Carlos Correas y Nicolás Casullo / Ensayos de Germán García, Eduardo Grüner, Blas de Santos, Christian Ferrer, Horacio González / Ficción, por Emilio de Ipola / Reseñas críticas.

Las novedades del cielo

Tulio Halperin Donghi Ensayos de historiografía

León Rozitchner Ensayos y errores 1955-1996

Horacio Tarcus El marxismo olvidado en la Argentina Silvio Frondizi y Milcíades Peña

Emilio de Ipola y otros Tulio Halperin Donghi Seis ensayos en busca de la historia argentina

Perry Anderson / E.P. Thompson / T. Nairn Debates en el marxismo inglés con un estudio introductorio de José Szabón

Adolfo Gilly La anomalía argentina y otros ensayos de historia y política

REIMPRESIONES

Nicolás Casullo (comp.) El debate modernidad/posmodernidad Marshal Bermann, Perry Anderson, J. Habermas, J.F. Lyotard y otros

EDICIONES EL CIELO POR ASALTO

Dean Funes 447 • Tel. 932-5533

(1214) Buenos Aires - Argentina



Los lenguajes de la comunicación y la cultura en (la) crisis

NO TODO ES HUMOR EN LA FLOR

Acaban de aparecer

Teatro 4. Carlos Gorostiza.
(El patio de atrás)

Teatro 6. Griselda Gambaro.
(Atando cabos, La casa sin sosiego y Es necesario
entender un poco)

Teatro 2. Ariel Dorfman.
(Viudas y Lector)

Teatro 2. Eduardo Rovner.
(Y el mundo vendrá, Sueños de naufrago, Concierto de
aniversario y otras piezas)

Memorias de un coronel democrático.
Cnel. (R.) Horacio P. Ballester

Cuento para tahúres y otros relatos policiales.
Rodolfo Walsh

Del buen uso erótico de la cólera
y algunas de sus consecuencias....
Gérard Pommier

Ediciones de la Flor
Gorriti 3695 (1172) Buenos Aires
Fax: 963-5616



MANANTIAL
NOVEDADES

Libros para pensar la política contemporánea

PIERRE ROSANVALLON
La Nueva Cuestión Social
Repensar el estado providencia

Desempleo, exclusión, triunfo del estado ultramínimo... Rosanvallon nos muestra cómo la crisis política y social contemporánea tiene raíces filosóficas, brindándonos un brillante análisis histórico y conceptual del estado providencia y mostrándonos cuál debe ser su nueva forma si ha de sobrevivir. Este libro nos abre un camino para pensar la política y la economía más allá de la ideología neoliberal.

JEAN-CLAUDE GUILLEBAUD

La Traición a la ilustración
Investigación sobre el malestar contemporáneo

Nacionalismos, neonazismo, crisis del estado, corrupción y reinado del dinero... ¿Que pasó con las promesas de la Ilustración? El autor nos muestra en este ensayo por qué el malestar contemporáneo no se debe a que los valores de la Ilustración nos hayan fallado sino a haberlos traicionado.

REGIS DEBRAY

El Estado Seductor
Las revoluciones mediológicas del poder

Debray trata, en este libro de pluma mordaz y seductora, un tema crucial: los efectos políticos de la predominancia de la TV y del mundo de las imágenes en la sociedad contemporánea.

EDITORIAL BIBLOS

Pasaje José M. Giuffra 318 - 1064 Buenos Aires
Tel.-fax 361-0522 y tel. 361-3243

Rubén Dri

**Autoritarismo y democracia en la Biblia y en la
Iglesia**

Rubén Dri

Intersubjetividad y reino de la verdad
Aproximaciones a la nueva racionalidad

María J. Regnasco

Crítica de la razón expansiva.
Radiografía de la sociedad tecnológica

E. Guillermo Quirós

Principios de antropología económica.
**Filósofos, economistas y antropólogos. Siglos
XVIII-XIX**

Malena Lasala

Sócrates y el arte de la fuga

Marcos Meeroff/Agustín Candiotti
Ciencia, Técnica y Humanismo
Una propuesta a la sociedad

Carlos María Cárcova

Derecho, Política y Magistratura

Waldo Ansaldi/Afredo Pucciarelli/José C. Vilarruel
(eds.)

Representaciones inconclusas
**Las clases, los actores y los discursos de la
memoria (1912-1946)**

Augusto Pérez Lindo

Mutaciones
Escenarios y filosofías del cambio de mundo