

Año X
n° 15
Invierno 2004
\$12

El Rodaballo

Revista de política y cultura

A dos años de las jornadas del 19 y 20: qué trajo y qué se llevó el 'Argentinazo': **Maristella Svampa / Alejandro Grimson**
Ezequiel Adamovsky / Blas de Santos / Bruno Fornillo / Horacio Tarcus. Encrucijadas de la autonomía y la organización en el movimiento feminista: **Jules Falquet / Jo Freeman / Martha Rosenberg / Alejandra Ciriza**. Teoría, historia y política: **Roberto Pittaluga**. Nuevos pensamientos, nuevas políticas: **Wu Ming / Martín Bergel / Franco Ingrassia / Pablo Ortellado**. Trabajo sin medida: entrevista con **André Gorz**. Imposturas políticas, fantasías culturales: el espinoso Zizek, entrevista de **Fernández Vega**. Reseñas críticas: **Halperin / Albertani / Oberti / Scavino / Petruccelli / Oviedo**. Crisis en la carrera de Historia (USA).





COLECTIVO EDITOR

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

DIRECCION EDITORIAL

Blas de Santos
Horacio Tarcus

DIRECCION DE ARTE

Juan Marcos Ventura

COLABORAN EN ESTE NÚMERO

Maristella Svampa
Alejandro Grimson
Bruno Fornillo
Jules Falquet
Jo Freeman
Franco Ingrassia
Pablo Ortellado
Thomas Schaffroth
José Fernández Vega
Paula Halperin
Claudio Albertini
Alejandra Oberti
Gerardo Oviedo

DONDE COMPRAR EL RODABALLO

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

DISTRIBUYE EN TODO EL PAÍS:

Manantial,
tel.: 4383-7350/6059

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

Registro de la Propiedad
Intelectual en trámite

SUMARIO

A dos años de sucedido: ¿Qué trajo y qué se llevó el 'argentino'?

- 3 **Maristella Svampa**, Relaciones peligrosas. Sobre clases medias, gobierno peronista y movimientos piqueteros.
- 9 **Alejandro Grimson**, Piquetes en la ciénaga. Los bloqueos políticos de los cortes de ruta.
- 12 **Ezequiel Adamovsky**, El movimiento asambleario en la Argentina: Balance de una experiencia.
- 21 **Blas de Santos**, El altruismo o la penúltima tentación de la clase media argentina.
- 27 **Bruno Fornillo**, Estrategias discursivas desde el 2001.
- 32 **Horacio Tarcus**, La lenta agonía de la vieja izquierda y el prolongado parto de una nueva cultura emancipatoria.

Encrucijadas de la autonomía y la organización en el movimiento feminista

- 39 **Jules Falquet**, La ONU ¿altada de las mujeres? Un análisis feminista del sistema de las organizaciones internacionales.
- 45 **Jo Freeman**, La tiranía de la falta de estructuras.
- 51 **Martha Rosenberg**, ONGs, feminismos latinoamericanos y movimientos sociales a 10 años de El Cairo.
- 58 **Alejandra Ciriza**, Notas sobre los límites de la importación teórica. A propósito de Judith Butler.

Teoría, sujeto, historia y política

- 61 **Roberto Pittaluga**, Apuntes para pensar la historia del pasado reciente.
- 65 **Blas de Santos**, ¿Cambiar el mundo sin tomar la palabra?

Nuevos pensares, nuevas políticas

- 71 Mitopoiesis y Acción Política. Entrevista con **Wu Ming**.
- 78 **Martín Bergel**, Para leer a Virno en América Latina.

- 83 **Franco Ingrassia**, El pensamiento argentino después de Argentina

Trabajo intelectual, trabajo inmaterial

- 85 **Pablo Ortellado**, ¿Por qué estamos contra la propiedad intelectual?
- 91 Trabajo sin medida. Entrevista con **André Gorz**, por **Thomas Schaffroth**.

- 93 Imposturas políticas, fantasías culturales. El espinoso **Žižek**. Entrevista de **José Fernández Vega**

Reseñas críticas

- 103 **Memoria del saqueo** de Fernando Solanas. Por **Paula Halperin**.
- 104 **Memorias de mundos desaparecidos (1914-1941)** de Víctor Serge. Por **Claudio Albertini**.
- 108 **Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda**, de Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek. Por **Alejandra Oberti**.
- 110 **L'Immatériel. Connaissance, valeur et capital** de André Gorz. Por **Dardo Scavino**.
- 112 **La inseguridad social, ¿Qué es estar protegidos?** de Robert Castel
Las cárceles de la miseria de Loïc Wacquant. Por **Blas de Santos**.
- 114 **Tras el búho de Minerva / Imperio & imperialismo** de Atilio Borón. Por **Ariel Petruccelli**.
- 116 **Carlos Astrada. La Filosofía Argentina** de Guillermo David. Por **Gerardo Oviedo**.
- 120 **R. Pittaluga, H. Tarcus, J. Cernadas y E. Pereyra**, Sobre la crisis de la Facultad de Filosofía y Letras.

Del deseo a la realidad; del registro social al registro político

Pasados dos años desde nuestro último número, quienes hacemos *El Rodaballo* celebramos retomar el diálogo con nuestros lectores y, a través de ellos, con todos aquellos que mantienen una perspectiva emancipatoria en el campo de la cultura y de la política. Un corte en la continuidad de una tarea intelectual es siempre reflejo de otras discontinuidades, un sintoma de puntos de vista que cumplieron su ciclo y/o el anuncio de los que se aprestan a renovarnos. Por ello sabemos que debemos dar razones de la suspensión de un recorrido en el que cumplimos una década. Momento de balances y replanteos, de mirar hacia atrás la tarea realizada y hacia adelante los desafíos que nos llamamos a enfrentar.

En su fundación, hace ya diez años, *El Rodaballo* se propuso como un espacio de diálogo crítico con las tradiciones emancipatorias heredadas. Nos orientaba la insatisfacción respecto del legado de la izquierda tradicional en sus tres vertientes: el progresismo, los partidos de cuño leninista, y las combinaciones de ambos con el nacionalismo/populismo. Deseábamos e imaginábamos a ciegas un espacio de política emancipatoria alternativo, que se alejara de los discursos y las prácticas de una izquierda que —diagnosticábamos— había perdido toda potencialidad política. En esta búsqueda, *El Rodaballo* contribuyó a poner en circulación una serie de temáticas y de autores, muchos de los cuales circulan hoy entre audiencias más amplias e, incluso, son retomados por los movimientos sociales y los medios masivos de comunicación. Sin embargo, esta circulación ampliada —que sin duda nos reconforta con la certeza de un recorrido fructífero—, es índice de un cambio que nos obliga hoy a cerrar un ciclo y abrir otro nuevo. Es que aquel espacio de política emancipatoria alternativo que hace diez años sólo imaginábamos hoy tiene una existencia cuya realidad nos interroga. Es incipiente y adolece de mil limitaciones, pero existe, y su viabilidad reclama nuevos análisis.

La aparición de un nuevo campo de política emancipatoria autónoma, y su experiencia de más de dos años desde su manifestación más visible el 19 y 20 de diciembre de 2001 coloca nuestra tarea intelectual ante un escenario cambiado. No renegamos de nuestra tarea pasada: aún creemos necesario decir que ya no hay espacio para el progresismo, que la política populista/nacionalista es estéril, y que ningún "gran texto" podrá remediarlo. Aún creemos conveniente mostrar que los partidos de izquierda tradicional conducen la política radical a un callejón sin salida. Aún nos parece necesario hacer visible el surgimiento de este nuevo campo de política emancipatoria y sus problemas, como hemos hecho en nuestros últimos tres números.

Sin embargo, aquellas preocupaciones han perdido hoy, para nosotros, mucho de su relevancia —al menos, aquella que las hacía prioritarias. Por otro lado, ya no es tiempo de anuncios ni de celebraciones entusiastas: el espacio de política que soñábamos ha nacido, pero su fragilidad, sus grandes problemas y limitaciones actuales, nos obligan a un trabajo de análisis más circunspecto, profundo y autocrítico. En el tiempo pasado desde nuestro último número quienes hacemos *El Rodaballo* hemos participado de una u otra forma de la política emergente, en asambleas y colectivos de resistencia global, en centros de investigación autónomos y organizaciones feministas, en foros y debates públicos locales y globales, y en las calles. Como resultado de todo esto, nuestros vínculos como editores de *El Rodaballo* se hicieron más complejos: ya no se trata para nosotros de asumir el lugar (relativamente sencillo) de discutir contra una política que creemos perimida, sino de contribuir a una política naciente. Pero, claro, las preguntas y opciones en disputa en esta tarea son mucho más variadas, nos atraviesan de forma mucho más profunda, y nos obligan a renegociar nuestra tarea colectiva de editores: nuestros temas de interés e interrogantes vitales de cara a esa política, y los senderos que cada uno apuesta a explorar. Quizás sea por eso que nos costó dos años volver a salir al ruedo. Elegimos, pues, abrir hoy un nuevo ciclo de *El Rodaballo*, en el que privilegiemos la reflexión crítica acerca de (y el diálogo con) el campo emergente de política emancipatoria. Lo haremos, claro, en el estilo polifónico y dialógico que supimos darnos y que nos caracteriza.

Quisimos reflejar en este número el cambio de estrategia que aquí anunciamos. El dossier central está dedicado a realizar un balance crítico de los movimientos sociales argentinos a dos años de la rebelión del 19 y 20 de diciembre de 2001, cuya emergencia y novedad retrataríamos en nuestro número anterior. Mucho parece haber cambiado desde entonces: la euforia de los tiempos extraordinarios ha terminado, y, de la explosión de discursos y sentidos acerca de lo acontecido, comienza a separarse la paja del trigo. Es por eso que hoy nos toca preguntarnos y preguntar: ¿Qué se recuperó a favor de los intereses emancipatorios de los re-





...habilidad de contar historias, que nos sirvió de metáfora cuando comenzamos a andar-, ofrecía dos ojos a la izquierda. Así empezamos. El lector apreciará en este número la ampliación de nuestro campo visual.

...habilidad de contar historias, que nos sirvió de metáfora cuando comenzamos a andar-, ofrecía dos ojos a la izquierda. Así empezamos. El lector apreciará en este número la ampliación de nuestro campo visual.

...habilidad de contar historias, que nos sirvió de metáfora cuando comenzamos a andar-, ofrecía dos ojos a la izquierda. Así empezamos. El lector apreciará en este número la ampliación de nuestro campo visual.

...habilidad de contar historias, que nos sirvió de metáfora cuando comenzamos a andar-, ofrecía dos ojos a la izquierda. Así empezamos. El lector apreciará en este número la ampliación de nuestro campo visual.

...habilidad de contar historias, que nos sirvió de metáfora cuando comenzamos a andar-, ofrecía dos ojos a la izquierda. Así empezamos. El lector apreciará en este número la ampliación de nuestro campo visual.

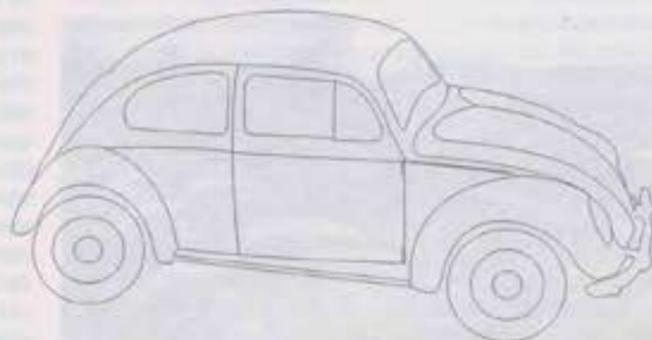
...habilidad de contar historias, que nos sirvió de metáfora cuando comenzamos a andar-, ofrecía dos ojos a la izquierda. Así empezamos. El lector apreciará en este número la ampliación de nuestro campo visual.

...habilidad de contar historias, que nos sirvió de metáfora cuando comenzamos a andar-, ofrecía dos ojos a la izquierda. Así empezamos. El lector apreciará en este número la ampliación de nuestro campo visual.

A dos años de las jornadas del 19 y 20: qué trajo y qué se llevó el 'argentinazo'



Análisis, reflexiones y balance sobre los movimientos piqueteros, la experiencia asamblearia, el asistencialismo, las intervenciones electorales, las formas de militancia, la acumulación política partidaria, el discurso político, el registro de la memoria y el hacer historia, etc.



Relaciones peligrosas

Sobre élites medias, gobierno peronista y movimientos piqueteros

Maristella Svampa

A poco menos de un año de aparecido su estudio sobre la experiencia piquetera (*Entre la ruta y el barrio*, Biblos, 2003, en colaboración con Sebastián Pereyra), un trabajo tan completo y sistemático como rico en reflexiones desde el propio campo y en el testimonio de sus protagonistas, la autora en este artículo reconstruye el camino recorrido por ese movimiento social y caracteriza el estado actual de las variables que ya entonces proyectaba como definitorias de su evolución. En ese sentido su título y subtítulo resultan, más que sugestivos, definitorios: dicen de las potencialidades y riesgos de la construcción de nuevos sujetos políticos en el marco de los apremios objetivos y la urgencia de la voluntad de transitar formas renovadas de militancia social.

El surgimiento de un conjunto de movimientos de desocupados ha sido y es una de las experiencias más ricas y novedosas de la Argentina de la última década. Desde luego, su implantación y reconocimiento en la escena política nacional no fue fácil. En primer lugar, las incipientes organizaciones piqueteras entablaron una relación conflictiva con el gobierno peronista de C. Menem, en muchos casos emergieron de una lucha "cuerpo a cuerpo" contra sus estructuras clientelares locales (entre 1996 y 1999); desarrollaron luego una vertiginosa autonomía durante el gobierno de F. De la Rúa, constituyéndose en este período en un verdadero movimiento social organizado (1999-2001); tuvieron un protagonismo central en las grandes movilizaciones de 2002-2003 y se instalaron como un indiscutible factor de presión para el gobierno provisional de E. Duhalde.

Desde el comienzo, la política del Estado en relación a los movimientos sociales combinó estrategias de negociación y de cooperación, con dosis importantes de represión. Así, la política de contención del conflicto social se desarrolló prioritariamente a través de la distribución de paquetes de planes sociales y ayuda alimentaria, a cambio del levantamiento de cortes de rutas. Esta, a su

vez, fue acompañada por el endurecimiento del contexto represivo, visible en el aumento y estrechamiento de las fuerzas represivas. El ejemplo más elocuente fue el de Gendarmería nacional, que pasó del cuidado de las fronteras, al control y represión de los conflictos sociales provinciales. Así, la represión ha venido abarcando desde pueblos sitiados, asesinatos, hasta la permanente persecución judicial, que hoy llega a sumar más de 3.000 personas, entre dirigentes y militantes.

Pese a ello, nada parecía frenar el ascenso y reconocimiento social de este nuevo actor, cuya capacidad de auto-organización y movilización iba en aumento, a tal punto, que en julio y septiembre de 2001, poco antes de las célebres jornadas que derrocaron al gobierno de De la Rúa, las organizaciones realizaron dos cumbres piqueteras, reuniendo a la casi totalidad del campo militante. Estaba claro que un nuevo actor social, con componentes altamente pragmáticos, a la manera de un movimiento social urbano, y a la vez, portador de prácticas disruptivas, a la manera de un movimiento social antagónico, protagonizaba la oposición al modelo neoliberal.

Sin embargo, luego de la asunción de N. Kirchner, varias cosas



han cambiado. Pese a que el nuevo gobierno peronista no ha dado muestras de un cambio de rumbo en términos de proyecto socio-económico, pese a que la pobreza y la desocupación continúan afectando a franjas importantes de la sociedad argentina, las organizaciones piqueteras han visto fuertemente socavada su legitimidad y deteriorados sus vínculos con el resto de la sociedad. En efecto, luego de una ardua contienda política han sido transitoriamente integradas y relativamente controladas por el nuevo gobierno; han sido hostigadas más que nunca por los grandes medios de comunicación, que no vacilaron en realizar una cruzada antipiquetera teñida del sarmientismo más puro y duro; en fin, han sido criticadas y despreciadas no sólo por aquellas clases medias que durante un fugaz perío-



do apoyaron parte de sus reclamos, sino también por vastos sectores sociales.

Al aislamiento social que hoy padecen, hay que añadir factores de orden endógeno, propios del espacio que comparten hoy casi unas cuarenta organizaciones piqueteras. Entre ellos, vale la pena mencionar los efectos negativos de la fragmentación organizacional, tanto como la ausencia real de espacios de coordinación innovadores. Por último, no hay que olvidar que desde aquellas hoy lejanas jornadas de diciembre de 2001, las organizaciones han mostrado una alta tendencia a la repetición, sobre todo en términos de repertorios de acción y, en determinados sectores, un dogmatismo ideológico acérrimo, que en muchos casos les ha llevado a minimizar la productividad política del peronismo y, por lo tanto, a negar sistemáticamente la posibilidad de un "cierre" de la situación anterior.

En el presente artículo no es mi pretensión abordar todos los temas enunciados más arriba. Antes bien, me propongo priorizar tres cuestiones: la primera de ellas se refiere al final de los "tiempos extraordinarios"; la segunda, a la demanda de normalidad institucional; por último, la tercera aborda la relación actual entre el gobierno y las organizaciones piqueteras.¹

El fin de los tiempos extraordinarios

El 2002 fue un año a todas luces extraordinario, con toda la carga ambigua del término, pues la Argentina se deslizó por la más grave crisis política, económica y social de toda su historia, al tiempo que se descubrió, con sorpresa, como una sociedad profundamente movilizadora que, oscilando entre la desmesura y la desesperación, (re)descubría su capacidad de acción, a partir de la creación de lazos de cooperación y solidaridad, que habían sido fuertemente socavados durante una larga década de neoliberalismo.

La apertura de nuevos espacios, marcados por el cuestionamiento del sistema institucional, por el retorno de la política a las calles, en fin, por la emergencia de nuevas formas auto-organizadas de lo social, hizo de la Argentina uno de los laboratorios sociales más originales de la periferia globalizada: asambleas barriales, experiencias de trueque, grupos de ahorristas, cooperativas de cartoneros, fábricas gestionadas por sus trabajadores, colectivos contraculturales y, por supuesto, un arco cada vez más heterogéneo de agrupaciones piqueteras, armaban este novedoso cuadro de las luchas políticas y sociales en la nueva era de la globalización neoliberal. El carácter urbano de la revuelta impulsó nuevos aires en el abigarrado paisaje social latinoamericano, dominado casi exclusivamente por movimientos de corte indigenista-campesino (México, Bolivia o aún Brasil), tanto como auguró una rápida conexión con los aún incipientes movimientos antiglobalización, visiblemente marcados por la acción directa.

Así, la productividad política de las jornadas de diciembre de 2001 fue enorme. Los movimientos sociales aparecieron como portadores de la posibilidad de una nueva institucionalidad, generando una inédita expectativa de renovación política. Esto catapultó al centro de la escena político-social a las agrupaciones piqueteras, cuya consistencia y grado de organización, visible en el trabajo comunitario en los barrios, así como en la capacidad de movilización, contrastaba por momentos con las dificultades políticas-organizativas del resbaladizo movimiento asambleario, el otro gran protagonista de aquel período extraordinario.

La centralidad del movimiento piquetero se vio trágicamente confirmada en junio de 2002, cuando se concretaron graves hechos de represión en el Puente Pueyrredón, que culminaron con el asesinato de Darío Santillán y Maximiliano Kosteki. Los hechos son conocidos. El fracaso de la salida represiva obligó al gobierno nacional a llamar a elecciones generales anticipadas. Asimismo, aunque el repudio masivo de la sociedad a la represión no significó una reorientación del gobierno hacia un tratamiento más "legalista" de la "cuestión piquetera", el caso es que, de ahí en más, nada pareció detener el élan expansivo de las organizaciones piqueteras. La debilidad del gobierno frente a éstas tomó tal magnitud que la mayor parte de los reclamos de las organizaciones piqueteras era rápidamente coronado por el éxito. Esto se tradujo en mayor cantidad de planes sociales y ayuda alimentaria. Época de "engorde", las organizaciones piqueteras expandieron notoriamente su volumen de adherentes.

Al mismo tiempo, durante 2002, las organizaciones incorporaron militantes de otros sectores sociales, especialmente de las clases medias movilizadas, como producto de los lazos y solidaridades gestados en los nuevos espacios de cruces (desde las asambleas barriales a las fábricas recuperadas —especialmente Brukman). El proceso reveló una gran afinidad electiva entre los grupos independientes o autónomos (MTD de la Coordinadora A. Verón especialmente, y MTR) y los militantes provenientes de las clases medias, aunque en términos generales benefició al conjunto de los grupos movilizadores (Barrios de Pie, MTL, MST, entre otros), a excepción del bloque matancero.

Es cierto que la relación con el gobierno no estuvo exenta de

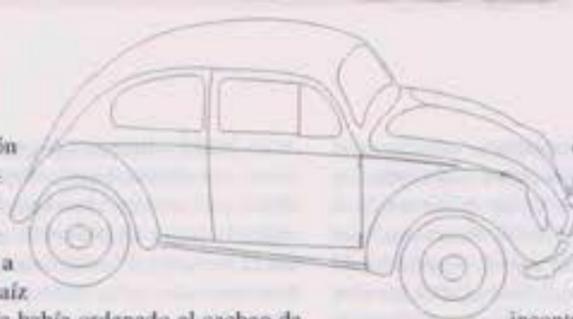
tensiones o amenazas de represión (¿cómo olvidar aquel 26 de noviembre, seis meses después de la masacre, en el mismo Puente Pueyrredón, cuando se estuvo a un tris de otra gran represión, a raíz

de que la jueza Servini de Cubría había ordenado el cacheo de los manifestantes como condición de su ingreso a la ciudad?). Pero la respuesta concesiva del Estado (en sus diferentes jurisdicciones: nación, provincia y ciudad de Buenos Aires), que además solicitaba a los grupos que no divulgaran ante la prensa los acuerdos realizados, para no deteriorar aún más su credibilidad, fortaleció la convicción de que el régimen tenía sus días contados.

Una anécdota ilustra a cabalidad esta sensación de triunfo que recorría los ánimos piqueteros: en la III Asamblea Nacional Piquetera, realizada en septiembre de 2002, el texto original sobre la coyuntura política afirmaba que el gobierno de Duhalde estaba "acabado". Dos fuerzas importantes, el Movimiento Teresa Rodríguez (MTR), entonces todavía en el Bloque Piquetero, y el Movimiento Territorial de Liberación (MTL), presentaron una contrapropuesta, que afirmaba que el Gobierno de Duhalde estaba "debilitado".² La discusión fue tensa, pero finalmente, la correlación de fuerzas fue tal, que el Polo Obrero, claramente hegemónico en ese espacio, impuso su lectura y declaró que el gobierno de Duhalde estaba "acabado"...

Ahora bien, si la expansión de una retórica triunfalista estaba directamente ligada a la capacidad de presión y de movilización en las calles, ésta también encontraba su justificación en el diagnóstico que gran parte del campo militante realizaba de la situación (revolucionaria o pre-revolucionaria, según los grupos). En tanto tal, el diagnóstico apostaba a un nuevo levantamiento insurreccional, que debía completar aquello que las jornadas del 19 y 20 de diciembre habían iniciado. Así, pese a que las organizaciones piqueteras, salvo excepciones, reconocían que aquel levantamiento de fines de 2001 las había sorprendido y no las había tenido como protagonistas centrales, en su gran mayoría aparecían recorridas por el afán de cierre o de sutura. Sin embargo, con el correr de los meses, esa percepción intensa de la temporalidad, alimentada por la esperanza de un cambio mayor, se vio comprimida y reducida a una perspectiva más bien cortoplacista, que en numerosos casos fue teñiendo y sobredeterminando tanto el estilo de construcción como la lógica de acción política. Esta perspectiva fue ilustrada hasta el paroxismo por ciertos grupos dependientes de los partidos de izquierda, quienes minimizaron la acción territorial en los barrios en pos de la movilización callejera, distorsionando así algunos de los componentes más disruptivos y originales de las organizaciones piqueteras.

Por otro lado, la debilidad del gobierno de Duhalde frente a las organizaciones piqueteras tuvo un efecto indeseado, que Maquiavelo, gran analista político, nos hubiese anticipado con justeza. Es cierto que del gobierno era débil y carente de legitimidad. Pero que los planes sociales y la ayuda alimentaria pudieran obtenerse sin grandes costes, por la sola vía de la acción directa (cortes, acampes, bloqueos a edificios públicos y a residencias particulares de los funcionarios), tornó a cualquier grupo en rival po-



deroso, sin importar que éste fuera grande o minúsculo, de larga trayectoria o de reciente formación. En la ausencia de reglas que definieran la membrecía y la legitimidad, el espacio piquetero comenzó a expandirse de manera

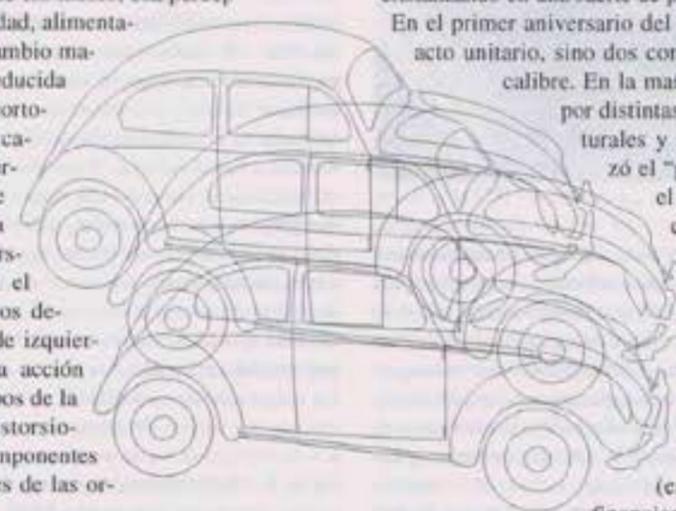
incontrolada. Pese a que existían importantes espacios de coordinación (la quietud del bloque matancero contrastaba con la permanente movilización del Bloque piquetero), esta estrategia favoreció la fragmentación organizacional, que se hizo a todas luces efectiva durante el año 2003, cuando todos los grupos, casi sin excepción, sufrieron grandes divisiones.

Por último, la debilidad del gobierno de Duhalde era relativa. La pérdida de poder adquisitivo, luego de la devaluación, fue sin duda enorme y repercutió sobre los sectores más vulnerables. Pero aún así, el país estaba lejos de caer en una espiral hiperinflacionaria, como habían augurado tantos economistas del establishment. Hacia fin de año, muchos reconocían que la acción de Lavagna, desde el ministerio de Economía, había logrado una importante mejora de los indicadores macro-económicos.

2. Entre la demanda de "normalidad institucional" y el "consignismo"

Podrán aventurarse diferentes hipótesis e interpretaciones sobre lo ocurrido en aquel año extraordinario, marcado por una cierta resonancia entre clases medias movilizadas y sectores populares organizados. Podrá analizarse una y mil veces la manera en que las asambleas barriales comenzaron a declinar, atrapadas en una lógica de confrontación entre las tendencias autonomistas y las presiones de los partidos de izquierda por hegemonizar el proceso. Pero lo cierto es que los actores movilizadores, asambleístas y piqueteros, no lograron dotar de contenidos precisos a las demandas de creación de una nueva institucionalidad. Con el correr de los meses, como ya había sucedido con la consigna "Que se vayan todos", la apelación "Por un nuevo argentinazo", fue vaciándose de sentido y cristalizando en una suerte de pulsión repetitiva.

En el primer aniversario del 19 y el 20 de diciembre no hubo acto unitario, sino dos conmemoraciones de distinto tipo y calibre. En la mañana del 19 un sector coordinado por distintas asambleas, colectivos contraculturales y agrupaciones estudiantiles, realizó el "piquete urbano", que consistió en el bloqueo de algunas calles del microcentro porteño, donde están la Bolsa de Valores y el Banco Central, con el objetivo de interrumpir la actividad financiera. No hubo discursos, sino solo una serie de acciones directas, cargada de elementos estéticos, contra la clase política y los símbolos del poder capitalista (en especial, contra el capitalismo financiero). Un día más tarde, el 20 de diciembre, se realizó una gran movilización que culminó en Plaza de Mayo. Banderas y pañuelos, mayoritariamente piqueteros, colorearon la gran manifestación. Sintomáticamente, varias columnas de asambleas que concurren, no alcanzaron a ocupar la histórica plaza y quedaron apostadas en las calles laterales, desde donde siguieron la reunión multitudinaria. En el estrado desfilaron casi veinte oradores, todos ellos pertenecientes a diferentes organizaciones piqueteras.



A dos años de las jornadas del 19 y 20: qué trajo y qué se llevó el "argentinazo"

2



Un comentario viene aquí al caso. Días después, hablando con una periodista, conocedora del tema, evocábamos el semblante de la gente, que iba abandonando el acto. Había en los manifestantes como una expresión de decepción y hasta de tristeza. Aquí hay que comprender hasta qué punto, a un año de aquellos sucesos, la evocación era algo más que un ritual. En realidad, para los sectores más movilizados el acto contenía la promesa de la repetición. No olvidemos que las consignas lo decían claramente; y más que clamar, anunciaban "un nuevo 19 y 20". Por ello mismo, aquel primer aniversario marcó menos el clímax, que el límite y el fin de los tiempos extraordinarios.

Todo ello fue anterior a la asunción de Kirchner. No es casual que poco antes de las elecciones generales, en febrero de 2003, el gobierno realizara una fuerte embestida contra los actores sociales movilizados, que tuvieron por objetivo los desalojos de espacios



recuperados por las asambleas barriales, fábricas gestionadas por los trabajadores (Bukman) y el encarcelamiento de conocidos dirigentes piqueteros del interior del país, pertenecientes a la emblemática UTD de Gral Mosconi. Como fuera señalado y denunciado por múltiples organizaciones sociales, estas acciones represivas apuntaban tanto a instalar la idea de que las elecciones generales venían a clausurar un ciclo social y político, así como pretendían borrar las "marcas" visibles de la auto-organización y autogestión de la sociedad.

Pero esta arremetida del gobierno se realizaba en el marco de una indiferencia cada vez mayor de parte de amplios sectores sociales hacia las movilizaciones. En efecto, desde principios de 2003, el espacio de resonancia abierto entre los movimientos piqueteros y las llamadas clases medias progresistas, comenzó a estrecharse de manera vertiginosa. En realidad, el año arrancó con una demanda creciente de "normalidad institucional", ganando las voces incluso de aquellos que unos meses atrás habían acompañado las movilizaciones, exigiendo "que se vayan todos". Pese al descrédito

de los partidos tradicionales, una suerte de saturación frente a los cortes y manifestaciones callejeras, comenzó a reducir peligrosamente, una vez más, el umbral de tolerancia hacia las protestas sociales. El estado de la opinión pública, volátil, pero siempre atento a la ecuación promesa/resultado, estaba cambiando.

Los resultados de la elección presidencial, en abril del pasado año, indicaron un bajo porcentaje de ausentismo y de votos en blanco. Además de ello, dieron cuenta de que aún las bases sociales de aquellas corrientes piqueteras que habían llamado al voto en blanco o "programático", se habían inclinado por los candidatos menos conservadores del peronismo, entre ellos, el actual presidente. Por último, aquellos partidos de izquierda que, como las diferentes variantes del trotskismo, combinaron el llamado insurreccional con la estrategia electoral, terminaron cosechando uno de los peores resultados de su historia. En suma, las elecciones presidenciales no sólo colocaron un gran interrogante acerca de la eficacia de las intensas movilizaciones de 2002, en su cuestionamiento a la representación política, sino también pusieron de manifiesto la emergencia de un escenario político amenazado de ahora en más por una suerte de "peronismo infinito", fortalecido esta vez por el colapso de los restantes partidos tradicionales.

Toda gran crisis está recorrida por demandas ambivalentes y hasta contradictorias. Recordemos que luego de la gran crisis hiperinflacionaria, en 1989, una doble demanda recorrió la Argentina: por un lado, el llamado populista, que implicaba el pedido de restitución del progreso a las grandes mayorías, por vía de un programa nacional-popular; por el otro, el llamado a la ejecutividad y eficacia, necesarias para enfrentar la crisis e imponer una cierta estabilidad, por encima de sus costos sociales. Así, Menem construyó una nueva hegemonía que permitió dar cauce a la segunda demanda, sin que le importaran las promesas electorales o la supuesta vocación popular del partido justicialista. Esto fue avalado por una práctica —más que un discurso— que colocó en el centro la "seducción individualista", y permitió montar un modelo de ciudadanía restringido, centrado en la inclusión por el consumo. Pero lo que resulta claro es que la crisis del lazo social, cuya raíz fue más económica y financiera que estrictamente política, tuvo su corolario en una demanda de estabilidad, que recorrería como mandato irrevocable los años '90, invirtiendo al modelo de convertibilidad en base y garantía del nuevo pacto social.

La crisis de 2001, a diferencia de aquella de 1989, fue más generalizada, al englobar la totalidad de la vida política, social, económica y hasta cultural. También conllevó una demanda doble y contradictoria: por un lado, implicó un llamado a la creación de una nueva institucionalidad, que priorizaba la auto-organización de lo social en detrimento del mundo institucional; por otro lado, transmitía un llamado a la normalidad, que podía leerse como una demanda de intervención estatal (el regreso del Estado) para garantizar el orden, la ejecutividad y la seguridad amenazados y pervertidos en los últimos años.

La exigencia de normalidad se fue imponiendo como corolario, en un marco de dispersión e invisibilización de los actores movilizados, hasta ir desembocando en una lectura unilateral de lo efectivamente ocurrido. Pronto, demasiado pronto, algunos olvidarían que el año 2002 fue el de la recuperación del protagonismo, a través de las movilizaciones, para retener sobre todo el recuerdo del caos y del gran cataclismo. Así, nuestro año extraordinario logró perder la ambigüedad —y el aura— que lo había caracterizado, para reducirse a una sola y posible lectura, perjudicando notoriamente la percepción de los grupos movilizados.

La asunción de Kirchner coincidió entonces con esta exigencia, encarnando así esa voluntad de retorno a la normalidad, algo así

como el afán, la expectativa, de encontrar un principio de estabilidad después del cataclismo vivido. No es extraño que, frente al déficit de legitimidad con el cual fue ungido (sólo el 20% de los votos), se encaminara a articular aspectos de esta demanda (como aparece explicitado en la consigna "Por un país en serio"), todo ello en un clásico estilo personalista, que vuelve a mostrar la productividad histórica de los giros y conversiones político-ideológicos del peronismo. Así, la dirección que tomó su gestión lo fue invirtiendo de una legitimidad creciente: el descabezamiento de las cúpulas militares, su política de derechos humanos respecto del terrorismo de Estado de los '70, las primeras y tensas negociaciones con el FMI, en fin, la depuración de la corte suprema de justicia.³ En este sentido —a riesgo de ser psicologista—, las acciones de Kirchner (una política de "gestos simbólicos") han conllevado una mejora de la alicaída autoestima nacional. Hoy muchos argentinos sienten que nuestra imagen en el mundo está cambiando, luego de aquel 2002 extraordinario, en el cual la imagen de los saqueos, de los cacerolazos, de los martillos golpeando el blindex de los bancos, en fin, la de los niños desnutridos, recorrieran el mundo... Por ello mismo, no es extraño que para todo un conjunto de las clases medias, los actores sociales movilizados, sobre todo los piqueteros —que cuentan con un plus de alteridad, respecto de otros— ingresaran al dominio de "la anormalidad", y comenzaran a ser vistos más como un efecto perverso de una determinada política económica, antes que como la expresión de nuevas formas de hacer política.

La crisis del modelo de convertibilidad, en diciembre de 2001, hizo posible que vastos sectores sociales comprendieran de golpe, como si fuera una revelación, que la brecha social que se había abierto durante los '90, era profundamente ilegítima. Este cuestionamiento de la globalización neoliberal, estuvo en la base de la afinidad entre clases medias y piqueteros, víctimas y principales opositores a la misma. En la actualidad, la demanda de normalidad, tiende a naturalizar —y por ende, a legitimar— nuevamente la brecha instalada por el modelo neoliberal. A través de ella, se exige a los actores movilizados el silencio y el retorno a la invisibilidad.⁴ En el límite, en nombre de una división entre "los que trabajan" (para un país en serio) y "los que no trabajan" (y son asistidos por el Estado), se les pide que vuelvan al barrio y se resignen a su condición, en tanto "excluidos" del sistema. Todo ello aparece en un discurso social y periodístico que ha actualizado una cierta lectura cultural-política, que manifiesta un amplio desprecio por lo plebeyo tanto como acentúa el temor a las "clases peligrosas".

En fin, el cierre de los tiempos "extraordinarios" tuvo su confirmación con el ascenso de Kirchner al gobierno. La recomposición —aunque relativa, precaria y transitoria— del sistema institucional está lejos de dar cuenta de la formación de un nuevo bloque hegemónico. La fragmentación no sólo se advierte en el campo de los movimientos sociales, sino también en el campo del poder, atravesado por serios conflictos de intereses, visibles por ejemplo en las pujas al interior del Partido Justicialista.

3. Movimientos piqueteros y gobierno de Kirchner. Dimensiones de las relaciones peligrosas.

Todos los gobiernos, sin excepción, en algún momento se orientaron hacia el disciplinamiento del movimiento piquetero, proponiendo una distinción entre una "protesta legítima" y otra "ilegítima", acudiendo en más de un caso a la judicialización y, en el límite, a la represión de los grupos más movilizados. Así, entre 1996 y 2002, los sucesivos gobiernos intentaron deslegitimar la protesta piquetera asociándola con un "rebrote" de violencia gue-

rrillera o con supuestos "planes conspirativos" para derrocar el gobierno. Pese a ello, estas tentativas tuvieron un alcance limitado y fueron, en muchos casos, desbaratadas por los hechos posteriores y condenadas por gran parte de la sociedad.

El gobierno de Nestor Kirchner se encontró con un movimiento piquetero muy consistente, sobre todo luego de las grandes movilizaciones de 2002, pero también fuertemente heterogéneo y proclive a la fragmentación. Su política consistió en poner en acto, simultáneamente, el abanico de estrategias disponibles para integrar, cooptar y disciplinar al movimiento piquetero. A poco de cumplirse el primer aniversario de su asunción, podemos afirmar, que éstas han sido "exitosas", tanto en términos de integración e institucionalización de las corrientes afines, como de aislamiento del resto de las corrientes del movimiento piquetero. La hipótesis de la cooptación comenzó a perfilarse como una de las tendencias centrales del actual gobierno, en mucho alimentada tanto por aquellos funcionarios nacionales como por ciertas organizaciones sociales que creen ver en el nuevo presidente la posibilidad de un retorno a las "fuentes históricas" del justicialismo. Esa apuesta, que se vincula con las altas expectativas que el presidente despertó en amplios sectores de la población, se apoya también en la existencia de determinados grupos muy cercanos al ideario nacional-popular, al interior del cada vez más diversificado espacio piquetero. En efecto, la constelación piquetera incluye no sólo aquellas visiones contestatarias de neto corte anticapitalista sino también un amplio abanico de organizaciones de fuerte matriz populista; todo lo cual vuelve a poner en el tapete, una vez más, el fuerte peso de la cultura peronista.⁵

Estas organizaciones, de fuerte inspiración populista, que hasta hace poco tiempo mostraban un importante grado de movilización (nos referimos sobre todo a Barrios de Pie, algunos MTD y de manera parcial y siempre contradictoria, a la CCC), reciben hoy un tratamiento privilegiado de parte del gobierno nacional, y han sido beneficiadas por algunos de los nuevos programas sociales, entre ellos, el "Plan Arraigo", que contempla la construcción de viviendas para los miembros de las mismas.⁶

Por otro lado, el gobierno nacional, a través del Ministerio de Desarrollo Social, decidió otorgar una importante cantidad de subsidios a las organizaciones piqueteras, para el desarrollo de emprendimientos productivos. La importancia de esta iniciativa no es menor, pues si su creación depende de las directivas actuales del Banco Mundial, también es cierto que éste se apoya en un reclamo genuino de ciertas organizaciones. Así, para algunas agrupaciones que desde el comienzo apostaron fuertemente a la autogestión (entre ellos la UTD de Mosconi, el MTR, los numerosos MTD, u otras agrupaciones de carácter más local), su buena utilización permitiría dar un salto cualitativo en sus experiencias. Todo depende de los proyectos presentados: mientras que algunos son de ampliación de proyectos preexistentes (por ejemplo, las panaderías comunitarias); otros son proyectos "fabriles" (talleres textiles o fabricación de productos alimenticios) y contemplan la producción de un excedente. Así, en algunas organizaciones, estos subsidios han generado una profunda discusión acerca de qué hacer con el "excedente" (lo que se hace con "la parte maldita" según G. Bataille, es lo que diferencia también a una sociedad de otra...)⁷

Por último, a la integración y la negociación hay que sumar la estrategia de control y disciplinamiento, dirigida sobre todo contra los grupos más movilizados, quienes no sólo señalaron que el gobierno de Kirchner representa una continuidad con los anteriores, sino que confiados en el protagonismo que tuvieron durante 2002, tensaron las relaciones y multiplicaron las concentraciones y marchas. A su vez, Kirchner se apoyó en el estado de la opinión pública, fuertemente apuntalado por todo un sector de la derecha, a través de los medios de comunicación. Así, el go-



bierno nacional apuntó a enfatizar la contraposición entre movilización callejera y "normalidad institucional", desembocando no sólo en una imagen estigmatizante de las movilizaciones, sino en la denuncia de una democracia cada vez más "acosada" por las agrupaciones piqueteras.

Poco importa si las declaraciones daban cuenta de un vaivén peligroso que iba de la amenaza de judicialización al reconocimiento de las necesidades de los desocupados, del cuestionamiento de la representatividad de las organizaciones a la afirmación del derecho legítimo a la protesta, de la propuesta de crear una brigada "antipiquetera" a la declaración obsesiva —una y mil veces repetida— que el gobierno no reprimirá. La campaña de invectiva y descalificación verbal tuvo momentos de alto voltaje, primero entre octubre y diciembre de 2003; y luego en febrero de 2004. Hubo tres puntos de inflexión, que deben ser entendidos como las consecuencias de una política: por un lado y más allá de las internas justicialistas, la escalada de violencia verbal creó un contexto de rechazo que favoreció la represión en la ciudad de Neuquén, así como continúa alimentando los sucesivos encarcelamientos de los dirigentes salteños. Por otro lado, no fue casual que esta campaña finalizara en un atentado, durante la segunda conmemoración de las jornadas de diciembre, cuando un artefacto explosivo hirió a varios manifestantes, en la mismísima Plaza de Mayo. En fin, resulta importante señalar que el gobierno, que había prometido en un principio declarar la nulidad de los procesamientos iniciados por cortes de ruta, una vez entablada la pulseada, prontamente cajoneó el proyecto y apostó a la política de manejarse —en palabras del Ministro del Interior— con el "código penal en la mano".

A fines de febrero del presente año, luego de la ocupación de R. Castells en el ministerio de Trabajo, el gobierno cerró una etapa. En ese sentido, su triunfo en la batalla por deslegitimar las corrientes más movilizadas fue tal que hasta el propio gobernador de la provincia de Buenos Aires, F.Solá, permanentemente jaqueado por los problemas de inseguridad, se dio el lujo de dar de baja a miles de planes sociales que tienen como beneficiarios no sólo a los municipios, sino al conjunto de las organizaciones piqueteras.

A manera de cierre, con puntos suspensivos...

El cierre de los tiempos extraordinarios y la apertura de una nueva etapa, puso al descubierto las diferentes matrices ideológicas, así como las concepciones del sujeto político, latentes en las organizaciones piqueteras. Por un lado, los grupos dependientes de los partidos de izquierda, no sólo han minimizado la productividad política del peronismo triunfante, sino que han llevado hasta el paroxismo y la parodia la imagen de la vanguardia y de la "clase revolucionaria", como si la construcción de un nuevo sujeto político fuera el resultado o la emanación de la pura movilización callejera. Por otro lado, los grupos independientes, sin renunciar a la movilización, han optado por privilegiar la temporalidad de la problemática barrial, preocupados por la creación de ámbitos y esferas de producción de nuevas relaciones sociales (el "nuevo poder" o el "poder popular"). Sin embargo, hoy están más dispersos y presentan menos instancias de articulación política. Por último, la sorpresa del período lo constituyen sin duda los grupos populistas, es decir aquellos en los cuales la nueva coyuntura actualizó la

imagen y la nostalgia del "pueblo peronista". Esta posición es ilustrada por diversas agrupaciones, que apuestan a la reconstrucción del Estado nacional, a partir de la consolidación de un nuevo líder, sostenido y apoyado por un "pueblo" movilizado. A nivel continental, dicho "proyecto nacional" impulsa la idea de conformar un polo latinoamericano, bajo la figuras de Chávez en Venezuela, Lula en Brasil, Kirchner en Argentina y, eventualmente, Evo Morales en Bolivia.⁸

Sin duda, esta historia de contiendas continúa abierta y nadie con dos dedos de frente podría afirmar que las organizaciones piqueteras no encontrarán nuevos espacios u oportunidades de canalizar sus reclamos. Sin embargo, lo que resulta claro es que los desocupados organizados afrontan varios desafíos y dificultades, que no resultan de fácil tratamiento. Entre éstos, mencionaremos solo cinco: el primero se refiere a la necesidad de producir instancias de coordinación política, que mitiguen los efectos de la fragmentación del espacio piquetero, en un contexto de institucionalización y de rechazo de la población a la movilización. El segundo, alude sobre todo a los movimientos ligados a partidos de izquierda, los cuales deberán repensar el alcance y los efectos políticos nefastos que sus lógicas unidimensionales de acción y construcción, centradas en la sola movilización y confrontación, tienen para el conjunto del movimiento piquetero. El tercer desafío engloba a todos los movimientos, y se refiere a las consecuencias políticas y culturales de la

dependencia respecto del Estado, a través de los planes sociales y la institucionalización de la figura del "mediador", así como a los efectos negativos que ha tenido la banalización del piquete como herramienta de lucha. El cuarto desafío alude a la necesidad de buscar cruces y vínculos con otros sectores, en especial, con los sindicatos y las clases medias; una cuestión a todas luces fundamental en un contexto de creciente aislamiento, y vista la dificultad

—histórica— que las organizaciones de desocupados tienen para interpelar otros sectores sociales. En fin, el quinto desafío plantea una discusión acerca de cómo poner en marcha los proyectos productivos (lo cual significa definir el alcance de la autogestión), así como de la necesidad de integrar al modelo de construcción política una lógica relacional que matice los conflictos internos (acentuados por la competencia por los bienes escasos, dependientes del Estado), que desembocan en constantes divisiones, nunca del todo comprendidas —ni compartidas— por las bases de los propios movimientos.

¿Habrá que considerar acaso que la potencia creativa de estos movimientos ha llegado a un límite, una suerte de techo, de carácter más estructural que coyuntural, lo cual, por lo tanto, compromete severamente los logros obtenidos? ¿O habrá que pensar que se trata de un impasse transitorio y que, más allá de las dificultades actuales, las organizaciones piqueteras nos seguirán sorprendiendo, pues suelen tener, en tanto movimiento social, un dinamismo y una fuerza innovadora que supera toda imaginación sociológica?

Quienes acompañamos el proceso de las luchas sociales en nuestro país nos inclinamos por optar por la segunda hipótesis, aunque somos conscientes de que no será desde registros unila-

terales que comprenderemos y aportaremos al esclarecimiento de una dinámica social tan compleja, sino más bien desde y a partir de la incorporación de la ambivalencia al análisis, suerte

de registro de origen que atraviesa tanto la trama profunda como los avatares más visibles y coyunturales de las organizaciones piqueteras. ○

1. Quedan pendientes, por razones de espacio, otros temas mayores que hubiera querido abordar aquí: la dependencia en relación con el Estado y el peso de la cultura peronista. Estos temas serán desarrollados en un artículo posterior.

2. Los cánticos del MTR, MTL y otros grupos más pequeños decían: "Si Duhalde está acabado, ¿entonces qué hacemos acá?"

3. El programa de Kirchner presenta una productividad política limitada, entre otras cosas porque no propone una redefinición de las relaciones entre economía y sociedad, colocándose en peligrosa continuidad con los gobiernos anteriores en términos de modelo socio-económico. Pero esto no significa que sea exactamente "más de lo mismo", como afirman de manera demasiado rápida ciertos partidos de izquierda, aunque tampoco sea el portador de un proyecto disruptivo o, en el límite, contrabegonómico, como quieren creer tantos intelectuales y organizaciones progresistas. En realidad, hasta dónde el contexto argentino puede tolerar esta ausencia de redefiniciones, es algo que seguramente se verá en los próximos meses.

4. La cuestión es compleja, pues si bien nadie niega la legitimidad de tal reclamo, éste no es homogéneo en todos los ámbitos. No es lo mismo exigir "normali-

dad" en la constitución de la Corte Suprema de Justicia (que implica el reclamo de un poder competente e independiente del ejecutivo), que exigir la "normal" circulación en calles y rutas (deslegitimando de entrada modalidades actuales de la protesta social), o una "normal garantía de seguridad", frente la expansión del delito (aceptando sin discusión la ocupación de las villas o proponiendo el endurecimiento de las penas). Es necesario, en fin, reflexionar acerca de los riesgos y la ambivalencia de los diferentes cruces entre "estado de emergencia social" y demanda de "normalidad" y preguntarse (hasta dónde puede llegar un gobierno, y en el límite, una sociedad, en su obsesión por recuperar "un estado de normalidad"? O dicho de otro modo, ¿qué es lo que ciertos sectores sociales están dispuestos a consentir a cambio de ello?

5. Las referencias al peronismo funcionan, a la manera de un significante flotante (E.Laclau, *Reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000) como un artefacto cultural que puede ser articulado en sentidos diferentes y aún opuestos. Para el tema, permítansenos recibir al lector a nuestro libro, escrito en colaboración con S.Pereyra, *Entre la ruta y el barrio. Las experiencias de las organizaciones piqueteras*, Buenos Aires, Biblos, 2003.

6. Entre las organizaciones institucionalizadas no incluimos la FTV (la mayor beneficiaria del Plan Arraigo), pues ésta ya presentaba un alto grado de institucionalización, anterior a la asunción de Kirchner. Sin embargo, la afinidad ideológica con el programa de Kirchner, ha hecho que esta integración sea mucho más completa.

7. Aun así, si bien es cierto que estos proyectos pondrán a prueba a las organizaciones respecto de su capacidad de transformación de las prácticas individualistas, también es cierto que todas ellas carecen de experiencia, además de no contar con un seguimiento técnico específico, por parte del gobierno, todo lo cual limita las posibilidades de generar rentabilidad.

8. Los sectores piqueteros que adhieren a una matriz populista deberían recordar la historia del peronismo, antes de caer presos de una nueva ilusión. Es así que en su valoración de Kirchner, pecan por exceso, ya que el nuevo proyecto nacional del que ellos hablan implicaría medidas en el plano socio-económico (no pago de la deuda externa, confrontación con las empresas privatizadas, reapropiación de los recursos naturales, fuertes medidas de redistribución económica, entre otros), que lejos están de encontrarse entre los objetivos del actual gobierno.

Piquetes en la ciénaga

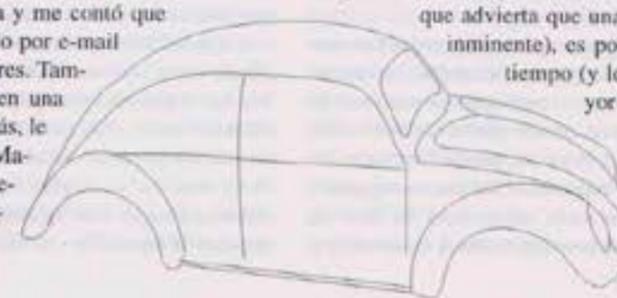
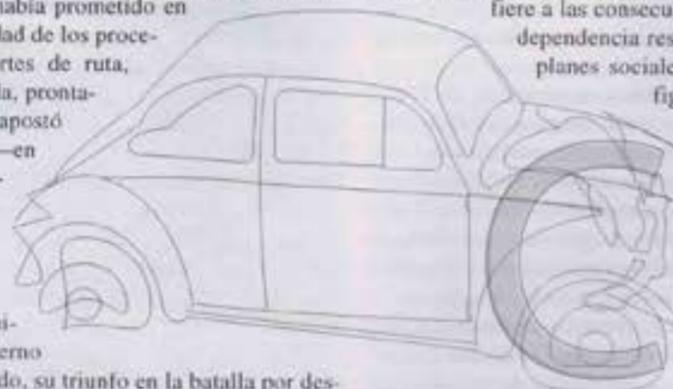
Los bloqueos políticos de los cortes de ruta

Alejandro Grimson

El trabajo de Alejandro Grimson es revelador de un modelo de investigación donde el abordaje antropológico enfrenta el desafío de hacerse cargo de las consecuencias políticas de sus conclusiones. De este modo, su resultado se inscribe en una doble cartografía que superpone el mapa de las contradicciones y paradojas de su objeto, el suceder del movimiento piquetero, con las del sujeto que procede a su estudio. Muestra por un lado, las aporías de un movimiento que, surgido en defensa de la exclusión extrema de un sector de la sociedad, cedió a la demanda de asumirse como sujeto y ejemplo metodológico para el resto de los conflictos sociales. Su empantanamiento debe mucho a la sobreactuación de una identidad apresurada a golpes de gestos emblemáticos aprovechada por el poder para recomponerse —una alternativa autonomista contra la vieja militancia, que se agotó en la rutina de ser "autoadministradores de la dependencia del asistencialismo del estado"— un abrazo de oso en que las insignias (el corte, la capucha y el garrote) se ritualiza espectáculo en la city para susto disciplinador de los que todavía tienen algo para conservar. Del lado del investigador los desafíos que enfrenta la verdad del conocimiento cuando interpela sus valores. Grimson ha publicado *La nación en sus límites*, Gedisa, Buenos Aires, 2003.

Uno de los referentes piqueteros que más admiro y respeto, que desarrolla con pasión, esfuerzo y valentía su militancia de base y sus proyectos políticos desde el sur del Gran Buenos Aires me dijo que, al ver el título anterior de este artículo, decidió no leerlo. Se llamaba "Las causas de la derrota piquetera". Yo aprendí y aprendo mucho de él: esta vez me dijo que no puede anunciarse una derrota en el medio de la lucha y me contó que abrió el archivo que le había enviado por e-mail después de un día de cortes agotadores. También me narró que recientemente, en una reunión en la Municipalidad de Lanús, le dijeron al perpetuamente reelecto Manolo Quindimil que los piqueteros llegaron para quedarse: "no se preocupe, hay piqueteros para rato".

Parte de la convicción de que si queremos un país drásticamente menos desigual, sin exclusiones, resulta importantísimo que haya piqueteros "para rato", tanto porque el camino será muy largo como porque entre los piqueteros están algunas de las mejores experiencias sociales, culturales y políticas de los últimos años. Si acepto cambiar la palabra derrota por ciénaga o cualquier otra que advierta que una derrota es posible (y de manera imminente), es porque quiero señalar que aún hay tiempo (y lo habrá después, aunque con mayor costo) para salir del pantano, incluso si es evidente que no es tiempo lo que abunda. El punto es que si la situación política actual no se modifica es posible que los



Años de las 1000 horas de los 20 años de la revolución

A 2

08 / 09 EL RODABATO



piqueteros sean derrotados en su disputa con el gobierno. ¿Por qué decimos esto? ¿Acaso porque no puedan seguir luchando? En realidad, no se trata de una derrota en el sentido de que la lucha vea imposibilitada su continuidad. Decimos que habría una derrota en el sentido de que las organizaciones de desocupados han ido perdiendo apoyo y consenso social en sus reivindicaciones y luchas.

¿Por qué están perdiendo este apoyo? Un análisis simplista, economicista, podría suponer que los piqueteros retroceden porque ha habido una cierta mejoría económica. Primero, afirmemos que ciertos sectores medios y medios bajos efectivamente perciben una parcial mejoría económica, especialmente cuando hacen comparaciones con 2001 y 2002. Creer que un 50% de la población con problemas de empleo es lo mismo que 35% resulta equivocado, es una simplificación. Se imagina o desea que la desocupación sólo produce efectos al ascender. Obviamente los problemas de empleo son de grandes dimensiones y los habrá también "para rato", pero no debe descartarse que haya una cierta reducción.



Esto se combina con otros indicadores macroeconómicos que generan un "clima social" con mayor expectativa. Ciertamente esto restringe el espacio político de las organizaciones piqueteras y de la izquierda, especialmente si como suele hacerse se busca hacer política sobre el pronóstico catastrofista que identifica cualquier expectativa con ilusiones vanas que pronto —al fin— se desvanecerán.

La cuestión es que frente a la pregunta acerca de por qué han surgido y existen los piqueteros en la Argentina, el análisis economicista (más popular que lo que se cree, al menos en ciertas áreas de las ciencias sociales y de la política) afirma que la causa es la desocupación. Si la desocupación es la causa, una reducción —incluso moderada del desempleo— reducirá el fenómeno piquetero. Pero la desocupación es un factor, no la única causa. Es fácil demostrarlo: hay muchos más países con altos índices de desocupa-

ción que con organizaciones de desocupados que realicen reclamos ante el Estado. En otras palabras, explicar el surgimiento de los piqueteros requiere un análisis complejo que implica considerar la constitución de una cultura política, es decir el papel histórico de las organizaciones populares, del Estado, de las redes sociales, de los barrios populares o ciudades socialmente homogéneas.

En otras palabras, si el gobierno actual tuviera un moderado éxito económico y lograra mantener el nivel de expectativa social eso podría implicar un cambio de estrategia política de movimientos como los piqueteros, pero no implicaría necesariamente su derrota ni mucho menos su fin. Entre los múltiples factores que tendrán incidencia en el futuro de los movimientos piqueteros quiero detenerme aquí en uno de ellos, el que en la actualidad tiene mayor incidencia a mi modo de ver en que éstos se encuentren en una ciénaga y puedan ser derrotados. Me refiero a la propia política de las organizaciones, a sabiendas de que hay muchas políticas diferentes. Ciertamente es que estas organizaciones nunca tuvieron un gran apoyo social, ya que la Argentina es un país donde sus clases medias históricamente depreciaron las huelgas obreras y las luchas populares. Cuando la recesión avanzaba hacia fines de los años noventa las organizaciones de desocupados fueron ganando creciente apoyo social a caballo de la crisis del menemismo-aliancismo y, después, con el proceso asambleario y de luchas populares generalizadas.

Después de un hastío de las críticas tradicionales de la izquierda a la pequeñoburguesía, crecieron reivindicaciones al papel de las clases medias, incluso en los mundos movilizadores. Pero lo cierto es que salvo el fugaz 2002 y salvo honrosas excepciones, los sectores medios de la Capital, como sector social, vuelven hoy a disfrutar de la negación de la existencia del Gran Buenos Aires. No tienen idea ni quieren tenerla de lo que es vivir en un asentamiento y organizarse para desarrollar tareas colectivas desde allí. Los viejos barrios obreros y populares, que fueron percibidos con dramatismo compartido durante un tiempo que ya quedó atrás, vuelven a ser mirados básicamente desde los lenguajes de la violencia y la inseguridad. El camino del apoyo social que había sido ascendente hasta poco tiempo atrás, comenzó un descenso que hoy parece difícil revertir.

Si pensamos sólo en el Área Metropolitana de Buenos Aires, históricamente ha habido dos espacios delimitados de lo político, divididos por la frontera política, jurídica, social y cultural entre la Capital y el conurbano. Esos dos espacios, además, han estado asociados a dos tiempos políticos diferentes. Las características del crecimiento económico actual, que combina baja inflación, estabilidad en el precio del dólar con una dramáticamente paulatina baja en índices de indigencia, pobreza y desocupación, implica la acentuación de las diferentes temporalidades políticas. En ese sentido, la creciente separación entre las vivencias de sectores medios y de los sectores más pobres del conurbano deviene una nueva asincronía política. Asincronía y contrahegemonía son inversamente proporcionales.

Resulta importante intentar contribuir a un debate para revertir el incremento de esa asincronía —al menos en aquello que hace a las políticas de los propios movimientos. Del conjunto de fenómenos organizacionales populares que se generaron durante la década del noventa las organizaciones de desocupados constituyen, aún en la crisis actual que atraviesan, lo único relevante junto a algunas fábricas recuperadas por sus trabajadores.

¿Cuáles son las causas, entonces, de la ciénaga en la que están hoy las organizaciones piqueteras? Hemos dicho que, a nuestro entender, no es sólo por el proceso de recomposición hegemónica que, sin embargo, es relevante. Tampoco es sólo por la velocidad y amplitud de cambio en las agendas políticas de los sectores medios, aunque esto también es relevante. Otro elemento relevante es la represión y la violencia institucional contra la movili-

zación popular. Fue clave el 26 de junio de 2002 porque aquella represión instaló temores en amplios sectores populares. Es cierto que sus consecuencias fueron enfrentadas por amplios sectores de la población que establecieron un límite de hasta dónde el gobierno puede avanzar en el área de Buenos Aires (mientras en el noroeste la represión de los últimos meses es gravísima). En abril de 2003 una salvaje represión sin muertos en Brukman no generaba respuestas masivas en la sociedad, sino todo lo contrario. Esas acciones fueron acompañando un descenso paulatino pero constante de la movilización popular.

Apuntados estos elementos (nuevo contexto con ciertas expectativas y represión política) permítanme señalar que, según mi punto de vista, el logro más importante del gobierno para deslegitimar el reclamo de las organizaciones de desocupados ha sido imponerles sus tiempos, sus espacios y un sentido de su identidad. Decir tiempo, espacio e identidad —al menos desde una perspectiva de la antropología política— es bastante importante: se trata de algo así como los elementos decisivos del escenario y de los actores.

Ese logro del gobierno se explica por la convergencia de dos factores. Por un lado, una cultura infantil en la izquierda partidaria que supone que cuanto más uno se moviliza más de izquierda o revolucionario es. Esta es una creencia completamente equivocada que lleva inevitablemente al desgaste constante e irreversible de los movimientos. Esta cultura infantil le impone a los movimientos de desocupados una agenda que no les resulta propia ni apropiada. Impone la agenda de la lucha nacional e internacional "de los pueblos" en detrimento de la lógica local y situada de los movimientos barriales. Esa agenda implica, en lugar de salir a pedir trabajo y sus reclamos asociados, salir constantemente por una multitud de cuestiones. Todas esas cuestiones son extremadamente legítimas, pero licúan el sentido de las organizaciones populares.

Pero desde sus inicios las organizaciones de desocupados fueron mucho más que cualquier izquierda y trascendieron su cultura política. Las organizaciones de desocupados son sumamente heterogéneas. El "universo piquetero" es mucho más variado que lo que parece desde lejos. En ese plano, podrá alegarse que el actual vaciamiento de sentido es producido sólo por un sector del movimiento piquetero. Podrá ser cierto, pero más aún lo es que afecta a todos los movimientos.

Entonces, no fue sólo por infantilismo o izquierdismo que se produjo ese uso de los tiempos políticos. Fue también por razones estructurales. La razón estructural básicamente es que el máximo logro que las organizaciones de desocupados pudieron obtener en años de lucha, la obtención, autoadministración y resignificación de planes de empleo, implicaba una dependencia permanente y cotidiana del gobierno nacional. Básicamente, en la medida en que las organizaciones crecían se veían compelidas a reclamar más planes y esto debían hacerlo muchas veces en las calles. Y, sobre todo, cuando el gobierno les daba de baja planes o dejaba de pagarles, ellos se veían compelidos a salir a las calles más allá de si consideraban a la protesta en ese contexto como buena o mala estrategia política.

O sea que el tiempo de los planes y del Estado se impuso sobre el tiempo de la estrategia política que sólo puede ser de tiempos largos. Eso impuso una visión cortoplacista a las disputas, donde los avances y retrocesos se medían en cantidad de personas y planes que cada organización agrupaba y movilizaba. Esto fue tan así que hasta en las organizaciones que más pretendían romper con la lógica de los aparatos políticos y de la cultura de la izquierda tradicional muchas de sus disputas internas terminaron en la discusión de cantidades de personas y planes y alimentos.

O sea que la propia lógica de la situación hizo que la lógica sindical y reivindicativa dominara a la lógica política, concentrando

la cuestión en la obtención y administración de beneficios, incluso pagando el costo de perder consenso social de manera creciente. La encrucijada actual expresa esta contradicción de manera absolutamente dramática.

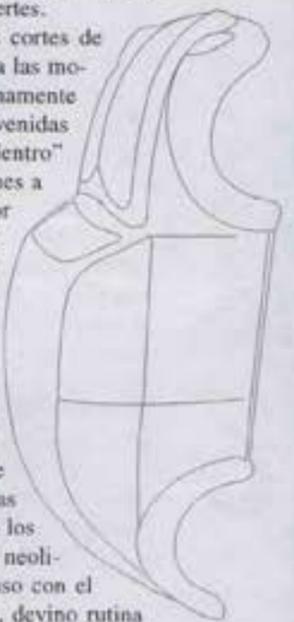
En la medida en que el gobierno imponía sus tiempos no podía sino también imponer su espacio. La protesta piquetera impuso el corte de ruta como modo principal y generalizado de protesta. Los diferentes gobiernos y los jueces atacaron sistemáticamente por medios legales, ideológicos y represivos esos cortes. Iniciaron procesos, encarcelaron luchadores, asesinaron jóvenes, hirieron a innumerables participantes con balas de plomo.

Los cortes de ruta impedían que "las cosas siguieran su curso" mientras avanzaba la desocupación. Eran protestas contra la exclusión realizadas justamente en los límites de la Capital Federal, símbolo que separa en nuestro país aquello que está "adentro" de aquello que está "afuera". De hecho, hasta varios años después de su surgimiento las organizaciones de desocupados no ingresaron a la Capital, desarrollando sus protestas en el interior, en los barrios populares o en la propia frontera entre un país y otro. Su ingreso a la Capital, recibidos por las asambleas en 2002, fue todo un símbolo, un momento cargado de sentidos fuertes.

En contraste, habiendo primero rutinizado los cortes de ruta y, por lo tanto, debilitado su sentido, ahora las movilizaciones piqueteras se desarrollan cotidianamente en la Capital Federal. Se cortan muchas más avenidas céntricas que rutas. Se protesta mucho más "adentro" que "afuera". Pueden darse muchas explicaciones a este fenómeno: el agotamiento de los cortes por su rutinización, su alto riesgo por la judicialización. El punto es que el espacio de la protesta expresa algo contundente: los piqueteros fueron integrados al sistema tradicional de protestas. Primero a través del tiempo y después a través del espacio.

Así, la protesta piquetera comenzó a dejar de ser sentida como aquel desgarramiento de la Argentina sin trabajo, esa espontaneidad barrial que convocaba la mirada del país, que denunciaba las consecuencias que sobre el tejido social y sobre los cuerpos produjo una década de consenso social neoliberal y convertible. La protesta piquetera, incluso con el desgarramiento de sus grupos más innovadores, devino rutina en el tiempo y en el espacio. Y después de haberse transformado su lugar en el tiempo y en el espacio no podía dejar de transformar su identidad.

Las organizaciones que actualmente son llamadas "piqueteras" son básicamente organizaciones de desocupados que viven en un mismo barrio. Desde sus inicios a fines de los años noventa se trató en organizaciones territoriales que agrupaban a vecinos con problemas comunes, el mayor de los cuales en ese momento era el desempleo. Estas organizaciones fueron identificadas por colocar en el centro de la agenda política la cuestión de la desocupación, expresión clave de la exclusión social, y por reclamar a través de cortes de rutas y puentes. Ahora bien, las organizaciones más arraigadas en sus respectivos barrios, aquellas con profunda y diversa participación comunitaria, presentan una fuerte analogía con las históricas organizaciones territoriales en el sentido de que expresan políticamente a los vecinos de un territorio y sus reclamos en un contexto específico. Si en otras etapas los reclamos populares fueron de "acceso a la ciudad" en términos de electricidad, servicios, asfalto, iluminación o transporte hoy son de acceso a la sociedad en términos de empleo, alimentación, ropa, salud u otras cuestiones. Así, hay organizaciones o líderes "piqueteros" que tienen una tradición de asociación y lucha muy anterior a los piquetes y al desempleo



generalizado. Por eso, una reducción del desempleo no implicará necesariamente una reducción de los "piqueteros", especialmente si en vez de quedar fijados a un tipo de reclamo o a una forma de lucha se mantiene y amplía el arraigo territorial de las organizaciones.

El riesgo político radica en que en los últimos meses, "piquetero" dejó de asociarse a piquete, a corte espontáneo o eventual. "Piquetero" perdió su connotación de acto, de acción. Y comenzó a adquirir el sentido más de aparato que de organización, más de institución que de agrupamiento, más de cotidianidad que de plan de acción. Así, el desplazamiento de la irrupción a la rutina en el tiempo y de la frontera al centro tradicional en el espacio también está afectando los modos en que los "piqueteros" son percibidos y significados. En un momento fueron una de las principales expresiones del desgarramiento de la exclusión que ponía (y pone) en cuestión la posibilidad de imaginar una comunidad nacional. En la medida en que múltiples grupos reclaman cada uno un incremento específicamente de planes (o que así es socialmente percibido), en la medida en que el vínculo conflictivo pero permanente con el Estado es expuesto cotidianamente como constitutivo de la presencia pública y de su potencia, la analogía entre "organizaciones de desocupados" y los expulsados de la sociedad nacional se reduce, y los reclamos y protestas son percibidos como expresión corporativa.

Tiempo, espacio e identidad no son sólo responsabilidad de los líderes de organizaciones de desocupados. "Del otro lado" hay agentes políticos, nadie hace su identidad en circunstancias elegidas. Así, las organizaciones de desocupados son el producto de una relación social y política compleja, de la cual los planes son un elemento capital. Fueron exitosos muchas veces en su reutilización y apropiación barrial. Pero no parecen estar siendo tan exitosos en las implicancias culturales y políticas más amplias. Hasta ahora (y ojalá esto se revierta pronto) pareciera que no saben o no pueden de construir las relaciones sociales y políticas que han sedimentado entre ellos y el Estado en estos últimos años.

En el heterogéneo espacio "piquetero" hay líderes que hace tiempo se han convertido en oficialistas, desde las épocas en las cuales pretendieron con el gobierno anterior acusar a los piqueteros de los muertos del Pueyrredón. También en el espacio piquetero están quienes llegaron tarde: la izquierda más tradicional. Primero criticaban la aceptación de planes, después comenzaron a dis-

tribuirlos. Actualmente, pretenden marcar el ritmo de las confrontaciones, incluso despilfarrando el trabajoso capital político acumulado por otras organizaciones. También en el espacio piquetero hay diversas organizaciones que están buscando construir caminos a partir de principios muy firmes, pero sin dogmas sobre estrategia y táctica. Esas organizaciones condensan una de las más potentes experiencias políticas de estos últimos años y coordinan la actividad de miles de personas que buscan con sus luchas y su trabajo cotidiano transformar su barrio y su país.

Entre las organizaciones autónomas no hay una orientación teórico-política homogénea. A veces se ha identificado erróneamente a los autónomos con los autonomistas. Si bien las posiciones de Negri o de Holloway son conocidas por todos estos grupos pueden encontrarse organizaciones que se identifican de esa manera y otros que exploran combinaciones diversas entre esas posturas y las de las organizaciones políticas de tradición marxista. Si estas últimas han reproducido en el escenario piquetero sus características de aparatos sin permitir en ningún sentido que los nuevos procesos las transformen, en el otro extremo se ha percibido hasta qué punto el dilema radica en cómo construir una autonomía que no caiga en el aislamiento o la automarginación política. Entre quienes creen que se trata de la toma del poder para cambiar el mundo después y quienes creen que el mundo puede ser cambiado en su entorno inmediato sin necesidad de transformaciones estructurales que involucran al Estado hay múltiples experiencias que se están desarrollando y que no puede ser etiquetadas si se pretende respetar su carácter diverso y procesual. Por eso, pienso, el debate sobre esta ciénaga política es relevante. La ciénaga consiste en que estos agrupamientos están empanzados sin encontrar una estrategia, un camino que permita, aunque sea más lentamente durante un período, avanzar en la consolidación de nuevas organizaciones populares autónomas de los partidos y el Estado.

Para comenzar a imaginar otros modos de lucha es necesario partir de que sólo puede jugarse un juego sabiendo que el contrincante será el mejor de los jugadores posibles. El gobierno no sólo está moviendo con habilidad sus piezas, moviéndose en el angosto carril entre la represión abierta y el fin de las negociaciones. Si consigue imponer los tiempos, los espacios y la identidad está poniendo también las reglas del juego. ●

El movimiento asambleario en la Argentina:

Balance de una Experiencia.

Ezequiel Adamovsky

El movimiento de las Asambleas populares — surgido tras los sucesos del 19 y 20 de diciembre de 2001 — despertó grandes expectativas de construcción de nuevas formas de hacer política. Tanto para la derecha como para la izquierda evocaron inmediatamente los "consejos" o soviets de revoluciones pasadas. Poco más de dos años después, poco parece haber quedado de esa esperanza o de ese temor. En el siguiente artículo se ofrece un balance crítico del movimiento asambleario, señalando logros y falencias, límites y potencialidades, y lecciones a aprender desde el punto de vista de la construcción de política horizontal y autónoma. Ezequiel Adamovsky es historiador, activista y miembro de la Asamblea Popular Cid Campeador. Acaba de publicar **Anticapitalismo para Principiantes: La nueva generación de movimientos emancipatorios** (Era Naciente, Buenos Aires, 2003).

Immediatamente después de la rebelión del 19 y 20 de diciembre de 2001 en Argentina, surgió un nuevo movimiento social de "asambleas populares". En muy poco tiempo, más de 150 asambleas de entre 15 y 300 vecinos se formaron espontáneamente en Buenos Aires, y otras en Córdoba, Rosario, Mendoza, Santa Fe y

otras ciudades. Ya en enero de 2002 se organizó una coordinación de estas asambleas, primero a nivel de la ciudad y luego a nivel nacional: la asamblea "Interbarrial de Parque Centenario" y la "Interbarrial nacional". El fenómeno prometía convertirse en una fuerza social arrolladora. Luego de casi un año de intensa activi-

dad, sin embargo, el movimiento asambleario comenzó a mostrar signos de decaimiento: muchos vecinos se alejaron, y las "Interbarriales" e incluso muchas asambleas locales desaparecieron. Hoy, a más de dos años de la rebelión, sólo algunas de aquellas asambleas iniciales siguen trabajando, menguadas en energía y en concurrencia.

Lo que sigue es un intento de realizar un balance crítico del movimiento, basado en mi experiencia como miembro de la Asamblea Popular Cid Campeador y en esfuerzos previos por pensar nuestras prácticas.¹

El significado de un nuevo movimiento

Como todo nuevo movimiento social, el movimiento asambleario surgió en una grieta del sistema de representación. En la Argentina de fines de los 90s, como en el resto del mundo, el andamiaje político-institucional diseñado para canalizar/expropiar la energía constituyente de los habitantes daba muestras cada vez mayores de inadecuación. Concebido hace más de dos siglos, y perfeccionado desde entonces, el sistema conocido como "democracia liberal" se vuelve cada vez menos eficiente a la hora de contener las tensiones del capitalismo en la era de la globalización. En Argentina, este proceso se vivió de manera particularmente aguda: políticas neoliberales de una profundidad y violencia mayores que en otros casos generaron efectos fuertemente destructores de lo económico y disolventes de lo político. El rápido deterioro económico de la Argentina a partir del golpe militar de 1976 — acelerado durante los 90s — y la pérdida de credibilidad del régimen político — corrompido por el poder del dinero y cada vez más dependiente de la voluntad del FMI y las grandes corporaciones — son suficientemente conocidos, y no volveré aquí sobre esas cuestiones. Lo importante es visualizar los desplazamientos de sentido políticos de los que las grietas del sistema son a la vez indicios y factores productivos. "Que se vayan todos" (QSVT), la consigna principal de la rebelión, es uno de esos desplazamientos de sentido. Las asambleas, por su parte, emergen inesperadamente del horizonte de posibilidades abierto por esa consigna.

Es difícil establecer el origen del QSVT, y mucho más seguir los múltiples significados que adquirió a través del tiempo. Es probable que la consigna haya surgido, paradójicamente, de una mutación de sentido de mensajes neoliberales previos. Desde mediados de los 80s la prensa *mainstream* se había dedicado a una campaña sistemática de desprestigio de los políticos y del estado en general, con el fin de legitimar el proyecto privatizador y antisocial del neoliberalismo, es decir, el predominio del mercado como mecanismo único de organización de la vida social. Esta crítica se combinaba con otra en el mismo sentido, pero de carácter más puramente moral, contra la flagrante corrupción de los funcionarios públicos. El ataque a los políticos y lo político alcanzó niveles tan virulentos, que grandes sectores de la prensa llegaron a promover la abstención o la anulación deliberada del voto en las elecciones legislativas anteriores a la rebelión. Ante la torpeza del gobierno de De la Rúa para manejar la crisis económica, la gente que participó en el cacerolazo la noche del 19 de diciembre de 2001 retomó y llevó al extremo el mensaje aprendido en años de campaña antipolítica, y acuñó el QSVT. Pero el cambio en el *acto de enunciación* del mensaje antipolítico abrió las puertas a un profundo desplazamiento de sentido. Al trasladarse de la prédica de la prensa, recibida pasivamente por los espectadores, a la voz de miles de vecinos movilizadas en las calles por propia decisión, el rechazo de los políticos adquirió un significado completamente diferente. Para los neoliberales, "fuera los políticos" significaba un mundo de

consumidores, sin ciudadanos; los vecinos que cantaban QSVT en la Plaza de Mayo y ocupando el *espacio público* por toda la ciudad, por el contrario, afirmaban su *soberanía política* a través de ese mismo acto.

"Que se vayan ellos, que acá estamos nosotros". De esa mutación de sentido surgieron las asambleas. El horizonte de posibilidades abierto por la perspectiva de un mundo sin políticos, pero con sujetos activos encontrándose en las calles, abrió la grieta por la que, sin premeditación, se colaron las reuniones de vecinos decididos a deliberar y decidir por ellos mismos.

Quizás estas primeras reuniones obedecieran a un impulso casi *instintivo* frente al sentimiento de desolación producido por una economía y un sistema político en añicos. Nadie las planificó ni organizó de antemano. Ningún partido o líder las había propuesto o llamado. Frente al colapso de una sociedad organizada a partir del mercado y del (su) estado, muchos vecinos sencillamente volvieron al *grado cero de la vida social*: el encuentro con el prójimo (próximo) a través de la palabra.



A esta forma y contenido primigenios — el encuentro y la palabra — fueron sumándose formas y contenidos más complejos, y que no eran obvios ni necesarios. Desde el nombre mismo, "asamblea", las reuniones de vecinos fueron abrevando de las pocas experiencias y discursos disponibles y no sospechados, y adaptándose a su propia realidad. El *rechazo de toda forma de representación*, muy fuertemente instalado desde un comienzo, fue seguramente resultado de la desconfianza respecto de los representantes y los partidos, ambos en profundo descrédito. A su vez, el recurso a la *acción directa* (no utilizábamos esa expresión al principio) deriva de tal rechazo a las instituciones representativas. La defensa de la "horizontalidad" — otra novedad en el vocabulario político de esos días — también se transformó en uno de los principios rectores de las asambleas. En su origen, seguramente estuviera tanto la

desconfianza respecto de los líderes y autoridades existentes, como la reacción frente a los militantes de partidos de la izquierda jerárquica que pretendían manipularnos e imponernos sus "programas". Otras formas y contenidos fueron ingresando paulatinamente, y muchos permanecen como terreno de disputa dentro del movimiento. Muchas asambleas, por ejemplo, pronto adoptaron un discurso claramente anticapitalista. En el plano puramente formal-procedimental, algunas asambleas optaron por las listas de oradores o las votaciones por mayoría y minoría, mientras que otras prefirieron el debate espontáneo o las decisiones por consenso. Las opciones en uno u otro sentido estaban condicionadas tanto por la presencia de gente con tal o cual experiencia previa, como por el grado de confianza y respeto mutuos que los vecinos lograran generar.

Otro terreno de disputa fue y sigue siendo el de la estrategia política a adoptar en lo referente a la construcción de poder y al estado. Para algunos, el concepto de "autonomía" —otra novedad en nuestro vocabulario político—, combinado con el de horizontalidad, ayudaba a pensar estrategias no centradas en la "toma del poder" mediante partidos y a construir, en cambio, "contrapoderes" más ligados al trabajo territorial y a través de redes sin autoridad central. La ola de tomas de edificios e instalación de centros sociales autónomos protagonizada por las asambleas hacia mediados de 2002 es un buen ejemplo de esto. Otros asambleístas, sin embargo, continúan apegados a la herencia socialista o populista, e imaginan la construcción de un movimiento que lle-

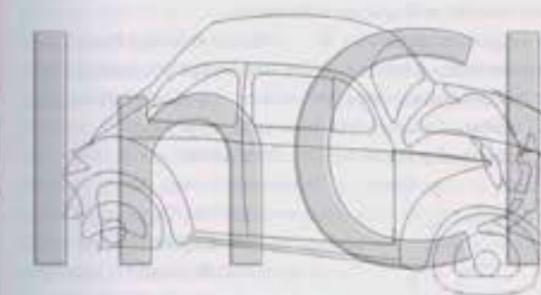
ga a "uno de los nuestros" al poder. En rigor, todas estas ideas novedosas venían siendo exploradas por grupos de activistas ya desde, por lo menos, mediados de los 90s. Pero fue la grieta abierta por el QSVT, el desplazamiento de sentido que operó la rebelión, lo que permitió la contaminación de vastos sectores de la sociedad con esos saberes hasta entonces casi herméticos.²

En cualquier caso, y más allá de contenidos explícitos o procedimientos formales, lo que más importa del movimiento asambleario son los procesos y cambios casi invisibles que su funcionamiento cotidiano genera y atestigua. El plano donde esto se hace particularmente evidente es el de las identidades socio-políticas. Tanto la heterogénea composición de las asambleas como sus pautas de funcionamiento horizontales hicieron indispensable un proceso continuo de *negociación de diferencias*, y la puesta en cuestión de las identidades heredadas. En el caso de mi asamblea esto se evidenció de varias maneras. Por ejemplo, en el tozudo rechazo a identificarse como "de clase media", según la veloz sociología que proponían los medios de comunicación. Por otro lado, las identidades que proponía el discurso de izquierda tradicional tampoco podían aplicarse sin un evidente forzamiento: no éramos "clase obrera", ni estábamos dispuestos a portar con culpabilidad una identidad de "pequeñoburgueses". La asamblea asumió con orgullo, en su pro-

pia autopercepción, la alianza tácita que la rebelión instaló entre clase media y los sectores populares. De los primeros integrantes de la asamblea, sin embargo, podría decirse que pertenecían a la clase media porteña. Y, aun así, la voluntad de romper con las divisiones de clase a que nos somete el sistema hizo que la asamblea se volcara constantemente a tejer lazos con las clases populares hasta, pasados unos meses, incorporar *efectivamente* miembros de esas clases. De más está decir que esto no fue un proceso sencillo, ni mucho menos concluido: las tensiones y prejuicios *de clase* se nos colaron y siguen colando de mil maneras en el lenguaje, en el trato, en la distribución de tareas, etc.

Asimismo, la asamblea permitió hasta cierto punto la negociación de las identidades nacionales, un poco por el aporte de un internacionalismo consciente de algunos miembros, y otro poco por la presencia de integrantes que, de hecho, no habían nacido en Argentina. Retrospectivamente, me resulta evidente que fuimos pasando de concebimos protagonistas de una lucha puramente nacional, a pensarnos como parte de una lucha global. En este proceso fue fundamental la imagen de nosotros mismos que nos devolvía el *Otro* extranjero: las decenas de activistas internacionales que pasaron por nuestra asamblea, los informes sobre las repercusiones de nuestras luchas y nuestras ideas en otros países, y la participación en acciones de solidaridad con movimientos en lugares distantes del globo reforzaron la tendencia hacia el debilitamiento del componente *nacional* de nuestras identidades pri-

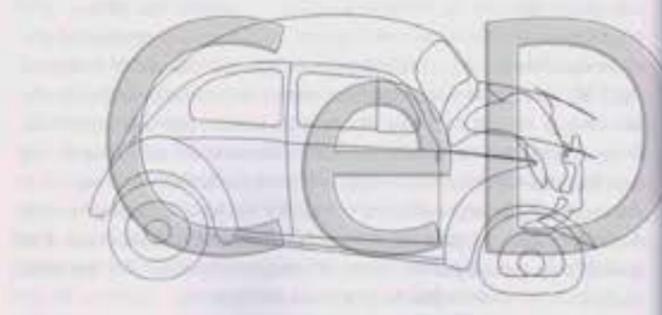
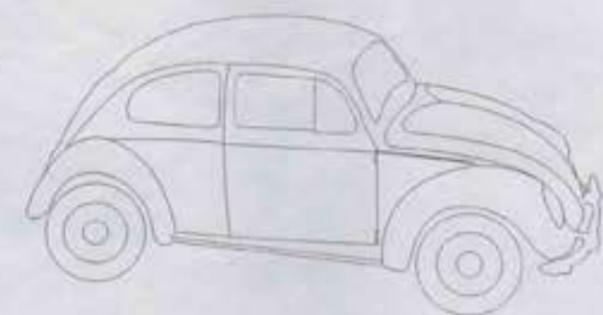
emancipatorio— se sacrifican en favor de un futuro premoledado. El presente se lee en clave teleológica: sólo tiene sentido si desemboca en el futuro esperado. Desde este punto de vista, el declive actual de las asambleas sólo puede ser interpretado como fracaso: no acumulan, ergo, se retrocede en el camino; desaparecen, ergo, no sirvieron al fin.



Sin embargo, la nueva política emancipatoria que el movimiento de asambleas ejemplifica cuestiona la linealidad temporal del camino a la emancipación. Pasado, presente y futuro conviven "reconciliados", en un presente que es el que encarna el momento de la utopía. El proceso de negociación de diferencias descrito más arriba implica una dialéctica de reconocimiento mutuo de los sujetos en lucha que, por su misma naturaleza, supone la aceptación (reconocimiento) del pasado como componente del presente *por derecho propio*. Pero, a su vez, la negociación de diferencias en el presente es orientada no por un futuro externo y predeterminado, pero sí por un horizonte de expectativas y posibilidades que *la propia lucha presente construye* y que, por ende, permanece necesariamente *abierto*. Por todo esto, la efectividad política de las asambleas no puede medirse en términos de un supuesto futuro que les es ajeno, ni en función de su acumulación de poder o su continuidad ininterrumpida. Por el contrario, la "productividad" del hecho asam-



bleario sólo puede medirse en términos de los horizontes de posibilidad que inaugura, de las preguntas que habilita, de los desplazamientos y rupturas que genera en el proceso de invención de una nueva cultura política. Y, en la medida en que este proceso es colectivo y global —es decir, excede la situación del movimiento asambleario argentino— el éxito o fracaso de las asambleas tampoco puede medirse por su simple continuidad temporal. Las asambleas podrían perfectamente desaparecer y, sin embargo, eso no supondría necesariamente el fracaso del movimiento como tal: los desplazamientos políticos que contribuyeron a generar, las ideas y experiencias que exploraron, podrían mutar de forma y/o alimentar y "contaminar" a otros movimientos. Por el contrario, la continuidad ininterrumpida de lo mismo a través del tiempo, sin cambios de formas, bien puede ser signo de esterilidad política (prueba de ello es la improductiva supervivencia de los partidos de izquierda tradicional).



En conclusión, diría que el significado histórico del movimiento de asambleas reside en que señala (en su doble sentido: atestigua y produce), junto con otros movimientos similares, una transición hacia *una nueva forma de concebir la política emancipatoria*. Recuperando mucho del legado de la izquierda tradicional, las asambleas sin embargo marcan desplazamientos en varios sentidos fundamentales. En la producción de espacios de deliberación, autonomía y acción directa, el movimiento se aparta de la política puramente estatal y representativa; en su funcionamiento horizontal tanto como en la producción de horizontalidad y multiplicidad, las asambleas se alejan de la política jerárquica y autoritaria de la vieja izquierda y de su concepción sustancialista y limitada del sujeto emancipatorio. Finalmente, las asambleas producen una superposición de las nociones de "forma" y "contenido" y las de "medio" y "fin", a la vez que ponen en cuestión la concepción lineal del tiempo propia de las narrativas de izquierda anteriores. Se ha criticado muchas veces a las asambleas

marías. Otras formas de negociación de identidades —por ejemplo las de género y las generacionales— se hicieron también evidentes.³ En suma, las asambleas no sólo son producto de una *multiplicidad* de sujetos sociales, sino también, al menos potencialmente, *agentes productores de multiplicidad*.

En este sentido, me resulta indudable que el movimiento asambleario, junto con los otros movimientos similares, fue de una enorme productividad emancipatoria *justamente porque contribuyó a interrumpir las narrativas del poder* (tanto las del estado como las de la izquierda tradicional). En la Argentina, un país marcado por una imaginación política fuertemente jerárquica —no sólo en su vertiente populista-Peronista, sino incluso en la de la izquierda— la irrupción de ideas y prácticas basadas en la horizontalidad, la multiplicidad y la autonomía representan una verdadera revolución cultural. Los efectos de esta ruptura, por otro lado, se trasladaron más allá de las fronteras: no sólo los ecos de nuestra rebelión (incluidos los de las asambleas) han dado la vuelta al mundo inspirando a muchos movimientos: el propio concepto de horizontalidad fue "aprendido" por activistas de muchas latitudes a partir del pensamiento que emanó de nuestras asambleas y movimientos no-jerárquicos.⁴ ¿Cómo cuantificar los efectos posibles de este "pequeño" cambio? ¿Cuántos reto-



fios de las asambleas podrán todavía florecer en lugares y de formas impensados?

Limitaciones y tensiones de la construcción asamblearia

Claro que esta explicación acerca de los criterios de efectividad de los movimientos sociales bien podría servir para negarnos a ver los problemas y limitaciones del movimiento asambleario. No se trata aquí de instalar una celebración *a priori* de cualquier situación de lucha, sino de habilitar una reflexión sobre los alcances y limitaciones de las luchas *en su forma actual*. Con todo su potencial, las asambleas han encontrado importantes limitaciones en su construcción y, sin dudarlo, mucho del declive de los últimos meses obedece a ellas. Lo que sigue es un intento por identificar y analizar las más importantes.

1- VINCULOS INTERNOS (o las dificultades de la horizontalidad)

Muchas de las limitaciones del movimiento asambleario tienen que ver con la dificultad para establecer relaciones de confianza entre sus miembros. A su vez, esta dificultad está relacionada con la forma particular en que nacieron las asambleas: como espacios 1) no fundados en vínculos de afinidad previos o al menos presuntos y 2) radicalmente abiertos e igualitaristas.

Las asambleas surgieron en desafío a uno de los preceptos fundamentales que orienta la construcción de muchos de los nuevos movimientos anticapitalistas: "Habrás de unirte con tus semejantes en grupos 'de afinidad'; con los no (tan) afines te articularás en red, estableciendo consensos puntuales en la medida de las posibilidades." Al haber surgido como agrupamiento espontáneo, *instintivo*, ante el colapso del mundo circundante, las asambleas siguieron el camino inverso: desde un principio agruparon una heterogeneidad tal, que construir afinidades resultaba a veces imposible. Los vecinos reunidos en primeras asambleas eran jóvenes y viejos; empobrecidos y de buena posición económica; con educación superior y de instrucción básica; con experiencia política y sin ella; militantes de partidos y antipartidarios; "machos" y de temperamento más blando. Además, todos traíamos, en mayor o menor medida, la cultura autoritaria, individualista, "guerrera" e intolerante en que nos educa el sistema.

En este contexto, la negociación de diferencias y la producción de multiplicidad se vieron enormemente dificultadas. Con demasiada frecuencia, la dialéctica del reconocimiento del Otro —proceso lento y trabajoso— se reemplazó por el procedimiento más rápido y sencillo de conseguir la unificación mediante el "aniquilamiento" del diferente.

En el proceso de construcción de mi asamblea, por ejemplo, altos niveles de agresión verbal y mecanismos indirectos de exclusión estuvieron siempre muy presentes, con el resultado de que decenas de personas fueron indirectamente "expulsadas" en varias oleadas. Primero, muchos vecinos sin experiencia política, que se acercaron tímidamente los primeros días, pronto se alejaron, probablemente ante la falta de posibilidades de hablar sin someterse a la "aprobación" o "desaprobación" del conjunto, y ante la comprobación de que no manejaban los "saberes" mínimos de los oradores más intrépidos. Por otro lado, los altos ni-

veles de agresión verbal fueron alejando a todos aquéllos sin la fortaleza de temperamento necesaria como para soportarlos. En una segunda oleada, más o menos luego de cinco meses de trabajo juntos, se desarrolló una encarnizada batalla de agresiones verbales entre los asambleístas de izquierda radicalizada y aquéllos de opiniones más "moderadas". El resultado fue el alejamiento de todo un grupo de vecinos pertenecientes a la Central de Trabajadores Argentinos, más otros que simpatizaban con ellos. En una tercera oleada —aproximadamente al año y medio de existencia de la asamblea, cuando ya todos los que quedábamos éramos claramente anticapitalistas— la batalla de agresiones se dio entre algunos de los militantes más "machos" y guerreros, y un grupo de jóvenes de disposición más artística y festiva. El resultado: éstos terminaron abandonando la asamblea en bloque.² Y hoy mismo, más de dos años luego de la fundación de la asamblea, continúa la batalla entre los "antipartido" y los afines a los partidos de izquierda.

Esta dinámica del "aniquilamiento" del otro dificultó el establecimiento de relaciones de respeto y confianza, indispensables si se quiere instalar una verdadera dinámica horizontal. La asamblea rechazó sistemáticamente las propuestas de decidir por consenso, como un modo de forzarlos a adoptar la *dialéctica del reconocimiento* en lugar de la *dinámica del aniquilamiento*. Los argumentos para tal rechazo provenían de aquéllos más apegados a la cultura de izquierda tradicional: "el consenso demora mucho", "nunca nos vamos a poner de acuerdo", etc. Como es habitual, estos argumentos se transformaron en profecías autocumplidas: quienes se sentían propietarios de la verdad única, jamás se disponían sinceramente a negociar diferencias.

Asimismo, la pesada herencia de la cultura política tradicional también hizo extremadamente difícil encontrar mecanismos para mejorar las relaciones interpersonales. En efecto, en ojos de la cultura de izquierda heredada, lo personal y los vínculos afectivos se perciben como un ámbito "no político" o "femenino" —es decir, opuesto al comportamiento "agerrido" que se espera del militante. Casi todas las propuestas de discutir una "política de la afectividad" —tomo esta frase de Martín K, ex asambleísta de Colegiales— chocaban contra la sospecha y la mirada cínica de los asambleístas "machos" (independientemente de su género). En este contexto, fue imposible desarrollar procedimientos para lidiar con los inevitables problemas personales, que terminaban obstruyendo una y otra vez el desarrollo de las reuniones.

El establecimiento de relaciones horizontales y de confianza mutua se vio resentido por otro factor: el carácter "radicalmente abierto" e igualitarista de las asambleas. En su carácter espontáneo y autoconvocado, las asambleas dieron siempre la bienvenida a quienquiera que se acercara. No existe ningún procedimiento de selección, admisión ni formación de los nuevos miembros. Cualquiera tiene derecho a voz y voto desde el primer momento, y desde que se acerca a la asamblea es un "igual". Esto no es un mero enunciado formal: literalmente, no es infrecuente que aparezca una persona totalmente desconocida en una reunión de asamblea, hable, vote, y jamás se la vuelva a ver. En la experiencia de mi asamblea, por ejemplo, esto significó tener que lidiar de igual a igual con personas con serios trastornos mentales, o con militantes de partidos que venían "encubiertos", deliberadamente, a inclinar una votación puntual en favor de tal o cual propuesta.

Los problemas que devienen de esta "apertura radical" e igualitarismo en las formas son difíciles de visualizar y de debatir, debido a una concepción romantizada de la horizontalidad y a una idea abstracta de la igualdad. Ambas provienen, a su vez, de un falso colectivismo que impide percibir/aceptar las diferencias individuales. La premisa de las asambleas, "todos somos iguales, ergo, todos tenemos los mismos derechos", no deja de ser cierta. Pero, en rigor, ni la igualdad ni la horizontalidad existen por decreto de la mera voluntad. Una comunidad política (por ejemplo, una asamblea) adquiere un carácter horizontal no por una simple decisión formal de que todos los que están allí serán iguales, sino por un esfuerzo consciente y constante de *garantizar las condiciones para la igualdad real*. Una persona sin experiencia que recién ingresa a la asamblea dos años después de que ésta comenzara a funcionar, no es en modo alguno "igual" a uno de los miembros fundadores. Éstos cuentan con todo un bagaje de conocimientos y experiencias que hacen que, en la práctica, tengan más posibilidades de aprovechar su "igualdad" que el recién llegado. Si nadie se toma el trabajo de transmitir a éste la información mínima, de poco vale su derecho formal a la igualdad. Por otro lado, una persona muy sensible a las agresiones personales no es igual a quien la agrede: a falta de prevenciones colectivas, éste terminará prevaleciendo.

Del mismo modo, tiene poco sentido otorgar igual derecho de voz y voto a cualquiera, aun si tiene escasa o ninguna vinculación con las posibles consecuencias de su decisión, ni con el trabajo necesario para que esa decisión se materialice en efectos concretos. Esta forma de igualdad abstracta, en los hechos, violenta el derecho a la igualdad real de los demás. Por ejemplo, en mi asamblea hubo gente que estaba "de paso" y que, sin embargo, se permitió votar sobre los dispositivos de seguridad a tomar durante una acción directa en la que no iban a participar ni colaborarían en organizar. Por otro lado, en una ocasión todos votamos "igualitariamente" si nueve de nuestros compañeros que estaban procesados por la justicia debían aceptar presentarse ante el juez. En ambos casos, todos fuimos "iguales" a la hora de discutir y votar medidas cuyos pre-requisitos y efectos, sin embargo, recaerían "desigualmente" sobre cada uno.

La verdadera horizontalidad no consiste en esconder bajo la alfombra las desigualdades existentes, sino en superarlas o reconocerlas. En el caso de aquellas desigualdades que sea conveniente y posible eliminar —por ejemplo, la del recién llegado que no tiene idea de los temas que se discuten, o la del "sensible"—, horizontalidad significa trabajar para superarlas —por ejemplo, ofreciendo instancias de formación política para los nuevos miembros, o formas de controlar la agresividad. Para aquellas desigualdades que sea imposible o indeseable eliminar —por ejemplo, el hecho de que sólo algunas personas sufrirán los efectos de no comparecer ante un juez, o el hecho de que alguien sólo está "de paso"— lo único que queda es reconocerlas y poner los derechos políticos en sintonía con ellas. En otras palabras, la verdadera igualdad política en una organización horizontal consiste en un principio muy simple: que cada cual tenga el derecho a decidir exactamente en la medida en que esas decisiones lo afectan.

Así como las asambleas en general tuvieron serias dificultades para desarrollar mecanismos no traumáticos de superar las diferencias internas, tampoco avanzaron en la creación de dispositivos de reconocimiento/superación de las desigualdades reales. Por otro lado, el carácter "radicalmente abierto" de las asambleas las hizo demasiado vulnerables a los ataques externos y, por ello, complicó aún más la tarea de lograr confianza mutua. Por estos motivos, la construcción de la horizontalidad dentro del movimiento asambleario encontró límites muy precisos.

Dadas las condiciones de nuestro nacimiento, pensando retrospectivamente, cabe concluir que las asambleas teníamos pocas posibilidades reales de sortear con éxito estos problemas de "apertura radical" y de construcción desde la "falta de afinidad". Surgimos con esas características —no lo elegimos así, sólo nos sucedió— y quizás perezcamos con ellas. No se culpe a nadie: lo importante es aprender de la experiencia para poder avanzar por otros caminos.

2- VINCULOS EXTERNOS (o la levedad de las redes)

Algunos de los límites en los vínculos internos se reproducían, a otra escala, en los vínculos entre asambleas y con otros movimientos. El primer intento de articulación interasamblearia fue la "Interbarrial de Parque Centenario", que llegó a reunir a más de un centenar de asambleas porteñas, y las dos "Interbarriales



nacionales". Concebidas desde la lógica del "frente de masas" de la izquierda tradicional, sucumbieron ya en 2002 bajo esa misma lógica. La idea subyacente en la creación de la Interbarrial era que, una vez que las asambleas tuvieran un espacio centralizado capaz de representar a todo el movimiento asambleario, tendrían una voz unificada, y un centro autorizado a hablar en nombre de todas. Desde ese centro, las asambleas definirían un "programa" político, y podrían entonces coordinarse con los demás sectores (piqueteros, partidos, sindicatos, etc.), que también deberían tener una voz y un programa. La política que está detrás de esta concepción imagina que, entonces, todo el movimiento social elegiría el mejor "programa", junto con el mejor "instrumento" para llevarlo a cabo: el partido X. Como era de esperar, los partidos de izquierda —particularmente Iz-

quierda Unida y el Partido Obrero— lucharon encarnizadamente para controlar la Interbarrial, a través de una serie de vergonzosas manipulaciones que no excluyeron las agresiones físicas. Como consecuencia, en pocos meses las asambleas se fueron retirando de la Interbarrial, hasta que sólo quedaron cuatro o cinco.⁶ Podría pensarse, sin desmedro de lo anterior, que las asambleas rechazaron el concepto de la Interbarrial más allá del accionar de los partidos. Desconfiadas de la política representativa y de la centralización de las decisiones, las asambleas se negaron a delegar su poder y a uniformizar sus voces e ideas en un "programa" único.

Rechazado el modelo de la Interbarrial, sin embargo, las asambleas no construyeron otra forma de coordinación interasamblearia de carácter general. A falta de ello, desarrollaron *instintivamente* formas de coordinación en red, sin proponérselo conscientemente. Aunque en general permanecieron invisibles, en algunas oportunidades las redes de vínculos laxos entre asambleas y asambleístas demostraron su materialidad y efectividad. Por ejemplo, cuando en pocos minutos, a través de contactos telefónicos informales, sin ninguna organización centralizada, miles de asambleístas se movilizaron para detener el desalojo de la fábrica ocupada Brukman.

Más allá de estas redes laxas e informales, existieron algunos experimentos encaminados a crear formas de coordinación no centralizadas o uniformizadoras. Por ejemplo, hubo encuentros "interzonales" que agrupaban las asambleas de una misma área, y una serie de experiencias de menor escala (como los "Encuentros de Asambleas Autónomas", donde un par de decenas de asambleas debaten sin tomar decisiones) o temáticas (como las reuniones de "Intersalud"). Las asambleas también participan de campañas puntuales coordinadas con otros movimientos, por ejemplo contra el ALCA, por una Ley de Comunas para una democracia más participativa, contra los aumentos tarifarios, etc. Una experiencia de *coalición* interesante fue la del "Piquete Urbano" (PU), una acción directa de bloqueo del Banco Central y la Bolsa de Valores de Buenos Aires realizada el 19 de diciembre de 2002. La idea surgió inicialmente en nuestra asamblea, desde donde lanzamos un llamado a la acción a la red de contactos que habíamos estado construyendo durante todo el año. Superando nuestras expectativas, decenas de grupos respondieron, y durante dos meses organizamos la acción en forma completamente horizontal. En la organización participaron más de 40 grupos, no sólo asambleas, sino también organizaciones piqueteras, sindicatos combativos, partidos políticos, colectivos de arte, grupos gay/lésbicos, organizaciones de aborristas, colectivos de resistencia global, estudiantes, grupos ambientalistas, y asociaciones de derechos humanos. Luego de la acción, la coalición del PU se autodisolvió.⁷

Sin embargo, más allá de estas experiencias puntuales que demuestran su indudable potencialidad, las redes no dieron lugar a formas de coordinación más amplias, sólidas o efectivas. Esta incapacidad de cooperar en mayor escala seguramente contribuyó al decaimiento del movimiento asambleario, que vio sus expectativas de crecimiento frustradas. Es interesante notar, a modo de hipótesis, que el fracaso de la Interbarrial y la inexistencia de formas de coordinación alternativas marcaron el fin de la dinámica expansiva del movimiento. Mientras existió la expectativa de que las asambleas podrían articular sus acciones a gran escala, se verificó el proceso de "crecimiento por multiplicación". Con todas sus limitaciones, la mera existencia de la In-

terbarrial probablemente invitaba a autoorganizarse para participar de un espacio que se percibía como abierto; en ese momento, las asambleas se reprodujeron como hongos en cada rincón de la ciudad. Tal como en el mundo biológico, esta forma de reproducción (multiplicación) del movimiento no generaba un crecimiento *a costa de los demás*—como en el caso de los partidos, que crecen por "acumulación", compitiendo uno con otro— sino que cada nueva asamblea invitaba indirectamente a crear otras.⁸ La falta de un horizonte más amplio de cooperación seguramente influyó en el detenimiento de la dinámica de la multiplicación.

La dificultad para organizar formas de cooperación en gran escala tiene que ver, otra vez, con la imposibilidad de establecer relaciones de confianza y reglas claras de funcionamiento que garanticen la igualdad de los "nodos" (horizontalidad) y el respeto de sus diferencias (multiplicidad), y que protejan a la red de los atacantes exteriores (autonomía). Una lección importante de este proceso es que la solidez de los vínculos externos y la fuerza de la dinámica de la multiplicación son directamente proporcionales a la intensidad de los ataques centralistas y jerarquizantes. En el caso en cuestión, los partidos de izquierda se lanzaron con violencia e intensidad a controlar las redes del movimiento asambleario mientras éstas crecían y se coordinaban a mayor escala. Cuando este proceso se detuvo, los partidos perdieron interés: las asambleas ya no les ofrecían la promesa de "acumular" poder.

La conclusión de esta sección es similar a la de la anterior: las limitaciones principales en la construcción de formas de coordinación reticulares provinieron de la incapacidad para crear procedimientos e instituciones de nuevo tipo, que generen el terreno propicio para la expansión de las redes. El derrotero del movimiento asambleario demuestra que existe un choque inevitable entre las lógicas de crecimiento por multiplicación—horizontales— y por acumulación—jerarquizantes— y que, en ausencia de mecanismos institucionales de protección, éstas terminan prevale-

ciendo por sobre aquéllas (por lo menos en el plano de la coordinación a gran escala). El predominio de las formas jerárquicas no se traduce, sin embargo, en una coordinación efectiva: su lógica ha demostrado, una y otra vez, conducir a la frustración política. Pero su fuerza es suficiente para bloquear o entorpecer el desarrollo de las formas reticulares. Por ello es necesario, para decirlo con una metáfora, avanzar *de las redes biológicas a las redes políticas*. Toda la historia de la humanidad es testigo de fuertes impulsos sociales espontáneos ("biológicos") hacia la asociación reticular y horizontal. Pero también atestiguan que los impulsos hacia la centralización y jerarquización existen, y que tenderán a predominar a menos que haya esfuerzos políticos por limitarlos y mantenerlos bajo control. Por esfuerzos "políticos" me refiero a aquéllos que estén materializados en procedimientos e instituciones *formales* (es decir, fruto de un acuerdo político).⁹

3- ESTRATEGIA (o los dilemas de la autonomía)

La dificultad para fortalecer los lazos internos, y establecer formas de cooperación que vayan más allá de pequeños núcleos, ha funcionado como un bloqueo fundamental para el desarrollo de

una estrategia política fundada en la autonomía. En el ciclo de crecimiento y retracción del movimiento asambleario he visto casos de compañeros que, habiendo apostado a la construcción de una política autónoma, terminaron aceptando las reglas de juego de la política pensada desde el poder. Ante la falta de capacidad para organizar una política autónoma que trascienda el espacio meramente local del barrio, con frecuencia terminamos entregándonos a las estrategias de coordinación/unificación de los partidos. Es que, aunque hayan demostrado una y otra vez su infertilidad, éstas al menos ofrecen una aparente fortaleza y materialidad. Nuestra asamblea, por ejemplo, viene de decidir, luego de un importante debate, participar como convocante de la Asamblea Nacional de Trabajadores (ANT), un espacio básicamente controlado por grupos leninistas. Aunque pocos compañeros votaron con entusiasmo, la decisión fue orientada por el dato irrefutable de que "hoy la ANT es lo único que hay". De modo similar, varias de las campañas en las que participamos están motorizadas principalmente por partidos: otra vez aquí, para trascender el espacio local debemos confiarnos a instituciones jerárquicas cuyas características, sin embargo, repudiamos dentro de nuestra propia construcción. Paralelamente, ante la frecuente ineffectividad de la política sin representantes, muchos regresan a la representación (incluso bajo formas extremadamente delegativas).

El mismo problema se reproduce al exterior del campo de las organizaciones en lucha. La falta de mecanismos que nos permitan articular nuestras fuerzas dispersas para transformarlas en alternativas reales y concretas de cambio, nos viene alejando cada vez más de la sociedad no movilizadora. La sociedad argentina, que gritó "¡Que se vayan todos!" y depositó esperanzas de renovación en el movimiento asambleario, terminó alejándose ante la evidencia de que, en realidad, tenemos poco *real* para ofrecerles. En este contexto, hoy la población decidió volver a poner sus esperanzas en el sistema político tradicional, entregándose con entusiasmo a las estrategias estatales de recaptura que hoy encarna el gobierno de Néstor Kirchner. Durante algunos meses, tras la profunda crisis de 2001, la sociedad en su conjunto alejó su mirada del estado, apagó la TV, y abrió sus oídos para escucharnos. Lamentablemente, en ese momento no tuvimos alternativas reales para ofrecerles—y no digamos alternativas de cambio radical: ni siquiera pudimos desarrollar formas de participación política significativas para aquéllos que no estaban listos para convertirse en activistas profesionales. No es de sorprender, entonces, la doble recaptura actual: la de la gente común por parte del estado, y la de muchos activistas y movimientos que simpatizaban con estrategias autónomas por parte de la política tradicional de la izquierda leninista o nacionalista.

Además de los factores ya comentados, existe un último elemento que dificulta la tarea de diseñar y explorar formas de política autónoma efectivas. Se trata de una concepción ingenua y romantizada de autonomía y horizontalidad que circula entre muchos "autonomistas". Para algunos, la política autónoma se trata de construir "espacios autónomos" de encuentro político y de producción económica, por fuera y al margen del mercado y la política organizada desde el estado. Más que resolver los dilemas con que nos enfrenta uno y otro, para los autonomistas ingenuos se trata simplemente de ignorarlos, y de construir una "sociedad paralela" a fuerza de pura voluntad y entusiasmo. Contra el individualismo del presente imaginan una maniobra evasiva que consiste en negar al individuo y reemplazarlo por una comunidad imaginada donde lo individual se "disuelva" en lo colectivo. Contra la opresión de las instituciones políticas (el estado y los partidos) y económicas (el mercado), imaginan que alcanza con sólo eliminar toda regla e institución y despejar así el terreno pa-

ra un libre flujo de las energías comunitarias; por definición, éstas solas, espontáneamente, crearán las condiciones para la felicidad colectiva.

Esta concepción pierde de vista, sin embargo, que *la lucha por la autonomía se extiende todo a lo largo de la sociedad*, incluido el estado. Si sólo ignoramos la política estatal, jamás podremos combatir las estrategias de recaptura que el estado diseña cada vez que generamos un éxodo, una autonomización importante de la vida social respecto del poder. Si no desarrollamos formas diferentes de gestión global y efectiva de lo social, la gente terminará siempre en las garras de lo conocido: el estado y la política pensada desde el poder, y relaciones económicas donde prime el interés individual. Es fundamental inventar una *interface* que nos permita accionar sobre el plano del estado/mercado sin que éste termine cooptándonos o fagocitándonos. La estrategia Lula— construir un partido y poner a "uno de los nuestros" en el poder—, está visto, sólo sirve para desactivar los movimientos sociales. Precisamos instituciones políticas, e incluso representativas, de



características hasta ahora impensadas. Asimismo, si no inventamos *instituciones de nuevo tipo*—tanto para nuestros movimientos como para la gestión de lo social—nos exponemos a lo que la feminista norteamericana Jo Freeman llamó hace ya años, no sin clarividencia, "la tiranía de la falta de estructuras". Incluso eliminando totalmente las clases sociales, el patriarcado, y toda forma de opresión, las sociedades modernas no se organizarían espontáneamente, dejando todo en manos del "libre flujo de la energía comunitaria". Necesitamos desarrollar instituciones, reglas, y formas de funcionamiento *de nuevo tipo*, que puedan visualizarse, discutirse, controlarse, limitarse. De lo contrario, sólo estaríamos abriendo las puertas a los liderazgos informales y los poderes inconfesos, o simplemente el reino del estancamiento y la ine-

El altruismo o la penúltima tentación de la clase media argentina

Blas de Santos

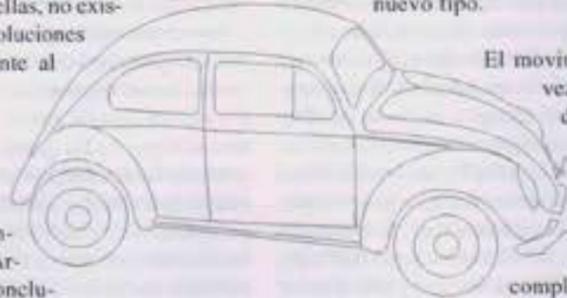
En este trabajo Blas de Santos reflexiona sobre su participación en el movimiento asambleario surgido en la crisis del 2001. Lo hace a partir del corte que las modalidades de esa experiencia tuvo para con la continuidad de similares convulsiones sociales del pasado, que tuvieron parecida irrupción y cuyo sentido final disuelto quedó en formas tradicionales de la política de la izquierda y/o en la inercia de los valores establecidos del sistema —abonando ambos el triunfo del 'más vale lo bien conocido'. En su desarrollo el autor destaca lo inédito de sucesos en los que grandes sectores de la población salieron a la calle dispuestos a conquistar el derecho a autogestionar sus destinos. Fue precisamente la vivencia de que se asistía a esos raros momentos en los que una sociedad se revoluciona, lo que Trotsky llamaba la "imaginación desatada de la historia", lo que les hizo asumir, como testigos de la potencia de lo posible, el desafío de ensayar nuevas maneras de hacer política que proyectara al futuro ese impulso naciente. Tratar de impedir que las marcas en la memoria de lo hecho, a la vuelta del entusiasmo, no se volvieran desaliento: otra vez "el eterno retorno de lo mismo" es lo que lleva al autor a analizar los conflictos inconcidentes por los que los sujetos de esos deseos colectivos de cambio destalecieron, antes de aceptar el inevitable paso de la euforia de los momentos instituyentes a las formas instituidas que pudieran realizarlos.

fectividad políticas. Lo mismo vale para el vínculo entre el individuo y la comunidad. No es factible ni deseable eliminar o "disolver" al individuo: la tarea fundamental de la política autónoma es renegociar los espacios de uno y otra de modo tal de garantizar que la solidaridad sea el valor superior de la vida social. Sin resolver estas cuestiones no conseguiremos trabajar con porciones importantes de la población; y, sin ellas, no existe política autónoma. El refugio en soluciones románticas nos arroja indefectiblemente al campo de la irrealidad.

Palabras finales

Aunque me dediqué a hacer un balance del movimiento de asambleas en Argentina, estoy seguro de que mis conclusiones son aplicables, *mutatis mutandis*, a otros movimientos horizontales y autónomos del país y quizás también del exterior. Retrospectivamente, pueden encontrarse movimientos parecidos a las asambleas, que corrieron una suerte similar. Como las asambleas, los primeros piqueteros y los clubes del trueques, por mencionar sólo dos ejemplos, también regresa-

ron al grado cero de la vida social ante la debacle del mundo estatal-mercantil. Como las asambleas, ellos también se desarrollaron en formas y experiencias novedosas y reveladoras. Y también como las asambleas fueron víctimas de las fuerzas disolventes y disciplinadoras del estado y del mercado, y de su propia incapacidad de desarrollar alternativas efectivas de nuevo tipo.



El movimiento de asambleas, que alguna vez aterrizó a la prensa conservadora (que temía la llegada de los "soviets") y al presidente Duhalde ("no se puede gobernar con asambleas"), hoy agoniza. Quizás renazca, quizás mute en otra cosa, quizás desaparezca completamente. Tal vez el movimiento asambleario haya servido sólo para dejar

planteados los problemas y las preguntas que otros, en el futuro, quizás lograrán responder. Si así hubiera sido, ha desempeñado un rol fundamental. ○

Buenos Aires, 26 de marzo de 2004.

1. Participo en esa asamblea desde su fundación, en enero de 2002. Mis esfuerzos por pensar nuestras prácticas pueden seguirse paso a paso en los siguientes textos: "Imágenes de la nueva y de la vieja izquierda", revista *El Rodaballo* (Buenos Aires), n° 14, invierno 2002; "¿Que se vayan todos? (¿Y después qué?)", boletín *Asamblea Popular Ciudad Campeador* (Buenos Aires), n° 6, 24/7/2002; "Hipótesis sobre el 'Piquete Urbano' y las formas de coordinación asamblearias", en website *La Vaca* (Arg.) www.lavaca.org [repr. en www.argentina.indymedia.org]; "What is the Point of Porto Alegre? Activists from Two Generations in Dialogue" (debate entre EA y Susan George), en *World Social Forum: Challenging Empires*, ed. por Jai Sen, Anita Anand, Arturo Escobar & Peter Waterman, New Delhi, The Viveka Foundation, 2004, pp. 130-135 [publicado originalmente en www.opendemocracy.net, 21/1/2003]; "Reflexiones acerca de las Asambleas en Argentina, y sobre el proyecto de una 'Red Mundial de Movimientos Sociales'", dos presentaciones en el 3er. Foro Social Mundial, Porto Alegre, 24-25/1/2003 [publicadas en www.zmag.org/adamovskiyargen.htm; trad. en francés: "Les assemblées en Argentine, suivi de: Projet d'un 'Réseau mondial de mouvements sociaux'", en revista *Les temps maudits* (Paris), n° 16, mai-sept 2003, pp. 19-38]; "Pots, Pans, and Popular Power: the Neighbourhood Assemblies of Buenos Aires", en *We are Everywhere: The Irresistible Rise of Global Anticapitalism*, ed. por Notes from Nowhere, Londres, Verso, 2003, pp. 422-27; "¿Qué quedó del Que Se Vayan Todos? Las elecciones en Argentina y el futuro del movimiento social", 17/5/2003, en website *La Vaca* www.lavaca.org [repr. en www.argentina.indymedia.org]; "Autonomous Politics and the Autonomists", en website *Znet*, www.zmag.org/sustainers/content/2003-11/14adamovskiy.cfm, 16/11/2003. También nutren mi libro *Anticapitalismo para Principiantes: la nueva generación de movimientos emancipatorios*, Buenos Aires, Era Naciente, 2003.

2. Todavía está sin escribir la historia de cómo se abrieron paso las ideas de horizontalidad, autonomía, consenso, etc. y la actitud de rechazo de la re-

presentación en general. Algunos elementos pueden encontrarse en Raúl Zibechi: *Genealogía de la Revuelta*, Buenos Aires, Letra Libre/Noedá, 2003. Para el caso de la ciudad de Buenos Aires, Martín Bergel me apunta algunos precedentes interesantes. La agrupación *HUJOS* —formada por los hijos de los desaparecidos— y algunos grupos estudiantiles y círculos de revistas venían explorando ideas similares desde mediados de los 90s: entre otros, *Dialéctica*, *El Rodaballo*, *Acostamiento*, o el *Colectivo Situaciones*. Por otro lado, la experiencia de desobediencia electoral propiciada por el grupo 501 en 1999 se organizó en asambleas y planteó la cuestión de la horizontalidad y el rechazo de la representación de forma explícita. Algunos de los miembros de 501 participaron luego en lo que fue probablemente el primer colectivo de resistencia global en Buenos Aires, Primavera de Praga (PP), que desarrolló sus actividades entre mayo de 2000 y mayo de 2001. PP tenía cinco principios rectores: horizontalidad, autonomía, anticapitalismo, internacionalismo y creatividad en el desarrollo de nuevas formas de hacer política. A las asambleas de PP concurría Luis Zamora —se sentaba en un rincón silenciosamente y tomaba nota de todo— y varios trotskistas de los que luego crearían el partido Autodeterminación y Libertad, que hizo propias las ideas de horizontalidad y la crítica de la representación y que logró captar mucho del descontento en las últimas elecciones antes de la rebelión de 2001. Los cientos de activistas que motorizaron todas estas experiencias tuvieron una participación muy activa en el movimiento asambleario, por el que sentían una afinidad natural. Esta lista de precedentes y "agentes contaminantes" no pretende ser exhaustiva: seguramente existen muchos otros que ignora o he olvidado.

3. Presento ejemplos concretos en mis textos "Imágenes de la nueva y de la vieja izquierda" y "Pots, Pans, and Popular Power" (v. supra). Ver tb. Ana María Fernández et al.: "El mar en una botella", *Cuadernos del Sur*, n° 33, *Revista de la Universidad Nacional de Quilmes*, Buenos Aires, 2002.

4. Véase, por ejemplo, el libro de la activista norteamericana Marina Sitrin (en prensa) *Los ecos de*

nuestra rebelión en otras partes del mundo pueden verse en muchos indicios, desde cacerolazos en Madrid, Montreal y París, hasta los métodos asamblearios de la Consulta Social Europea (inspirados explícitamente en las asambleas argentinas). Algunos de estos indicios están recopilados en el video documental *19/20 Ecos de una Rebelión* (producido en 2002 por Martín Bergel, Maité Llanos, María Eva Blotta, Federico Sáenz, Juan Laguna, Ezequiel Adamovsky, Mariana Percovich y Barra Producciones).

5. Resulta interesante que muchos de estos jóvenes terminaron reagrupándose en otros espacios políticos, esta vez construidos desde la afinidad. Sobre tensiones en las asambleas ver tb. Ana María Fernández et al.: "Las asambleas y sus tensiones: espacios colectivos de acción directa", *Revista Campo Grupal*, n° 44, Buenos Aires, abril de 2003.

6. Una descripción detallada de este proceso puede encontrarse en mis trabajos "Imágenes de la nueva y de la vieja izquierda" y en "Reflexiones acerca de las Asambleas en Argentina". Véase también Nicolás Furlan: "Filosofía Barata sobre el Movimiento Asambleario" (3/10/03), en www.argentina.indymedia.org.

7. Para más detalles del PU, véase mi texto "Hipótesis sobre el Piquete Urbano".

8. Tomo estas ideas de los amigos de Grado Cero, Ver *Pensamiento Asambleario*, n° 3 de *Grado Cero*, Rosario, julio de 2002.

9. Arturo Escobar ha estudiado la dinámica de las redes a la luz de las teorías del cyberspacio y la complejidad. Si bien desde ambas se atesigua la emergencia de verdaderas "comunidades inteligentes" sin centro ni jerarquía, también aparece claramente la posibilidad constante de que éstas sean subyugadas por estructuras de poder emanadas desde la propia red, y que sólo una intervención preventiva/correctora a tiempo puede evitar. A pesar de que estamos percibiendo por primera vez estos fenómenos reticulares, nos encontramos en la prehistoria de lo que Escobar llama el "pensamiento de enjambre". Ver A. Escobar: "Other Worlds Are (Already) Possible: Cyber-Internationalism and Post-Capitalist Cultures", en *World Social Forum*, op. cit. Disponible en www.zmag.org/lac.htm.

1. Dos actitudes opuestas, se disputan la caracterización de la etapa política que atraviesa nuestra sociedad. Un ciclo abierto por la crisis del 2001 y cerrado por las expectativas en torno al nuevo gobierno, en un clima que superpone la recomposición de la institucionalidad amenazada a las ilusiones de salida de la recesión económica. En resumen la vuelta a la normalidad capitalista neutralizada la protesta social masiva, espontánea y desordenada, que amenazaba la gobernabilidad —continuidad y reproducción— de ese régimen. Por un lado, están quienes toman el fracaso de la "tercera vía" vernácula (la Alianza) como el punto de inflexión de la eterna lucha de clases y el reflejo de su marcha inexorable en la agenda anticapitalista hacia el socialismo. Por el otro, aquellos que viendo lo sucedido como inédito, lo consideran una confirmación de su anunciada profecía: el debut de la multitud actuando el acontecimiento sin libreto. Hay que agregar que, como fondo de las dos, también hubo quienes mantuvieron una actitud de cautela sin precipitarse en ninguna de las dos versiones de la misma fascinación. Volviendo a las alternativas mencionadas. Pocos o ninguno, opinan que la divergencia es sólo aparente: sendas versiones del mismo método de pensar la realidad como ilustración de sus doctrinas. Lo que cambia es si la respuesta recurre a lo ancestral o a lo novedoso. La previsible ortodoxia de la vieja izquierda, resistiéndose a tener en cuenta el continuo fracaso de sus pronósticos terminales del capitalismo, compite con el entusiasmo confiado de los que siempre se ufanan de que la historia comienza cuando salen a escena. Mi postura no es la del justo punto medio. Pienso que ambas actitudes, la de los retardatarios y la de los proféticos, incurren en el mismo error de confiar sus certezas a una realidad producto de visiones parciales, evidentes sólo cuando se la toma como razón de la verdad total.

La prueba es que la vertiginosidad de las respectivas conclusiones, más empeñadas en adelantarse a los hechos, para señalarles su derrotero teórico, que para su verificación o desmentido, es proporcional a lo efímero de su incidencia sobre una realidad empeñada en ignorarlos. Lo cual no sería grave, si de ello surgiera la interrogación sobre las premisas que los llevaron al error. Pero, este no es el caso. La disposición a volver sobre lo dicho o escrito para carearlo con la realidad es casi nula. Algo explicable, ya que de hacerlo, se verían en el problema de explicar como el "caos" y la "negatividad" —la lucha callejera y el descrédito de lo establecido— que según sus pronósticos, eran la forma embrionaria de transformaciones irreversibles, fueron el terreno fértil para la recomposición de la estabilidad social sobre la eterna base de mayor concentración del capital y de extracción de plus-



valfa (devaluación y el disciplinamiento de la fuerza de trabajo 'gracias' al achicamiento de los salarios y la extensión de la jornada laboral).

— Nada cambió. Pero...eso sí, se respira otro aire...

Así, ni la izquierda se hace cargo de la desmesura de anunciar la inminencia del Argentinazo y sus consecuencias, ni las Naomi Klein velan sus coloridas celebraciones sobre el comienzo del fin del neoliberalismo a manos del autonomismo, ni los T. Negri confiesan la mala jugada que le hicieron sus deseos de vernos como los mejores alumnos de su modelo, euforia que llegó al punto de incorporar al glosario de sus tesis contra el Imperio el concepto de "quilombo" (sic).

A los amigos de la izquierda que se van todos, ¿y después qué? (¿Y después qué?)

Para no incurrir en el vicio inverso, quedarme en el impresionismo de la generalidad, mi método evitará la descripción y el tratamiento del conjunto de variables intervinientes en el llamado "argentínazo" para relevar algunos aspectos dentro de esa totalidad. Me refiero a establecer, a partir de algunas situaciones y actores —escenas— en las que las prácticas sociales hacen evidentes la incidencia decisiva de la subjetividad a contrapelo de la exclusividad consagrada la presencia de componentes subjetivos, a la postre decisivos, a contrapelo del pre-judicio de interpretarlos —*¿acaso somos idealistas?*— como reflejo de puros factores "objetivos" que funcionan en el vacío de una materialidad que incide en los sujetos a pesar de ellos. Lo cual, dicho así, es groseramente obvio y banal. De acuerdo, pero menos obvio resulta cuando al decir subjetivo, queda claro que estoy aludiendo a instancias no concientes de los involucrados, es decir, a motivaciones nacidas en intereses "irracionales" para la lógica economicista y el sentido común progresista. Sabemos que para este último, a la hora de precisar la conciencia política, nada es más objetivo o digno de tener en cuenta —la felicidad, el delito, o el agujero de ozono— que los índices de desocupación y de pobreza que provoca el FMI.



2. La paradoja es que, esa siembra de vientos y tempestades —insurgencias y desterritorializaciones— terminó cosechada por el poder dominante y guardado en las redes del asistencialismo estatal y no por la rueda de la historia. —*¿vieron?... el capitalismo aprieta, pero no ahorca.* El resultado, una vez más, es que quedó probado que los sujetos de la crítica y rechazo del sistema, son inmunes a los sentidos y pasiones revolucionarias cuando intuyen que las mismas no surgen de su experiencia y decisión sino de la interpretación de aquello que convendría para su bien. En definitiva, que la con-

ciencia de sus posibles deseos de transformar o de acomodarse —*¿o éstos no lo son?*— a lo dado, tramita un curso que, ni siquiera quienes lo viven, jamás preexiste al acto de tomar partido en los hechos por uno de ellos.

La presente crítica se dirige, más que al apresuramiento en las caracterizaciones de lo social, a la sustitución del esfuerzo intelectual por despejar la inessentialidad de las apariencias. Es decir, por la 'traducción simultánea' de la realidad en el sujeto, cuando esta correlación es tan transparente en sus efectos como poco fiel a las manifestaciones que parecen reflejarla. También acá quedarse en lo obvio induce al error. La ilusión, un válido recurso subjetivo precursor de la acción, proviene de una estructura psíquica que funciona por igual si es en nombre de la racionalidad ética del socialismo, la avaricia del gran capital o la salvación eterna por el espíritu santo. O sea, para las grandezas como para las chiquezas. Discusión complicada a la hora de evaluar el precio que cotiza todo ideal en la subjetividad militante frente al liderazgo o a las doctrinas.

—*No me vas a venir ahora que es lo mismo creer en Fidel, en Stalin o en Juan Pablo II...*

La respuesta es necesariamente afirmativa, cuando de lo que se habla es del sujeto y, a éste, no se lo asimila al mero resultado de la suscripción conciente —el militante castrista, el camarada de ruta o el católico practicante— de valores o programas —*conciencia de clase, obrero conciente, compañero muy bien formado.* Es decir, al sujeto que nace de una conjugación, contingente y arbitraria, entre tendencias pulsionales y motivaciones ético-racionales, que pueden reconstruirse en el análisis de un comportamiento concreto. Para ello es preciso no aplastarlo en la grilla del arquetipo que le "correspondería" a los fines de una política, religión o profesión cualquiera. Aclaro, para evitar confusiones, cuando hablo de contingente y arbitrario, no quiero decir que sea ajeno a precisas y necesarias determinaciones que puedan explicarlo sino a lo impredecible de una combinatoria que frustra su anticipación al acto de realizarlo. Estamos hablando de la libertad como esencia del sujeto —de qué autonomía podríamos hablar de otro modo— y del antagonismo que presenta con cualquier deber-ser, aun con el más justo, noble y deseable. Lo que hace a todo comportamiento social, en cuanto protagonizado por sujetos, el resultado de una transacción entre los impulsos inconcientes y cálculos concientes, así como entre demandas individuales y comunitarias.

Esa matriz contradictoria permite pensar de otra manera —sin tanta sorpresa y por eso sin tanta negación— en las razones de la continuidad o discontinuidad de una subjetividad social, como la vigente en las capas medias que, de sentirse artífice de la caída de varios presidentes y, a poco, responsable del consenso que pacificó y ordenó el país por vía electoral. El que no piense que otro desenlace hubiera sido posible no me obliga a dudar de que en la raíz de tales contradicciones subyace la misma creencia compartida por el sector social del que hablo.

En este caso, la certeza en la verdad del sentido común y confiando en la racionalidad de las "buenas intenciones" que el inspira:

—*es un absurdo discutir si todos queremos lo mejor para todos... fuera los intelectuales y los aparatos con sus teorías... argentina, argentina, argentina*

3. Mis reflexiones parten de la participación en el movimiento asambleario en un sector de clase media del barrio de Palermo (Santa Fe y Scalabrini Ortiz). Una asamblea que, como el resto

de las que funcionaron en la ciudad, intentó dar continuidad a la inorganicidad del movimiento expresado por los "cacerolazos".

—*viste... cuando hay que salir nadie tiene que llamar a nadie.*

El primer problema es que ese movimiento se arrogó, con 'la mejor de las intenciones', la representación de una reacción de toda la sociedad, algo en rigor totalmente desmesurado, no sólo en número sino en la diversidad de intereses, valores y motivaciones presentes en la mismas —diferencias de clase e identidades ideológicas en primer lugar.

Las opiniones que siguen, se autorizan en esa particular experiencia y por tanto no implican ninguna generalización con el resto de las asambleas en cuanto a la composición social de sus integrantes. Sin embargo, descreo que las conclusiones a las que arriba puedan ser restringidas a la excepcionalidad de provenir de sectores sociales "privilegiados" o "pudientes". El tiempo que duró la actividad de la asamblea tuvo una dinámica identificada con las premisas y expectativas comunes al resto de las asambleas barriales y sus acciones integradas a las desarrolladas por todas ellas todas ellas. De más está decir que su imaginario, iconografía y coreografía —cortes, escraches y marchas— siguió las mismas pautas que lució la 'instalación' del resto en el paisaje de la ciudad.

Por eso, lejos de interpretar el agotamiento de mi asamblea, como efecto del desvío de la misma del ideal común del movimiento a favor de intereses sectoriales y reivindicaciones específicas, propias del grupo social de pertenencia, mi hipótesis es la opuesta: la falla que precipitó la extinción, tanto de esta asamblea como del resto del movimiento asambleario, pasa por la imposibilidad de los individuos y grupos que lo integraban de encontrar la manera de articular la diversidad de sus motivaciones —privilegio de la relativa holgura de las capas medias respecto de otros grupos— en una práctica fundada en el reconocimiento del obstáculo que el capitalismo pone a sus realizaciones y la decisión de enfrentarlo. Para que eso fuera posible, una clase que hace vicio y virtud de la diferencia que implica estar en el medio, ni arriba ni abajo, hubiera tenido que identificar y reconocer, tanto los límites de sus ambiciones, como la frontera de sus alianzas. En una palabra: decidir la identidad de su proyecto y el programa de las acciones para realizarlo. La disolución de la asamblea traduce la resistencia de los involucrados a arriesgar el consenso social logrado —somos los defensores de la sociedad toda—, a costa del desconocimiento de la disparidad de los intereses y motivaciones en juego, que fueron condensados en un consignismo, que por vacío, refiere a una universalidad abstracta. Para esa unanimidad nada mejor que el rechazo en abstracto del "modelo económico" y su reflejo inmediato: "No pago de la deuda externa". La prueba es que ese significativo, capaz de dar sentido sin mirar a quien, funcionaba sin necesidad de definir la factibilidad de llevarlo a cabo, ni las consecuencias que tal hecho podría acarrear. Como si el prestigio de la ingeniería genética, que altera un gen sin alterar el conjunto de la cadena, hubiera inspirado una intervención semejante para la sociedad. Para decirlo en pocas palabras: sin pensar que la verbalizada demanda de expropiación de la banca, por ejemplo, pudiera traer consecuencias en el régimen de propiedad privada vigente, del que nadie, en el fondo, se planteaba dispuesto a quedar personalmente desamparado. Con esto

no defendiendo la justicia de la propiedad privada, sino apenas marco la disociación entre una subjetividad referida a lo público y otra a lo personal.

Otro ejemplo: en la asamblea jamás se dudó de la justicia social que hubiera implicado "recuperar" —negociar alguna propiedad estatal o pública para sus actividades, como sucedió con otras asambleas. Para eso hubiera tenido que dudar de la evidencia de sus fueros como representante del interés general, frente a cualquier otro postulante con similares derechos, o a la indiferencia de los representados, empeñados en tolerarla sin acercarse. Eso sí, la utilización de recursos provenientes del Gobierno de la Ciudad (local, ollas, alimentos) era cuidadosamente negado. Simplemente se omitía decir que lo "recuperado" para el pueblo era recibido como intermediación del propio Estado.

El resto de las demandas continuaba el reclamo central: *¡Fuera la Corte Suprema que legalizó el despojo, la democracia representativa que lo legisló y la corrupción política que la aprovechó para enriquecerse!*

Esta sobresaturación de sentidos en uno —el *¡no pago!*— inducía un punto ciego que velaba la complejidad de la realidad, condicionando el lazo social al acuerdo en resignar los deseos particulares en aras del *¡no!* que los representara por igual. Esta crítica continúa la denuncia del viejo esencialismo clasista que definía a los sujetos por rubro productivo, porque el mismo confundía —desubjetivándolos— los atributos de los sujetos reales y concretos con el de los arquetipos funcionales a sus dogmas. Distinguiendo sin embargo, esa negación, de los auténticos rasgos de pertenencia a una determinada clase (de quehaceres, valores y voluntades), de los efectos de asumir el reconocimiento de las implicancias subjetivas derivadas de las relaciones culturales, sociales y económicas concretas. Es decir, no hasta, como se pretendía, con la apelación a la nobleza de la causa en juego. Sobre todo cuando la misma se superponía a la confianza en que la acumulación de fuerzas ahorra el esfuerzo de definir los fines buscados.

—*el pueblo unido jamás será vencido.*

Ambas premisas, (en rigor la misma), basadas en la indefinición de los objetivos y la amplitud de la convocatoria, funcionaron inhibiendo el paso desde el inicial fervor emocional que llenó las calles, a una institucionalización eficaz para procesar los acontecimientos e intervenir en consecuencia.¹

La vocación sustituita y manipuladora de la izquierda tradicional, sirvió de excusa para cerrar el paso a la necesidad de dar politicidad a las prácticas sociales, desalentando la emergencia de ese 'intelectual colectivo' que venciera la descalificación —por individualista— de todo lo que implicara jerarquización de los problemas y discriminación de sus causas.

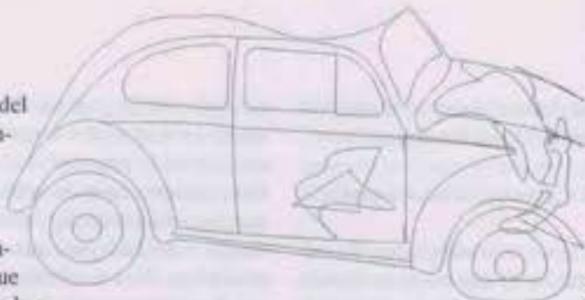
—*¡Ojo! que saber es poder. A la asamblea nadie va a venir a enseñar nada a nadie...*

4. Ofrecer todo el poder al altruismo —al sentido común, a las buenas intenciones, al hacer espontáneo, al saber popular— no es algo sorprendente si se está advertido de los inescrutables recursos del amor propio embellecido por los prestigios del amor al prójimo.

Si se sobrepasa —desde un abordaje crítico de la subjetividad— el simple nivel descriptivo de los observables psicológicos, emerge el grano de verdad de este mecanismo por el que la represión de los deseos, bajo el anatema del 'individualismo', es la vía para visibilizar otro goce disimulado en las cortadas defensivas: el del sujeto de la satisfacción narcisista, el que saca dividendos de



su renuncia al deseo en la vanidad del gesto sacrificial. Una economía inconciente que capitaliza las verdaderas intenciones de esta vocación por el semejante en una autoestima que nada aporta a sus presuntos destinatarios, en comparación con lo mucho que sirve para restablecer una subjetividad —



un Yo— amenazada por la crisis de la ideología que antes de la crisis sostenía su ilusión por su destino capitalista. O, si queremos ser justos con la abivalencia de la clase media que sabía distinguir entre la crítica al neoliberalismo y la indiferencia a sus efectos en tanto éstas no lo afectaran personalmente.

El recurso frente al desmentido de la realidad de las ilusiones pequeño-burguesas en el capitalismo (el discreto encanto del 1a, las bondades del ahorro bendecidas por las jugosas tasas de interés, la dualización de la sociedad en ocupados y desocupados, la división del trabajo "manual e intelectual" financiado por la gratuidad de la formación profesional en otra inapreciada estatización de una deuda privada sin honrar, etc., etc.), es la disociación de la personalidad. De esta manera no es necesario negar la injusticia del sistema como tal — explotador del trabajo ajeno, alienante, autoritario —, "pero aún así", uno puede encontrar su oportunidad; en la realidad o en sus ilusiones de clase media. Ese uno es la coartada de una doble moral: en su generalidad abstracta tranquiliza la conciencia culposa de una comunidad imposible. El problema del capitalismo es que niega la misma oportunidad para todos. La universalidad de las necesidades que crea, no corresponde a la privacidad del acceso a los bienes que podrían satisfacerlas.

Esta exigencia de "hacer el bien sin mirar a quien" —esencia de la filantropía— es el argumento naturalizante para un imperativo moral que, con la excusa de valorar todo lo humano por igual, se absuelve de reconocer la vigencia de una sociedad en la que las demandas de todos, incluidas las propias, son negadas en función de la satisfacción de unos pocos.

Esta racionalización, en nombre de la diversidad, explica las resistencias —antes que a entender, tan siquiera a escuchar— que salían al paso de la impugnación de un "altruismo" que hace causa común de la amplia contención que brindaba la categoría de "vecinos".

—no empieces a dividir, todos somos vecinos y nosotros representamos a todos por igual.

El problema es cuando con la misma consigna se procedía a escachar alegremente al tan-vecino-como-el-resto, don Carlos Ruckauf, secuaz de Menem y mentor de la mano dura, que coincidía en pertenecer al mismo vecindario.

Son significativas, aunque no sea la ocasión de desarrollarlas, las continuidades de esta abstracción espiritualizante de la lucha contra la injusticia y a favor de un cambio social en abstracto con el descrédito de lo político frente a la universalidad de los DDHH.

5. El que estas notas parecen centradas en el análisis de la subjetividad de los assembleístas no significa que su objetivo final sea otro que caracterizar las motivaciones sociales que expresaba su accionar y los efectos políticos que deducibles de su modalidad de actuar.

En primer lugar, y como analizador central, quienes la componíamos fuimos testigos de que el referente de su actividad partía y se desarrollaba en el marco de una generalidad abstracta y un pretendido universalismo declamativo —la gente, el sistema, la vieja política, los corruptos, un mundo distinto es posible— y la cui-

dada —sospechosa?— reserva de las motivaciones e intereses particulares de sus integrantes —un reclamo de ocupación, vivienda, salud, educación y "dignidad" para los necesitados (los otros). Ejemplo: el rechazo de la "comprometida con los pobres"

comisión de salud, de la discusión acerca de los criterios de salud circulantes en nuestro medio —cotizada en valores de pre-pago médico, vigentes y consumidos por la casi totalidad de los participantes—, para dedicarse a organizar la entrega de leche en polvo para el Hospital de Niños y denunciar así el genocidio de la infancia cometido por el Estado.

No digo que, en términos del rechazo al sistema al que, sin poder ser de otro modo, se vive más o menos integrado, se pueda funcionar sin contradicciones. Lo que sí planteo como inhibidor de la posición de sujeto político, es que el mismo forme parte de un dispositivo grupal organizado en una identidad que tiene por condición la distorsión de la realidad. De eso —la pertenencia de clase y los conflictos que plantea— no se habla.

Como sólo me propongo elucidar los recursos psíquicos empleados en tal escisión de los sujetos, voy a dejar de lado su descripción fenomenológica, para presentar, en cambio, dos situaciones paradigmáticas y reveladoras de la estructura que las funda.

Una fue el decidido, aunque jamás explicitado, rechazo a tomar una clara posición política frente al problema de los fondos confiscados a los ahorristas por el sistema bancario, con el auxilio de los gobernantes de turno, a favor de los grupos económicos dominantes —que giraron sus fondos al exterior. Una causa justa digna de cualquier defensor de pobres y ausentes. El problema parece ser que no se trataba, como clase, ni de pobres ni de ausentes... Por el contrario afectaba muy directa o indirectamente a la propia clase media. Lo significativo, es decir, lo que llama a interrogación. Es que el tema fue considerado tabú —amado, odiado y temido como todo fétiche— tanto por nuestra asamblea como por las restantes, todas ocupadas en defender el patrimonio nacional de la voracidad extranjera.

Mi opinión, es que detenerse en la reflexión sobre el tema prohibido, caro como pocos a los intereses del sector, era más amenazante que la crítica abstracta al capitalismo —el no pago de la deuda externa. Lo era porque obligaba a pronunciarse por la cuestión de la propiedad y las razones de un ahorro especulativo, posibilitado por la distribución clasista del excedente producido por el sector del trabajo en nuestra sociedad. Explotación de la que también la clase media debía dar cuenta, si de consideraciones universales se trataba. Un asunto de coherencia, al margen de la posición y el juicio que mereciera. Me refiero a las consecuencias subjetivas de bloquear todo un aspecto de la realidad social por el simple recurso de negarse a que sea considerado.

Este hecho se explica por la mala conciencia de una doble moral que condena a la corrupción económica a un nivel, pero se abstiene de poner en claro el origen social de la riqueza que en su apropiación individual capitalista podría involucrarla como clase.

¿Qué hacer?, entonces. Si de ignorarlo se trata, bastaba con usar las reuniones de la asamblea divagando sobre alternativas de comportamiento grupal (verdaderos talleres de autoayuda, donde lo esencial era promover el diálogo, la tolerancia, el respeto a la diversidad, burocratizando el debate, escrupulosamente reducido a 2-3 minutos, a costa de la superficialidad del debate o de la consulta a quien, por dominar (¡horror!) un tema pudiera elevar su nivel, con la excusa de preservar a toda costa la bendita "horizontalidad". Otro síntoma y ejemplo del acuerdo alcanzado en permanecer en el mismo nivel de desconocimiento fue el entusiasmo

puesto en vencer la tiranía del mercado, ignorándolo: fue la hora del trueque, las compras comunitarias y el impulso a la producción artesanal (dulces, chales, etc.)

La alusión al tema de los ahorristas fue considerada una provocación. La descalificación del movimiento que reclamaba sus derechos se sirvió de las formas farandulescas del liderazgo que terminó por conducirlo, ocultando el hecho de que el mismo fue el resultado de haber sido privado de legitimación y de respaldo político por el propio movimiento assembleario. Lejos de la agenda de asambleas como la que describo, más preocupada por el "aquí y ahora" —atemporal y despolitizado— de sus sesiones, que por la construcción de una auténtica política.

—Estoy de acuerdo con tu análisis, pero en desacuerdo con tu modo de decirlo, hablás como si hubiera una verdad y alguien pudiera saber.

—Lo importante es el diálogo y para eso hay que partir de que nadie tiene la verdad!

—No voy a leer lo que preparaste para la reunión para que no influyas sobre mi pensamiento...

6. La otra actividad que me sirve de referente fue la olla popular. A ella apostó la asamblea como garante "objetivo" —el hambre de la gente— de la vocación y el compromiso social que inspiraba la militancia assemblearia. La paradoja de que nada de lo humano, mientras no le perteneciera, le era ajeno, quedó sintetizada en el choque de dos subjetividades, tan complementarias como inconciliables. Un sordo desencuentro entre la buena voluntad pastoral de un lado y la muda resistencia a devenir materia de redención, del otro. La dialéctica del benefactor y el beneficiario tomó ribetes tragicómicos y fue un crudo retorno de lo reprimido, en la entrega al otro como medio para disimular la preocupación por el propio riesgo de naufragio. La palpable diferencia a todo nivel entre los dadores y receptores de solidaridad —desde lo cultural a lo económico—, se plasmó en las tensiones entre dos campos, al modo en que la hostilidad es el último límite que preserva del caos a una concurrencia sin el arbitraje de un código compartido.

—no entiendo cómo puede ser que algunos dejen los platos tirados sin tocar la comida... mirá que les dijimos que los necesitamos para otros...

La idealizada entrega de unos no podía dejar de ser sentida como muestra del derroche de los que todo les sobra —tiempo, dinero, saberes, sentimientos— sin un andamiaje comprensivo político que mostrara la real determinación —económica y social— que posiciona a unos y otros más allá de sus conciencias. La fractura intersubjetiva entre aquellos que, por sobre sus carencias materiales (desocupación, vivienda, salud, etc) apelan al recurso de mostrarse a través de una demanda inagotable —*el guiso está bueno, pero necesito trabajo, zapatillas, pañales, antibióticos...*— que inyectaba defensivamente en el *animus salvacionista* el dilema de forzar su capacidad de entrega hasta estrellarse con la brutal otredad del presunto semejante que, de víctima, se tornaba amenaza culpabilizante y testigo acusador. Y no sólo de su impotencia sino, peor aun, de los límites de su vocación solidaria. Lo cual arrojaba al dilema entre una sobreactuación reactiva, y/o al franco malestar contenido. Síntomas al canto: jamás los miembros del equipo compartimos ni la comida, ni una charla mano a mano con los parroquianos de la olla. Una experiencia que en circunstancias comunes —en un ámbito público, un espectáculo deportivo o un acto político— suele darse espontáneamente. En ocasión de un 24 de marzo, aniversario emblemático para sus miembros, la asamblea hizo un "corte" de calle —banda de rock de protesta y bailanta— a metros del lugar donde la

"guardia" del comedero siguió atendiendo religiosamente a los comensales —¿no se habla con la boca llena, o se llena la boca para que no se hable?.

Supimos así del milagro de la trasmutación de la elemental comunión subjetiva, que propicia la preparación colectiva del alimento, seguido del disfrute de los placeres de la mesa y la sobremesa, en una ficción de contacto humano mediado —protegido— por el cruce de cucharones sirviendo y platos llenándose. La escena se completaba con una larga fila que esperaba atravesar una cadena de montaje, caricatura de las otrora transitadas por sujetos activos, hoy desocupados y mendigantes. Es que, en una amplificada dramatización jugada por todos, esa escena patentizaba la marginación y la segregación social realmente existente en la sociedad y exhibía el reparto desigual de la asignación de roles. Lo trágico es que esa puesta, visibilizadora de una estructura causal, opaca a la cotidianidad —la satisfacción de las necesidades a manos de otros— quedaba vela-



da por la naturaleza pre-política de la instalación que la escenificaba. El intento de inventar nuevas formas de hacer política, vuelto caricatura de la realidad a la que estaría destinada. La necesidad y los deseos, si no promueven sujetos en la conquista del derecho a su satisfacción, la entregan en ofrenda a la compasión que los victimiza.

7. El fracaso de la cruzada benefactora fue el modo en que un sector de la clase media respondía a la amenaza de una crisis institucional y económica traumáticamente evocadora de anteriores terrores represivos y económicos (hiperinflación, devaluaciones, caída del poder adquisitivo del trabajo). Tomó el rostro de una encendida y reactiva negación de todo lo que pareciera revelar interés por lo individual. El cuidado del otro puede ser la coartada de un fantasma temido: las consecuencias de la realización de un de-



seo, sin reparo en los efectos que este tiene sobre el de los otros. El miedo a la retaliación se suma a la exposición al desamparo y la soledad. Este fantasma es subsidiario de otro: el capital productor de deseos no puede compartirse. Callejón sin salida de una lógica atrapada en la encrucijada de acaparar el deseo sin realizarlo, o satisfacerlo sin reposición de stock. Esta lógica tiene avales ideológicos en el capitalismo, cuando naturaliza el afán de beneficio como fin en sí mismo.

Dada otra configuración de sentido, resultado de una articulación invertida entre los deseos que tuvieron por condición la cooperación y no la disputa, sería evidente que el reconocimiento de un deseo no fuerza a su satisfacción: lógica válida para el escorpión —es mi naturaleza— sino a la responsabilidad de decidir qué hacer con él.

Para Freud la psicología es siempre social, de modo que nos autorizamos en él para hacer extensivos los mecanismos psíquicos

continuar toda afirmación con otra que es su negación y, ocultando la tendencia reprimida en un comportamiento —reactivo— que exagera su valor social que se le opone. Nada más insoportable —y sospechoso— que aquel toda bondad, generosidad y piedad empeñado en usarnos como testigo de sus virtudes! Mecanismos que, como todo síntoma, sirven tanto para defender al sujeto de sus impulsos como para realizarlos: el malestar por lo desmesurado y descolocado del esfuerzo no tarda en poner en evidencia ante el destinatario de tanta bondad, la utilización de su persona como mero objeto de una motivación para la que él no cuenta. La literatura y el humor abundan en personajes con tales rasgos.

La denuncia del comportamiento obsesivo, que de él se trata, se muestra sobre todo a nivel intelectual: la idea obsesiva y el pensamiento de la que surge es una verdadera negación del pensamiento. Una inhibición de la función intelectual destinada a reprimir el deseo de saber y de crear nuevas ligazones del deseo con la realidad. La duda, la imposibilidad de decidir y la parálisis de la acción son la lógica consecuencia de esta insana cordura.

B. En la orden del día de la asamblea, el lejano recuerdo del 1 a 1 desconocía el origen de los fondos que lo había financiado. Sí, la furia contra el pago de la deuda externa. Ninguna ligazón de sentido ataba cabos entre la amnesia del pasado y esa certeza sobre el presente.

Resulta significativo que la única consulta que la asamblea hizo a sus "representados", una encuesta para que expresaran cual era su principal demanda, fue velozmente archivada a poco de conocerse los resultados: lo más importante, de lejos, para los buenos vecinos era el tema de la seguridad: de sus bienes, propiedades y persona.

La imposibilidad de reconocer los propios deseos, corriendo los riesgos de mostrar el verdadero rostro de una militancia idealizada, toma un desvío para realizar la pulsión reprimida. ¿Qué mejor coartada para el deseo conflictivo que proclamar que se ha renunciado al mismo? Y ¿qué mejor manera de racionalizar esa estrategia encubridora, que rubricarla con un texto sagrado?: el sujeto revolucionario es el que no tiene para perder más que sus cadenas.

—No nos dejemos difamar con la acusación de que nos movimos recién cuando nos tocaron el bolsillo.

—La olla sirve como ejemplo y modelo contra el egoísmo del modelo neoliberal.

¿Cómo pensar en la continuidad de un movimiento fundado en la separación entre los dichos —rituales de purificación— de sus reuniones y una existencia cotidiana temerosa de encontrarse expuesta al careo frente a los mismos? ¿Qué fundamento ético tenía una política que se cuidaba de toda implicación personal de sus oficientes en sus necesidades, sus gustos y sus proyectos de vida, aunque fuera con el mero fin de revisarlos colectivamente?

Final:

La militancia asambleísta que conocí y que, por lo que vengo analizando, expresaba una forma social de elaboración del malestar —culpa— de una subjetividad que, por su particular posición en el seno de las relaciones sociales y de producción, falla en encontrar el andamiaje simbólico que sostenga su identidad que no pasara por negarla o "espiritualizarla". Tanto fue vidriera abierta al elogio globalizado, como se sometió —se castigó— a la fascinación por los sujetos políticos "verdaderos" —La Verón, El Foro Social Mundial, Los Sin Tierra, Los Piqueteros.

Tampoco es para agrandarse, las secuelas que la culpa deja en la

subjetividad militante son tan viejas como la ambivalencia de tomar partido por lo personal o lo político, lo individual o lo colectivo y lo universal o lo particular. Aunque es cierto que el desafío merece mayor gloria que la de apresurarse a estar siempre con una pata en cada lado.

En ese sentido hay que saludar el coraje —y el alivio— de Hobsbawm, un historiador compañero de ruta de todos los comunismos cuando se confiesa: "El viejo instinto que nos impulsaba a ponerlos al lado de cualquier tipo de insurrección o guerrilla que hablara el lenguaje de la izquierda, por estúpido o absurdo que fuera, no se dio por vencido. Hasta los años ochenta, al tener que enfrentarme con el fenómeno de la guerrilla peruana de Sendero Luminoso —basada a todas luces en una ideología excéntrica incluso respecto de los márgenes más extravagantes del marxismo-leninismo— no admití abiertamente ante mí mismo que se trataba de un movimiento revolucionario izquierdista que sencillamente yo no deseaba que venciera. La simpatía hacia los rebeldes quizá no fuera más que la versión interiorizada por los intelectuales de la inveterada omertá de los pobres, el movimiento reflejo consistente en no hablar de aquellos que se ven acosados por el Estado y sus funcionarios de uniforme.

"Cuesta trabajo no sentir admiración por los perdedores acosados, aunque a todas luces estén equivocados"³

Una oportunidad para reflexionar sobre la avidez por consumir buenas causas y entronizar como sujetos revolucionarios al primero que llame a escándalo la paz burguesa. Somos tan responsables de criticar este mundo capitalista como de los medios para transformarlo. Una decisión política que sabe distinguir la ética de la estética.

—Tenés que ver, era una columna inmensa del Gran Buenos Aires, marchaban ordenadamente, viejos, jóvenes, madres con sus chicos, cansados y callados, en orden y organizados, hasta que de pronto aparecieron los motoqueros, cuero negro, escape libre, corcoveando con las motos, del paisaje de los aparatos no quedo nada...

La mención del título al altruismo como penúltima tentación pequeño burguesa no es cronológica. El altruismo siempre permanecerá como reserva disponible para la desilusión siguiente. Si ayer acompañó la marcha para "que se vayan todos", bien puede hoy ser telonero del *aggiornato* setentismo asumido en "capitalismo serio". ●

1. B. de Santos, "Las propiedades del sentido común", *Página 12*, Buenos Aires, 14.X.02.

2. Mabel Bellucci, "El turismo reboto", *Las 12*, *Página 12*, agosto 2002.

3. Eric Hobsbawm, *Memorias de unos años interesantes*, *Crítica*, p. 242.



del sujeto individual a la comprensión de ciertos comportamientos colectivos, igualmente inscriptos en los registros de lo imaginario, lo simbólico y lo real. Conjugación de la que resulta el carácter de síntoma (*sinthôme*, en Lacan) de todo comportamiento del sujeto, el político incluido.

Una de las fórmulas freudianas que sintetiza estas correspondencias entre lo individual y lo social, es aquella que define la neurosis obsesiva como la religión privada del sujeto individual y entiende a la religión como la neurosis colectiva de una sociedad. El sujeto de la religión funciona según una particular forma de represión de las ideas que, por su raigambre pulsional, entran en conflicto con el Yo, que es el encargado de conciliar los intereses inconcientes con la autoestima sostenida en el reconocimiento social. Lo intenta por una suma de mecanismos psíquicos: despojando al pensamiento de su valor afectivo —intelectualizándolo y racionalizándolo—, anulándolo por el recurso de

InCI

Estrategias discursivas desde el 2001

Bruno Fornillo

La profusa producción acerca del reciente ciclo de movilización social en Argentina es visitada en este artículo a partir de la pregunta por ciertos cambios en los lugares de enunciación intelectual provocados por la rebelión popular de diciembre del 2001.

Bruno Fornillo es historiador, y viene de publicar, con Alejandro Lezama, *Releer Althusser*.

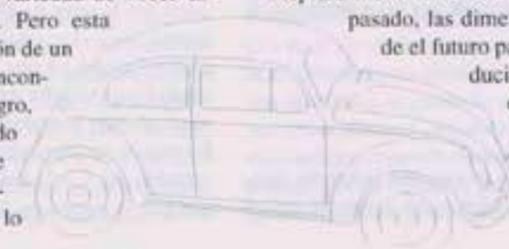
I Introducción.

"La diferencia entre un pensamiento y una opinión no depende de los contenidos sino del procedimiento de enunciación" I.L.

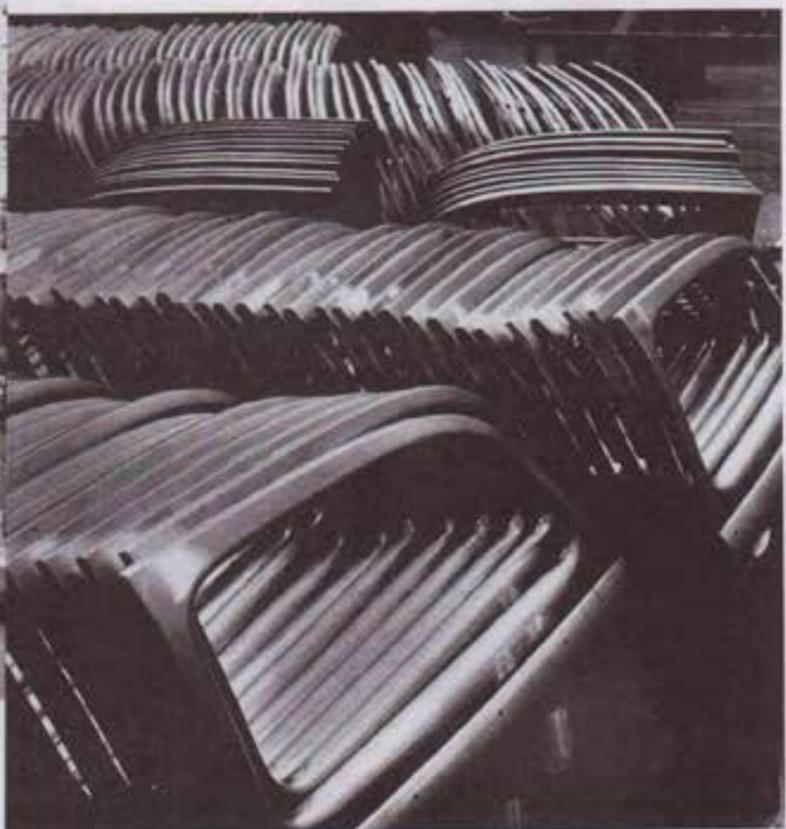
La Protesta Social significó la irrupción de nuevos fenómenos en el campo de la política y en su interior una variedad de discursos vinieron a acompañar la vertiginosa movilización social. Al ser un acontecimiento reciente y aún abierto sus significados distan de estar clausurados; antes bien, forman parte de la trama continua de intervenciones que se proponen encauzarlo hacia un rumbo en el ciclo político que inauguró. La variedad de voces es una de sus características estructurales. Pero esta contienda lo que marca es la intensificación de un presente político que hasta hace poco se encontraba oscurecido. En el instante de peligro, una serie de significaciones sobre el pasado reciente de la Argentina pareció remitirse a las transformaciones económicas sufridas desde el 76 y, fundamentalmente, a lo

inapropiado de un modelo de representación que en nombre de la ciudadanía conquistada disolvió como nunca el antagonismo político. De igual modo, otro efecto puro del transitar aquellos días consistió en desplazar el nombre de la política —y su referencia discursiva— de la experiencia de masas de los 70. Este rasgo no es menor, pues hasta ahora a la hora de pensar en la construcción de una política solían brillar más los legados pasados que las posibilidades futuras; mirado desde un cierto ángulo —como afirmó Rozitchner—, ido ya el terror, puede emerger lo nuevo e historizarse lo antiguo. Más concretamente, se podría decir que Zibechi realizó una genealogía de una política posible en la posdictadura que muy poco le debe a la problematización de la experiencia política anterior. Diríamos entonces que se operó un desplazamiento discursivo integral, en el que se resignificó el pasado, las dimensiones de la acción colectiva y donde el futuro pareció abrirse a mil posibles; giro producido por la irrupción de una sociedad en movimiento.

De manera tal que una serie de rasgos diferenciales han arribado y es de esperar que continúen operando. Por un lado lo producido teórica-



mente a partir del 2001 se asienta en la articulación con los mismos movimientos sociales, producto del devenir interior de la acción colectiva; por el otro, emergieron espacios de cruce social que no poseían ni la extensión ni la visibilidad de la que gozan actualmente, dando origen a múltiples instancias de elaboración de la experiencia política. A la vez, los símbolos y sentidos que comenzaron a elaborarse fueron esparcidos y creados por toda una gama de nuevos soportes enunciativos, desde colectivos de contrainformación, a grupos de arte político y fotografía, hasta producciones de cine militante que dieron paso a una renovada contracultura como otra de las marcas de aquellas jornadas. El 2001 contribuyó entonces a condensar espacios heterogéneos de pensamiento bajo un mismo denominador; aunque hoy ya parezca extraño, previo a diciembre no existía una temática común; a duras penas existía un nosotros. Pero así como se construyeron encuentros en las miradas sobre la movilización social, no menos cierto es que la imagen de una problemática en gestación no deja de ser esquiva, ya que si bien es indudable que la Protesta Social —un nombre entre nombres— se instaló como una temática prácticamente ineludible, la diversidad de las posiciones que en ella conviven, la inestabilidad del vínculo



que la une a los movimientos sociales y su vaivén frente a la cambiantes condiciones de nuestro país, no asegura su completa permanencia ni su potencialidad. Indican más bien la presencia de distintas líneas en tensión que lejos de resguardar la pasividad y la mirada neutra, se ven marcadas de parte a parte por las turbulencias de la práctica política a la que refieren.

II Lugares de enunciación.

Así como la legitimidad de la protesta no conoció fronteras, tampoco podría dudarse del carácter prácticamente universal de los

lugares de enunciación que reivindicaron para sí su sentido. Para poner unos ejemplos entre miles, no han faltado los rumores sobre la necesidad de tensar la movilización hasta arribar a espacios de confrontación plenamente abierta; en el otro punto del extenso y heterogéneo arco interpretativo, una columna del diario **La Nación** festejaba la participación reciente de una fracción de la clase media de Buenos Aires porque su pacifismo venía a completar la reivindicación justa, aunque violenta, del único actor de diciembre: los ahorristas —según el diario. En los medios de comunicación y en algunos círculos universitarios una de las líneas interpretativas que más eco ha encontrado se caracteriza justamente por priorizar en su enfoque el aspecto consensual e institucional de la crisis (antes que de la insurrección). Expresiva de esta vía es la siguiente frase de O. Oszlak: “Bienvenidos los movimientos sociales y la voz de la sociedad, pero sería importante que sea una demanda estructural la que prevalezca sobre la coyuntura, y que se encuentren los mecanismos de representación política que puedan hacer pesar esa voz dentro de la agenda estatal”.¹ Aunque no pocos de sus representantes valoran el surgimiento de organizaciones ciudadanas en tanto instancias de control de la sociedad civil sobre el andamiaje institucional, desde esta franja interpretativa se temió que, anti-políticos y anti-estatales, los sucesos de diciembre condujesen a un peligroso vaciamiento de la democracia. Como afirma Carolina Schillagi, “no resulta difícil observar (...) un cierto ‘academicismo formalista’ que aflora en los análisis de politólogos y sociólogos”. Es que teniendo por supuesto que lo social conforma un todo coherente y unificado, toda anomalía aparece en última instancia como una desviación que debe ser corregida o controlada, teniendo que canalizar sus reclamos particulares por medios formales y representativos para finalmente realizarse en el ámbito de la gestión. De este modo, la definición de la política se cimenta aquí en una invariante que termina remitiendo al orden como *ratio* última del devenir social.² Al poner el acento en los problemas de gobernabilidad, la mirada institucionalista no sólo tiende a fragmentar la realidad social, y a vivir en el mundo de “lo mejor posible”, sino que lleva a desvalorizar el papel del conflicto social aún en la construcción misma del estado. Paralelamente, este enfoque institucionalista —y una discursividad todavía deudora de una referencia genérica a la democracia que aparece aún queriendo paliar una violencia anterior— puede rastrearse en líneas de investigación que tienen una visión más abarcativa y que exceden el problema tecnicista de la gobernabilidad. Al respecto, Beatriz Sarlo comenzaba un artículo reciente afirmando que “después que Lula ganó las elecciones en Brasil, el progresismo argentino, además de la alegría, deberá preguntarse por todo lo que acá no se hizo o se hizo mal”. Apostando a realizar un análisis de coyuntura su problema parecía orientarse a la “refundación institucional” y no a la política.³ Asimismo, Hugo Vezzetti tal vez sostuvo de buenas a primeras un diagnóstico de alcance de la protesta social: “Es claro que la movilización no es lo mismo que la creación y consolidación de una esfera pública de ciudadanos”.⁴ En torno a estos contenidos posiblemente fue Habermas quien más claramente tematizó para Europa la necesidad de construir espacios de sociabilidad en los cuales primara el consenso y la racionalidad. Frente a él, Rancière situó la política —y la democracia— en el litigio: ella emerge allí donde se problematiza el código que reparte los lugares en el diálogo. No habría esfera pública posible porque para el capital el proletariado no existe, no se produciría comunicación ya que —en términos de Žižek— le es imposible simbolizar la lucha de clases en tanto que real.⁵

Seguramente es cierta capacidad propia de los movimientos sociales uno de los elementos que no tendrían demasiado espacio en las miradas que continúan centrando su atención a las transformaciones que se producen “desde arriba”. Pero al interior de un acade-

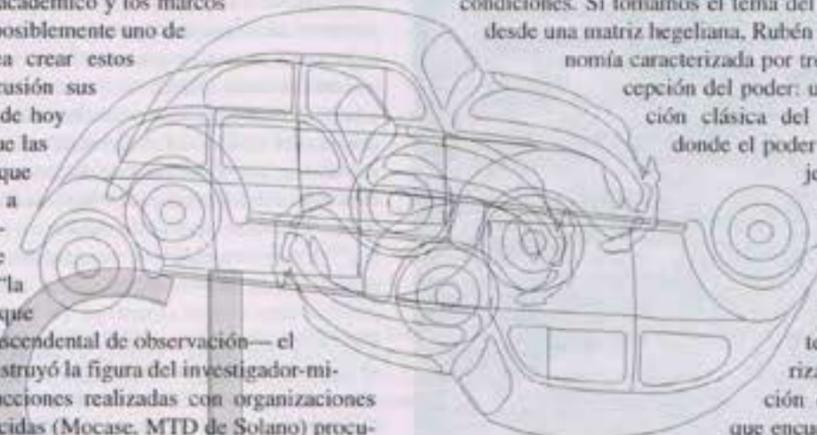
micismo que durante los centrales años 90 tendió a dirigir su mirada al rendimiento interno de sus respectivas disciplinas, es posible advertir algunos desplazamientos que podrían confirmar el impacto que sufrieron algunos ámbitos de las ciencias sociales en los últimos años. A modo de ejemplo, la originalidad puede residir en la necesidad de historizar desde nuevos ángulos las características de la Argentina contemporánea. Tal es el propósito del último libro de Luis Alberto Romero. Su tesis fundamental —bandera de la izquierda— sitúa una divisoria de aguas en la historia de nuestro país, ese trazo estaría signado por una dictadura militar que “destruyó las bases de la Argentina vital”; para concluir, al igual que muchos de los que confían en el surgimiento de una “nueva política”, con la esperanza de que “delante de nuestros ojos estén apareciendo formas de sociabilidad y de gestión de la política novedosas y creativas”.⁶ Sin embargo, una diferencia hace de clivaje en los lugares de enunciación que se produjeron desde el 2001. Estos discursos no son los que circulan en el interior de los movimientos sociales: una distancia que por momentos parecería infranqueable se erige entre los modos de circulación discursiva que se elaboran en el ámbito académico y los marcos de la acción colectiva, y posiblemente uno de los mayores desafíos sea crear estos puentes y poner en discusión sus ideas, desafío que al día de hoy resulta más inquietante que las discrepancias inevitables que pueden existir en torno a sus contenidos. Ante la exterioridad objetivista de investigación —como de “la militancia política”, que compartiría un modelo trascendental de observación— el Colectivo Situaciones construyó la figura del investigador-militante, a partir de producciones realizadas con organizaciones hasta entonces poco conocidas (Mocase, MTD de Solano) procurando discernir los posibles políticos en la inmanencia de la situación que habitaban. Atentos a estas tensiones, desde el libro **Entre la Ruta y el Barrio**, Maristella Svampa y Sebastián Pereyra construyeron una posición de investigación en la que intentaban componer el modelo de observación de la acción colectiva y el modelo de la política pensada en interioridad, siendo uno de los lugares de enunciación más novedosos desde que el 2001 puso en suspenso el suelo en el que transitamos.

III La novedad de los enunciados.

Pero uno de los efectos más relevantes de lo producido desde el 2001 lo constituye cierta cristalización de un vínculo entre culturas políticas que venían construyendo sus marcos interpretativos con anterioridad al proceso mismo de movilización social. El autonomismo —nominación compleja— aparece como una identidad política que arraigó en el seno mismo de los movimientos sociales, por momentos construyéndose bajo un parámetro diferencial de la práctica política partidaria, aunque esta distancia no habría por qué verla en su carácter puramente negativo.⁷ Como se puntualizó hace un tiempo en **La Escena Contemporánea**, 1989 —año de desorientación— marca un momento de inflexión en el que comienza un proceso de cuestionamiento a las formas “instrumentalistas” de pensar los vínculos sociales. A partir de una infinidad de prácticas heterogéneas comenzó a desplegarse, como diría Melucci, todo un “marco sumergido de la acción”, una batería de conceptos y experiencias que se forjaron en los vacíos de los modelos más tradicionales de participación política, los cuales estaban atravesando una marcada declinación. En la revista **Dialéctica** se ex-

presó este proceso: “Prácticas militantes encuadrables en la autonomía venían desarrollándose antes del 19 y 20 (...). Pero eran invisibles. Quienes caminaban por esos rumbos lo hacían entre tinieblas, en la ignorancia de la existencia de experiencias similares, el viento que sopla desde diciembre ha dejado al descubierto que eran muchos los caminantes. Y lo más impresionante es que venían caminando desde distintos lugares”.⁸ Justamente, el 2001 constituyó una puesta en práctica y un laboratorio en el que esta identidad política no sólo vio una cierta confirmación práctica de lo que venía sosteniendo sino que terminó de constituirse como tal; al mismo tiempo, gran parte de los ejes de discusión que atravesaron los escritos posteriores a aquellos días se vieron trazados por su intervención sobre una serie de problemas que tendían a emparentarse fuertemente con la misma manifestación social. De este modo, los ejes sobre los cuales transcurrieron los debates teórico-políticos pasaron a pivotar en torno al problema del poder, de la (no)representación, de las formas de (auto)organización y los modos de militancia, de la tensión entre el saber y el pensamiento, del lugar de la subjetividad frente a la determinación de las condiciones. Si tomamos el tema del poder como ejemplo,

desde una matriz hegeliana, Rubén Dri propuso una taxonomía caracterizada por tres líneas sobre la concepción del poder: una basada en la tradición clásica del marxismo-leninismo, donde el poder aparece como un objeto a ser tomado; otra en la cual prima una “huída del poder”, representada por teóricos como Holloway y Negri; y una tercera que se caracterizaría por la “construcción de poder popular” y que encuentra a Gramsci como precursor. Su intervención parece querer sintetizar lo que llama “micropoderes” y “megapoderes”. Asimismo, desde la revista **Cuadernos Marxistas**, ligada al Partido Comunista, se afirmaba: “Voy a entrar en uno de los temas que probablemente inspiraron esta convocatoria —al II Seminario Internacional Crisis, Revolución y Socialismo. Creo que las tesis del teórico irlandés John Holloway, (que estuvo hace poco acá en la Argentina), confluyen con Fukuyama”. Y Jorge Beinstein sostenía, a la vez, la “hipótesis de que a partir de la crisis argentina, y con centro en la crisis del sistema de poder, la ruptura revolucionaria aparece como una posibilidad, como una posibilidad muy importante”, y que “tenemos que pensar el desarrollo del poder popular, como el desarrollo de un gran movimiento democrático, revolucionario, con muchos componentes de democracia directa, con partidos, con organizaciones revolucionarias, que deberían ser los grandes estimuladores de este proceso”. Estas citas pretenden marcar la interpelación —atravesada por una fuerte impronta generacional— y aún la inscripción temática que produjo el autonomismo (concordemos o no con Holloway) en el campo general de la izquierda.⁹ Fueron estos nudos problemáticos los que se hicieron visibles, propios por ejemplo de las asambleas populares y trajeron nuevos problemas a la investigación y al desenvolvimiento mismo de la acción colectiva. Este rasgo es fundamental porque una serie de marcos interpretativos se plegaron a la práctica política, característica diferencial del resto de las líneas interpretativas, dándonos la pauta de una antigua relación en imágenes nuevas. Pero mientras que el autonomismo apareció como un laboratorio teórico capaz de desbaratar al marco ideológico-político sustentado por la izquierda partidaria, realizando su combate principalmente en el terreno teórico y creando una serie de premisas que



2



no se pueden desconocer a la hora de pensar en una "nueva política", el devenir propio de los movimientos sociales y su instalación como identidad política en un haz de registros y de variantes prácticas le deparó nuevos desafíos: el problema de la coordinación política, de la relación entre la autoorganización de lo social y lo político, de la horizontalidad y la eficacia, del lugar de la militancia (global, situacional, nómada, territorial), del papel del Estado como determinación y de su solidificación aún como ideología abren nuevas preguntas en una dinámica que hasta ahora no existía.¹¹ Más allá del autonomismo, trataremos de identificar algunas de estas problemáticas en juego.



IV Líneas problemáticas (modos de la política en exterioridad y en interioridad)

¿Cómo nombrar la politización de lo social y la socialización de lo político? Procuraremos centrarnos en una de las diversas y complejas derivaciones que emergieron a partir de la caracterización de la movilización social de estos años: los intentos por construir la fisonomía —inevitablemente borrosa— de un sujeto político. Esos intentos ya nos señalan una posibilidad que en los años noventa parecía oscura, la de dar por imaginable su presencia. Propondremos dos modos de pensar la política. Los proyectos de investigación más prometedores parecen haber centrado en lo que llamaremos —con Sylvain Lazarus— la problematización de los modos de la política en interioridad: "Un pensamiento que se propone identificar y nombrar singularidades (...) marcado por la multiplicidad homogénea de los lugares de la política". Más concretamente: la política en interioridad presta atención a la construcción de universos autoorganizados, o de experiencias políticas cuya potencia constituyente se asienta en el trabajo de base. Por el contrario, llamaremos

modo político en exterioridad a aquella que "depende de una multiplicidad heterogénea de lugares de la política y se presenta teniendo sólo uno: el Estado."¹²

Incluido en este último, Rolando Astarita rechazó —desde la revista *Argumentos*— que la Protesta Social pudiese comportar una modificación sustancial al estado de cosas debido a que la clase obrera como tal no había intervenido, y como consecuencia "no se modificó la relación de fuerzas entre las grandes clases sociales". Un cuadro sombrío comenzaba a presentarse luego de 11 meses del comienzo de lo que incrédulamente calificaba como "la revolución Argentina", debido a que el alto grado de fragmentación impedía alcanzar "una alternativa global en el movimiento de protesta".¹³ Posiblemente una dificultad de esta caracterización sea valorar una transformación según la distancia que posee con la modificación general de la sociedad, pero en verdad esta intervención dialogaba con otra que, por el contrario, aseguraba que "había empezado la revolución". Situada en sus antípodas, se proponía "despejar una falsa imagen: aquella que sostiene que los obreros ocupados están ausentes en la lucha"¹⁴; junto a ellos, la pequeña burguesía y los movimientos piqueteros darían paso a una renovada alianza revolucionaria "con hegemonía obrera en gestación" que vendría a darle nueva vida a la desbaratada alianza construida en los 60 y 70. Sin embargo, a la hora de diagnosticar sus obstáculos, "las mayores debilidades de esta alianza revolucionaria en formación yacen en la dificultad con que sus componentes se plantean el problema de la construcción del partido revolucionario, sobre todo en el macartismo 'libertario' que suele pulular en muchas asambleas barriales"¹⁵. Evidentemente este intercambio se sostiene en un suelo común que le da sentido, no sólo el que deriva de una estrategia política sino el que construye un papel singular para la clase obrera en tanto sujeto político. Estas líneas interpretativas sitúan el lugar de la política en el Estado, o bien porque es un objetivo alcanzable (por lo tanto existe la gran política) o bien porque no lo es (por lo tanto no existe la política). En este sentido, como afirmó Horacio Tarcus, tenemos una izquierda partidaria "prefoucaultiana"¹⁶, ya que su rasgo principal consistiría en afirmar que la política no se piensa a partir de sí misma, sino que requiere elementos externos para existir: el partido (unidad de lo heterogéneo) en primer lugar, pero también las contradicciones objetivas y su temporalidad, las clases, la conciencia, el estado, la ciencia, la economía, etc; descartando todo pensamiento de la singularidad y la invención política.

Casi a contramano de esta corriente se encuentra la posición de Raúl Zibechi en *Genealogía de la Revuelta*. Este autor señala que su principal hipótesis consiste en postular que "el movimiento piquetero forma parte de un amplio proceso social en el que se está formando una nueva clase obrera"; si el sindicato de masas caracterizaba a la antigua, la organización territorial compleja caracteriza a la actual. Dando así nacimiento a una nueva cultura política en la que se privilegia el tiempo interior y no el exterior, el crecimiento autónomo, la multiplicidad de expresiones sin jerarquías y la falta de necesidad de constituirse en un sujeto unificado y centralizado.¹⁷ Con el mismo instrumental conceptual, y muy lejos de pensar en la participación de la clase obrera industrial en las jornadas de diciembre, desde el Colectivo Situaciones se lanzó la caracterización de una insurrección sin sujeto, ya que "no se identificaban grupos previos a la multitud allí reunida"; tampoco se "transmitía un sentido constituido", al tiempo que se "prescindió de todo tipo de organizaciones centralizadas"; característica esta última —junto a la diversidad de la protesta— que fue una de las condiciones de la efectividad del 2001.¹⁸ Si algunas investigaciones se preocupan hoy en día por mostrar el carácter poco novedoso, organizado y clasista de la insurrección,¹⁹ la interpretación de un proceso destituyente pu-

so en primer plano la existencia de una multiplicidad sin uno. Es que la base ontológica sobre la cual se funda esta problemática supone que "estamos frente a singularidades radicales". Es precisamente lo que nombran —tal cual la monada de Leibniz— una universalidad concreta. La acción de la totalidad no es pensada en esta línea, claro que la coyuntura la tienen presente, pero la eficacia posible de una relación se convierte en obstáculo; a partir de la experiencia piquetera de la primera asamblea nacional, sostienen que "aceptar la inevitabilidad del punto de vista de lo general implica a la vez subordinar toda situación a mera porción o segmento de una totalidad siempre ya constituida. Por esta vía de pensamiento se constituye una subjetividad que se separa física y afectivamente de la situación, tomándola como objeto, para ligarse a ella de una forma puramente analítica". Diremos finalmente que una de las líneas de investigación posibles al interior del modo político en interioridad se soporta en la identificación de singularidades —solo hay situaciones diría Badiou— cuyo parámetro básico de valoración política se sostiene en la apertura a nuevas formas de subjetivación.

La misma política en interioridad puede ser leída en *Entre la Ruta y el Barrio*.²⁰ Su diagramación continúa abarcando un arco que parte de las organizaciones sociales pero concluye en las determinaciones de la coyuntura y la totalidad como dimensión recursiva que impacta fuertemente sobre la movilización social. En este sentido existe una operatividad en la analítica histórica y coyuntural y paralelamente se postula una problemática de la articulación política que posee a la dominación estatal y a las ma-

trices identitarias como parte de sus condiciones. Enfocando en el movimiento piquetero señalan por ejemplo que "en determinadas oportunidades, en el interior del espacio piquetero, la afirmación radical de la diversidad puede ser un llamado a la fragmentación; las controversias político-ideológicas pueden conllevar el pasaje de una lógica de la cooperación a una lógica del conflicto. Asimismo, no hay que olvidar que, desde el comienzo, la estrategia estatal respecto de las organizaciones piqueteras ha ido alternando una política de cooptación, de corte netamente clientelar, con una política represiva, sobre todo en contra de los actores organizados más movilizados". Así, el problema se centra en la posibilidad de homogeneizar —de hacer cooperantes— los lugares de la política: "¿Cómo pensar en la posibilidad de reconocimiento del poder constituyente, sin traicionar sus demandas, sin desnaturalizar su talante innovador, y, al mismo tiempo, sin abandonar la idea de que el paradigma de la política debe asentarse, en definitiva, sobre la idea de articulación?"²¹. En este sentido creemos que los parámetros de investigación en interioridad sobre lo que cristalizó a partir del 2001 parecen sostenerse en distintas categorías que orientan la búsqueda y trazan sus diferencias centrales: una posibilidad aparece en la situación singular como universo suficiente y en la totalidad como operador general del pensamiento político que haga del múltiple una potencia. Es este modo de pensar la política el que finalmente nos puede autorizar en el campo de lo producido desde el 2001 a afirmar la existencia, en las propias palabras de Zibechi, de un nuevo tipo de intelectual orgánico.²² ●

L1. Osvaldo, O. "Para pensar el Estado". Reportaje realizado por Washington Urzúa en *Página 12*, 25/03/02 tomado de Schillagi C. *Lazos sociales, Lazos políticos. La experiencia de las asambleas barriales en la Argentina contemporánea*, mimeo, p. 106.

2. Schillagi, C., op. cit., pág. 104 y subsiguientes.
3. Sarlo, B. "El dilema", *Punto de Vista*, año XXV, n.º 74, Buenos Aires, Diciembre 2002. Pág. 1 y subsiguientes.
4. Vezzetti, H. "Escenas de la crisis", *Revista Puentes*, año 2, n.º 6, marzo 2002, pág. 10.
5. Raicic, J. *El desacuerdo. Política y Filosofía*. Nueva Visión, Argentina 1996, pág. 126; y Zizek, S. *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI, México, 1992. Pág. 214. Para Zizek, el Estado de Bienestar o el Estado Plan es una manera del capitalismo de bordear su real, pero tiene la forma de una tregua y no de una relación entre iguales.
6. Romero, L. A. *La crisis Argentina*. Siglo XXI, Argentina, 2003, pág. 77.
7. Aunque más cercanos a la investigación de las modalidades de la acción colectiva, un gesto similar puede leerse en la historización de la Argentina a partir de sus "repertorios de protesta" que construyeron Mirta Lobato y Juan Suriano, Lobato, M. y Suriano, J. *La protesta social en la Argentina*. F.C.E., Buenos Aires, 2003.
8. La denominación de autonomismo puede ser paradójica: hay quienes dicen que fue una invención de quienes no comparten sus mismas premisas. Para esta posición, el privilegio por el recorrido de la experiencia misma se vería obstaculizado por la fijación de una identidad; así, los nombres no interesarían como un trascendente sino como nominación efectiva de un nuevo posible de la situación. El problema no es menor puesto que en su versión más radical se define más por las fisuras de las identidades y de las posibilidades que de esa apertura surgen. Lo cual no significa que no pudiesen existir nombres internos a una experiencia de subjetivación política. Sea como fuese, el nombre "autonomismo" antes del 2001 remitía a las experiencias italianas de los 60 y 70, y hoy goza de color local.
9. *Dialéctica*. *Revista de Filosofía y Teoría social*, Año X, n.º 14, primavera 2002. Pág. 104. Una historicidad de la línea autonomista fue realizada por Raúl Zibechi en su reciente libro *La Genealogía de la Revuelta. Argentina: la sociedad en movimiento*. Letra libre, Argentina, 2003.
10. Dri, R. "La construcción del poder popular". <http://www.uycc.org.ar/politicasnet/articulos/poderpop.htm>; y *Cuadernos Marxistas*, Número 12, Argentina, marzo 2003. Págs. 37, 43, 61.
11. Otra de las marcas enunciativas que ha sido una constante en los textos producidos a partir del 2001 es una férrea crítica a la izquierda partidaria. Es evidente que esta crítica está más que justificada, pero quisiera señalar que por momentos tal posición puede devenir en un límite tanto a la hora de pensar la dinámica de algunos movimientos sociales como en la valoración de elementos que en varias ocasiones se presentan como exterioridad pura.
12. En exterioridad "el Estado aparece como función compuesta cuyo rol es disponer elementos heterogéneos como las clases y al mismo tiempo organizar dispositivos de representación y de subjetividad. Cuando el Estado es la base del pensamiento de la política, se da como lugar único, ya sea bajo la forma del Estado parlamentario o en la del partido-Estado". Lazarus, S., "Pensar después del clasismo", *Acontecimiento*, n.º 16, 1998, Pág. 41.
13. Astarita R. "Interpretaciones alternativas sobre el 20 de diciembre en la Argentina". *Argumentos* n.º 1, diciembre 2002, pág. 6.
14. Sartelli, E. "En la recta final. El proceso revolucionario en la Argentina". *Razón y Revolución*, Otoño 2002, n.º 9. Recodición electrónica, noviembre 2002, pág. 6.
15. Bajo un problema similar, pero con una caracterización diferente, en "La insurrección espontánea de diciembre de 2001", Cotarelo sostenía que "hasta el momento —febrero 2002— el gran ausente en las luchas es el conjunto del movimiento obrero organizado, que tras el derrocamiento de Fernando De la Rúa y la asunción de los sucesivos gobiernos ha establecido de hecho una 'tregua'". Y concluía: "¿La clase obrera —y en particular la fracción obrera indus-

trial—, se postulará como dirigente y logrará articular y conducir el movimiento?". Cotarelo, M. C., "La insurrección espontánea de diciembre de 2001", *Herramienta. Revista de debate y crítica marxista*, n.º 19, otoño 2002, pág. 87.

16. Tarcus, H., entrevista en *Página 12*, 2 de junio del 2003.
17. Zibechi, R. Op. Cit. Pág. 171.
18. Colectivo Situaciones, 19 y 20. *Apuntes para el nuevo protagonismo social*. Ediciones de Mano en Mano, Buenos Aires, 2002. Pág. 33 y subsiguientes.
19. Telechea R. "Los cacerolazos: una hipótesis de investigación". Cominiello S. "El escuche: una hipótesis preliminar". *Razón y Revolución*, Invierno 2003, número 11, Pág. 33 y subsiguientes.
20. "... La autogestión se inscribe en planteos estratégicos diferentes, pero sin duda, y por encima de las divergencias, el hecho de que ésta sea la marca más visible de otras movilizaciones sociales (fábricas recuperadas y movimientos de vecinos, expresiones contraculturales), nos transmite claramente el lugar que ocupa en la 'nueva política'". Svampa, M y Peyré, S. *Entre la Ruta y el Barrio. La experiencia de las organizaciones piqueteras*. Biblos, Buenos Aires, 2003, Pág. 199.
21. Svampa, M. "Las dimensiones de las nuevas protestas sociales". *El Rodaballo. Revista de Política y Cultura*, Año VIII, n.º 14, invierno 2002. Pág. 52. Los vaivenes inestables entre el movimiento y su andar en formas estables de organización política también es mencionado últimamente por Raúl Zibechi, marcando incluso una diferencia con la radical separación que planteaba en *La Genealogía de la Revuelta* entre las formas de autoorganización de lo social y la esfera política. Pensando en la necesidad de problematizar las formas de representación afirmaba que "el movimiento actual está sometido a debates profundos, que afectan a las formas de organización y la actitud hacia el estado y hacia los partidos y gobiernos de izquierda y progresistas".
22. Zibechi, R. "Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos". *Oscil* 9, enero 2003. Pág. 186.

La lenta agonía de la vieja izquierda y el prolongado parto de una nueva cultura emancipatoria

Horacio Tarcus

En el marco del *Observatoire de l'Argentine Contemporaine* que se desarrolla en París por tercer año consecutivo, Horacio Tarcus disertó el pasado 7 de abril, junto al historiador francés Benjamin Stora, en una mesa titulada "Les déboires de la gauche. Le cas argentin à l'épreuve". Los comentarios estuvieron a cargo de Olivier Dabene y la presentación de Diana Quattrocchi-Woisson, directora del *Observatoire*. A continuación, ofrecemos a nuestros lectores el texto leído por Horacio Tarcus en dicha ocasión.

h

Hace tan sólo dos años y medio del estallido social de 19 y 20 de diciembre de 2001 que conmovió la Argentina, cuyas imágenes recorrieron el mundo; tenemos, sin embargo, la fuerte sensación de que ha pasado mucho tiempo más. Es que muchas cosas ocurrieron desde entonces y se sucedieron en un ritmo vertiginoso, febril, "a la Argentina". Recordemos sumariamente las postales: un intenso proceso de movilización social empuja la caída del ministro Cavallo y tras él la del presidente de la Rúa, el poder en manos de una junta de gobernadores peronistas, una sucesión fantasmagórica de presidentes, el interregno presidencial de Eduardo Duhalde en medio de la crisis económica y una efervescencia social de protestas de ahorristas, asambleas barriales y movimientos piqueteros; Menem preso; Menem libre; Menem candidato a presidente; el repliegue de de la Sota, los devaneos de Reuteman, los sueños imperiales de Rodríguez Saa, la inesperada emergencia de Néstor Kirchner como única alternativa viable frente al retorno del menemismo; el triunfo pírrico de Menem en la primera vuelta electoral de 2003, la asunción del gobierno por parte de Kirchner y la puesta en marcha de una estrategia política impensable un día antes: las negociaciones tensas con el FMI, los juicios a los senadores corruptos, la táctica de negociación, cooptación y desgaste con el movimiento piquetero, la puesta en marcha del proceso de renovación de la Corte Suprema, la virtual caída del feudo peronista en Santiago del Estero, la derogación de las leyes de punto final y obediencia debida, el pase a retiro de los militares que no asumen la autocritica, la transformación de la ESMA en un Museo de la Memoria y ahora una renovación, impuesta desde la posición de fuerza del liderazgo presidencial, del propio aparato partidario del PJ...

"Que se vayan todos"

Pareciera que el proyecto hegemónico que viene liderando el presidente Néstor Kirchner comienza a cerrar la brecha de la profunda crisis de representación que estalló en diciembre de 2001. Allí coincidieron, se condensaron y potenciaron, en verdad, varias crisis: una crisis económica (el agotamiento de un modelo que Cavallo y de la Rúa, con el apoyo de Menem, se habían obstinado en prolongar temiblemente); una crisis social (resultado de un modelo de exclusión que también llegó al límite de lo tolerable para la sociedad); una crisis política (sobre la que



volveremos enseguida) y una crisis estatal. Recordemos que a fines de 2001 y principios de 2002 el Estado argentino se encontraba impotente para cumplir con las funciones básicas que le son inherentes: la emisión de una moneda nacional aceptada por los agentes económicos, el cobro de impuestos, la garantía de los depósitos bancarios y, en el

límite, el monopolio de la violencia legítima.¹ Recordemos también que el catalizador de la protesta que va del 19 al 20 de diciembre no fue "económico" (la desocupación o la pobreza, que ya eran estructurales), sino "moral": el desafío social al estado de sitio.

Volvamos al tema de la crisis política de representación. Estalló en diciembre de 2001, pero para los que quisieron verla era perceptible de modo incipiente y luego de modo cada vez más manifiesto en los últimos cinco años de la década menemista y en los dos años de gobierno de la Alianza. Por ejemplo, los comicios del 14 de octubre del 2001, con sus altísimos índices de ausentismo, voto en blanco y voto impugnado, habían representado un anuncio claro. Son aquellos mismos, los que "han creído" pero ahora, defraudados, "ya no creen en la política", sumados a los jóvenes que han crecido en un mundo donde la política está devaluada, quienes salieron a la calle en las jornadas del "verano caliente" de 2001/2002. Hasta pocos años atrás, el voto en blanco, el impugnado o el ausentismo eran casi una expresión individual e impotente de descontento político. Sumados, a la hora del escrutinio podían adquirir una significación colectiva, política. Sin embargo, la "clase política" y los medios masivos tendieron durante años a negligirlos. Pero el 14 de octubre del 2001 su impacto fue inocultable. Desde entonces, en dos meses, el llamado —por aquellos mismos medios— "voto bronca", ha dejado de ser pasivo y se ha tornado activo, ha trascendido del cuarto oscuro a las calles.²

A lo largo de estos años creció, especialmente entre la juventud que llegaba entonces a la vida cívica (aunque también entre hombres y mujeres que votaron a Menem y a de la Rúa y se sintieron decepcionados), un fuerte sentimiento de desconfianza hacia la política y los políticos. Es el resultado de un proceso complejo, resultado en parte, de una estrategia de la derecha neoliberal para vaciar la política³; pero también fue una reacción legítima ante un vaciamiento creciente de la vida política de los partidos, la vida parlamentaria y de todo el Estado, ante la creciente ajenidad e impotencia entre el ciudadano común y la toma de decisiones políticas. Es así que la consigna



"Que se vayan todos" (QSVT), la que sin duda mejor expresa y sintetiza el movimiento nacido en diciembre de 2001, si bien es inventada entonces, tiene raíces en esos movimientos moleculares, libertarios, de crítica de la política, de rechazo del acto electoral, de vuelta del votoblanquismo, etc.⁴

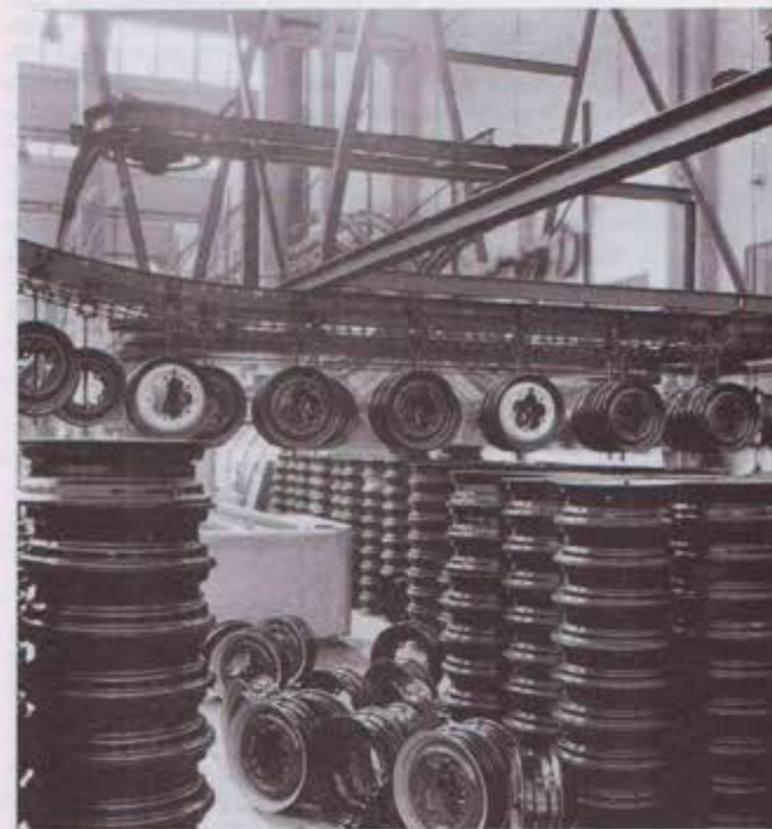
Pero volvamos al presente: si bien los movimientos nacidos en diciembre crecieron y se multiplicaron a lo largo de 2002 y parte de 2003, y si bien la izquierda tradicional creció nutriéndose de estos movimientos, no fue la izquierda tradicional ni los movimientos sociales quienes capitalizaron políticamente el QSVT, sino el presidente Kirchner. Pues aunque el slogan implica una confrontación y una ruptura, y tiene un claro signo libertario, QSVT, en sí misma, como consigna, quiere decir mucho y no quiere decir nada: ¿quiénes son "todos"? ¿adónde se deben ir?, ¿quiénes constituyen el "nosotros" de los que se quedan?, ¿quién hará y cómo se hará lo que hacían los que se fueron...? Bien, cada fuerza política luchó a lo largo de estos dos años y medio por significar este significante: "todos" podían ser los políticos, o los corruptos, o los capitalistas, o bien los políticos corruptos, o los viejos políticos (en contraposición a las "caras nuevas"), o los capitalistas corruptos (en contraposición al capitalismo sano, o nacional...); podían ser los militares, pero también los militares comprometidos con la represión; podía ser la derecha, pero también podía ser la izquierda autoritaria y partidocrática...; nosotros, los que nos quedamos, podíamos ser el pueblo, la sociedad, los trabajadores, los desocupados, los vecinos, los ciudadanos, los honestos, los peronistas, los izquierdistas...

El presidente Kirchner comprendió mejor que nadie que sólo podía gobernar en el sentido profundo del término —en el sentido de construir poder, de construir hegemonía— si asumía el desafío y la radicalidad de esta consigna. Estas cuatro palabras encerraban toda la clave de la crisis de hegemonía, de la crisis de representación que había estallado en diciembre del 2001. Muchos, sobre todo la derecha, no comprenden la premura del presidente, y le achacan precipitación, autoritarismo... Pero Kirchner comprendió bien que los tiempos urgían y emprendió una renovación drástica en los aparatos del Estado y, logrado esto con éxito, la emprendió ahora en su propio partido. De todos los sentidos posibles, el QSVT que impulsó rápida y energicamente Kirchner apunta sobre todo a un saneamiento institucional dirigido contra jueces, gobernadores, senadores, militares y políticos vinculados a la corrupción y la represión ilegal. Es un ajuste de cuentas no sólo con el pasado menemista, sino también con el pasado de la dictadura militar: una puesta en cuestión de todos los sobrevivientes de ese pasado en el aparato del Estado y en la vida política, incluso en su propio partido.

Sin duda, de todos los sentidos posibles del QSVT, el sentido triunfante, el de Kirchner, es quizás moderado si lo comparamos con el sentido más libertario, radical, antipolítico y antiestatal de ciertos grupos autonomistas, pero no puede negarse que está promoviendo un saneamiento profundo del Estado, que ha logrado instalar un profundo consenso y una confianza, incluso una esperanza, aún entre los sectores más desconfiados de la ciudadanía. En este sentido, el ciclo abierto en diciembre de 2001 se termina cerrando en torno a la incipiente hegemonía que Kirchner viene construyendo. Ahora bien, si puede decirse con seguridad que se ha cerrado una etapa, es difícil imaginar el escenario de la que sigue: por ejemplo, ¿cuál es la alianza social sobre la que Kirchner construirá su poder más allá del PJ? es la pregunta que encierra el enigma de la "transversalidad". Además, la alianza que promueve entre trabajadores, piqueteros "integrados", sectores medios y "burguesía nacional" encierra, entre otros, el grave problema de que este último actor invocado es más retórico que real... Pero estos son temas abiertos y no constituyen, además, el tema de esta noche.

Vieja izquierda y nuevos movimientos sociales

Después de este largo prelude, voy al tema específico que nos retiene hoy: las promesas y las decepciones de las izquierdas en la Argentina. Si es cierto que un ciclo ha concluido, la pregunta que se impone es: ¿la izquierda argentina ha vuelto a perder —como en otras coyunturas cruciales para el país, como en 1945, o en 1955/59, o en 1969/73, o en 1982/83—, una nueva y extraordinaria oportunidad histórica de crisis política, efervescencia y movilización social? Si es esto es así, ¿es posible descifrar algunas claves para explicar a qué obedece este reiterado fracaso? ¿Es posible que, en toda su diversidad, ninguna de las variadas expresiones de la izquierda, estaba preparada para comprender e intervenir productivamente en la crisis argentina?



Este nuevo fracaso de la izquierda argentina resulta casi evidente para el observador atento, pero hace dos años, o tan sólo un año atrás, las diversas expresiones de la izquierda radical parecían vivir la apoteosis de su éxito: la revolución que predicaron en el desierto durante años parecía comenzar en diciembre del 2001, las masas tantas veces invocadas en vano parecían precipitarse ahora en una dinámica encadenada de movilización tras movilización; pequeñas organizaciones de la izquierda cuya composición social nunca había logrado romper el círculo de hierro de los espacios estudiantiles e intelectuales, parecían ahora nutrirse de trabajadores, desocupados, vecinos asambleístas y piqueteros. Esta efervescencia pareció confirmar viejas tesis en algunos grupos que se acrisolaron en su ortodoxia —como por ejemplo el PO—, pero en otros casos favoreció lo que se presentaba como una renovación teórica —formaciones trotskistas que se abrían a lecturas de Rosa Luxemburg, hasta

A los autores de las fotografías se les agradece por haber permitido que sus imágenes sean utilizadas en esta publicación.

hace poco tachada de "espontaneísta", o de Gramsci, hasta ayer sospechoso de reformismo o de stalinismo—, llegando incluso alguno de estos grupos —como el caso de Autodeterminación y Libertad, que lidera el diputado Luis Zamora— a citar como referentes a autores como Castoriadis, Deleuze y Guattari y a apelar a nuevas formas de la política...

La tesis que quiero defender esta tarde es que este crecimiento social y esta renovación teórico-política fueron apenas aparentes, y que la dificultad de la izquierda para integrarse socialmente, renovarse intelectualmente y participar productivamente en los procesos políticos *es constitutiva a su propia estructura e identidad*. Para decirlo de un modo más preciso aún: existe una contraposición irreductible entre la lógica política inherente a los nuevos movimientos (que podríamos definir como prefigurativa, horizontal, reticular y deliberativa) y la lógica instrumental y sustituita de la política propia de las organizaciones de la izquierda argentina.*

En efecto, si algo tuvieron de novedoso los nuevos sujetos sociales emergentes en diciembre de 2001 fue que constituyeron formas de (auto)organización de la sociedad civil: desde el mo-

tes: en regirse por formas de deliberación colectiva, por organizarse en redes... Su novedad no estuvo, pues, tanto en su "programa" —precisamente esta es la "falta" que deploró la izquierda tradicional en estos movimientos, por lo cual intentó incansablemente hacerles adoptar "su" programa—, como en su *forma de organización*.

Maristella Svampa y Sebastián Pereyra señalaron la tensión que (especialmente desde fines de 2001) se había generado entre el modelo de acción y de militancia territorial que estaba en la base de las organizaciones piqueteras, por una parte, y el modelo de acción y organización político por el que presionaron los partidos de izquierda. Estos habrían privilegiado de modo unilateral la confrontación con el gobierno de turno, en una movilización callejera permanente alimentada por un imaginario insurreccional que, en coyunturas electorales, no dudaba en "subordinar la política de masas a la dinámica electoral", mientras que, para estos autores, "la condición de posibilidad y la potenciación de las organizaciones piqueteras (experiencias de autogestión, dinámica asamblearia) es el trabajo territorial".⁷

Ezequiel Adamovsky plantea una reflexión semejante en su balance de la experiencia asamblearia: "Se ha criticado muchas veces a las asambleas por carecer de un 'programa' político. Sin embargo, en el funcionamiento asambleario, es el propio *procedimiento* (forma) el que está preñado de los *contenidos*. El 'programa' de una asamblea —si pudiera llamárselo así— consiste en la multiplicación de espacios asamblearios, es decir, la creación de un mundo a su imagen y semejanza: horizontal, múltiple, abierto, y libre (es decir, autónomo). Por ello, a diferencia de la concepción instrumentalista de la política propia de la vieja izquierda —que genera una disociación entre medios (jerárquicos y autoritarios) y fines (igualdad y libertad)— en la política asamblearia medios y fines coinciden. En otras palabras, las asambleas prefiguran o *anticipan* el mundo que desean".⁸

La reflexión del colectivo italiano Wu Ming nos da la pauta de que no estamos ante un problema puramente local, de falta de *aggiornamento* de la izquierda argentina. Se trata de una contradicción irreductible entre dos modos de pensar y practicar la política: "Todas las estructuras políticas preexistentes al movimiento —se refiere al movimiento de movimientos a nivel mundial— padecen de cierta inadecuación frente a la discontinuidad general con el pasado que éste representa. Esto vale tanto para los aparatos 'socialdemócratas' como para la izquierda radical. Un cambio de paradigma político, casi antropológico, no se produce de la noche a la mañana y la velocidad de los tiempos actuales históricos hace que todas estas estructuras corran el riesgo de quedarse anticuadas. En consecuencia, el conflicto, o la contradicción, está implícito y no es necesariamente negativo. Sabemos que los movimientos duran un tiempo infinito y que les siguen fases de sedimentación. Conscientes de esto, debemos apostar por el movimiento hasta el último minuto. Este movimiento tiene la potencia de volcar, permear, transformar las viejas formas de la política y, en consecuencia, los viejos aparatos, pero el riesgo de readequarse a las categorías del pasado está siempre presente. Si se logra imponer un nuevo modo de pensar la política, entonces se podrá abrir una perspectiva histórica que todavía no logramos ni siquiera imaginar. Esto sólo puede lograrse a través de un enfrentamiento directo con las estructuras organizativas preexistentes, no a partir de una posición de subalternidad ni de marginalidad, sino jugando la partida al nivel más alto. El movimiento está obligando a cambiar a la izquierda histórica y esto significa también choque, porque las partes más conservadoras de los aparatos no van a aceptar disminuir su papel en favor de una concepción abierta y horizontal de la política y de la representación".⁹

vimiento piquetero —cuya existencia se remonta a mediados de la década menemista, pero que se consolidó y legitimó considerablemente a partir de entonces—, hasta las asambleas barriales nacidas a principios de 2002, pasando por los colectivos de artistas y fotógrafos de "arte callejero", las redes de periodismo electrónico alternativo (verdaderas redes de contrainformación), los grupos alterglobalizadores que participan en los Foros, etc.— todos estos movimientos tienen en común el ser autoconvocados (esto es: no convocados desde ningún comité central), el intentar funcionar con un horizontalismo e incluso con una sensibilidad libertaria reactiva frente a los liderazgos permanen-



La forma secta

Así como para estos movimientos que constituyen los embriones de una nueva cultura política de izquierda el contenido es la forma, y la forma el contenido; otro tanto podemos decir de la izquierda tradicional. ¿Por qué este hincapié en la forma? Mi tesis es que no podemos entender cabalmente a la izquierda tradicional tal como ella se autorepresenta en el discurso de sus proclamas, de sus programas, o de sus estatutos partidarios (esto es, es necesario trascender la propia ideología a través de la cual la izquierda se piensa y se racionaliza) y atender a sus formas de organización reales, pues aquí también son estas formas de organización las que prefiguran el orden social que desean construir efectivamente. Nos topamos aquí con la paradoja de que los discursos más radicales, revolucionarios y emancipatorios pueden ser proclamados desde estructuras cerradas, verticales, autoreferenciales, autoritarias y conservadoras.

Para pensar estas formas, más útil que la sociología de los partidos políticos, nos resulta la sociología de las religiones, es más provechoso pensarlas desde Weber que desde Michels, desde René Loreau que desde Sartori. Me explico: las organizaciones de la izquierda argentina hace décadas que responden mejor a la tipología de la secta, dicho en el sentido sociológico del término, que a la del partido político. En los años 1930 ó 1940 estas formas eran casi privativas del trotskismo y la extrema izquierda, cuya multiplicación frente a la unidad monolítica del Comunismo internacional semejaba la proliferación de sectas protestantes frente a la unidad de la Iglesia Católica Romana. En efecto, el comunismo, aún con sus permanentes purgas, mantenía una férrea organización internacional, jerárquica y centralizada, que administraba el canon de lectura ortodoxo de los Textos Sagrados de los Padres Fundadores. Los trotskistas, en cambio, proponían otras claves de lectura, heterodoxas en relación a la ortodoxia comunista, pero con una afán de ortodoxia, de lectura correcta: su lectura quería ser canónica, porque la secta quiere devenir Iglesia... Volveré en seguida sobre esto, pero partiendo de esta premisa: en la primera década del siglo XXI ya no hay centros políticos internacionales legítimos, ni lecturas canónicas que sigan millones de fieles, ni iglesias políticas monolíticas: todo el movimiento de las izquierdas ha estallado en una pluralidad de sectas —socialistas, comunistas, trotskistas, maoístas, guevaristas, nacionalistas revolucionarias...— que ya no son patrimonio del trotskismo.

Mi disparador para pensar el problema en estos términos fue una frase de una carta de Karl Marx a Schweitzer, un dirigente alemán de la corriente lassalleana (Marx diría la "secta lassalleana"). Marx dice allí: "Toda secta es, en realidad, religiosa" (Marx a Schweitzer, 13/10/1868). Esto quiere decir que, a pesar de sus manifestaciones exteriores, políticas, racionales y laicas, la secta extrae su unidad, su cohesión y su fuerza de un *imaginario religioso que opera de modo inconsciente para sus miembros*. A pesar de que en el nivel de lo manifiesto un grupo se llama a sí mismo "partido", "liga" o "movimiento", adhiera a un credo laico y racionalista, y se ufane del carácter voluntario, libre y racional de sus posturas o de sus tomas de decisión políticas, puede funcionar y autoreproducirse según el patrón de la secta política, permaneciendo atrapado por un imaginario que es el que otorga efectiva identidad y cohesión al grupo, y dentro del cual juegan un rol decisivo los rituales y las ceremonias, la disolución del individuo en el todo grupal, la separación rígida entre el "adentro" y el "afuera", entre el saber profano y el sagrado, el esotérico y el exotérico, la estratificación interna, el

culto sacralizado del líder, la esperanza mesiánica, las figuras del heterodoxo, el desertor y el traidor..."¹⁰

Detengámonos brevemente en cada una de estas categorías. En primer lugar, la identidad. Es característico de la secta política su identidad rígida, cerrada, exclusiva. La vida política moderna es rica en ejemplos de interminables querrelas de identidad entre sectas que provienen de un mismo tronco, donde el mayor grado de parentesco y proximidad es motivo de mayor agresividad en la disputa por la legitimidad. Las querrelas entre hermanos/ rivales suelen alcanzar un tenor no sólo agresivo sino sofisticado, ante las cuales los observadores externos asisten como si se tratase de una pelea de familia, con sus esotéricas referencias a hechos y figuras del linaje familiar. Freud podría haber explicado estas disputas en términos "el narcisismo de las pequeñas diferencias".

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

fortaleza, esconden en verdad una enorme vulnerabilidad.

La lucha a muerte por la legitimidad exige la más estricta disciplina y cohesión interna. La guerra externa se internaliza, pero a su turno se reproduce dentro: aún la más rígida de las estructuras no puede permanecer absolutamente ajena a

presiones externas. El conspirador social deviene preferentemente un conspirador interno. En la secta se vive en un clima de sospecha. La lucha hacia el "exterior" deviene lucha hacia el interior, y las querrelas intestinas terminan por monopolizar todas las energías de la secta.

La identidad ideal que se forja la secta política implica la cuasi disolución del individuo en el todo grupal. El militante vive su incorporación al grupo como un corte radical en su historia personal: antes y después *de haber visto la luz*, de haber encontrado *sentido a su vida*. Pero lo que desde afuera puede entenderse como alienación del sujeto, como pérdida de su autonomía, para la vivencia del sectario (entendido como el integrante de la sectario) esa renuncia es el costo de un acceso a su plenitud total. Los *problemas de su identidad como sujetos individuales se suturan en esta identificación absoluta con el todo* (conflictos sexuales, afectivos, familiares, dificultades de inserción laboral o profesional, miedos, fobias, etc. quedan suspendidos o desplazados gracias a esta posibilidad vivencialmente intensa de proyectarse en esta identidad colectiva ideal: todos aquellos conflictos aparecen al sectario como menores, mezquinos, "pequeñoburgueses").

En suma, se sacrifica la vida privada pero para vivir intensamente esta hermandad absoluta, que además se ramifica por el mundo. No hay en la secta lugar para el temperamento individual, salvo, claro, para el líder. El líder es el único que puede (parcialmente) descentrarse de ciertos lugares, violar ciertas reglas, reinterpretar sorpresivamente los textos sagrados, cultivar un cierto temperamento individual. La minimización de la propia vida pri-



vada queda compensada por la contemplación de la vida del líder, el espejo en que se proyecta los miembros de la secta.

En segundo lugar, la *sacralización del saber*. Para las sectas de izquierda, el marxismo —esto es, su doctrina— es definido *a priori* como un saber verdadero opuesto al falso: una verdad que ya es, a la que en lo fundamental hay que *interpretar correctamente* y que sólo falta *llevar a la práctica*. No hay lugar para la creación, la recreación, la revisión, la innovación, la crítica en el sentido fuerte del término. La secta es, por definición, conservadora, y en el plano de la doctrina es inflexible. Todo el marxismo de las sectas se reduce a pura hermenéutica. Lo que en la secta se llama "crítica" no es más que la reacción conservadora del saber consagrado frente a los intentos de "revisión". La argumentación es escasa, y se limita a contrastar las frases de los textos profanos con las frases de los textos sagrados. En estas guerras de citas, no hay diferencia alguna entre las querrelas bíblicas de las sectas protestantes sobre la verdadera palabra de Dios, y los debates entre grupúsculos de izquierda sobre lo que "verdaderamente dijo" Marx, Trotsky, Mao Tsé Tung o el Che Guevara. La secta política tiene una dirección ("histórica") que, a la manera de una casta sacerdotal, administra este saber y establecen una clara línea demarcatoria entre los textos sagrados y los profanos. Cada secta construye su genealogía de textos sagrados, partiendo siempre del mito de los orígenes: las líneas pueden ser Marx/Engels/Lenin/Trotsky, Marx/Engels/Lenin/Mao, o Marx/Engels/Lenin/Castro, poco importa.

Los miembros de la secta política, del mismo modo que las sectas clásicas, comparten entre sí una serie de códigos, tics, gustos comunes, claves y contraseñas, que también escapan al profano. El saber sagrado es, por definición, conservador. Aunque la secta sea el resultado de una herejía, sólo es heterodoxa en relación a la organización madre (Iglesia) de la que rompe. La secta política se vive a sí misma no sólo como ortodoxa, sino inclusive define su misión como de restauración de la ortodoxia perdida o traicionada. Es así que, a pesar de los contenidos radicalizados, revolucionarios o subversivos de su discurso, la "estructura de sentimiento" de la secta es profundamente conservadora, hostil a lo nuevo, restauracionista.

En tercer lugar, los *rituales y las ceremonias*. Es indudable que los rituales y las ceremonias practicadas por las sectas políticas tienen mayor funcionalidad y menor solemnidad que el de las sectas religiosas clásicas o que las sectas político-religiosas de la primera mitad del siglo XIX. No obstante, tienen un peso imaginario fundamental. Por ejemplo, la asistencia a reuniones periódicas excede su mera funcionalidad: más allá de lo que haya de debatir o resolver, la reunión de "célula" o "equipo" debe realizarse de todos modos periódicamente, pues tiene un valor imaginario en sí misma (estimula la regularidad, reafirma en la fe, cohesionan al grupo, permite su control periódico, etc.). A medida que las sectas se tornan más burocráticas, los congresos van dejando de ser espacios de deliberación y decisión democrática para devenir momentos de legitimación colectiva de decisiones previamente tomadas por la dirección. Esta, más que elegida y renovada, es plebiscitada. El congreso/debate deviene congreso/espectáculo. Pero, con todo, para el militante es un momento fuertemente emotivo de reencuentro colectivo, bajo símbolos comunes (banderas rojas, imágenes de los Padres Fundadores, o de la hoz y el martillo), donde puede tener a dirigentes habitualmente poco visibles a un cierto alcance, donde se entonan los himnos que facilitan la identificación colectiva (como "La Internacional"), donde se re-

nueva el juramento en nombre de los compañeros caídos...

Un ritual clave sigue siendo en la secta política el de la *iniciación*. Es que para un grupo donde la delimitación entre el adentro y el afuera es fundamental, la decisión de la membresía merece definiciones y debates programáticos y estatutarios, un tratamiento deliberativo en cada caso concreto, la puesta a prueba del iniciado, la apelación a un cierto ceremonial, una cierta celebración donde se comienza a convocar al nuevo miembro a las actividades de la vida social de la secta, etc. El mito iniciático clásico de la renuncia a la familia o a la religión previa sobrevive persistentemente bajo otros modos menos formales pero no menos imperativos: cualquier iniciado no tarda en advertir que el modelo ideal del militante de la secta es el de la renuncia total a su vida anterior y presente, el de la entrega y la disponibilidad total a la organización.

En cuarto lugar, la *estratificación interna y el culto sagrado del líder*. Aunque su discurso se identifique con la democracia más plebeya o radical, con el socialismo o el comunismo, toda secta es, por definición, elitista y jerárquica. La dirección está desde el momento fundacional en la cima de la pirámide; los militantes ascienden a través de una serie de pruebas de eficacia y lealtad (a menudo, a la hora de decidir una promoción, la lealtad predomina sobre la eficacia). Por definición, hay promociones periódicas que estimulan a los militantes a esforzarse en cumplir sus tareas, pero ningún "advenedizo" ascenderá tan alto como para estar a la altura de la dirección "histórica",

originaria. En la secta política la *excomunión* funciona como forma de cohesión. Reaparecen las figuras del heterodoxo (aquí bajo la forma del "revisionista"), del desertor (ahora el "fundido") y el traidor (el "delator", el "provocador", el "agente policial"). Reaparece, concomitantemente, la figura del castigo ejemplar... El análisis de Weber sobre las sectas que "han ido tan lejos que han

llegado a prohibir toda relación física, tanto sexual como económica, con los situados fuera de su círculo" es habitual en la secta política: todo contacto estrecho (por ejemplo, matrimonial) con alguien que no sea miembro, es sospechoso, y directamente desaconsejable para con miembros de otras sectas. Pero el contacto está explícitamente vedado con "revisionistas" y "fundidos". Estos requieren de un tratamiento especial, llevado a cabo por personal fiable y calificado, que evalúe si son "recuperables". La secta despliega una enorme capacidad para "trabajar la culpa" de los ex-militantes, condenándolos transitoriamente a una suerte de Purgatorio, del que, o "los recuperamos", o "se pierden".

En último lugar, la *esperanza mesiánica*. En la secta política izquierdista sobreviven en forma secularizada los rasgos centrales del milenarismo: el clima de excitación orgiástica ante la inminencia de la revolución, la vivencia del "presente absoluto", el "aquí y ahora" total, la inmediatez más radical, la expectativa tensa ante el momento propicio, la revolución como acontecimiento absoluto, el líder como profeta, etc. Estas figuras reaparecen en un marxismo transfigurado, convertido ahora en una doctrina a partir de la cual el profeta puede descifrar los signos de la revolución inminente y anunciarla. Es un marxismo leído en clave catastrofista: el capitalismo es una suerte de encarnación absoluta del mal y está condenado. El mal absolutamente desencadenado es ingobernable para sí mismo y sucumbirá como resultado de sus propias crisis. Como en las sectas milenaristas (y más tarde en las protestantes), fatalismo y voluntarismo se articulan en una misma doctrina: el adveni-

miento del Milenio es inevitable, pero al mismo tiempo hay que estar preparado para ese Momento. La vida de la secta no es otra cosa que la espera, en ese clima de "expectativa tensa", del Momento de la Redención.

El llamado "Argentinazo" del 2001 no escapó a este fárrago de interpretaciones, donde las sectas izquierdistas apelaban a sus conceptos-fetiches y discutían si se había abierto una "situación prerevolucionaria" o abiertamente "revolucionaria"... Atrapadas en el imaginario soviético de 1917, debatían febrilmente, en su lenguaje esotérico inaccesible al vulgo, si estábamos ante un "Febrero" o un "Octubre"... Es que el anuncio profético del Último Día (el "derrumbe" del capitalismo) es siempre relanzado: poco importa la realidad (en todo caso, si la revolución no llega, peor para realidad). Más tarde o más temprano, la profecía se cumplirá.

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

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

Pero volvamos a la relación entre la secta y los movimientos sociales, que definió desde un principio como una relación de exterioridad. La secta aspira a romper su pequeño círculo y devenir partido, liderando el movimiento de masas. Pero esta aspiración explícita a dejar de ser un pequeño grupo choca con el imaginario que la lleva a *perpetuarse como grupo separado y calificado*. Esta situación es más controlable en un grupo pequeño o mediano. De ahí la identificación, en el sentido común, de la secta con un grupo pequeño. En verdad, hasta cierto nivel, la secta puede crecer cuantitativamente manteniendo la misma estructura, pero un proceso de crecimiento repentino constituye una amenaza para la preservación de la secta como grupo distinto, cohesionado, singular, y un riesgo de pérdida de control por parte de la dirección. Llegado este punto, sólo caben dos posibilidades: o la presión social, a través de los nuevos miembros, modifica la estructura de secta, pudiendo devenir, por ejemplo, partido o movimiento político; o la estructura de secta es tan fuerte, y tan férreamente defendida por los viejos miembros, que la contradicción se resuelve en una crisis aguda, que trae consigo el abandono por parte de los recién llegados y/o nuevas subdivisiones. El cisma, la vuelta al grupo chico,

controlable, es el triunfo de la lógica burocrático-religiosa de la secta sobre la lógica de la política.

Marx lo señaló admirablemente en la carta que cité anteriormente: "La secta ve la justificación de su existencia y su 'punto de honor', no en lo que tiene en común con el movimiento de clase, sino en el peculiar sésamo que la distingue de él", le escribe a Schweitzer. En una nueva etapa de desarrollo del movimiento de masas, la secta podría quizás integrarse en el "movimiento general como elemento que lo enriqueciese"; sin embargo, la secta lassalleana "exigió del movimiento de clase que se subordinase al movimiento de una secta particular. Quienes no son amigos de usted —remata Marx— han concluido de esto que, pase lo que pase, usted quiere conservar su propio movimiento obrero". El subrayado es de Marx: la secta fue incapaz de contribuir a la (auto)constitución del movimiento obrero alemán; antes bien, quiso preservarse como tal y conservar "su propio movimiento obrero". El paralelo con las sectas políticas argentinas y su afán por conservar, aún al riesgo de la fragmentación y



el debilitamiento del movimiento en su conjunto, su propio movimiento piquetero, es flagrante. Creo que no requiere de comentarios adicionales.

Mi conclusión es que las sectas de la izquierda argentina han podido crecer cuantitativamente en estos dos años y medio, pero siempre dentro de su lógica y dentro de su territorio, que funciona como una suerte de enclave. La secta no cree contribuyendo a construir el movimiento social, en una dialéctica donde esa construcción del movimiento decanta casi naturalmente en un crecimiento de sus filas: la secta crece a expensas del movimiento social, intenta capturar sus dirigentes naturales, quiere imponerle su programa, su lógica política y, sobre todo, su forma.

LA
C



Conclusiones provisionales

Para no repetir experiencias frustrantes, las organizaciones de la izquierda radical emergente sólo pueden fundarse sobre una nueva cultura política, donde los sujetos se (auto)eduquen en el estado de alerta frente a los riesgos siempre presentes del encierro sectario, la sacralización del saber y el poder de los sacerdotes/ dirigentes. Su relación con los movimientos sociales no podrá ser extrínseca e instrumental; su lógica de crecimiento no será ya la de la captación cuantitativa. La izquierda política sólo puede crecer en paralelo con la izquierda social; la auténtica organización revolucionaria sólo crece verdaderamente no tanto cuando aumenta numéricamente, sino cuando arraiga en el suelo de los movimientos sociales. Su crecimiento político-organizativo no será otra cosa que el resultado de su trabajo de (re)construcción social. Pensar la política instrumentalmente, sólo en términos de relaciones de fuerza (o peor, dentro del estrecho marco de la relación de fuerzas en la "interna de la izquierda"), conduce al camino de la sectarización. Es necesario pensar la política en términos de construcción de hegemonía, de creación colectiva de un nuevo universo intelectual y moral, con sus propios saberes, prácticas, valores e instituciones sociales, en disputa y en contraposición con los hoy hegemónicos.

Si habrá en el siglo XXI socialismo, o lucha por el socialismo, no perseguirá la antiutopía de crear las "condiciones objetivas" del mismo, ya que las "subjetivas" vendrán después, por añadidura. Construir el socialismo o, lo que es lo mismo, luchar por él, no es otra cosa que *construir colectivamente los sujetos del socialismo*. Las futuras organizaciones socialistas, surgidas de la crítica de las viejas formas partido y secta, deberán ser repensadas en los términos de esta autoconstrucción subjetiva y colectiva. Pero cualesquiera sean las formas concretas que adopten las organizaciones revolucionarias del siglo XXI, si quieren ser revolucionarias no sólo en las palabras sino en su propia médula, deberán estar dispuestas a revolucionarse incesantemente a sí mismas, en ser ámbitos colectivos de debate y socialización de prácticas, fundados en la crítica franca, radical y fraternal. Su

programa será la revolución permanente, no lanzada sólo contra el poder externo (la Burguesía, el Estado, el Stalinismo), sino también dirigida sobre sí misma, contra sus propios valores inficionados de valores burgueses, contra sus propias cristalizaciones de poder burocrático, contra sus propias mitificaciones.

En conclusión: desde mi perspectiva, no se puede esperar ninguna iniciativa renovadora desde las filas de la vieja izquierda. Esto no es ni quiere ser una condena de los esfuerzos subjetivos de tantos militantes abnegados y combativos que le dedican sus mejores energías, ponen diariamente el cuerpo a los combates callejeros e incluso se juegan la vida por sus ideales. Es una crítica radical de las formas en las que están trágicamente atrapados.

Evitando cualquier visión maniquea, tampoco quiero presentar color de rosa a los movimientos emergentes: el nacimiento de una nueva izquierda a través de la gestación de nueva cultura emancipatoria es apenas un proceso emergente, lento, sujeto a idas y vueltas. No puede idealizarse la pura espontaneidad, ni la creatividad innata de las masas... El hecho de que la izquierda tradicional haya logrado capturar gran parte del movimiento asambleístico y del movimiento piquetero, no habla sólo de los límites de dicha izquierda; habla también de la fragilidad de los movimientos emergentes.

¿Qué hacer? ¿Cómo es posible impedir que los mitos cristalicen, se alienen de la comunidad que los quiere utilizar para contar su lucha por la transformación del mundo volviéndose contra la propia comunidad? No puedo ni quiero responder la pregunta por el qué hacer según el viejo paradigma leninista; sólo me atrevo a plantear, como historiador comprometido con las luchas sociales, y citando una vez más a Wu Ming: "Nuestra respuesta es la siguiente: contando historias. Hace falta no parar de contar historias del pasado, del presente o del futuro, que mantengan en movimiento a la comunidad, que le devuelvan continuamente el sentido de la propia existencia y de la propia lucha. Historias que no sean nunca las mismas, que representen goznes de un camino articulado a través del espacio y el tiempo, que se conviertan en pistas transitables. Lo que nos sirve es una mitología abierta y ácida, en la que el héroe eponimo es la infinita multitud de seres vivos que ha luchado y lucha por cambiar el estado de cosas".

1. Estas preocupaciones aparecieron presentadas lúcida y dramáticamente por un intelectual del establishment: Nataño Botana, "Tenemos una democracia sin Estado y sin moneda", entrevista de Fabián Bosner en *Clarín*, 28/4/2002.

2. Tarcus, Horacio, "La sociedad contra la política: ¿Qué se vanjan todos?", en *Tesis II*, Buenos Aires, enero/febrero 2003.

3. Tarcus, Horacio, "El dictado del mercado", en *Tres puntos* n° 107, Buenos Aires, 22/7/1999.

4. Para la crítica del "voto útil" en los años del menemismo, remito al dossier de *El Rodaballo* n° 2 (ma-

yo 1995) y particularmente mi ensayo "La ilusión democrática"; sobre la experiencia del Movimiento 501, v. el balance de Martín Bergel en *El Rodaballo* n° 10, Buenos Aires, verano 2000.

5. Waksman, Vera, "Acércate del Que se vayan todos. Asociaciones libres y desesperadas", en *El Rodaballo* n° 14, Buenos Aires, invierno 2002.

6. Adamovsky, Ezequiel e Ilustradores Unidos, *Anticapitalismo para principiantes. La nueva generación de movimientos emancipatorios*, Buenos Aires, Era Naciente, 2003.

7. Svampa, Mariestella / Sebastián Pereyra, *Entre la ruta*

y el barrio. La experiencia de las organizaciones piqueteras, Buenos Aires, Biblos, 2003, esp. pp. 199-202.

8. Adamovsky, Ezequiel, "El movimiento asambleario en la Argentina. Balance de una experiencia", en este mismo número de *El Rodaballo*.

9. Amador Fernández-Savater, "Mitopoleis y Acción Política. Entrevista con Wu Ming", en este mismo número de *El Rodaballo*.

10. Para un desarrollo de estas tesis que resumo a continuación, v. Horacio Tarcus, "La secta política. Ensayo acerca de la pervivencia de lo sagrado en la modernidad", en *El Rodaballo* n° 9, verano 1998/1999.

Encrucijadas de la autonomía y la organización en el movimiento feminista

En este conjunto de trabajos se perfilan dos debates de actualidad en los movimientos feministas realmente existentes, que atraviesan la problemática teórica y política de muchos otros movimientos sociales: por un lado, la posibilidad de autonomía política y organizativa, la cooptación por los discursos y organizaciones hegemónicas. Por el otro, la deconstrucción y crítica teórica del binarismo de género a partir del cuestionamiento de las fronteras entre los géneros sexuales y el status del cuerpo, atravesados ambos por los paradigmas culturales y científicos vigentes, la potencialidad de los avances tecnológicos y la presión de las contingencias sociales en que esos interrogantes toman realidad y responden a las demandas de las subjetividades implicadas.

La ONU ¿aliada de las mujeres?

Un análisis feminista del sistema de las organizaciones internacionales.

Jules Falquet

Jules Falquet es Doctora en sociología, especializada en el análisis de los movimientos sociales latinoamericanos y del Caribe, en particular los movimientos de mujeres, campesinos e indígenas (MST de Brasil, y movimiento zapatista de México).

En este artículo, publicado en *Multitudes* N° 11, 2003, p.179-191, considera la relación entre las características actuales del movimiento feminista latinoamericano y la intervención de la ONU en el proceso de globalización. Un tema que viene provocando polémica en la última década y que dio lugar a una división en el movimiento, al compás de la integración de un sector del feminismo en los gobiernos surgidos en la etapa de democratización y aplicación de las políticas de ajuste estructural en el continente.

Este artículo¹ intentará analizar la interpenetración creciente de los discursos y las prácticas de las instituciones internacionales por un lado, y los movimientos sociales, las ONGs y la famosa "sociedad civil" por otro, tomando el ejemplo del movimiento feminista latinoamericano y del Caribe. Nos preguntaremos si estas instancias internacionales no intentan desviar en su provecho el trabajo y la legitimidad del movimiento de mujeres y feminista para imponer un desarrollo "consensual", en realidad diametralmente opuesto, tanto a

los intereses de las mujeres, como a los análisis radicalmente transformadores del feminismo. Algunos otros trabajos matizarán esta primera perspectiva, pero por el momento, nos parece urgente romper con un cierto "angelismo" para con el proyecto de la ONU de montar una "buena gobernabilidad" mundial. En efecto, a pesar de algunas críticas superficiales, en el fondo, este proyecto parece haberse transformado en el único horizonte de la mayor parte de los movimientos sociales progresistas, que hemos conocido más imaginativos.





Las conferencias de la ONU y la "buena gobernabilidad" mundial

Vistos bajo un ángulo "positivo", las instituciones internacionales aceptan cada vez más un cierto número de nociones promovidas por los movimientos sociales, que se hacen más institucionalizadas y propositivas buscando una mejor gestión de los graves problemas que afectan a la mayoría de la humanidad. Mirada de otra manera, esta tendencia puede ser analizada como la progresiva ONGización de los movimientos sociales, aspirados por lógicas de institucionalización y de legitimación ampliamente fomentadas por el sistema onusino: estos movimientos no sólo son neutralizados, sino llevados a contribuir al montaje de un nuevo orden mundial, totalmente opuesto a los intereses de las poblaciones inicialmente movilizadas. Conservaremos la idea de que no todas las ONGs se parecen, que su rol y posicionamiento político han evolucionado históricamente y que poseen un margen de autonomía y de maniobra que no se les puede negar sin caer en una perspectiva determinista. El sistema onusino, por su parte, posee, como se ha dicho, fallas y contradicciones considerables. Sin embargo, tiene la ventaja de contar con medios materiales y humanos infinitamente superiores a lo que los movimientos sociales pueden esperar jamás, y sobre todo, tiene una estabilidad y una estrategia de mediano y largo plazo que lo hacen particularmente eficaz. Es en este marco que hay que resituar el sistema de conferencias mundiales organizadas por la ONU desde los comienzos de los años 70. Sistema hoy extremadamente bien aceitado, que incluye las conferencias decenales, conferencias intermedias

cada cinco años y conferencias preparatorias, conferencias de seguimiento en fechas y lugares fijos oficialmente anunciadas por la ONU de manera de permitir o suscitar la participación en el debate de sectores invitados. En la medida en que cada año o casi, se aborda un nuevo tema, hay con qué mantener la atención, tanto de los medios como de los movimientos y más particularmente, del de mujeres, que son afectadas transversalmente por la mayoría de las problemáticas. La ONU ha logrado así recolectar un importante capital de simpatía y constituirse en interlocutor casi ineludible en la mayor parte de los debates internacionales, proveyendo la mayor parte de los datos y cifras utilizados y determinando los calendarios de movilización. Estrategia de posicionamiento tanto más interesante cuanto que el sistema onusino ha logrado también hacer aceptar su proyecto de "buena gobernabilidad mundial", un término muy borroso que reposa sobre el carácter participativo del proceso, reafirmado desde 1996 con la creación de un nuevo status consultivo más abierto para las ONGs.

Retrato de la ONU como padrino

Desde 1975 la ONU organiza un "decenio de la mujer", inaugurado con una conferencia internacional en México, seguido por una conferencia intermedia al vencer los cinco años realizada en Copenhague, y cerrado por la tercera Conferencia de Nairobi en 1985. La IV Conferencia Mundial de la Mujer, que tuvo lugar en Beijing en 1995, corona un segundo ciclo de diez años y un período de intensa actividad onusiana a propósito de otros temas que

interesan de muy cerca de las mujeres: el desarrollo sostenible, en Río, 1992, los derechos humanos, en Viena en 1993, y las cuestiones de población en Cairo 1994. Particularmente en el curso de esta última conferencia, ante la unión de diferentes estados católicos y musulmanes contra el derecho de las mujeres a disponer de sus cuerpos, la ONU logra aparecer como el principal aliado "protector" de las mujeres. Finalmente, para evaluar los resultados de la implementación de la "Plataforma de Beijing" tuvo lugar en 2000 en Nueva York una evaluación quinquenal bautizada Beijing+5, coronando momentáneamente esta construcción.

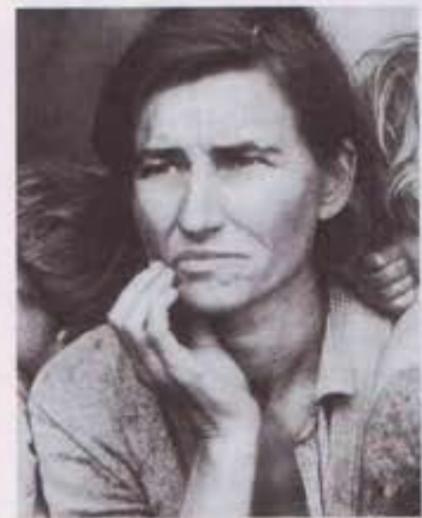
Algunas analistas juzgan eminentemente positivas las estrategias de acción surgidas de Beijing. El hecho es que en muchos países se han creado ministerios o secretarías de Estado femeninas en el marco de la aplicación de los compromisos tomados en Beijing; en todo el mundo se asiste a cambios legislativos en favor de las mujeres y en numerosas instancias nacionales e internacionales, importantes —aunque insuficientes— presupuestos se han dedicado a la "equidad de género". Para muchas feministas, del norte como del sur, la Plataforma de Beijing constituye desde entonces una herramienta indispensable que orienta sus reivindicaciones. Según su perspectiva, es el feliz resultado de sus estrategias de *lobbying*, que ha permitido la adopción del paradigma del *mainstreaming*, término vago de contenidos múltiples, que se puede resumir por: inclusión de la "perspectiva de género" en el conjunto de las problemáticas.

Sin embargo, el fenómeno más interesante a observar es la manera en que la ONU ha logrado poco a poco absorber las actividades de las organizaciones de mujeres en sus propias conferencias. En efecto, en 1975 en México, ciertas feministas habían realizado un conjunto de acciones fuera de la conferencia, en especial para denunciar a ésta como una tentativa de cooptación de su movimiento. Por el contrario, en 1995, el foro de las ONGs fue organizado por la ONU misma, y suscitó una enorme participación de las mujeres y del movimiento feminista a escala mundial, con el principal objetivo de hacerse escuchar precisamente por la ONU y los gobiernos. Este dispositivo "participativo" está bien ilustrado por la Conferencia de Beijing, en la que la ONU controlaba de manera explícita los dos eventos: la conferencia oficial y el Foro paralelo de las ONGs, definiendo cuidadosamente los mecanismos destinados a integrar y separar los dos. El Foro tenía lugar varios días antes que la Conferencia y a cuarenta kilómetros de ésta. A fin de evitar toda interferencia incon-

trolada, el único canal de comunicación oficial previsto era un breve informe de la presidenta del Foro designada desde el principio por la ONU, en la conferencia oficial. Por añadidura, el grueso del trabajo era realizado por anticipado. La ONU deseaba conseguir que en cada país las ONGs, (feministas, de mujeres y mixtas) se acercaran a su gobierno, con el fin de establecer, en lo posible, un solo informe sobre la situación de las mujeres y una serie única de recomendaciones. Incluso —de manera bastante arbitraria— estaba previsto hacer incluir representantes de ONGs en las delegaciones gubernamentales. Este sistema favorecía a la vez la pérdida de autonomía del movimiento ante los Estados respectivos y la minorización de las posiciones feministas, desdibujadas en un amplio consenso. Además, la ONU, de entrada había definido claramente los temas que debían ser incluidos en los informes, región por región, cuidando indicar las posibles fuentes de información y el tipo de indicadores, principalmente cuantitativos, que deseaba ver utilizados. Finalmente, a través de distintas instancias, la ONU ponía importantes financiamientos a disposición de diferentes ONGs y consultoras particulares —generalmente surgidas del movimiento feminista— para la elaboración de estos informes y para permitir a las mujeres del mundo entero llegar a Beijing.

El debate de las feministas latinoamericanas y del Caribe sobre la institucionalización u "oenegización" de su movimiento —que comienza cuando su VI Encuentro continental de 1993 en El Salvador, y continúa con vigor una vez extinguidas las llamas de la conferencia de la ONU, en su encuentro de Chile, en 1996— permite abarcar mejor los efectos de esta política. El encuentro de Chile constituye de alguna manera el punto culminante de la crítica realizada por la corriente "feminista autónoma", que se continúa, aunque con menos pasión, en el encuentro de 1999 en la República Dominicana. El hecho es que en este momento, a pesar de las diferencias entre los diferentes países, el movimiento feminista parece haberse convertido en un vasto campo de ONGs profesionalizadas. Simultáneamente, la vida cotidiana de las mujeres (alimentación, educación, salud, vivienda, trabajo, etc.) empeora de manera dramática bajo los efectos de la mundialización neoliberal capitalista. Reagrupando las reflexiones críticas de la corriente "autónoma" de estos últimos años, se puede resumir el análisis como sigue. De entrada, la inflación de los financiamientos internacionales para las cuestiones "de género" ha fomentado las lu-

chas sororizadas entre grupos por el acceso a estos recursos, la concentración del poder y la reducción del movimiento a algunas grandes ONGs que captan la mayoría de los financiamientos. Simultáneamente, para obtener estos fondos, los grupos deben probar su "competencia" y se profesionalizan de manera acelerada, reclutando contadoras y expertas "en género" en detrimento de una militancia política elegida y voluntaria. El movimiento se transforma en una suma de organizaciones que se cristalizan en instituciones cada vez más burocratizadas, dando lugar al fenómeno de "oenegización". Para mayor eficacia, las ONGs se agrupan en redes internacionales especializadas, perdiendo buena parte de su anclaje local y abandonando su trabajo cotidiano para concentrarse en su participación en los eventos internacionales. La voluntad de transformar totalmente el sistema muda en una serie de reivindicaciones de arreglos y mejoras parciales, en una lista de propuestas legislativas abstractas y de miniproyectos locales destinados a responder a la urgencia de la miseria de las mujeres. Se observa el mismo fenómeno cuando se constata cómo aparecen y evolucionan los "temas" del feminismo regional, que se transforman al ritmo de las conferencias de la ONU y de las prioridades de las agencias de financiamiento. Hay así temas *vedettes* desde el comienzo de los años 90, como el "poder local" de las mujeres y su participación política: el poder era precisamente uno de los dos temas principales que debían abordar los informes preparatorios para Beijing de la región latinoamericana y del Caribe. El titulado mismo de los temas varía según la buena voluntad de las agencias financieras, las prioridades cambian cada año. Para alcanzar un aparente consenso en las declaraciones internacionales y responder a las expectativas de las fuentes de



financiamiento, la lucha por el aborto libre y gratuito se vuelve esfuerzo por la maternidad voluntaria, el cuestionamiento de la heterosexualidad como sistema, batalla por las tolerancias de las múltiples "preferencias sexuales". Por fin, la sucesión desenfrenada de conferencias y reuniones de la ONU en todos los rincones del planeta, absorbe el tiempo y la energía de las mujeres y los grupos feministas y provoca cada vez considerables gastos que sólo el financiamiento externo permite afrontar. Aparece una especie de élite feminista de "expertas de género" que con frecuencia perciben honorarios muy atractivos y particularmente bienvenidos ante la crisis de empleo en la región, mientras que la militancia "en la calle" disminuye y las mujeres comunes se alejan del movimiento. En conclusión, el análisis del feminismo autónomo latinoamericano y caribeño denuncia la despolitización del movimiento y su pérdida de autonomía conceptual y organizacional —y en consecuencia, de radicalidad y potencialidad transformadora. Por cierto, cuando nos colocamos desde el punto de vista más global, se comprueba que el proceso de transformación de los movimientos sociales en ONGs posee sus lógicas internas. Sin embargo, es interesante ver cómo también es el resultado de una política deliberada de la ONU para suscitar "partenaires", una "sociedad civil" —mucho menos amenazante que un movimiento social, político o revolucionario— que puedan ayudarla en la misión que se ha fijado. En este armado de una administración mundial global, las ONGs devienen poco a poco "subcontratistas" llenas de creatividad y *savoir faire*, poco onerosas, que ejecutan, experimentan y renuevan sin cesar las políticas internacionales de la ONU. Los datos estadísticos y políticos que la ONU hace relevar para tratarlos según sus propias perspectivas, le proveen al mismo tiempo una información preciosa y la posibilidad de retransmitir estas informaciones bajo una forma que le conviene con el fin de "crear opinión".

Políticas de población: ¿quién controla la fecundidad de las mujeres?

El Consejo de Población (Population Council), creado en 1950 por el millonario Rockefeller, es uno de los primeros en presentar el concepto de "superpoblación" como una amenaza para el desarrollo, concepto retomado en 1962 por la ONU que lo declara "problema mundial número uno". En 1969, es el presidente del Banco Mundial, Mc Namara, quien sugiere cen-

tralizar las políticas de población de la ONU: aparece entonces el Fondo de Naciones Unidas para la Población (FNUAP). En 1972, la Conferencia de Estocolmo da a entender que el aumento de la población mundial produce un impacto negativo sobre el medio ambiente. En 1973, George Bush, entonces representante de EEUU en la ONU, declara: "hoy ya no se puede decir que el crecimiento de la población sea una cuestión privada. Requiere la atención de los dirigentes nacionales e internacionales". A iniciativa de los países industrializados, la ONU organiza su 1ª Conferencia Internacional sobre Población en 1974, en Bucarest. En 1975, la Conferencia sobre la Mujer de México no deja de vincular instrucción de las mujeres, prácticas matrimoniales y comportamiento de la fecundidad.* Ahora bien, mientras que en Bucarest la mayoría de los países del sur se oponen a los planes de la ONU en materia de políticas de población, considerándolos reflejo de los intereses del imperialismo norteamericano, en 1984, en la 2ª conferencia de la ONU sobre población, en México, casi todos se convencieron de la necesidad de reducir su crecimiento demográfico. En el momento de la Conferencia siguiente, en 1994 en El Cairo, la ONU logra incluso posicionarse como la gran aliada de las mujeres ante los integristas católicos e islámicos, defendiendo su acceso a la anticoncepción. Pero ¿se trata verdaderamente de "liberar" a las mujeres o, simplemente de reducir su "peligrosa" fecundidad?

Cuando se la mira de más cerca, la diligencia generosa o, por lo menos favorable a las mujeres, de la ONU, ampliamente apoyada por el Banco Mundial y el FMI, cambia de cara. En efecto, la noción proteiforme de "superpoblación", ampliamente criticada por las feministas del sur, recubre una teoría racista, sexista y profundamente perversa, que presenta a las mujeres latinas, indias, negras, árabes y asiáticas como "demasiado prolíficas" y, por ello, culpables de su propia pobreza, reponsables del hambre en el mundo y de la presión sobre el medio ambiente. La feminista alemana Ingrid Ströbl, que ha pagado con prisión sus reflexiones, ha denunciado vigorosamente las políticas internacionales de población como una "selección" eugenista que pasa, en primer lugar, por la reglamentación de los cuerpos de las mujeres autorizadas, o no, a reproducirse. Aunque ha sido demostrado que el principal problema medioambiental del planeta reside en los esquemas de producción y consumo de los países ricos que, con el 20% de la población mundial consumen el 85% de los recur-



tos y producen 80% de los residuos poluentes, parece tratarse, de hecho, de eliminar a los pobres, más que de eliminar la pobreza. Por eso las políticas de control de la fecundidad de las mujeres constituyen una apuesta mayor. Ahora bien ¿de dónde vienen esas políticas? Ciertamente, el movimiento feminista puede sentirse apoyado de alguna manera por instancias como el FNUAP, que ha retomado una parte de su discurso. Sin embargo, la instancia principal que trabaja actualmente en este campo es la Agencia Internacional para el Desarrollo (AID o USAID, agencia de cooperación del gobierno norteamericano). Las (auto)atribuciones de la AID en materia de anticoncepción son inmensas. Por empezar, financia la investigación internacional, concentrándose en anticonceptivos baratos y de larga duración, destinados a contener la fecundidad de las mujeres pobres del sur, desde el Norplant, que dura cinco años, hasta la "vacuna anticonceptiva", que sería permanente y equivaldría a la esterilización mecánica. A continuación, la AID financia la traducción y publicación en decenas de lenguas de los resultados de las investigaciones experimentales "tamaño natural" sobre las mujeres del sur y la distribución de estas publicaciones especialmente entre los "decisiones" gubernamentales. La AID promueve igualmente la formación de unidades de investigación demográfica en cada país, provee las computadoras, los programas y la formación correspondiente en estadísticas demográficas. Por otro lado, centraliza los pedidos de anticonceptivos a nivel nacional, y a veces regional, y ha confiado su transporte y almacenamiento a una empresa privada denominada "Matrix International". Finalmente, forma el personal de salud pública de numerosos países y le provee los anticonceptivos que juzga buenos, a fin de

que los difundan entre las mujeres. Ocurre incluso que la AID provee a farmacias privadas, como en El Salvador, por ejemplo, en donde prácticamente existe una sola marca de anticonceptivo hormonal. De manera que lo único de lo que no se ocupa en materia de anticoncepción, es de la producción, que hacen mayoritariamente laboratorios norteamericanos y europeos. No obstante, las acciones concretas de la AID en el continente latinoamericano y el Caribe han sido estigmatizadas muchas veces. Frecuentemente acusada de ser un paraguas de la CIA en una región en la que la influencia norteamericana ha tomado a veces un giro brutal, la AID ha sido varias veces acusada de fomentar la esterilización forzada de mujeres, particularmente de indias y negras. Pero lo más chocante es que la ONU le había encargado precisamente a la AID, coordinar para la región latinoamericana, los preparativos del Foro de ONGs de la Conferencia de la Mujer en Beijing, Y, cuando dichos preparativos ya habían comenzado, durante el VI Encuentro Feminista LAC, en noviembre de 1993, fueron sólo dos brasileñas quienes dieron a conocer públicamente su indignación ante esta intervención de la AID en su movimiento. Se trata justamente de uno de los desencadenantes de la polémica sobre la institucionalización que atraviesa el movimiento feminista de la región desde los años 90. Existen, desde luego, otros clivajes en este movimiento.

Los micro-créditos para las mujeres: una política de doble fondo.

El considerable desarrollo de las políticas de microcrédito para mujeres termina de ilustrar la colusión entre intereses privados, FMI, Banco Mundial, ONU y AID, en una misma perspectiva neoliberal eminentemente perjudicial para las mujeres. Es inquietante ver cuántas organizaciones feministas y de mujeres luchan por desarrollar precisamente estos microcréditos. Si el mecanismo de la deuda como factor de agravación de las desigualdades entre Norte y Sur ha sido abundantemente denunciado, las políticas de microcréditos para las mujeres pobres, por el contrario, son objeto de una admiración sin precedentes. Ahora bien, no se trata de otra cosa que del derecho o del "deber" de las mujeres a endeudarse, al mismo tiempo que es una manera de hacer entrar en los circuitos bancarios del Norte los inmensos "yacimientos de ahorro" que existen en el Sur, con frecuencia organizados por mujeres. Se trata de "movilizar ese ahorro, hacerlo servir al financiamiento de la econo-

mía, orientarlo hacia los proyectos (...) más rentables"

Nos apoyaremos aquí sobre el apasionante trabajo de la feminista belga Hedwige Peemans Poulet sobre el Banco Grameen, fundado en 1983 en Bangladesh por Mohammad Yunus, profesor de economía diplomado en los EEUU, y que constituye el principal modelo de las iniciativas de microcrédito para las mujeres.* Explica como "el proyecto de luchar contra la "pauperización" endeudando a todos los pobres (traducción en lenguaje bancario: dándoles acceso al crédito) es objeto de una promoción sin precedentes. Mas allá de la ayuda provista por el Banco Central de Bangladesh, Yunus contó en 1981-82, con un fondo de 80.000 dólares otorgado por la Fundación Ford y 3,4 millones otorgados por el Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola de la ONU (FIDA). Pero el sostén ideológico es aún más considerable. El presidente Clinton considera que hay que otorgar el premio Nobel al fundador del Banco Grameen y anunció que el gobierno norteamericano se comprometía (a promover el microcrédito) especialmente por intermedio de la USAID (...) El BM y el FMI sostienen activamente todas las iniciativas del tipo Grameen Bank." ONU, FMI, BM y AID: reencontramos aquí todos los "benefactores" de las mujeres, unidos detrás de Washington, donde tuvo lugar en 1997 la Cumbre del microcrédito, presidida justamente por Hillary Clinton.

La autora continúa: "lo esencial de la ofensiva ideológica fue llevada a cabo por el lado de las organizaciones de mujeres. En mayo de 1995, en la perspectiva de la IV Conferencia Mundial sobre las Mujeres, el informe del PNUD consagraba la mayor parte de su dossier a denunciar las discriminaciones y las desigualdades de las que son víctimas las mujeres (...) afirmaba que si las mujeres han "quedado" tan pobres, es porque no se han endeudado suficientemente. (...) En fin, el tema no es nuevo. Ya estaba presente en Nairobi en 1985 (...) En 1989, el Banco Mundial creó un grupo de trabajo sobre las mujeres y el crédito." Si bien después de Beijing "ya no era la pauperización específica de las mujeres (consecuencia de las políticas de ajuste estructural derivadas precisamente del endeudamiento de los estados o consecuencia de las privatizaciones de tierras agrícolas derivadas de la mundialización) lo que provocaba el mayor escándalo, sino más bien el hecho de que las costumbres patriarcales discriminatorias o exigencias bancarias inadecuadas impidan a las mujeres pobres gozar de igualdad ante el endeudamiento". Ahora bien, siguiendo el análisis de Pe-

man Poulet, hay que subrayar que en numerosos países, las mujeres organizan entre ellas toda clase de formas de empréstitos y préstamos y no son pues, víctimas pasivas que esperan ser salvadas por los bancos. Luego, si no es cierto que las mujeres se enriquecen gracias a los microcréditos, en cambio, es claro que en Bangladesh por ejemplo, "las mujeres pobres" proveen un trabajo remunerado a más de 11.000 empleados de la Grameen Bank, cuya mayoría, especialmente entre los cuadros, son hombres. Mientras en la base, las mujeres, como presidentas de los grupos, forman parte del trabajo voluntario". En cuanto a los intereses de los préstamos exigidos por el Grameen Bank, son de 20%, es decir, superiores a lo que demandan los bancos normales y ampliamente superior a la tasa cero que preside la circulación monetaria informal en la mayoría de los sistemas tradicionales. Precisamente las iniciativas del tipo del Banco Grameen tienen por fin principal captar para el mercado el inmenso "tesoro escondido" que constituyen estos sistemas económicos tradicionales, en su mayoría, tributarios de las mujeres. Por otra parte, Peemans Poulet recuerda, que los sistemas europeos de protección social han sido construidos desde el siglo XIX sobre modelos mutualistas, que, como los sistemas tradicionales del sur no implican ni ahorro individual ni tasa de interés. El proyecto de Yunus, exactamente inverso, ataca directamente a la protección social por el lado del crédito con interés: "según un estudio hecho sobre los prestatarios, si el 25% de los mismos permanecen pobres, es por razones de salud. Así pues, Yunus ha lanzado seguros de salud, retiro, educación... (...) Quiere reemplazar la pro-

tección social por mecanismos de mercado." Y como ella subraya, las "empresas de Yunus no se detienen allí. Empresas de piscicultura, de telecomunicaciones: en Bangladesh, Yunus está en primera fila en las operaciones de privatización de los bienes y servicios públicos." Se ve aquí también cómo los programas "de ayuda a las mujeres" sostenidos por la ONU se combinan armoniosamente con las políticas encomiadas por el FMI y el Banco Mundial. Peemans Poulet concluye con una claridad meridiana: "Hace algunos años, la problemática de la pauperización de las mujeres era una cuestión central para las feministas, mientras que las mujeres eran escasamente objeto de las preocupaciones de las ONGs. Hoy, muchas ONGs se preocupan de las mujeres, pero su pobreza no es analizada como un proceso, es decir como el resultado de una relación de género y una relación de capital/trabajo. (...) Los operadores de microcrédito presentan la pobreza de las mujeres como "estado de naturaleza" y su propia intervención como una pasarela hacia el "estado de cultura" en el que las mujeres, a las que habría que "encuadrar, formar, iniciar" continuamente, por fin tomarían su destino en sus manos. Ahora bien, la realidad es exactamente inversa. Los países en desarrollo y las mujeres populares de estos países son "hechas pobres" por los programas de ajuste estructural y la salvajada de la globalización". Por ejemplo, en el dominio de la salud, en lugar de abrir hospitales gratuitos, las autoridades prefieren privatizar el sistema de salud y prestar a las mujeres sumas microscópicas para montar proyectos "productivos" barridos a la primera dificultad, pero que les permiten gastar algún



La tiranía de la falta de Estructuras

Jo Freeman

Este artículo de Jo Freeman, escrito al final de la década de los 70, fue profusamente utilizado en los grupos feministas para reflexionar sobre los problemas de la transición desde la etapa de la concientización, el auto-reconocimiento y la subjetivación de la posición de las mujeres en el espacio privado de lo personal, hacia la intervención programática en el espacio público y sus condiciones de eficacia.

En los años de conformación del Movimiento de Liberación de la Mujer, se ha puesto especial énfasis en lo que se llama grupos sin Liderazgo y Estructura, como la principal si no la única forma organizativa del movimiento.¹ El origen de esta idea se encuentra en la reacción natural contra la sociedad sobreestructurada, en la que estamos inmersos y contra el inevitable control sobre nuestras vidas que aquella confiere a otros, así como contra el continuo elitismo de la izquierda y grupos similares entre aquellos que supuestamente combaten esta sobreestructuración.

Sin embargo, la idea de la falta de estructura ha pasado de ser una sana contratendencia a convertirse en una idea de propio derecho. La noción que implica es objeto de tan escaso análisis como el término es objeto de amplio uso, convirtiéndose en parte intrínseca e incontestable de la ideología del Movimiento de Liberación. En la etapa de gestación del movimiento esta cuestión carecía de importancia; definido su objetivo y método principal, como la toma de conciencia, el grupo de concienciación sin estructura era un excelente medio para dicho fin. El carácter relajado e informal que lo regía propiciaba la participación en las discusiones y el ambiente de apoyo que normalmente se creaba permitía una mayor percepción de lo personal. Si los resultados no fueron más concretos que esta percepción de lo personal la cuestión no tenía mayor importancia, ya que realmente su objetivo no era otro.

Los problemas no comenzaron a surgir hasta que los pequeños grupos de concienciación agotaron las virtudes de la concienciación y decidieron que querían hacer algo más concreto. Ante esta decisión los grupos normalmente se atascaron porque la mayoría no quería cambiar su estructura al tiempo que modificaban sus tareas. Las mujeres habían aceptado plenamente la

idea de la falta de estructura sin percatarse de los límites que encerraba su aplicación. Se trató de utilizar el grupo sin estructura y las charlas informales, en cuestiones no adecuadas basándose en la ciega creencia de que cualquier otra forma organizativa no podía ser más que opresiva. Si el movimiento pretende expandirse más allá de estas etapas elementales de desarrollo tendrá que abandonar algunos de sus prejuicios sobre la organización y la estructura. No hay nada inherentemente pernicioso en estas dos cuestiones; ambas pueden ser y son frecuentemente mal empleadas pero rechazadas de pleno porque su empleo no es correcto, es lo mismo que negar los instrumentos necesarios para su posterior desarrollo. Es necesario por lo tanto comprender por qué no funciona la falta de estructura.

Estructuras formales e informales

Al contrario de lo que nos gustaría creer no existe algo similar a un grupo sin estructuras. Cualquier grupo de personas que por razones se une durante un periodo de tiempo determinado y con un objetivo cualquiera, se dará inevitablemente una u otra forma de estructura: ésta podrá ser flexible y variará con el tiempo; tal vez sirva para distribuir tareas equitativa o injustamente y también para distribuir el poder y la influencia entre los distintos miembros del grupo, pero aquella se conformará independientemente de la personalidad, facultades, o intereses de las personas que lo componen. El simple hecho de ser individuos con talento, predisposiciones y procedencias distintas hace que este hecho sea inevitable. Sólo si nos negamos a relacionarnos o a interactuar sobre cualquier base podríamos aproximarnos a algo similar a un grupo sin estructura, y no es ésta exactamente la naturaleza



de un grupo humano. Lo anterior quiere decir que aspirar a crear un grupo sin estructura es tan inútil y engañoso como pretender que existan noticias objetivas que las ciencias sociales estén libres de valores o que exista una economía libre. Un grupo *laissez-faire* es tan realista como una sociedad *laissez-faire*: la noción de grupo sin estructura se convierte en una cortina de humo que favorece a los fuertes o a aquellas personas que pueden establecer su hegemonía incontestable sobre los demás. Esta forma de hegemonía puede establecerse muy fácilmente porque la noción de falta de estructura no impide la creación de estructuras informales; solo lo impide de las formales. De forma similar, la filosofía del *laissez-faire* no impidió a los económicamente prepotentes establecer un control sobre los salarios, los precios y la distribución de los bienes; únicamente impedía que el gobierno lo hiciera. Así, la falta de estructura feminista, es normalmente defendida por aquellas que tienen mayor poder (sean o no conscientes de ello). En la medida en que la estructura del

dinero... que será devorado inmediatamente por la compra de medicamentos para sus hijos. Por este mecanismo, las mujeres deben afrontar un aumento de trabajo, redoblado por un empobrecimiento casi sistemático, mientras que las clínicas y los laboratorios farmacéuticos prosperan proporcionalmente.

Detrás del fin exhibido de "ayudar" a las mujeres, las más empobrecidas por el modelo de desarrollo dominante, el microcrédito no sólo no produce el efecto descontado, sino que las empobrece y permite el refuerzo del sistema neoliberal que les es tan perjudicial. El micro-endeudamiento permite continuar la explotación sistemática del Sur y el enriquecimiento del Norte, agravando la situación de las mujeres y desviando la atención de los orígenes reales de su opresión-explotación. Por un verdadero fenómeno de "Novlangue"⁷ generalizado, todas las realidades se invierten: los hambreadores se transforman en redentores y las armas del sistema neoliberal, racista y patriarcal, aparecen como manos caritativas tendidas hacia las mujeres pobres del Sur.

¿Desertar de la ONU?

Subrayemos una vez más que, observada de muy cerca, caso por caso, la situación es mucho más compleja y matizada. Los movimientos sociales, en particular el movimiento feminista, e incluso las ONGs más institucionalizadas, han obtenido sin duda, victorias que sería injusto ignorar o reducir a simples concesiones de un sistema onusiano absolutamente maquiavélico. Sin embargo, nos parece importante mantener una perspectiva crítica y una cierta dosis de desconfianza hacia el sistema onusiano, tan apresurado para sentar una legitimidad no poco cuestionada sobre la "participación" de la "sociedad civil". En efecto, cuando se observa en el mediano

término, al mismo tiempo los efectos de sus estrategias sobre los movimientos sociales, y los resultados concretos de sus políticas sobre la población del planeta, el balance es, por lo menos, atenuado. Después de casi medio siglo de trabajo onusiano por la paz, el desarrollo y el bienestar de la humanidad, la situación ha empeorado considerablemente, en particular para los países "en vías de desarrollo" y para las mujeres que nacen en ellos.

En cambio, durante este período y especialmente después de la caída del muro de Berlín, la ONU se convirtió en referencia central de los grandes debates que atañen a la "gestión planetaria". Ha sabido armar un sistema que le permite recuperar el trabajo (práctico y conceptual) de los movimientos sociales, transformados en ONGs de gestión. Detrás de los mecanismos de "participación" de la "sociedad civil" se dibuja más bien una sutil desnaturalización de las propuestas alternativas, en particular las llevadas por el feminismo. Así, la ONU crea progresivamente un pensamiento y una acción cada vez más unificada o única, que pretende sustituir la planificación y la administración apacible del *status quo* a la búsqueda de alternativas reales.

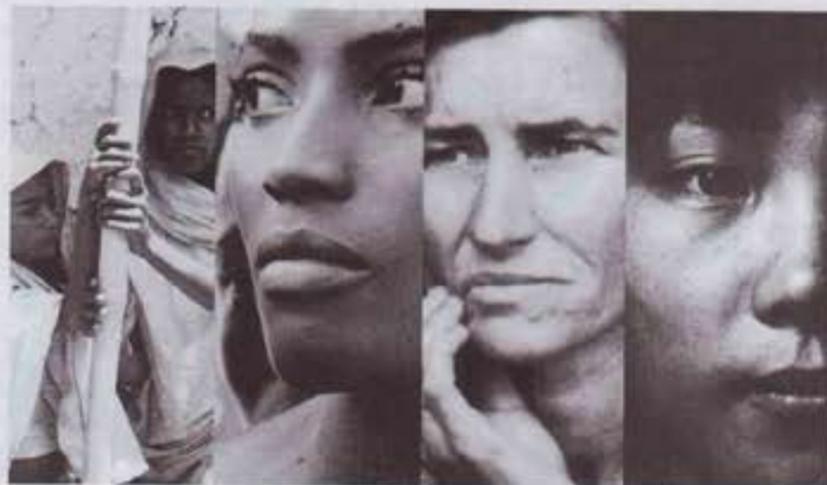
Ante la opinión y los movimientos sociales, la ONU intenta presentarse como una instancia que "recuperaría" las catástrofes provocadas por la brutalidad de las políticas del FMI, del Banco Mundial y la AID. Un análisis crítico de sus políticas en los diez últimos años muestra, sin embargo, que constituye una pieza central del dispositivo de construcción del nuevo orden mundial neoliberal. Violencia y persuasión, coerción y consenso: he ahí un escenario conocido. Lo que es más sorprendente y terriblemente irónico, es que la legitimidad de estas políticas internacionales reposa en gran parte sobre la imagen que la ONU ha logrado darse como protectora de "la humanidad" y sobre la "par-

ticipación de la sociedad civil" en este proceso. En el centro de esta lógica se encuentran las mujeres. Las primeras afectadas por la pobreza y el deterioro del medio ambiente implicados por el "desarrollo" onusiano, son también las que realizan gran parte de las proposiciones concretas de soluciones y alternativas. Su gran sed de participación, su responsabilidad hacia las generaciones futuras, su sentido práctico y su inmensa capacidad de trabajar a costos que desafían toda competencia, constituyen una disposición social que la ONU sabe explotar a fondo. Una vez constatados los resultados agobiantes de estas políticas, especialmente para las mujeres, y la paradoja perversa que consiste en hacerlas participar en su propia "destrucción" ¿no es tiempo para los movimientos sociales, y en particular para las feministas, de romper estas peligrosas relaciones y retomar su plena autonomía ideológica y organizacional?

Notas

1. Este texto constituye la versión corta de un artículo más completo que contiene todas las referencias necesarias y aborda también las cuestiones del desarrollo durable, del turismo, de las OGMs y de los programas concretos en América Latina y el Caribe, como el Plan Pueblo Panamá, que aparecerá al comienzo de 2001 en *Karhala* en una compilación sobre género y desarrollo dirigida por Jeanne Bisilliat.
2. Perteneciente a la ONU (N.T.)
3. La región latinoamericana y del Caribe posee una larga tradición de encuentros continentales organizados de manera autónoma por el movimiento desde 1981, que permiten especialmente puntuar el estado del feminismo y sus estrategias. El debate sobre la "autonomía" del movimiento, uno de los ejes recurrentes de cuestionamientos internos, se ha desplazado desde la autonomía de los partidos políticos a las cuestiones de financiamiento e influencia ideológica del Norte y/o de las instituciones internacionales. Sin dejar de participar en los encuentros feministas latinoamericanos y del Caribe, la corriente "feminista autónoma" surgió con claridad después del VII Encuentro de Chile en 1996, ha realizado dos encuentros específicos en 1998 en Bolivia y 2001 en Uruguay, a fin de profundizar sus posiciones.
4. Una de las condiciones planteadas por EEUU para firmar el Tratado de Libre Comercio con México, que los une desde 1994, era precisamente la disminución de la fecundidad de las mexicanas.
5. M. Lelart, J.M. Lespes, "Les tontines africaines, une expérience originale d'épargne et de crédit", *Revue d'économie sociale*, N°5, juillet-septembre 1985, p.157-159.
6. H. Peemans Pouillet, "La miniaturisation de l'endettement des pays pauvres passe par les femmes...", *Chronique Feministe*, "Féminismes et développement", n° 71/72, février/mars 2000, Bruxelles, p.60-66.
7. "Novlangue" es la versión francesa de la lengua en que habla el Estado a sus súbditos en la novela 1984, de George Orwell (N.T.)

Traducción: Martha I. Rosenberg



grupo es informal, las normas de cómo se toman decisiones son sólo conocidas por unas pocas, y la conciencia de que existe una relación de poder se limita a aquellas que conocen las normas. Aquellas que no las conocen, o no han sido seleccionadas para su iniciación permanecerán en la confusión o sufrirán la paranoica impresión de que ocurre algo de lo que no tienen plena conciencia.

En la manera que cualquier persona tenga la oportunidad de involucrarse en un grupo o de participar en sus actividades, la estructura del mismo deberá ser explícita, no implícita. Las normas de cómo se toman las decisiones deben ser abiertas y conocidas por todas, lo que sólo ocurrirá si son formalizadas; esto no quiere decir que la formalización de la estructura de un grupo destru-

han hecho conscientemente. Un grupo estructurado siempre tiene una estructura formal y, también puede tener una estructura informal o encubierta. Es esta estructura informal, especialmente en los grupos no estructurados, la que crea las bases para el desarrollo de elites.

La naturaleza del elitismo

El término elitista es probablemente aquel que ha sido objeto de mayor abuso en el movimiento de liberación de la mujer. Cuando se utiliza en el movimiento normalmente se refiere a individuos concretos, aunque las características y actividades personales de aquellas a quienes se aplica difieran notablemente. Un indivi-

duo en cuanto tal no puede ser elitista, ya que la única aplicación adecuada de este término es si está referida a un grupo. Ninguna persona, independientemente de lo bien conocida que sea, puede ser una elite. Correctamente el término elite se refería a una pequeño grupo de gente que dominaba otro grupo mayor del que es parte, sin tener normalmente una responsabilidad directa sobre este grupo mayor y, actuaba frecuentemente, sin su consentimiento o conocimiento. Una persona se convierte en elitista al ser parte de o defender la dirigencia de ese pequeño grupo, independientemente de que sea conocida o no por los demás. La notoriedad no es equivalente de elitismo. Las elites más insidiosas están habitualmente compuestas por gente

que el gran público desconoce. Las elites inteligentes son, por lo general, lo suficientemente sagaces como para no darse a conocer; saben que si son conocidas se les observa, y la máscara que encubre su poder deja de ser salvaguardada. El hecho de que las elites sean informales no quiere decir que sean invisibles. En la reunión de cualquier grupo pequeño quien quiera que tenga un ojo avizor y una oreja atenta puede darse cuenta de quién influye sobre quién. Los miembros de un grupo con buenas relaciones entre sí se relacionarán con mayor frecuencia que otra gente. Se escuchan más atentamente y se interrumpen menos; repiten los puntos de vista u opiniones de los otros y si hay conflicto ceden más amigablemente; también tienden a ignorar o a luchar a brazo partido con los ajenos ('out'), cuyo asentimiento no es necesario para tomar una decisión, sin embargo los ajenos ('out') necesitan mantener buenas relaciones con los *in*. Evidentemente las líneas de demarcación no están tan delimitadas como yo he establecido aquí: en la interacción se producen matices; no se suele actuar sobre un guión escrito; una vez que se conoce a quien se debe consultar antes de tomar una decisión y de quien depende el sello de la aceptación, se sabe quien dirige los asuntos. Y sin embargo, como cualquier actitud en un grupo está sujeta a interrelación y reciprocidad, quien se niega a este juego lo ignora. Contar con todas, consultar a todas.

Las elites no son grupos de conspiración; rara vez un grupo pequeño se reúne y trata deliberadamente de acaparar a otro grupo mayor para sus fines. Las elites son nada más y nada menos que grupos de amigas que, incidentalmente, participan en la misma actividad política, aunque por otro lado, probablemente llevarían una actividad política independientemente de que mantuvieran o no una amistad. La coincidencia de estos dos hechos es lo que genera una elite en un grupo determinado y también lo que hace tan difícil su ruptura.

Estos grupos de amigas funcionan con redes de comunicación al margen de cualquier canal que el grupo haya establecido con este fin y, si no existen canales, funcionan como la única red de comunicación; porque esta gente es amiga, porque habitualmente comparten los mismos valores y concepciones políticas, porque se hablan en circunstancias de la vida cotidiana, porque se consultan cuando tienen que tomar pequeñas decisiones sobre sus vidas, la gente que participa en estas redes tiene más poder que aquella que no participa. Es raro el grupo que no establece alguna red informal de comunicación a través de las amigas que en él se hacen.

Algunos grupos, depende de su tamaño,

pueden tener más de una red informal de comunicación, incluso éstas pueden entremezclarse. Cuando solo existe una red de este tipo, ésta se convierte en la elite del grupo sin estructura independientemente de que sus miembros quieran o no ser elitistas. Si por otro lado, es la única red existente en un grupo estructurado aquella puede o no equivaler a su elite, dependiendo de la composición y naturaleza de su estructura formal. Si existen dos o más redes de amigas, tal vez éstas compitan entre sí por el poder en el grupo, creando de esta forma tracciones; también puede ocurrir que una de las tracciones deliberadamente abandone la competición dejando a la otra como elite del grupo. En un grupo estructurado coexisten normalmente dos o más redes de amigas que compiten entre sí por el poder formal. Podría considerarse que ésta es la situación más sana, ya que los miembros restantes pueden actuar de árbitros entre los dos grupos que compiten por el poder y, de esta forma plantear determinadas exigencias a aquellos con los que se alían temporalmente.

El carácter inevitablemente elitista y exclusivista de las redes de comunicación informal entre amigas no es una peculiaridad del movimiento feminista ni un fenómeno nuevo para las mujeres. Este tipo de relaciones informales han servido durante siglos para excluir a las mujeres de participar en grupos integrados de los que eran parte. En cualquier profesión u organización estas redes han creado una mentalidad de grupo cerrado al igual que los lazos de compañero de colegio han impedido con eficacia que las mujeres (algunas) como grupo (así como algunos hombres aislados) tuvieran acceso igualitario a los recursos de poder o a un reconocimiento social. Gran parte del esfuerzo de los movimientos feministas del pasado ha estado dirigido a formalizar las estructuras de decisión y los procesos de selección con objeto de facilitar el ataque directo contra los mecanismos de exclusión de las mujeres, pero no ha tenido lugar dentro del propio Movimiento Feminista porque inconscientemente se plantea que todas son mujeres (en teoría todas iguales, una clase). Como bien sabemos, estos esfuerzos no han impedido la persistencia de la discriminación contra la mujer, aunque por lo menos ésta se ha hecho más difícil.

Dado que los grupos del movimiento no han tomado decisiones concretas respecto de quien debe ejercer el poder en su seno, los criterios que se siguen difieren de uno a otro punto del país, los cuales responden por ejemplo, en la primera etapa del movimiento, el matrimonio era normalmente un pre-requisito para participar en la elite informal. Es decir, de acuerdo con las en-

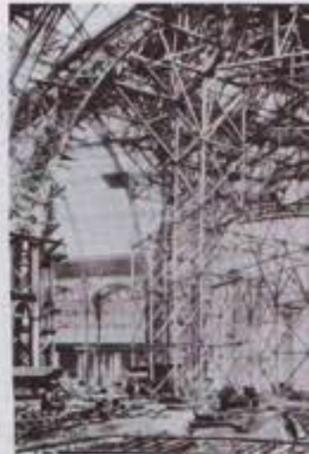
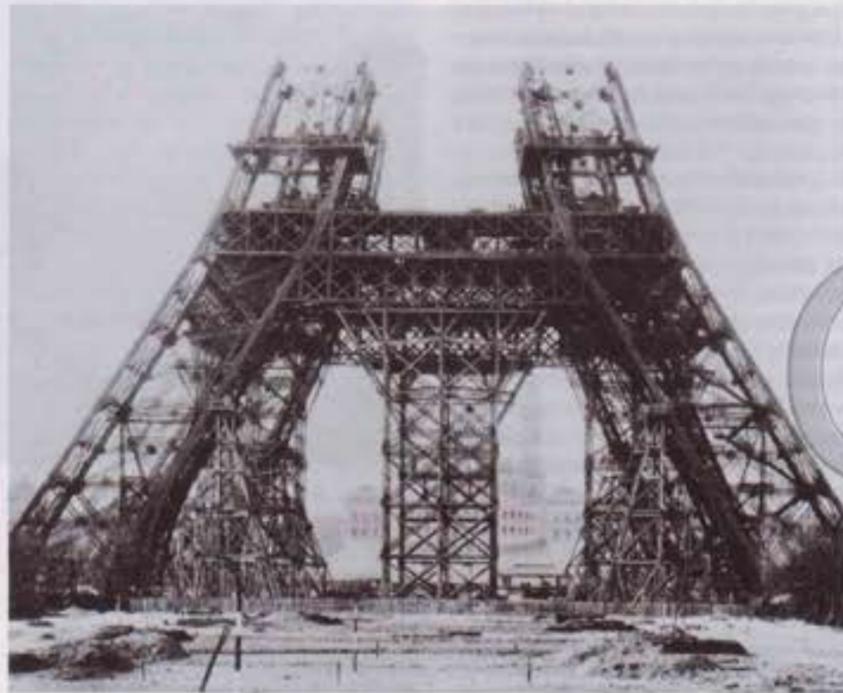
señanzas tradicionales las casadas se relacionan fundamentalmente entre sí, considerando que las solteras son un peligro excesivo como amigas íntimas. En muchas ciudades el criterio fue matizado incluyendo en la elite exclusivamente a aquellas que estaban casadas con hombres de la nueva izquierda. Esta norma encierra algo más que la simple tradición, ya que los hombres de la nueva izquierda tienen normalmente acceso a recursos que el movimiento necesitaba a través de los hombres, en vez de por sí solas. Con el transcurso del tiempo el movimiento ha cambiado y el matrimonio ha dejado de ser un criterio universalmente válido para la participación real, si bien todas las elites informales adoptan normas por las que sólo pueden pasar a ser miembros mujeres que tienen determinadas características materiales o personales. Estas normalmente son procedencia de clase media (a pesar de toda la retórica existente sobre relacionarse con la clase trabajadora), estar casada, no estar casada pero vivir con alguien, ser o pretender ser una lesbiana, tener entre 20 y 30 años, haber estudiado en la universidad o tener al menos cierto nivel educativo, ser marginal y no ser demasiado marginal, tener una postura política o reconocimiento de "progre", tener hijos o, cuando menos, que a uno le gusten los niños, no tener hijos, tener una personalidad en cierta manera femenina con características tales como ser agradable, vestirse de forma adecuada (bien sea de forma tradicional o con un estilo moderno), etc.; también existen determinadas características que casi inevitablemente definirán como persona marginal con quien no hay que relacionarse, éstas incluyen: ser demasiado mayor, tener una jornada de trabajo de 8 horas y, aún más, si se tiene una intensa dedicación profesional no ser 'agradable' y ser soltera de forma explícita (es decir, no tener una actividad hetero u homosexual).

Podríamos añadir otros criterios de selección pero todos tendrían cierta relación con los anteriormente enumerados, los pre-requisitos típicos para participar en las elites informales del movimiento, y, por lo tanto, para ejercer cierta forma de poder, tienen relación con la clase social, la personalidad y la disposición de tiempo. No incluyen la competencia, la dedicación al feminismo, el talento o la potencial contribución al movimiento; aquellos son los criterios que se emplean para establecer una amistad, éstos los que cualquier movimiento u organización ha de adoptar si quiere tener una cierta eficacia política.

La normas para participar pueden variar de grupo en grupo, pero las vías de incorporación de la elite informal —si uno responde a los criterios establecidos— es muy pare-

cida en todos los lados. La única diferencia substancial reside en que uno haya estado en el grupo desde un comienzo o se haya incorporado una vez formado. Si se es parte desde el comienzo es importante que el mayor número de amigas se incorpore al tiempo. Si por el contrario, ninguno de los miembros se conoce muy bien, debe entonces establecer amistad con un grupo selecto y fijar las normas de interacción informal básicas para la creación de cualquier estructura informal. Una vez creadas las normas informales éstas se mantienen a sí mismas, siendo una de las mejores tácticas para ello el continuo reclutamiento de nueva gente que encaje. Una se incorpora a una elite de forma similar a como una se compromete con una "sonoridad". Si alguien es considerado como una persona que promete, ésta es 'empujada' por los miembros de la estructura informal y, según el caso, iniciada o dejada de lado. Si la sonoridad no tiene la suficiente conciencia política como para conscientemente iniciar el proceso, éste puede desencadenarse de forma similar a como uno se hace miembro de la elite, que goce de respeto en su seno y cultivar activamente su amistad. Es muy probable que en un futuro te introduzca al grupo iniciado.

Todos estos procedimientos llevan su tiempo, de forma que si se trabaja ocho horas o se tiene alguna obligación similar es normalmente imposible llegar a ser parte de la elite, simplemente porque no hay suficientes horas para asistir a todas las reuniones y cultivar las relaciones personales necesarias para tener voz en la toma de decisiones; ésta es la razón por la que las estructuras formales para la toma de decisiones son un regalo para las personas cargadas de trabajo. Contar con un procedimiento fijo para tomar decisiones garantiza, hasta cierto punto, la participación de todos y cada uno de los miembros. Aunque esta disección del proceso de formación de una elite en los grupos pequeños ha sido expuesta desde una perspectiva crítica, no ha sido hecha en la creencia de que las estructuras informales sean inevitablemente malas, simplemente son evitables. Todos los grupos crean estructuras informales como consecuencia de las normas de interacción entre los miembros del grupo, estas estructuras informales pueden ser muy útiles. Pero sólo los grupos sin estructura están totalmente re-



gidos por ellas. Cuando las elites informales se conjugan con el mito de la falta de estructura, es impensable tratar de poner cortapisas al uso del poder; éste pasará a ser arbitrario.

Lo dicho hasta el momento encierra dos consecuencias potencialmente negativas, de las que debemos ser conscientes, la primera es que la estructura informal guardará una gran semejanza con una sonoridad en donde cuando se escucha a alguien es porque te cae bien y no porque diga cosas significativas.

En la medida en que el movimiento no desarrolla una actividad externa, lo anterior no tiene mayor importancia, pero si su evolución no ha de detenerse en esta etapa preliminar necesariamente tendrá que modificar dicha tendencia. La segunda consecuencia negativa se cifra en que las estructuras informales no obligan a las personas que lo integran a responder ante el grupo en general. El poder que ejercen no les fue entregado y por lo tanto no se

El sistema de estrellas

La noción de falta de estructura ha creado el sistema de estrellas. Vivimos en una sociedad en la que se espera que los grupos políticos tomen decisiones y designen a determinadas personas para que las expongan ante el público en general. La prensa al igual que el público no sabe escuchar con seriedad a las mujeres, en cuanto mujeres, quieren saber lo que el grupo piensa. Hasta el momento existen tres técnicas para conocer la opinión de amplios sectores, el voto o el referéndum, el sondeo de opinión pública, y la alocución de portavoces en determinados mítines. El Movimiento de Liberación de la Mujer no ha empleado ninguna de estas técnicas para comunicarse con el público. Ni el movimiento en su conjunto ni la mayoría del sin número de grupos que lo componen han concretado la forma de conocer o dar a conocer su posición sobre temas varios. Sin embargo, el público está

mente de su voluntad e independientemente de que el movimiento lo acepte o no, las mujeres que gozan de cierta notoriedad se encuentran por defecto desempeñando el papel de portavoces.

Esta es una de las causas principales del resentimiento que muy frecuentemente se siente hacia estas mujeres, designadas como las estrellas. Puesto que las mujeres del movimiento no las designaron para exponer sus puntos de vista aquellas se sienten agraviadas cuando la prensa presume que sí lo hacen. Pero en la medida en que el movimiento no designe sus propios portavoces estas mujeres se verán empujadas por la prensa y el público a desempeñar dicho papel, independientemente de sus propios deseos.

Son varias las consecuencias negativas que se deducen de lo anterior tanto para el movimiento como para las mujeres llamadas estrellas. En primer lugar porque el movimiento, al no haberlas designado como portavoces, está maniatado para revocar su mandato, la prensa las situó en ese lugar y sólo la prensa es quien puede optar por prestarles o no atención. Aquella continuará buscando estrellas para que actúen como portavoces, en la medida en que no existan alternativas oficiales a las que acudir en busca de declaraciones representativas del movimiento; asimismo, el movimiento carecerá de control en la designación de sus portavoces en la medida en que siga creyendo que no debe tener ningún portavoz. En segundo lugar las mujeres que se encuentren en esta situación son frecuentemente objeto de ataques virulentos por parte de sus hermanas, actitud en absoluto positiva para el movimiento y también dolorosamente destructiva para las mujeres afectadas. Estos ataques sólo conducen a que estas mujeres abandonen el movimiento —muchas veces profundamente ofendidas— ó a que dejen de sentirse responsables ante sus hermanas; tal vez, mantengan cierta lealtad difusamente manifestada hacia el movimiento, pero dejarán de ser susceptibles a las presiones de otras mujeres del movimiento. Uno no puede sentirse responsable hacia aquella gente que es la causa de tal sufrimiento sin tener algo de masoquista y, normalmente, estas mujeres son demasiado fuertes como para someterse a este tipo de presión personal. De esta forma la reacción ante el sistema de estrellas anima de hecho el mismo tipo de irresponsabilidad individualista que el movimiento condena, el movimiento al purgar a una hermana por actuar de estrella pierde cualquier forma de control que pudiera haber ejercido sobre ella la cual se siente entonces libre para cometer todos los pecados individualistas de que ha sido acusada.

La impotencia política

Los grupos sin estructura pueden ser muy eficaces para conseguir que las mujeres hablen de sus propias vidas pero no son tan eficaces en llevar adelante alguna actividad política, se estancan, cuando las personas que lo componen no hacen otra cosa que hablar a no ser que modifiquen su forma y quieran llevar a cabo otra actividad. Puesto que el movimiento en la mayoría de las ciudades está tan falto de estructura como los grupos de concienciación que lo componen, no es más eficaz al enfrentarse con tareas concretas que los propios grupos aislados. La estructura informal que lo caracteriza rara vez tiene la suficiente cohesión o está lo suficientemente arraigada entre las mujeres como para lograr una incidencia real, en consecuencia el movimiento genera mucha actividad y pocos resultados. Desafortunadamente las consecuencias que se desprenden de esta actividad no son tan inocuas como sus escasos resultados, siendo su víctima el propio movimiento. Algunos grupos cuando no son muy grandes y trabajan en pequeña escala, han centrado su actividad en proyectos locales. Sin embargo, esta opción restringe la actividad del movimiento a nivel local y no opera en un ámbito regional o nacional. Así mismo estos grupos, con objeto de tener un funcionamiento operativo quedan finalmente reducidos al grupo informal de amigas que inicialmente lo controlaban, lo que excluye a otras muchas mujeres. En la medida en que la última forma asequible de participar en el movimiento sea a través de los pequeños grupos de mujeres no gregarias se encuentran en notable desventaja. Finalmente, en la medida que la vía principal para llevar a cabo una actividad organizada se limite a los grupos de amigas, el elitismo quedará institucionalizado. En aquellos grupos que no encuentren un proyecto local a que dedicarse, la razón de su existencia queda limitada a permanecer unidas. Cuando un grupo no tiene actividades concretas y la concienciación sí es una actividad concreta las mujeres que lo integran dedican sus energías a controlar a las restantes, lo cual no es tanto consecuencia de un deseo pernicioso de controlar a las demás (aunque a veces lo es), como producto de la incapacidad para mejor encauzar sus facultades. Las personas capaces, las que disponen de tiempo y necesitan justificar por qué se agrupan, dedican sus esfuerzos al control ajeno y consumen su tiempo criticando las personalidades de los otros miembros del grupo: las luchas internas y el juego por el poder se imponen. Sin embargo, cuando un grupo lleva adelante algún tipo de actividad la

gente aprende a llevarse con los demás y a eludir las antipatías personales en función del objetivo más amplio. La necesidad de remodelar a las personas atendiendo a la imagen que de ellas tenemos, encuentra sus propios límites.

La crisis de los grupos de concienciación deja a la gente sin lugar al que acudir, y la falta de estructura les deja sin punto de referencia. En este caso, las mujeres del movimiento se repliegan sobre sí mismas o sus hermanas o buscan otras alternativas para actuar, aunque pocas asequibles. Algunas mujeres se dedican a sus asuntos lo que puede desencadenar una explosión de creatividad individual de la que, en gran parte, se beneficiará el movimiento, aunque esta no sea una alternativa válida para la mayoría y desde luego, no propicie un espíritu de esfuerzo conjunto de grupo. Otras abandonan el movimiento porque no quieren desarrollar un proyecto individual y tampoco encuentran la forma de sumarse o iniciar un proyecto colectivo que les interese.

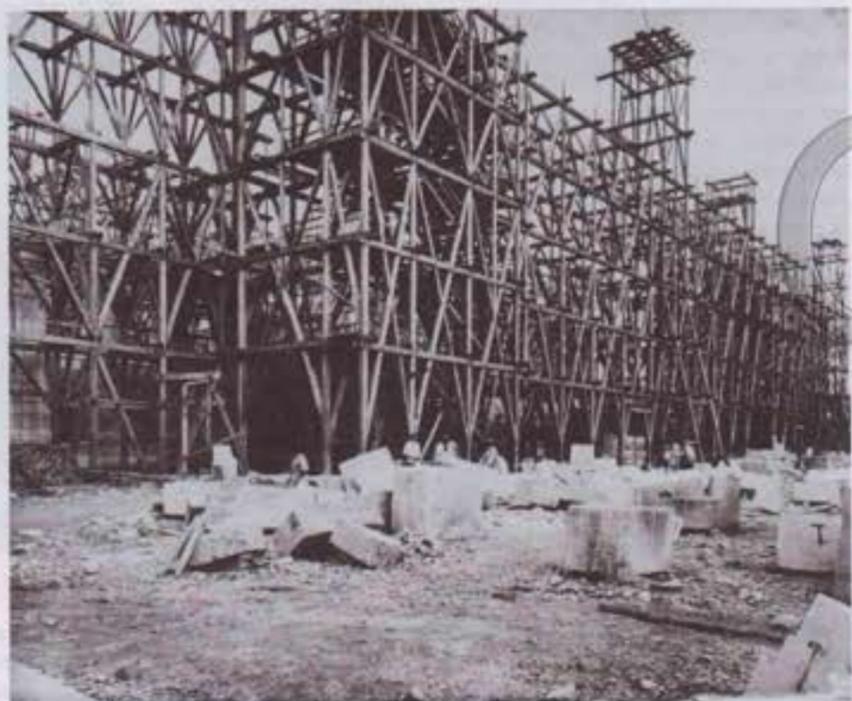
Otras muchas se dirigen hacia organizaciones políticas que les ofrecen el tipo de estructura y actividad externa que no han logrado encontrar en el movimiento de mujeres, aquellas organizaciones políticas que conciben el movimiento de liberación como uno de los muchos temas a los que las mujeres deben dedicar su tiempo, encuentran en el movimiento un camino de reclutamiento de nuevas afiliadas. Estas organizaciones no necesitan infiltrarse, (aunque esta opción no quede excluida) ya que el deseo de una actividad política coherente generada en las mujeres a partir de su participación en el movimiento, es suficiente para animar a incorporarse a otra organización cuando el movimiento no ofrece cauce a sus energías y proyectos. Las mujeres que se adhieren a otras organizaciones políticas, permaneciendo al tiempo en el Movimiento de Liberación de la Mujer, o aquellas que se incorporan al movimiento al tiempo que militan en otras organizaciones políticas, se convierten a su vez en el marco de nuevas estructuras informales. Estos círculos de amigas se basan más en su común actividad política —no feminista—, que en las características anteriormente apuntadas aunque, en última instancia, actúan de forma muy similar. Estas mujeres al compartir los mismos valores, ideas y concepciones políticas se convierten asimismo en elites informales, sin una estructura planificada o formal, sin responsabilidad ante el grupo y actúan por derecho propio, sea o no su intención.

En los grupos del movimiento las nuevas elites informales son frecuentemente consideradas como una amenaza por las antiguas, dicho sentimiento de amenaza

responde a la realidad.

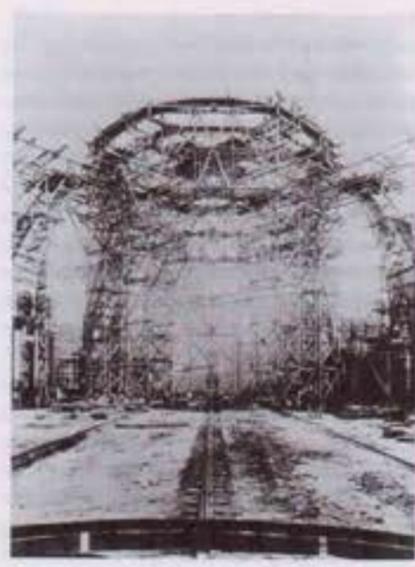
Estas nuevas redes políticamente encadenadas rara vez se conforman con limitarse a ser meras sonoridades como de hecho lo eran las antiguas y quieren hacer proselitismo de sus ideas políticas y feministas, actitud por otro lado absolutamente natural, aunque sus implicaciones no han sido plenamente analizadas por el movimiento feminista. Las antiguas elites rara vez están dispuestas a exponer abiertamente sus diferencias porque ello implicaría descubrir la naturaleza de la estructura informal del grupo. Muchas de estas elites informales se han protegido bajo la bandera del anti-elitismo y la falta de estructura. Con objeto de contrarrestar eficazmente la competencia de una nueva estructura informal del grupo tendrían que manifestarse públicamente alternativas que estarían cargadas de arriesgadas consecuencias. Así, para mantener su poder es más fácil racionalizar la exclusión de la otra estructura informal por el procedimiento de acusarlas de rajadas reformistas, lesbianas, o la única alternativa real consiste en estructurar formalmente el grupo de forma tal que la estructura de poder inicial quede institucionalizada. Pero esto no siempre es posible. Lo es, si con anterioridad las elites informales gozaban de suficiente cohesión y habían en gran medida, acaparado el poder. Estos grupos cuentan en su haber con un pasado de cierta eficacia política, si la cohesión de la estructura informal se ha manifestado como un funcionamiento no se modifica sustancialmente, aunque la institucionalización de la estructura de poder propicia su cuestionamiento formal. Los grupos que más necesitan de una estructura son frecuentemente los más capaces para crearla. Sus estructuras informales no han sido suficientemente conformadas y su adhesión a la ideología de la falta de estructura les lleva a ser reacias, a cambiar su técnica. Cuanto menos estructurado es un grupo, cuanto mayor es su falta de estructuras informales y cuanto más se aterra a la ideología de la falta de estructura tanto más vulnerable es a ser acaparado por un grupo de camaradas políticos.

Dado que el movimiento en su conjunto está tan falto de estructura como la mayoría de los grupos que lo componen, es tan susceptible como éstos de ser directamente influido, aunque el fenómeno se manifieste de una forma distinta. A nivel local la mayoría de los grupos pueden actuar autónomamente pero, los únicos grupos que pueden hacerlo a escala nacional están organizados sobre estas bases. En consecuencia ocurre frecuentemente que son las organizaciones feministas estructuradas las que ofrecen directrices de ámbito nacional en las actividades feminis-



les puede arrebatar. Su influencia, no se basa en lo que ellas hacen por el grupo y, por lo tanto, no pueden ser directamente influidas por el mismo. De lo anterior no se deduce necesariamente que las estructuras informales den lugar a un comportamiento irresponsable de cara al grupo, ya que aquellas personas a quienes les interesa mantener su influencia tratarán normalmente de responder ante el grupo, lo que ocurre es que éste no puede exigir dicha responsabilidad, depende de los intereses de la elite.

condicionado a que existan portavoces. Si bien es cierto que el movimiento no ha designado explícitamente portavoces, sí ha lanzado a muchas mujeres que han atraído la atención del público por diversas razones. Estas mujeres no representan normalmente a un grupo determinado o un estado de opinión; ellas lo saben y normalmente así lo dicen, pero dado que no existe un portavoz público del movimiento para dar a conocer la postura del mismo ante un tema, dichas mujeres son utilizadas como portavoces. De esta forma, independientemente



se divulguen. Si existe cierto interés por parte de los medios de comunicación y si se dan las condiciones adecuadas, las ideas del movimiento feminista tendrán amplia difusión, pero la difusión en determinadas ideas no implica necesariamente que estos sean llevados a la práctica, sino simplemente que son objeto de discusión. En la medida en que el ideario feminista pueda llevarse a la práctica se podrá actuar de acuerdo, pero si su realización exige una fuerza política coordinada no podrá actuarse en concordancia.

Siempre que el movimiento de liberación de la mujer mantenga como forma organizativa los pequeños e inactivos grupos de discusión entre amigas, los peores problemas de la falta de estructura brillarán por su ausencia, pero esta forma de organizarse tiene sus propios límites: es políticamente ineficaz, exclusivista y discriminatoria para las mujeres que no están o no pueden estar ligados a círculos amistosos. Aquellas que no encajan en las organizaciones existentes por causa de su clase, raza, ocupación, educación, estado civil o materno, personalidad, etc., inevitablemente se sentirán desanimadas a incorporarse, aquellas que por el contrario si encajan, desarrollarán intereses encubiertas para mantener las cosas tal como están.

Los intereses encubiertos de los grupos informales se verán reforzados a su vez por las estructuras informales existentes y el movimiento no tendrá forma de determinar las personas que deberán ejercer el poder en su seno. Si el movimiento prosigue eludiendo deliberadamente la responsabilidad de designar las personas que ejercen el poder, seguirán sin tener formas para abolirlo, de hecho su actitud se reduce a abdicar el derecho de exigir que aquellas personas que de hecho lo ejercen sean responsables de ello. Asimismo si el movimiento se empeña en diluir el poder al máximo posible porque sabe que no puede exigir responsabilidades a las personas que de hecho lo ejercen, impedirá que un grupo o persona lo domine totalmente aunque simultáneamente garantice su máxima ineficacia posible. Es necesario encontrar una solución intermedia entre las estructuras de dominación y la ineficacia. Estos problemas están alcanzando su punto rígido actualmente debido a que el movimiento está necesariamente cambiando en su naturaleza. La concienciación como principal función del Movimiento de Liberación de la Mujer comienza a ser absoluta. Debido a la intensa propaganda en los dos últimos años de los medios de comunicación y también a los numerosos artículos y libros que actualmente circulan, la liberación de la mujer se ha convertido en un tema cotidiano.

Sus temas son debatidos y surgen grupos de discusión cuyas mujeres no tienen ninguna conexión explícita con los grupos del movimiento. El movimiento debe indicar otro tipo de tareas, necesita establecer sus prioridades, articular sus objetivos, y proseguir en sus campañas de forma coordinada y para hacerlo, ha de organizarse a escalas local, regional y nacional.

Principios para una estructuración democrática

Una vez que el movimiento deja de atarrarse tenazmente a la ideología de la falta de estructuras tiene la posibilidad de desarrollar aquellas formas organizativas que mejor se adecuen a su funcionamiento, lo que no quiere decir que debamos irnos al otro extremo, y ciegamente imitar las formas tradicionales de organización; pero tampoco debemos rechazarlas todas con igual ceguera, algunas de las técnicas tradicionales serán útiles aunque no perfectas, otras no ofrecerán atisbos de lo que debemos o no debemos hacer para lograr determinados objetivos con un coste mínimo para las personas que componen el movimiento; pero sobre todo, tendremos que ensayar distintas formas de estructuración y desarrollar técnicas varias a emplear en situaciones diversas. El sistema de sorteo es una de las ideas que han surgido del movimiento. No es aplicable a todas las situaciones aunque si es útil en algunas, hacen falta más ideas para desarrollar una estructura, pero antes de empezar cualquier experimento inteligente debemos aceptar la opción de que no hay nada inherentemente pernicioso en la propia estructura, sólo su excesiva presencia. En tanto que iniciamos este proceso de ensayo-error podemos tener presentes algunos principios que son fundamentales para cualquier estructuración que aspire a ser democrática y también políticamente eficaz por métodos democráticos. Estos principios son:

- 1.- La delegación por métodos democráticos, da formas específicas de autoridad a personas concretas y para tareas delimitadas; permitir que algunas personas asuman trabajos o tareas por defecto no quiere decir más que no serán realizados con seriedad. Si alguien es seleccionado para realizar una tarea, preferiblemente tras expresar su interés y voluntad de llevarla a cabo han adquirido el compromiso y no puede ser fácilmente ignorado.
- 2.- Exigir a las personas en quienes se ha delegado autoridad que sean responsables ante aquellas que los han elegido. De esta forma el grupo tiene control sobre las personas que se encuentran en posiciones de

autoridad. Individuos aislados ejercerán el poder pero es el grupo quien tiene la última palabra sobre cómo aquel ha de ejercerse.

- 3.- Distribución de la autoridad entre el mayor número de gente que sea razonablemente posible, lo que impide que se cree un monopolio de poder y exige a las personas que se encuentren en puestos de autoridad a consultar otras muchas en el proceso de ejercerlo, también ofrece la posibilidad de que mucha gente adquiera responsabilidad sobre tareas específicas y, por lo tanto se desarrolle en distintas facetas.
- 4.- Rotación de puestos entre distintas personas. Designar a una persona a un puesto porque goza de simpatías en el grupo o entorpecer su labor porque no las tiene, no beneficia a largo plazo ni al grupo ni a la persona en concreto. La capacidad, el interés y la responsabilidad, han de ser las premisas que actúen en dicha selección. Deben en este sentido, ofrecerse oportunidades para que la gente adquiera nuevas capacidades, pero, la mejor forma de llevar esto a cabo es mediante un programa de aprendizaje y no por el método de echarse al agua para

- aprender a nadar. Asumir una responsabilidad que no se domina bien es muy desmoralizador, a la inversa, estar en una lista negra por actuar correctamente no es muy animoso para potenciar las propias facultades. Las mujeres han sido penalizadas por actuar de forma competente a lo largo de la historia y no es necesario que el movimiento reproduzca el mismo proceso.
- 5.- Difusión de la información a todo el mundo lo más frecuentemente posible. La información es poder. El acceso a la información aumenta el propio poder; cuando una red informal divulga nuevas ideas e información del grupo fuera del mismo, está desencadenando un proceso de formación de opinión sin contar con aquel. Cuanto más se conoce sobre el funcionamiento de cualquier cosa y mayor es la información de lo que ocurre, mayor será la eficacia política de los miembros del grupo.
- 6.- Acceso igualitario a los recursos que el grupo necesita, lo que siempre es factible, aunque deba proporcionarse un miembro que mantenga el monopolio sobre un recurso necesario (una multicopista a la que

tiene acceso por vía del marido a un cuarto de revelado) puede condicionar en exceso el empleo de este recurso. Los conocimientos de los distintos miembros pueden ser igualmente asequibles si aquellos están dispuestos a enseñárselos a los demás, intercambio de material, etc. Si estos principios son aplicados queda garantizado que, cualquiera que sean las estructuras desarrolladas por los distintos grupos del movimiento, aquellos están controlados y responden ante el grupo. El conjunto de personas que se encuentre en puestos de autoridad será amplio, flexible, abierto y temporal. No podrán fácilmente institucionalizar su poder porque las decisiones últimas serán tomadas por el grupo en su conjunto. Este tendrá la capacidad de decidir las personas que ejerzan autoridad en su seno.

*Forum de Política Feminista - La organización de las asociaciones de mujeres, tomado de Mujeres en Red (<http://www.mujeresenred>) Traducción: Fany Rubio

InCÍ ONGs, feminismos latinoamericanos y movimientos sociales a 10 años de El Cairo¹

Martha Rosenberg

M

Martha Rosenberg, psicoanalista y feminista, desarrolla en este trabajo la paradoja que atraviesa el feminismo contemporáneo: en la medida que los ideales de ese movimiento forman parte del sentido común de la cultura de la época, su horizonte político tiende a desdibujarse. Un ideario radical, nacido del rechazo a los efectos originados por la totalidad de un sistema civilizatorio y dirigido a desactivar sus causas —en términos de transformaciones de los lazos sociales, de los sujetos y de las estructuras sociales que lo crean y reproducen—, frente al riesgo de conformarse con los avances posibles, formales o aparentes, en la satisfacción de las reivindicaciones que dieron razón de ser a las políticas de género. Sus argumentos se despliegan en torno a los problemas reales y concretos que el feminismo encuentra en tanto persigue la consecuencia entre sus deseos, sus razones y su militancia concreta.

Al mismo tiempo que el discurso "de género" permea el sentido común y encuentra su lugar en cualquier manifestación políticamente correcta que, en la democracia realmente existente se refiera a los problemas que afectan a las mujeres, se desdibuja la imagen tradicional de un movimiento feminista como agente visible de sus pro-

puestas políticas. Esta imagen de feminismo es la aludida persistentemente bajo la forma de la negación: "Yo no soy feminista". Afirmación necesaria de una referencia ideológica que ya está incorporada al imaginario social como origen y demanda de poder de las mujeres. Voy a aislar de la complejidad de este pro-

ceso político-cultural, algunos aspectos referidos a la evolución reciente —vivienda de dicho movimiento.

El feminismo de los años 90 configura "un campo discursivo de actuación/acción y no un movimiento social en el sentido "clásico" (...) que connota manifestacio-

nes masivas en las calles, movilizaciones visibles, palpables y constantes, etc."¹² En este amplio campo "heterogéneo, policéntrico, polifónico y multifacético" el concepto de movimiento feminista es cuestionado desde su interior, al mismo tiempo que se visibiliza desde el afuera por "sus" intervenciones en espacios públicos y foros internacionales, a través de un elenco de activistas y ONGs que actúan en su nombre, "funcionando como puntos nodales, a través de los cuales el disperso campo feminista permanece articulado discursivamente".¹³ Si algo caracteriza al feminismo latinoamericano en las últimas décadas, es el surgimiento y expansión de las llamadas ONGs feministas. El elemento central del enfoque que organiza la constitución de ONGs es la inducción de cambios sociales

pectos. Y la discusión interna acerca de si es ésta una vía apta para conseguir los cambios, se superpone con las polémicas de otros movimientos sociales y políticos acerca de las formas de construir poder democrático alternativo. La tensión entre la parcialidad y particularidad de los objetivos de las ONGs de mujeres y el sexismo general que atraviesa la sociedad en todas sus dimensiones, que se proponen modificar, nos hace rebotar entre la frustración —"¿esto para qué sirve?"— y la omnipotencia a escala micropolítica —"cámbiate y cambiarás el mundo".¹⁴

Se hace necesario distinguir ONGs, de movimiento social. Un rasgo diferencial decisivo es la posibilidad de manipulación que sobre éstas tienen las agencias financiadoras, condición que es más im-

nacionales, sus organizaciones se acercan a los perfiles calificados para formar parte de las diferentes estructuras específicas de la ONU. (UNIFEM, FNUAP, OMS, PNUD, UNICEF, OIT y otras, a las que se agregan después de la IV Conferencia Mundial de la Mujer. Paz, Desarrollo y Justicia que tuvo lugar en Beijing en 1995¹⁵, los organismos multilaterales de crédito) y participar activamente en los eventos internacionales, cuyos acuerdos y declaraciones plasman políticas a nivel global.

Lo que era un propósito subversivo del orden social que regula las relaciones entre los sexos, va siendo incorporado lenta —y parcialmente— por los textos de los acuerdos firmados en las Conferencias Internacionales, en parte por obra del lobby feminista internacional y en parte por las necesidades estructurales del proceso de globa-

mirada crítica a su respecto. Se hace evidente que ninguna posición feminista garantiza sus efectos subversivos, si no se inserta en una crítica general del poder que permita y habilite a acercarse a sus enclaves desde un lugar diferenciado y preferentemente inabsoible por las jerarquías establecidas. Esto significa que las instancias de rendimiento de cuentas sean externas a dichas estructuras: se requiere mantener y profundizar los lazos con el colectivo político que se pretende "representar", o que para el imaginario social queda, de hecho, representado por la mera presencia de mujeres en las instituciones construidas en base a su exclusión. Las consecuencias de tal participación deben ser evaluadas en cada caso particular, para aceptarla sólo cuando contribuye a ampliar el espacio político para las propuestas feministas y rehusada cuando reproducen el orden en el que se funda la opresión —y no sólo la de género— de las mujeres y sus países.

En el diario *Clarín* del 27-4-04, se lee en la sección *Tribuna*¹⁶, un artículo en el que sus autoras —una pertenece a una poderosa ONG de mujeres y otra a la división de género del Banco Mundial— abogan por el control ciudadano de los programas sociales desde un punto de vista centrado en la auditoría sobre la gestión estatal, con el objeto de romper la lógica de la corrupción, que es la única que parece interesarles. El artículo no contiene ninguna mención ni a problemáticas, ni a las soluciones específicas de los problemas que afectan a los programas sociales para las mujeres. El único objetivo político propuesto es administrativo. So capa de mejorar la "calidad democrática", se ignora la calidad esencialmente antidemocrática del orden socioeconómico que hace necesarios los programas sociales cuya correcta administración pretende.

Una contribución importante para las estrategias políticas del movimiento de mujeres de orientación feminista, sería la investigación y monitoreo de la participación (la declamada *accountability*) de activistas del movimiento en las agencias financieras transnacionales, cuáles son sus efectos, si los tiene, sobre lo que Correa y Petchesky llaman "condiciones habilitantes para el ejercicio de los derechos reproductivos y sexuales"¹⁷, cuyo espectro abarca el goce de los bienes, servicios y derechos económico-sociales, los derechos humanos, la disminución del gasto militar, del endeudamiento, la erradicación de la violencia contra las mujeres, en fin, el contexto político, económico y social en el que se reivindican, se logran y se logra o no ejercer estos derechos.

Es razonable cuestionar que los programas

de salud reproductiva y planificación familiar (como el creado recientemente en nuestro país por la Ley 25637) puedan tener éxito —si lo entendemos como apropiación de los avatares de su sexualidad— si no se contemplan reformas estructurales que reduzcan las desigualdades económicas y sociales, no sólo para las mujeres sino para toda la sociedad.

Las ONGs

Un caso ilustrativo de los avatares de las ONGs es el de los grupos de mujeres que tradicionalmente han demandado ampliar su libertad, accediendo a recursos —que no son sólo píldoras, DIUs y acceso a abortos seguros— para poder separar su actividad heterosexual de sus decisiones reproductivas y transformar así su relación con los varones, con su propia sexualidad y con la posición femenina designada en la sociedad patriarcal. Estos grupos cambian de *status* al ser identificados —post Cairo y Beijing— como actores clave para los cambios poblacionales que demanda el orden neoliberal capitalista.

En la medida en que algunas de sus reivindicaciones coinciden con condiciones necesarias para aplicar las políticas de planeamiento y control de población buscadas por las agencias internacionales, se instala una tensión entre esas coincidencias prácticas parciales y los objetivos estratégicos de la lucha feminista contra los valores androcéntricos dominantes. Suele ocurrir que al integrarse en estas esferas, las preocupaciones de las ONGs y/o las personas se reducen al mantenimiento de su relación técnico-profesional y a bajar el tono de sus planteos movimentistas, que podrían disminuir sus chances en el competitivo mercado de los fondos para proyectos "de género".¹⁸

Como afirma Jael Silliman: "Las directivas y los imperativos internacionales dan más fondos a los grupos que buscan mejorar la "condición" de las mujeres que a los que buscan transformar su posición. Las necesidades prácticas de las mujeres son priorizadas respecto de sus necesidades estratégicas".¹⁹ Y esta prioridad vale no sólo para las agendas de las agencias financiadoras, sino también para las mismas ONGs, que ante los estragos sociales causados por las políticas globalizadoras neoliberales, se dan como función acudir en ayuda de las mujeres. El asistencialismo invade los espacios políticos en todos los niveles de organización y resta fuerzas a los grupos que desafían la ideología dominante. Crecen y se fortalecen (al menos en número y recursos) los que ofrecen servicios que suplementan los decaídos sistemas públicos de salud,

educación y seguridad social. El Estado declina sus obligaciones, cediendo a la iniciativa privada territorios que, por obra de los ajustes estructurales y la privatización que éstos acarrearán, se transforman en fuentes de beneficios económicos y políticos para empresas de todo tamaño. Y sobre todo, en áreas de control de la vida, en las que las agencias donantes internacionales fijan las agendas y prioridades biopolíticas. En muchos casos, el bio-poder procede a través de las ONGs, más que a través de los Estados.

En el campo de poder del movimiento de mujeres esta tendencia se sintomatiza en discusiones y divisiones: quienes defienden la ideología emancipadora originaria suelen quedarse sin las mujeres, y quienes reclutan y organizan para la supervivencia a las mujeres del campo popular, suelen quedar desprovistas de ideología emancipadora. Esta distribución no es así automáticamente, pero de esta manera se esquemiza la tensión entre ideología revolucionaria y acciones de supervivencia, tensión que el saqueo neoliberal lleva al extremo. Hay que señalar, sin embargo, que la mera organización colectiva para la satisfacción de las necesidades básicas, brinda —si hay voluntad política— el espacio y la oportunidad de intervenciones para visibilizar las formas de dominación que impregnan la vida cotidiana, principalmente la dominación de las mujeres a través de la naturalización del rol doméstico y sexual.

Las redes

Según Sonia Álvarez, las redes feministas —temáticas y regionales—, que han proliferado en los años 90 en Latinoamérica, han aumentado simultáneamente la eficacia de los grupos, y la monopolización/centralización de las decisiones, los recursos y la representación. Pero han fallado en democratizar la información acerca de los procesos políticos nacionales e internacionales en los que intervienen. "Aunque activamente promovidas por los donantes internacionales, muchas redes regionales carecen de presencia real en nuestros países".²⁰

Se distancian de las prioridades y preocupaciones de las mujeres de base. Cuando actúan en la arena internacional, no está claro "a quiénes representan esos grupos profesionalizados, a quiénes incluyen o excluyen las redes de *advocacy*, ante quién rinden finalmente cuentas y en qué medida (transnacional, nacional y local) la sociedad civil misma está manejada por relaciones de poder desigual, fundadas en clase y raza/etnicidad".²¹ Es otra expresión de las tensiones entre la ocupación de es-



mediante la organización de "la gente" para la acción colectiva en estructuras no partidarias, establecidas voluntariamente y gestionadas independientemente del gobierno del país donde se localizan.²² Aquí también hay que dar cuenta de una negación. "Organizaciones no gubernamentales" denomina a grupos que suelen incluir en su programática la aspiración, si no a gobernar, a nuevas formas de gobierno o de participación en la gestión de la cosa pública. Este sesgo es el que Manuel Castells cristaliza en su humorada anticipatoria: "neo-gubernamentales", las llamó ya hace más de una década.

La oleada de las ONGs a partir de los 80's puede ser relacionada con la caída del prestigio del Estado como agente responsable de asegurar la satisfacción de las necesidades básicas de la población, y también, de la forma partido como instrumento político revolucionario.

¿Cuáles son los cambios sociales que se suponen posibles por este modo de organización, ni partidaria, ni gubernamental? En el caso de las ONGs de mujeres, si son feministas, se pone en juego todo el programa antipatriarcal en sus diferentes as-

probable en relación con movimientos sociales, la satisfacción de cuyas demandas requiere políticas públicas, que pueden ser más o menos radicales. Para Silliman²³, "mientras una ONG es una organización, un movimiento social es una agregación de gente y organizaciones con un conjunto de ideas compartidas que buscan el cambio social coherente con cierto conjunto de valores profesados." De los movimientos sociales surgen nuevas identidades, culturas, formas políticas, transformando discursos y estructuras sociales.²⁴ En algunos casos, las ONGs median entre grupos específicos y gobiernos. Traducen, dice Fraser, las necesidades reclamadas (...) en "potenciales objetos de administración estatal." En muchos casos ocupan el espacio político de los movimientos de base en la interlocución con el Estado, hayan sido delegados por ellos o no.

A medida que el movimiento social de mujeres orientado por el feminismo, expandiendo sus espacios de acción, logra introducir sus reivindicaciones en el marco normativo de los derechos humanos a nivel internacional, y también en las legislaciones

lización capitalista. Este mecanismo, llamado de "espiralización de los discursos", por el cual ciertas demandas constitutivas del discurso feminista "vuelven" a circular en el espacio público con el prestigio y la fuerza que les otorga haber sido incorporadas a las normativas de la ONU, tiene efectos notables sobre el carácter de las ONGs de mujeres y sus líderes. Y en no pocas oportunidades explica la transformación —formalmente o no— de activistas feministas en miembros más o menos reconocidas de la burocracia internacional de UN y sus agencias. Este fenómeno de cooptación de personas y discursos se ha previsto y se discute en el movimiento desde hace años y se ha agudizado post-Beijing²⁵.

Se suele justificar el correr el riesgo de cooptación argumentando que las mujeres deben intervenir en todos los campos de poder. Como si acceder a estas estructuras satisficiera las demandas de inclusión (o de no-exclusión) de las mujeres en el orden político "naturalmente" masculino. Pero como en otras instancias de poder, la participación en las instituciones montadas para funcionalizarlo compromete la distancia necesaria para una



pacios políticos en los poderes existentes y la ficción de las ideas y prácticas utópicas que dieron origen al intento feminista de cambiar el mundo. Es tal la acumulación de poder de las ONGs legitimada en el mundo actual, que grandes corporaciones transnacionales y hasta la Iglesia Católica recurren a este disfraz para vehicular sus estrategias globales.

Post-Cairo

En enero de 2003, Sumati Nair, en ese momento coordinadora de la RMMDR, hizo un análisis que comparto sobre la situación post Cairo¹⁷: el consenso logrado por grupos de mujeres alrededor de Cairo –incluso de los que no participaron en este proceso por ser críticas de la colaboración con el establishment poblacional, promotor de políticas neomalthusianas– se debió fundamentalmente a la necesidad de obtener cambios en las políticas de sus gobiernos en salud y derechos sexuales y repro-

“bomba poblacional”, habían constatado que las medidas coercitivas apartaban a las mujeres de la anticoncepción que querían imponer para reducir la natalidad, responsabilizando a la fertilidad femenina de la pobreza y la degradación del medio ambiente. Para dichas organizaciones, la alianza con el movimiento de mujeres fue un sostén frente a los fundamentalismos católico y musulmán que en la CIPD pretendían (pretenden aún) mantener la posición tradicional de subordinación y dominación de las mujeres, que excluye la autorregulación de la fertilidad.

A 10 años de Cairo, sus recomendaciones están lejos de haber sido implementadas. Los informes de Cairo+5 señalan y los de Cairo+10 ratifican que los mayores obstáculos para la implementación provienen de las reformas económicas impuestas en esta década por la globalización del capitalismo. La contradicción más flagrante de Cairo es tratar de alcanzar la salud reproductiva para las mujeres en un mundo en

subordinadas por estas agencias para implementar programas de salud reproductiva se preguntan si éstos conducen a una mayor autodeterminación o mayor libertad de decisión para las mujeres. En la perspectiva de lograr cambios de mayor alcance, algunas ven claramente la necesidad de nuevas alianzas políticas, en particular con otros sectores excluidos y resistentes: integrantes de los equipos de salud, minorías sexuales y étnicas, desocupados/as, migrantes, abogados/as, estudiantes, etc., para contrarrestar los sesgos neomalthusianos que –más allá de las intenciones de los staffs institucionales– pueden adoptar los programas de salud reproductiva. Este sesgo es resultante directo de la perspectiva predominantemente orientada al mercado que imponen los gobiernos y las agencias donantes de los países del norte, que puede ser contrarrestada por la vigilancia crítica de las ONGs subsidiadas y un fuerte compromiso con el respeto de los derechos humanos, en particular, los de las mujeres.

ñan un papel relevante en la democratización de esa sociedad. Pero esta elección nos confronta con la necesidad de redefinir este concepto, aún antes de que nuestras acciones impriman su sentido en las palabras que utilizamos.

Vamos a hacer algunas precisiones sobre qué queremos decir cuando usamos este término, que, dada la experiencia histórica de nuestro país, no suele evocar algo positivo y las más de las veces provoca resistencias. Trabajamos en un intento deconstructivo de esta reacción inmediata, tratando de romper su supuesta univocidad, entendiendo que este tipo de control social es una actividad política compleja, y –para nosotras–, nueva, de la que esperamos la constitución de nuevas subjetividades. Se trata de un ejercicio concreto de resignificación de los contenidos y las formas de la democracia, muy especialmente cuando se postula hacerla participativa. Un ejercicio que forma parte del capital simbólico del movimiento feminista como su aporte político-cultural específico: la lucha por el significado de palabras tales como mujer, femineidad, sexualidad, democracia, ciudadanía, relaciones entre los sexos, maternidad, derechos, desarrollo, salud reproductiva, libertad sexual, etc. es constitutiva del feminismo.

La definición de control social que intentamos forma parte de lo que Silvia Marques Dantas¹⁸ menciona como la “experimentalidad” de la democracia contrahegemonica, que se apoya en la construcción de una nueva gramática social, innovadora de la institucionalización vigente, al habilitar nuevos sujetos y prácticas, aunque su destino sea el de la “reformalización” en términos de democracia participativa.²⁰

Para el caso de la ley 25673, 1@s usuari@s dejan de ser receptoras pasivas de una atención que se regula por las buenas o malas intenciones, la voluntad y la capacidad de los prestadores (actores instituidos), y se instrumentan con recursos aptos para evaluar y demandar lo que la ley les otorga como derechos y el sistema público de salud debe ofrecerles como servicios. Así, las identidades subalternas (excluidas/os por diferentes causas, mujeres, jóvenes, pobres, minorías sexuales, desocupadas, migrantes) se insertan como nuevos/as actores y actoras en el proceso político, poniendo en cuestión la representatividad de los actores instituidos (por ejemplo, prestadores, decisores políticos, formadores de opinión).

El control social es, por lo tanto, una operación política que no puede dejar de tener consecuencias en las relaciones de poder: empodera a quien lo ejerce desde la sociedad civil y modifica la calidad del poder

ejercido desde el Estado al incorporar la dimensión de una ciudadanía positivamente ejercida.

De hecho, ocurre que con frecuencia hay que aclarar que cuando decimos “control social” estamos hablando del control de la sociedad sobre el gobierno y no a la inversa. A partir de nuestra historia reciente, la expresión “control social” puede ser inquietante, al recordar que la dictadura militar argumentó el beneficio de una sociedad “controlada” bajo cuya apariencia reinaba el peor des-control social: las fuerzas encargadas del monopolio estatal de la violencia –imponer la vigencia de la ley–, la volvieron –sin ley– contra quienes osaban enfrentarla desde posturas contrahegemónicas. Sin los límites que impone la justicia, el control se degrada en el mero ejercicio de la fuerza. Precisamente porque en el discurso político y de las ciencias sociales aparece como el control ejercido por el Estado sobre una sociedad, sentimos el desafío de resignificarlo.

Tener que hacer esta aclaración posiblemente indique, entre otras cosas, que hay una sospecha generalizada sobre la independencia de las ONGs con respecto al gobierno. Y este equívoco tiene su grano de verdad: las condiciones de supervivencia de muchas ONGs, las ponen con frecuencia en situación de dependencia inmediata de los programas estatales (o supraestatales) y sus agendas, lo que constituye una forma de control social en sentido vertical descendente, precisamente, el que estamos aclarando que no es el que nos interesa (ya hablamos sobre las negaciones... nos quedamos con la duda).

Paradojas

Aquí se revela una inquietante paradoja de la dinámica de la acción social de las ONGs feministas: abogan por cambios sociales sustanciales, y cuando consiguen apoyo de estructuras gubernamentales u otras (agencias de cooperación, etc.) las actividades burocráticas para mantener o adquirir los requisitos necesarios para recibir estos fondos, absorben su potencial de actividad de una manera (institucionalización y profesionalización del activismo) que puede llegar a comprometer y neutralizar su capacidad para sostener sus objetivos originales, y que habitualmente provoca cambios importantes en la composición y motivación de sus integrantes. En cuanto a efectos paradójales, lo mismo puede decirse respecto de las agendas políticas, que son configuradas en instancias de decisión a las que la mayoría de las ONGs no tienen llegada. Se puede acceder a los fondos para financiar los propios ob-

jetivos locales, si se cumplen los requisitos que tienen que ver con las políticas supranacionales de las agencias financiadoras. El ejemplo más inmediato y flagrante de esta subordinación –entre otros mucho más sutiles– es la llamada “ley mordaza” estadounidense, que impide dar fondos de cooperación a proyectos que promuevan o acepten la legalidad del aborto.

Como vemos (y sospechábamos), el control social se puede ejercer en todas las direcciones y es siempre el resultado del balance de fuerzas en un campo determinado, donde las relaciones sintetizan la gran disparidad de poder entre los actores. Cuando se trata de monitorear políticas públicas: destinatarias/os (o sus representantes más o menos legítimos) por un lado, y autoridades de gobierno (burocracia estatal) por otro, este balance es inequívoco. La sociedad civil tiene que ser provista –¿por el Estado?, ¿por autogestión?, ¿por intercambio solidario?– de las herramientas necesarias. Para ejercer el control desde la ciudadanía, primero hay que conocer y luego evaluar los mecanismos y los resultados de la gestión. Este conocimiento tiene niveles y calidades diferentes y debe ser construido respetando su complejidad, incorporando las experiencias y los datos objetivos y subjetivos; articulando, sin jerarquizarlos, los saberes formales con los saberes populares.

Para Ana Gúezmez²¹, el control social es a la vez resultado de la democratización y requisito para la democracia del sector salud.

Una garantía de transparencia en la realización del control social o ciudadano, es la participación de numerosas y diferentes organizaciones de distintas inserciones, ideologías y relaciones con el Estado. En este punto, surge otra situación paradójica: la democratización del control de las políticas públicas da acceso a actores autoritarios, con posturas antidemocráticas respecto al reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos, (especialmente los de las mujeres, los jóvenes y las minorías sexuales) y que suelen estar en contra de la participación social en la gestión de los derechos y los servicios.

Hay que señalar entonces, que el control social es demandado como atribución ciudadana por movimientos que reivindican sus derechos: a la salud, a una sexualidad sin coerción, violencia, ni discriminación y a una maternidad saludable y libremente elegida. Esto forma parte de un proceso de concientización acerca de estos derechos, inescindibles de una ciudadanía plena.

La propuesta del control social por la sociedad civil –en este caso, el del Programa Nacional de Salud Sexual y Procreación Responsable– supone un trabajo de subje-



ductivos. Incluso los grupos que se mantuvieron afuera, trabajaron después para que los gobiernos sostuvieran esos compromisos, aprovechando estratégicamente la fuerza colectiva del movimiento internacional –con un fuerte liderazgo de poderosas ONGs y redes de USA y otros países desarrollados– a favor de las luchas regionales y locales en el tercer mundo. Expandingo sus agendas a la cuestión de los derechos reproductivos, muchas organizaciones históricamente neo-malthusianas construyeron una base más firme para una alianza con las feministas. Muchos grupos, aunque con diferencias importantes, apoyaron las propuestas, aunque no cumplieran con sus aspiraciones, porque implicaban avances respecto de la situación de las mujeres en sus países. Ya desde antes de Cairo, las organizaciones internacionales que promovían políticas de población y planificación familiar en función de las campañas contra la llamada

el que el cuidado de la salud es casi inalcanzable para la mayoría de la población. El criterio de “desarrollo” que da contexto a las metas de Cairo sobre salud reproductiva y derechos humanos, se contradice con el “desarrollo” efectivamente determinado por las políticas basadas en el pensamiento único del mercado como verdad suprema de las relaciones sociales. Los resultados en nuestro país son literalmente aplastantes.¹⁹ En esta realidad, la asistencia de los necesitados –que el Estado neoliberal abandona– aparta las energías de los movimientos sociales de la transformación de las estructuras que originan las necesidades y su insatisfacción. Todo vira al asistencialismo. Con el agravante de que la pobreza, la desigualdad, la inseguridad, la degradación del medio ambiente se atribuyen a la presión poblacional. Por eso fluyen fondos hacia los programas de salud reproductiva, preferiblemente los de planificación familiar. Muchas ONGs sub-

Nuestra experiencia

A partir de la conformación de un Consorcio Nacional de Derechos Reproductivos y Sexuales, para el seguimiento del Programa de Salud Sexual y Procreación Responsable creado por la Ley Nacional 25.673, debimos –un grupo de ONGs de mujeres financiado por FNUAP– elegir un significante para designar el conjunto de las actividades propuestas. El sintagma “control social” apareció con fuerza a través de nuestros vínculos y nuestras lecturas de las experiencias de participación activa del movimiento feminista brasileño en el control de los servicios del Sistema Único de Salud (SUS) de ese país. Nos identificamos tanto con la historia del movimiento feminista y su papel en la construcción democrática, como con las tendencias que organizan la salud como bien público, ambos movimientos sociales muy significativos, que desempe-

Mujeres y Movimiento de la Mujer

tivación de estos derechos, de incorporación de la dimensión sexual de las relaciones sociales—resorte del ámbito privado, y hasta del orden del secreto—al espacio público de la atención de la salud y el ejercicio de los derechos.²¹ Exige una transposición de códigos—del placer sexual a las obligaciones—que constituye un obstáculo para que se asuma la reivindicación de derechos en el campo del ejercicio de la sexualidad y sus consecuencias, sean éstas reproductivas o no.

El tema sobre el cual se propone monitorear—salud sexual y procreación responsable—evoca el control que diferentes sociedades han ejercido y ejercen sobre los cuerpos, la capacidad reproductiva y erótica de las mujeres. Objetivo que ha sido un

Acepta que el Estado no está obligado a proporcionar medios de sobrevivir a sus ciudadanos/as. Por si esta biopolítica encubierta por su aspecto financiero fuera insuficiente, una de las recientes propuestas del Grameen Bank es la privatización de los servicios de salud, que sería solventada por los mismos pobres a los que otorga microcréditos, en lugar de reforzar el sistema nacional de salud.

Cuando se habla de control, entonces, como diría Humpty Dumpty, lo que importa es quién lo tiene. Por eso, apropiamos de esta expresión significa la voluntad de retomar el control sobre nuestras vidas, haciendo valer nuestros derechos.

Necesitamos transformar en los hechos, y desmontar en nuestras cabezas, la signifi-

Unificado de Salud que queremos”, el dispositivo de control social de la salud es el símbolo máximo del proceso político de aprendizaje del ejercicio del control social en ese país.²²

En otros países de América Latina se habla de “control ciudadano” y de vigilancia social. Monitoreo aparece espontáneamente como equivalente en nuestro vocabulario, no sólo porque viene de la escuela, sino porque existe ya una profusa cantidad de proyectos y actividades así denominadas. ¿Control social y monitoreo significan lo mismo conceptual y políticamente?

Monitoreo, deriva de *monitor* que, según consta en diccionarios, significa: el que da consejos, lecciones y amonesta.²³ Tiene que ver con *monitorio*, *monitoral*, que

factor organizador de dichas sociedades a lo largo de milenios. En épocas recientes, dicho control se ha concretado también, a nivel macro, en políticas de población—biopolíticas—que imponen pautas reproductivas y sexuales que pretenden hacer sustentable un orden global que reposa sobre la extrema inequidad distributiva de los recursos a nivel mundial.

Otros aspectos de la vida social y de políticas paliativas de la globalización de la miseria también pueden leerse como formas de control. La política de la microfinanciación (el microcrédito de M. Yunus y su Grameen Bank, promovido en Beijing por Hilary Clinton) puede ser vista como una forma de control social a partir de las consecuencias que tiene en las comunidades rurales en las que es practicada desde hace años: los grupos sociales se organizan con el propósito de asegurar el pago de la deuda, mientras las pautas familiares pasan a un segundo plano. “La reorganización del colectivo social para asegurar el pago de los préstamos sirve como mecanismo de control social, más que como un campo de construcción de solidaridad social y la creación de relaciones de obligación social y reciprocidad de los intercambios”.²⁴ Aquí la sociedad civil ejerce el control a favor del Banco financiador.

cación del control como dominación de la capacidad reproductiva y los cuerpos de las mujeres, que caracteriza al bio-poder que se ejerce sobre nuestras vidas. Una manera de instituir bio-grafías femeninas donde amenazan instalarse criterios de zoolo-gía humana.

Control—cuando es social—significa que el derecho individual de cada uno/a a decidir, confluye en un proyecto colectivo en el que se dan los acuerdos y alianzas, negociaciones y confrontaciones que traman lo social. Es un movimiento de visibilización de actores en un campo de poder: el de la gestión de la salud.

En Brasil—cuya experiencia nos inspira—se usa “control social” para hablar “del derecho y de la responsabilidad de los/as ciudadanos/as para controlar y supervisar sus representantes en cargos electivos; la ejecución de políticas por el Estado; y asumir el protagonismo en la elaboración y ejecución de las políticas públicas”.²⁵ Significa la exigencia del cumplimiento de derechos, regulando y sancionando los desvíos de la conducta ciudadana. Está claro que no se limita al campo de la salud. Como lo ilustra el título de la 12ª Conferencia Nacional de Saúde Sérgio Arouca: “La Salud: un derecho de todos y un deber del Estado—La salud que tenemos, el Sistema

significa: *que advierte, reprende o amonesta*. Es además una figura del derecho canónico: consejo en que el público es invitado a decir lo que sabe sobre un crimen y que por lo tanto, puede dar lugar a medidas punitivas. Pero también tiene un sentido más actual: monitor es cualquier aparato de gran sensibilidad que revela la presencia de energía radiante. Esta acepción nos remite a la necesidad de identificar, para realizar esta tarea de control, en quiénes se encuentra esa sensibilidad para percibir energías plasmadas en la cultura como si fueran “lo natural”, que impregnan las prácticas asistenciales de salud y que las costumbres y la burocracia hacen irregistrables.

A nuestros fines, entendemos operativamente por control social, la actividad colectiva de solicitar a los gobiernos y sus dependencias responsables la rendición de cuentas (*accountability*) acerca de sus responsabilidades en el cumplimiento de las leyes y las políticas públicas diseñadas para cumplirlas.

Esta rendición de cuentas es un paso importante en la consolidación democrática en el país. Está en la línea de una democracia que no se limite a la emisión del voto en las elecciones, una democracia “mo-

nitoreada”, “controlada” por sus ciudadanas/os. Para lograrlo, el Estado debe impulsar y facilitar el control social, creando mecanismos para que la ciudadanía acceda fácil y ampliamente a la información necesaria. Y también registrando las demandas originadas en las/los destinatarias/os de los servicios, para considerarlas al diseñar las políticas públicas.

Cuando hablamos de rendición de cuentas, nos referimos tanto a lo financiero, que debe estar accesible al monitoreo social, como a lo cualitativo, que se refiere al acceso universal a servicios de salud de calidad.

Para las mujeres, la posibilidad de reclamar el derecho a la salud y sus derechos reproductivos y sexuales es un factor de empoderamiento, de compensación de las inequidades de género y clase, y de participación social en su calidad de usuarias de los servicios de salud. Acceder a los servicios de salud por imperio de la ley se resignifica como ejercicio real de ciudadanía: hacer efectivos el derecho a la salud, los derechos reproductivos y sexuales de la población en general. Se les abre la posibilidad de pasar a ser sujetos plenos de sus decisiones reproductivas y sexuales y ya no un mero “objeto problema” para los decisores de políticas. El papel del control social como forma de asegurar derechos ya conquistados, puede extenderse a la reivindicación de nuevos derechos, tanto en el área de la salud, como en otros ámbitos de ciudadanía.

Esta condición de sujetos de derechos quedaría fortalecida por la formación efectiva de comités de control social de la implementación de la Ley N° 25673 (y de otras), que dotaría a las políticas de salud de un componente participativo de la comunidad afectada por las mismas. Para este objetivo es deseable la creación de otras instancias de participación, como los comités de muerte materna, de gestión de insumos de salud, el acceso a los medios de comunicación, etc.

Involucrar a organizaciones de la sociedad civil y en particular de mujeres en el control social, como uno de los métodos de evaluación del Programa, es una decisión política que no podemos menos que aprobar y comprometer nuestro empeño en que se realice de acuerdo a nuestros postulados de los derechos sexuales y reproductivos como derechos humanos de las mujeres. En nuestro país este es un campo inédito que implica profundos cambios culturales y la des-naturalización de las tradicionales prácticas de subordinación de género y de des-responsabilización por la propia vida y salud sexual y reproductiva. El control social activo se despliega a lo largo de un proceso que abarca desde la

sanción de la ley, pasando por la decisión de la política pública, el programa, el desempeño de los efectores, hasta llegar a el/la beneficiario/a y su juicio acerca de si la forma concreta de prestación de los servicios—sobre la que el gobierno tiene que rendir cuentas—satisface sus derechos y necesidades y soluciona sus problemas.

Este tipo de vigilancia ciudadana requiere la redefinición permanente de los derechos, en concordancia con las experiencias vividas al ejercitarlos en el nuevo campo de poder que genera la ley. Ésta prescribe la universalización de prácticas que actualmente son privilegio de algunos sectores sociales. Sus beneficiarios/as deben ejercer control para garantizar su vigencia, y con ella, la de los derechos sexuales y reproductivos y la equidad de género para toda la sociedad.

Sabemos que la potenciación (*empowerment*) de las mujeres requiere que se modifiquen las condiciones de pobreza que recae selectivamente sobre ellas, inequidad salarial, violencia sexista e inseguridad, causas subyacentes de los malestares y enfermedades que las aquejan.

Sabemos de los limitados efectos de las políticas asistenciales focalizadas que fijan a las mujeres en lugares de subordinación social, sin cambiar estas condiciones. Sin embargo, también sabemos que el acceso a los servicios integrales de salud, que incluyan la salud reproductiva y a una anticoncepción adecuada a sus características y a su elección informada, en la medida en que permiten una sexualidad más plena, son factores de primera importancia para la vida y la subjetividad de las mujeres.

Sabemos que la desigualdad y la exclusión política y social en la que vive gran parte de nuestro pueblo no se puede resolver—ni aún aliviar—solamente con esquemas participativos. No queremos ser parte de la simple administración de la pobreza. De todas maneras, no ponemos en duda que el control social democrático es un factor generador de más democracia, una herramienta de ciudadanía que debe ser desarrollada.

2 de mayo de 2004

1. “El Cairo”, o “Cairo” es un modo breve de mencionar la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo, que tuvo lugar en El Cairo en 1994.
2. Álvarez, Sonia, “Feminismos Latinoamericanos”, *Estudios feministas*, Vol. 6 N.2, Instituto de Filosofía y Ciencias Sociales, UFRJ, Brasil, 1998, p.265
3. ídem anterior.
4. Silliman, Jael, “Expanding Civil Society, Shrinking Political Spaces. The Case of Women’s Non Governmental Organizations”, *Dangerous Intersections, Feminism, Population and the Environ-*

ment, ed. Jael Silliman & Ynestra King for the Committee on Women, Population & Environment CWPE, ZED Books Ltd. London & New York, p. 133
5. Ver el artículo de Jo Freeman en este número.
6. *Idem. ant.*, p. 154.
7. Fraser, Nancy, *Unruly Practices: power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989, p. 11.
8. En adelante me referiré a esta Conferencia sólo como “Beijing”.
9. Petchesky, Rosalind, “Spiralling discourses of Reproductive and Sexual Rights: a Post Beijing assessment of Feminist Politics”, *IMS/UERJ*, Rio de Janeiro, 1996, p.5.
10. Ver el artículo de Jules Falquet en este número. También la publicación feminista *Brujas*, Año 19, N° 27, ATEM 25 de Noviembre, Buenos Aires, octubre 2000.
11. Uranga, Silvia y Cesilini, Sandra, “Cuentas claras mejoran la calidad democrática”, *Clarín*, 27-4-04, Buenos Aires, p.25.
12. Correa, Sonia & Petchesky, Rosalind, “Reproductive and Sexual Rights in Feminist Perspective”, *Empowerment and Human Rights*, G. Sen & L. Chen, Harvard University, 1994, cap. 8.
13. Ver Álvarez, Sonia, “Feminismos Latinoamericanos”, *Estudios feministas*, Vol. 6 N.2, Instituto de Filosofía y Ciencias Sociales, UFRJ, Brasil, 1998, p. 277.
14. *Idem* nota 4, p. 133.
15. Álvarez, Sonia, “Knocking at the UN’s Door: Contradictions in Policy-Centered Feminist Strategies of the 90’s” mencionada en Jael Silliman, *Dangerous Intersections*, p.148 (ver nota 3).
16. *Idem* anterior.
17. Nair, Sunati, “The Women’s Movement. The ICPD in Cairo and after.” Mimeo, 2003.
18. La línea de pobreza es el techo bajo el que vive cada vez más gente, la mortalidad de mujeres por gestación aumentó 6 puntos de 1990 a 2002, en el año 2000 los egresos hospitalarios por aborto aumentaron 46% respecto de 1995, el 70% de los jóvenes entre 15 y 24 años viven en hogares pobres. Entre 1999 y 2002 aumentó un 24.6% la cantidad de jóvenes de esa edad que no estudian ni trabajan, ni buscan trabajo. Crece la maternidad en las adolescentes y niñas. El aumento de la pobreza y la indigencia, así como las estrategias de supervivencia familiar e individual basadas en diversas formas de trabajo sexual de niñas, niños y adolescentes y mujeres jóvenes, son el principal factor que aumenta la vulnerabilidad frente al VIH/SIDA.
19. Silvia Marques Dantas, “Controle social. Possibilidades e limites”, en *A presença da mulher no controle social das políticas de saúde*, Rede Feminista de Saúde, Mazza Edições, Belo Horizonte, 2003, p. 172.
20. “Cuando nuevos actores se insertan en el proceso político, la representatividad de los actores instituidos es puesta en cuestión por las identidades subalternas.” *Idem* p. 176.
21. Gúezmez, Ana, p.38.
22. Dejamos de lado aquí la consideración de la sexualidad en el espacio público de la comunicación.
23. Gina Neff, “Microcredit. Microresults”, citado en Jael Silliman, p.145.
24. Castañeda: 2000.
25. Brasília 7 a 11/12/2003.
26. Pátima Oliveira, De olho nos governos: controle social, www.otempo.com.br/BH/MG/10-12-2003.



Notas sobre los límites de la importación teórica. A propósito de Judith Butler.

Alejandra Ciriza

Desde el campo de la filosofía, Alejandra Ciriza sitúa su intervención en un conflictivo y polémico punto de intersección entre la producción académica, las importaciones teóricas que descuidan las condiciones situadas de producción discursiva y sus consecuencias a nivel de las políticas feminista y queer. Critica en la obra de J. Butler, el efecto de desmaterialización y deshistorización de los cuerpos sexuados, y refiere la hipnosis que produce en el mundo académico, a que devuelve una imagen del mundo detenida en los umbrales de la seudoconcreción: el punto en que su teoría se detiene es el de lo impronunciable para el capitalismo, la brutal materialidad de la dominación sobre los cuerpos.

El campo de debate académico del feminismo ha sido y es un espacio complejo. Tanto por la diversidad de formaciones disciplinares de las académicas como por que lo que se halla en disputa, las relaciones entre diferencia sexual y distribución del poder, implica intervenciones tanto políticas como académicas, es decir, un juego sumamente complejo y a menudo embro-

llado y tenso entre compromisos, pertenencias, intereses, espacios cruzados por lógicas parcialmente diferenciales. Se trata, además, de un espacio que nació bajo la impronta de debates internacionales e importaciones teóricas, por ello profundamente asimétrico y desigual. Un asunto que por cierto no nos es exclusivo, pero acerca del

cual es conveniente reflexionar a partir de la agudización de ciertas discusiones en el campo de la teoría feminista latinoamericana y de la emergencia de los estudios queer como una especialidad académica, conmovidas las certidumbres ligadas a lo se ha denominado "heterosexualidad obligatoria" tanto a partir de la deconstrucción y crítica teórica del binarismo de género como a partir del cuestionamiento de las fronteras entre los géneros sexuales proveniente de las performances llevadas a cabo por los grupos queer, así como por la defensa de espacios y derechos propios por parte de diversas agrupaciones ligadas con las llamadas políticas de identidad: lesbianas, travestis, gays, intersex, bisexuales, transexuales (Bellucci y Rapisardi 1999, Butler 2001, Spivak, 1997).

Los rasgos propios del campo hacen de éste un lugar desde el cual es posible leer, a manera de síntoma, algunas de las dificul-

tades de la producción académica en el campo de la filosofía y las ciencias sociales en América Latina.

Los debates relativos a la cuestión de la diferencia sexual/ de género se vinculan con la incorporación de elementos conceptuales procedentes de la filosofía y el psicoanálisis, en los cuales aparentemente ninguna relevancia tiene la cuestión del lugar de producción. No se trata de antropología, ni de política en el sentido inmediato del término, sino de filosofía y psicoanálisis. Sin embargo, trataré de sostener, las teorías portan las marcas de sus condiciones de producción, a la vez que remiten a horizontes políticos específicos tanto en los debates que abren como en las propuestas de acción política que expresa o tácitamente formulan.

Haré referencia en este texto a la producción de Judith Butler, dado que el estallido de las identidades y de las fronteras entre sexo y género tiene en su obra un lugar privilegiado, y a que se ha convertido en una referencia bibliográfica obligada para los estudios feministas, de género, queer en América latina¹.

Desde mi perspectiva las actuales condiciones de producción académica favorecen la importación de herramientas teóricas y conceptuales acuñadas en la academia norteamericana sin la suficiente vigilancia epistemológica, como hubiera gustado señalar Bourdieu, respecto de los contextos de debate en los que nacieron. Una suerte de recaída paradójica para quienes, como las feministas, hemos insistido acerca del carácter corporizado y situado del saber. Probablemente porque los reclamos de situacionalidad difícilmente pueden ser pensados, debido a la naturaleza y objeto de nuestras discusiones (la cuestión de la sexualidad, del cuerpo, de las identidades de género) como asuntos ligados a

ubicaciones geográficas o pertenencias académicas.

La propuesta de Butler, establecida en dos textos de amplia circulación, **El género en disputa**, publicado en la década del 90, pero traducido en 2001 al castellano y **Cuerpos que importan**, un intento de responder a las críticas que desataran su primera intervención, apuntan a la disolución de la distinción sexo/ género sobre la base de la hipótesis (a su vez importada de la teoría foucaultiana) de que el sexo no es otra cosa que el producto de una estrategia biopolítica de posesión de un fundamento prediscursivo, y por ello natural, sobre el cual organizar un sistema bipolar y dicotómico de clasificación de las identidades/ orientaciones sexuales posibles para un sujeto (Butler, 2001; 2002).

Si sólo hay dos sexos la regulación binaria de la sexualidad se instala como horizonte de inteligibilidad de las identidades de género posibles. La regulación binaria de la sexualidad suprimiría la multiplicidad subversiva sometiendo los procesos de constitución de sujetos a las reglas de la heterosexualidad obligatoria y a las pautas del sexo normalizado y reproductivo regulado por el discurso médico y jurídico. La estrategia de Butler resulta entendible a la luz de una serie de supuestos que hacen a su lugar de enunciación: la apuesta a la disolución de la materialidad real del cuerpo, a pesar de sus observaciones mitigantes en **Cuerpos que Importan** se ligan a su pertenencia académica y disciplinar, el departamento de Retórica y Literatura comparada de la Universidad de California, Berkeley y la filosofía, una disciplina sin objeto empírico, un saber sin anclaje que habilita al deslizamiento en lo que a la cuestión de la subjetividad se refiere. En última instancia nada nuevo, aun cuando las investigaciones deconstruccionistas puedan

parecer deslumbrantes: el sujeto filosófico siempre ha sido abstracto y desencarnado. La pertenencia de Butler al sistema académico norteamericano, así como las características propias de la cultura política de su país han improntado de manera decisiva su perspectiva: es interesante por ello considerar que dos cuestiones conforman su horizonte de interrogación, a saber, por una parte las políticas de identidad como estrategia de demanda de derechos y por la otra el carácter normativo de la política norteamericana. Efecto de su iterabilidad, los sujetos, se forman mediante rituales siempre susceptibles de un cambio de rumbo: de allí la necesidad de repetirse y reinstalarse (Butler y Laclau, 1999: 127). En un horizonte donde lo decisivo en cuanto a la constitución del sujeto político y las identidades de género pasa por discursos e identidades performativas e inestables la historia y sus densidades nada tiene que hacer.

Butler apuesta al terreno de la indeterminación. La difuminación de los límites entre lo discursivo y lo extradiscursivo y la ausencia de anclajes en el mundo de las prácticas históricas, así como la concepción de la política como escenificación cultural convierte el mundo histórico y social, y los sujetos mismos en el efecto inestable de parodias, repeticiones y performances que no dejan tras de sí determinación alguna. En un espacio indeterminado en cuanto lógico y discursivo ninguna marca de cuerpo ni de historia es posible salvo como iteración de contingencias evanescentes y provisionarias. La apuesta a la disolución de lo real y a la subsunción del cuerpo en el discurso, la disolución de los límites y marcas y sus huellas duraderas hacen de su propuesta una herramienta ambigua, tanto en el terreno teórico como político. En el terreno leve de los discursos, las performances, la filosofía, los sujetos pueden hacerse y rehacerse en juegos en los que nada como la vida, la exclusión, la muerte, la pobreza, la locura se juegan. Butler puede interrogarse sin escándalo: "¿Existe algún trasfondo o contexto que forme el horizonte tenue pero necesario de lo que llamamos contexto? ¿Tendrá el contexto... una necesidad que estrictamente hablando no es una necesidad lógica, o causa, sino tal vez una necesidad histórica de algún tipo? (y continúa) ... el género no es un núcleo interno o una esencia estática, sino una realización reiterada de las normas que producen retrospectivamente la apariencia de género como una profundidad interna constante ... aunque el género se constituye performativamente mediante una repetición de actos (que en sí son la acción codificada de las normas) no por esa razón está determinado. De hecho el género puede rehacerse y reescenificarse mediante la necesidad reiterativa por la cual se

constituye" (Butler y Laclau, 1999: 133) Sólo alguien que imagina el espacio de la política como desmarcado de los límites de la historia puede formular semejante pregunta, sólo alguien que imagina la subjetividad como el puro efecto de interrelaciones discursivas, sin resto real, puede sostener sin rubor semejantes afirmaciones, inteligibles por cierto si se tiene en mente un escenario de representaciones paródicas repetidas por sujetos desencarnados y deshistorizados, desprovistos de las marcas de la corporalidad, la sexualidad en el sentido psíquico del término, la experiencia política y subjetiva previas. Sin memoria.

Sus palabras y posición son relevantes si se tiene por objeto la producción de una crítica filosófica del esencialismo, pero resultan problemáticas si intentamos trasladarlas al espacio de la práctica política. No digamos al de la subjetividad efectiva de los sujetos reales, aquellos cuyos cuerpos guardan la memoria de los nombres, pero también del peso a menudo brutal y difícil de remover de las exclusiones y los dolores, de las mutilaciones y las hambrunas, de las torturas y las golpizas de la policía en países como el nuestro, donde la corporeidad es algo más que una escenificación provisoria. El cuerpo contradictoriamente sublime de Butler es altamente compatible con el del ciudadano abstracto que la experiencia política de su propio contexto social y político puede proporcionarle. Filósofa, la densidad de las consecuencias psíquicas de lo que ella llama performances de género parecen pasarle desapercibidas; académica, ligada al campo de la crítica literaria y de la filosofía y a una tradición como la posmoderna que toma seriamente como acto político la escritura, no puede advertir sus anclajes en la historia, las determinaciones efectivas de las condiciones materiales de existencia no sólo individuales, sino colectivas.

¿Cuáles son, entonces, las razones de su impacto sobre las producciones académicas y los debates feministas en América latina?

Desde nuestra perspectiva la academia latinoamericana, y más específicamente la argentina se halla, como indica Pablo González Casanova en un momento de "debilitamiento del pensamiento teórico". Según González Casanova la generación de teoría y nuevo pensamiento crítico se ha desplazado desde fines del siglo XX a los nuevos movimientos sociales... a partir de la unión de muchos de ellos con los viejos movimientos sociales de trabajadores y campesinos y con los intelectuales donde se encuentra el centro de la reflexión teórico-política de nuestro tiempo" (González Casanova, 2003).

La lógica que guía la producción académica en el campo de las ciencias sociales y la filosofía se halla cada vez más gobernada por procesos de transnacionalización y por la incorporación de criterios técnicos y burocráticos importados de las ciencias duras, por un lado, y de la poderosa academia norteamericana, convertida en una usina de producción discursiva que se expande *urbi et orbis* por el otro. Y ello no es debido a ninguna conspiración universal, sino a que en la nueva reconfiguración del capitalismo el espacio académico se ha organizado según una lógica de especialización, profesionalización y transnacionalización (Wallerstein, 1996). He sostenido en otros trabajos que intelectuales y científicos asisten hoy a una expropiación de su capacidad de planificar su trabajo tal vez comparable a la reconversión que, para los trabajadores manuales, implicó la reorganización *taylorista* después de la crisis de 1895. Somos, en ese sentido, más proletarios, que nunca (Ciriza, 1999). La lógica del capitalismo tardío y el hábito de considerar la forma de la síntesis social como independiente de la forma de conocimiento, la teoría del reflejo, o el idealismo más absoluto instalados como sentido común en la sociedad sostiene la neutralidad de la ciencia y de la técnica y la indiferencia del conocimiento respecto del orden social (Sohn Rethel, 1979, Ciriza, 1999) tiene como su contrapartida una desesperada necesidad de recuperar a través de relatos un cierto sentido para el mundo que habitamos. De allí el *revival* de las humanidades, que ha contribuido en una medida no pequeña al éxito académico de los y las herederas/ os del postestructuralismo francés y su retórica estetizante.

Una suerte de nudo complejo y contradictorio articula aumento de las presiones burocráticas sobre la producción académica, que escinde el campo entre académicos y consultores, entre proyectos cuantificables y financiados y periferia humanística, entre conocimiento científico, confundido por los administradores de la ciencia con tecnologías aplicables y diversas y confusas formas de la literatura: los saberes ligados a lo social. A ello se suma la aceleración de los procesos de producción intelectual, que hace necesario estar al tanto de la novedad académica y contribuye a profundizar el impacto que los debates internacionales tienen sobre el espacio académico.

Las teorías transitan (trafican, como gusta decir Claudia Costa) en su deriva desde el



norte al sur, sin que a menudo seamos capaces de reparar en las dificultades de la traducción y en las jerarquías que cruzan y han cruzado las relaciones académicas y políticas, históricas y culturales además de lingüísticas entre quienes teorizamos y militamos al sur del río Bravo y quienes lo hacen en los países centrales (Costa, 2000). Las posiciones sostenidas desde los estudios culturales y poscoloniales ha contribuido en no menor medida a consolidar el peso de los debates norteamericanos en la academia latinoamericana. Por una suerte de inversión paradójica la crítica al colonialismo, según

Mignolo procedentes de tres *loci* diferenciales: la crítica posmoderna ubicada en Europa y Estados Unidos, la crítica posco-

lla sustentada por la práctica cotidiana en el espacio académico, en la medida en que por el hábito de la cita, el trabajar "sólo con palabras", parece redimirnos de todos los límites y responsabilidades.

Por decirlo a la manera de Haraway necesitamos "... argumentar a favor de saberes ubicados y corporizados contra de los diversos reclamos de saberes ubicados e irresponsables" (Haraway, 1993: 124). Si bien Haraway no se refiere a la cuestión de la ubicación espacial me parece adecuado retomar su perspectiva en orden a los debates acerca de la diferencia sexual y los disturbios de género, de la ciudadanía de mujeres y diferentes en las condiciones de las democracias restauradas del cono sur. Si "hay buenas razones para creer que es mejor mirar desde abajo" (Haraway, 1993: 124), es preciso mantener una atenta vigilancia acerca de los destinos de las teorías en sus migraciones hacia el sur (Spivak 1988; Costa 2000). De allí que me parezca relevante señalar que la hipnosis que Butler produce en el mundo académico obedece, desde mi punto de vista, a que devuelva una imagen del mundo detenida en los umbrales de la pseudoconcreción: si el mundo se ve invertido es porque lo está, el punto en que su teoría se detiene es el de lo impronunciado para el capitalismo, la brutal materialidad de la dominación sobre los cuerpos. No sólo los cuerpos abyectos de las performances estetizantes, o de aquellos cuya materialidad es producto de la citación reiterada de la ley, sino aquellos cuerpos que la nueva economía política del capitalismo excluye como incontables: los cuerpos reales de l@s trabajador@s ocupados y desocupad@s, de l@s migrantes hambrient@s, los cuerpos reales de las mujeres del tercer mundo, analfabetas, los de l@s travestis latinoamerican@s asesinad@s por las policías locales, cuerpos marcados por las historias de los sitios que habitan, cuerpos densos, reales, indisolubles en la lógica de un discurso filosófico cuyo adversario teórico es el esencialismo y cuya imaginación política se detiene ante el límite impronunciado del orden capitalista.

Bibliografía citada

- Bellucci, Mabel, Rapisardi Flavio, *Estudios Queer: el valor crítico de las diversidades, en teoría y filosofía política. La tradición clásica y las nuevas fronteras*, compilado por Atilio Borón, Bs. As., EUDEBA, marzo de 1999.
- Butler, Judith (1990) *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, México, Paidós, 2001.
- Butler, Judith (2000) "El marxismo y lo meramente cultural", en *El Rodaballo*, n° 9 verano 1998-1999.
- Butler, Judith (2002) *Cuerpos que importan*, Bs. As., Paidós.
- Butler, Judith y Ernesto Laclau (1999), "Los usos de

la igualdad", en *Debate Feminista*, Año 10, Vol. 19, abril de 1999; 115-139.

-Ciriza, Alejandra, 1999, "La situación de los/las intelectuales. Condiciones materiales de existencia y diferencia de género sexual en la producción de saber", en *Páginas de Filosofía*, Año 4 N° 8, Universidad del Comahue, pp. 31-45.

-Costa, Claudia de Lima (2000) *O Tráfico nas Teorias: Tradução Cultural e Prática Feminista*, en *Voces en Conflicto, espacios de disputa. Actas de las VI Jornadas de Historia de las Mujeres y I Congreso latinoamericano de estudios de las Mujeres y de Género*, Bs. As., FFyL, UBA.

-D'Atri, Andrea, 2003, "Feminismo y Democracia en Judith Butler. Entre la metonimia del mercado y la metáfora (imposible) de la revolución", en *Estrategia Internacional*, N. 20, Año XI, septiembre de 2003, pp.215- 224.

-Espinosa-Miñoso, Yoderkys, 2003, "A una Década de la Performatividad: De presunciones erróneas y malos entendidos", *Foro Cuerpos Includibles: Un Diálogo a Partir de las Sexualidades en América Latina*, Mesa La proyección política de la producción académica, Buenos Aires, septiembre de 2003 (mimeo).

-Fraser, Nancy, 2000, "Heteroséxismo, falta de reconocimiento y capitalismo", en *El Rodaballo*, n° 10, verano 2000.

-González Casanova, Pablo, 11/08/2003, *Los retos del Pensamiento Crítico*, publicado en *Argenpress*, Copyright Argenpress, info © 2003, webmaster@argenpress.info.

-Haraway, Donna (1993) "Saberes situados: el problema de la ciencia en el feminismo y el privilegio de una mirada parcial", en *Dubois y Canguano* compiladoras, *De mujer a género*, Bs. As., CEAL.

-Kymlicka, Will (1995) *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós.

-Mignolo, Walter (1996 b), "Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los Estudios (latinoamericanos) de Areas", en *Revista Iberoamericana*, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, University of Pittsburg, vol. LXII, N° 176 y177, julio-diciembre.

-Mignolo, Walter (1996 a), "Los Estudios Subalternos (son posmodernos o poscoloniales?): la política y las sensibilidades de las ubicaciones geoculturales", en *Casa de las Américas, La Habana, Año XXXVII*, N° 204, julio-septiembre.

-Sohn Redtel, Alfred, 1979, *Trabajo manual y trabajo intelectual. Crítica de la epistemología*, Bogotá, El viejo Topo.

-Spivak, Gayatri (1997), *The Spivak Manifest*, <http://www.geocities.com/WestHollywood/Heights/2011/spivak.html>.

1. La cuestión es visible en el caso argentino tanto en los debates académicos - políticos, como el promovido por el grupo feminista *Ají de Pollo* en Buenos Aires, en septiembre de 2003, como en las discusiones mucho más ligadas a la militancia feminista: La incorporación de travestis suscitó en el Encuentro Feminista de Río Cevallos un debate (que se repite año a año con motivo de los Encuentros feministas y en las Comisiones Organizadoras de los Encuentros Nacionales de Mujeres en los cuales las travestis han conquistado un provisorio lugar) en el cual la sombra de Butler, Dos interesantes referencias polémicas y de tener muy diferente a la obra de Butler son los trabajos de Yoderkys Espinosa, y Andrea D'Atri (Espinosa, 2003, D'Atri, 2003)

Teoría, sujeto, historia y política

F E F I B I : S U J E T O : H I S T O R I A Y P O L Í T I C A

Apuntes para pensar la historia del pasado reciente

Roberto Pittaluga

Contrariamente a lo sucedido durante la primera década de la transición democrática, desde la segunda mitad de los años '90 un renovado interés por el pasado reciente se manifiesta en una multiplicidad de intervenciones que no cesan de aumentar, y que apelan a una diversidad de géneros discursivos —desde la novela a la producción cinematográfica, de las autobiografías a las historias de vida. En este artículo, Roberto Pittaluga aborda algunos de los problemas conceptuales y políticos para hacer historia del pasado reciente, proponiendo un enfoque crítico para la historiografía del pasado reciente cuyo punto de partida es la explicitación de su contenido político y el abordaje de ciertos paradigmas consagrados.

En los últimos años, las investigaciones en torno a la historia reciente de la Argentina se han visto revitalizadas por lo que se ha denominado la "explosión de memorias". En tal sentido, quienes escriben historia según ciertos parámetros metodológicos propios de la profesión han desarrollado sus tareas no sólo en el tradicional terreno de la exhumación de fuentes epocales —terreno por otra parte devastado por las políticas represivas de la última dictadura—, sino que además han debido establecer, paralelamente y no sin complicaciones, un diálogo con una pluralidad de intervenciones que abarcan variados géneros discursivos —del testimonio y las autobiografías, al cine y la novela—, portadoras también de una clara voluntad interpretativa de ese pasado. Esta nueva vitalidad de los estudios sobre el pasado reciente contrasta significativamente con el poco interés que suscitara durante los diez primeros años de la llamada transición democrática. Desde los ámbitos académicos circuló, no sin réplicas, la impugnación a la investigación histórica de una época "todavía demasiado cercana". Y probablemente haya sido esta cercanía uno de los elementos que estaban en el núcleo de la impugnación con que la comunidad historiadora profesional argumentó su "desinterés" por los años que precedían a su propia tarea de auto-construcción como campo. Esta cercanía, esta cercanía, esta actualidad de la historia del pasado reciente sobre la que se construían reparos fue, paralelamente, el argumento para la anulación de la pregunta por la historicidad de la que surgía la misma historiografía de los años '80. Una situación algo paradójica, pues probablemente la mejor historiografía que vio la luz desde entonces debe mucho a interrogantes y debates formulados en los años '60 y '70.¹

Parece, entonces, que era su presencia —su presente— lo que de alguna manera impedía incorporar al pasado reciente como parte del campo historiográfico académico en formación. Si se admite que este campo académico construyó su historiografía a través de la escisión formal entre historia y política, es también admisible que la "cercanía", la actualidad, la presencia, el presente, fueran atributos de un pasado reciente que por ello no podía integrarse a ese campo en el momento de su constitución como tal.² Pero admitir estos motivos es también admitir que las razones para esa no integración no son inmanentes a la historiografía, sino que son estrictamente políticas —piénsese si no en los padres fundadores de la historiografía occidental: tanto Heródo-



to como Tucídides o Tácito hicieron historia del pasado reciente. Como decía al principio, desde mediados de los años '90 se manifiesta un cambio general en relación al pasado reciente. Coincidiendo con dicho cambio, creció notablemente el volumen de intervenciones académicas que focalizan su atención sobre esa franja de la historia argentina, retomando —en cierta forma— los esfuerzos de un puñado de investigadores pioneros.³ Tanto entre aquellas primeras investigaciones como entre las ya masivas escrituras de los últimos 10 años, y aún cuando más o menos explícitamente sea posible detectar en la mayoría una búsqueda por reponer los vínculos eludidos entre los años '60/'70 y los '80/'90, se ha dejado fuera de la atención las posibles y variables significaciones de lo que laxamente se ha llamado "historia del pasado reciente" o, incluso —más allá del contexto argentino— "historia del tiempo presente". De tal manera, un abordaje conceptual sobre esta problemática quedó sin realizar. ¿Cuándo comienza —y por qué— el pasado reciente? ¿Es acaso una precisión cronológica la que sitúa lo que pertenece y lo que ya no forma parte del tiempo reciente? ¿A qué eventos o procesos conceptualizamos como presentes o pertenecientes al pasado reciente, y a cuáles otros los proponemos como pasados distantes? Más aún, ¿sobre qué idea de la temporalidad se piensa una "historia del tiempo presente"? ¿Es que acaso se parte de una concepción de lo tempóreo sustentada en la coincidencia de ser y tiempo como fundamento de la identidad de lo que "es"? ¿U otras temporalidades habitan lo que llamamos presente?

Fotografía: M. J. Rodríguez

II

Al historizar la misma expresión "historia del tiempo presente", Reinhart Koselleck destaca que si bien el asunto al que alude es tan antiguo como la historiografía, la mencionada expresión surge hacia mediados del siglo XVII. Y aunque desde el 1800 no ha dejado de modificarse, un cambio cualitativo se produce en ella a partir de la primera modernidad, es decir a partir de la segunda mitad del siglo XVIII. Hasta entonces, la conceptualización y sistematización de la expresión *Zeitgeschichte* se constituyó bajo un doble aspecto: la referencia a la sincronía —la "historia del tiempo presente" remitía siempre al procesamiento de acontecimientos contemporáneos, de una generación—, se combinaba con la diacronía —superposición de diferentes estratos del tiempo en el presente que se analiza.

Pero desde la modernidad, la nueva experiencia del tiempo posibilitó que éste fuera ascendido a concepto interpretativo, por medio de términos como "proceso", "revolución", "desarrollo" o "progreso", categorías que expresaban la conciencia de que "todo acontecer estaba estructurado temporalmente".² Además, la experiencia de la aceleración de la misma modernidad dotó al concepto de "historia del tiempo presente" de una nueva cualidad: comenzó a adquirir la significación de una nueva y única actualidad, "una actualidad debida a determinaciones nuevas y hasta entonces nunca experimentadas".³ Se produce entonces un vuelco en el concepto de "historia del tiempo presente", el cual pasa a ser empleado para la actualidad sincrónica del "pasado reciente", inmediato, perdiéndose aquella capacidad combinatoria de la sincronía y la diacronía forjada en la primera acepción de la expresión.

Esta historización de la expresión permite un acercamiento a la problemática que, de todas maneras, deja igualmente sin aclarar qué constituiría el "pasado reciente" o el "tiempo presente", dónde empieza y termina la "actualidad sincrónica". Para abordar esta cuestión, Koselleck propone una temporalización de las dimensiones del tiempo, partiendo de la superposición de dos concepciones extremas del presente: aquella que lo piensa como nudo imaginario de las temporalidades y por tanto de existencia inaprehensible porque tensado hacia el pasado o el futuro, y aquel otro extremo que lo concibe como único lugar de existencia de las dimensiones temporales. Desde esta temporalización de las dimensiones del tiempo, puede considerarse la duración, el cambio y la unicidad como tránsito entre dichas temporalizaciones. La duración, por ejemplo, podría explicarse como transición de un *presente pasado* (o sea, lo que ya no es presente) a un *futuro presente* (la existencia de lo "todavía-por-ser" en el presente) o a un *futuro futuro* (el futuro de lo que todavía no es); el cambio, por su lado, como tránsito de un *pasado pasado* (el pasado de lo que ya no es presente) a un *presente pasado*, o de un *futuro pasado* (el futuro de lo que ya no es presente) a un *pasado presente* (la existencia de "lo-que-ya-no-es" en el presente). La unicidad resultaría de la sucesión de los respectivos presentes, con sus pasados y sus futuros respectivos cambiantes.

A partir de esta temporalización de las dimensiones del tiempo, Koselleck puede proponer un cuestionamiento de la "pura sincronía" contenida en la problemática reformulación de la *Zeitgeschichte*. La aceleración propia de la experiencia moderna llevó a una percepción de la historia como un devenir cuyo desenlace era desconocido, cuyo final estaba abierto, y esto tuvo entre sus consecuencias la generación de un problema teórico para la escritura de la historia del pasado reciente, en tanto su actualidad debía constituirse por medio de usas cada vez más necesarias periodizaciones que distinguieran entre sí al pasado reciente del más distante, lo que se expresó —por ejemplo— en la diferenciación, surgida en el siglo XIX, entre la modernidad y la contemporanei-

dad. Por otro lado, es insostenible la idea de historizar el puro presente, pues el mismo está siempre atravesado por distintas estructuras y procesos de diferente profundidad temporal, que no pertenecen sólo al pasado reciente. Ambas dificultades pueden ser superadas si se reinscribe la diacronía en la conceptualización de la historia del tiempo presente, lo cual conduce a esa idea de los distintos estratos del tiempo.

Este razonamiento supone desplazar la centralidad, entre las nociones sobre la historia, de un historicismo de la modernidad que hizo de la novedad —y por tanto de la unicidad— la piedra de toque de la interpretación histórica. Por el contrario, las asociadas ideas de los estratos temporales y de la temporalización del tiempo histórico, permiten pensar la posibilidad tanto de la *nueva* experiencia como de su acumulación: sin una concepción de los estratos temporales no se podrían pensar las distintas formas de adquisición de experiencias, pues en éstas se combinan la unicidad del acontecimiento con estructuras de la repetición que actúan como soporte y condición de posibilidad de lo único acontecimiento.



Es posible pensar, entonces, que la *Zeitgeschichte*, como concepto, es más que la historia de nuestro tiempo, pues está constituida por diferentes estratos temporales, pues la habitan distintas estructuras de la recurrencia. Y son justamente estas estructuras de la repetición las que nos permiten identificar la novedad, es decir, lo que es propio del pasado reciente.

A partir de esa constatación, es preciso señalar que la historia del pasado reciente guarda otra diferencia con aquella del pasado distante: es la actualidad de diferentes experiencias, su presencia entre distintos sujetos, la que coloca en una zona de visibilidad más aguda la dimensión política de toda historia. Esta politicidad no se limita —como muy a menudo se expone— a la cercanía entre la perspectiva del historiador y los intereses de algún colectivo. Más relevante que este embanderamiento resulta observar "la política de la historia" radicada en la misma "concepción de la historia" y en el vínculo que el historiador establece entre las dimensiones del tiempo.

Para la Argentina, hacer historia sobre el pasado reciente comporta una dimensión específica, anclada en la cisura que el terror estatal infligió a la historia de nuestro país, cisura que no es elidible. Esta fractura es la de "la desaparición", una dimensión que ya forma parte constitutiva de nuestra historia. Las interpretaciones de ese pasado deben ser concientes que ellas mismas están atravesadas por esa dimensión, la cual compromete las formas de escritura historiográfica, pues comporta un conjunto de decisiones de orden ético y político en torno a uno de los hechos más trágicos de nuestra historia.

III

Se trata, entonces, de pensar cómo abordar ese pasado. Si la historia del pasado reciente de la Argentina debe desandar el olvido sobre el que se constituyó el campo historiográfico académico en los años '80, debe entonces pensar sus propias condiciones de emergencia. Esto no es más que autoexigirse un tipo de respuesta a su propia pertinencia, respuesta que debe articular la misma historicidad de la que emerge con una mirada retrospectiva cuya columna vertebral sea su carácter crítico.

Como decía, son las "condiciones actuales" en las que se hace historia del pasado reciente en la Argentina las que sitúan su escritura en una encrucijada. Pero el riesgo es volver sobre el pasado reciente constituyéndolo enteramente como *pasado pasado*, piedra de toque de las *ontologías del presente* sobre las que se han construido las historiografías hegemónicas, sea en versiones progresistas o historicistas, incluyendo entre estas versiones a la mayor parte de aquella historiografía que se autoidentifica como "de izquierda". Puede parecer una obviedad, pero para la historia del pasado reciente valen los mismos desafíos que para toda historia: el saber que lo que la motiva no es sólo una interrogación disciplinar (meramente epistemológica) sino, más profundamente, una interpelación política, o, en rigor, epistemológico-política.

Sólo haciendo aflorar estas tensiones que la habilitan y por eso la habitan, es decir, explicitando las razones para su emergencia, y construyéndose como parte de una política redentora en su dimensión histórica, es que la historia del pasado reciente puede responder diferencialmente a la pregunta sobre sus motivos y sus propósitos, puede indagar continuidades y rupturas atendiendo por medio de las temporalidades del tiempo a la evaluación de los cambios de experiencia; puede, aún más, propiciar un giro copernicano en las respuestas tradicionales a la tarea del historiar. Giro que, como quería Walter Benjamin, se funda en un enfoque epistemológico-político que en lugar de domesticar el pasado a partir de las preguntas de un presente omnipotente, lo convoque como ruptura del tiempo homogéneo y vacío, ya que el pasado que requiere ser rescatado es el pasado trunco, el pasado de los vencidos: este pasado, en cuanto pasado pendiente, puede ser un *pasado presente* y como tal es el que hunde un surco en el presente y habilita la posibilidad para que brote el futuro.

Desde este viraje epistemológico-político pueden, entonces, emprenderse las tareas de desmontar los olvidos, de reponer lo trunco, rescatar lo vencido. En cierta medida sigue siendo una necesidad orientada a desandar esa reconfiguración de los lazos sociales que comenzó con la dictadura de 1976 y se prolongó con el neoliberalismo, reconfiguración sobre la cual se pretendió edificar un dispositivo integral de memoria, historia y olvido.

IV

En esta perspectiva para una historia del pasado reciente, cobra una vital importancia la (re)construcción de la experiencia. Los inicios de esta posible (re)construcción creo que son visibles, como señalaba al comienzo, desde mediados de los años '90, momento a partir del cual emergen otras voces, voces que hacen memoria o que hacen historia —en el doble sentido de mirar al pasado y de incidir acontecimientoalmente en el presente. La multiplicación de narraciones testimoniales sobre los años 60 y 70 o sobre los años de plomo del terrorismo de estado constituyen elementos indispensables en la reconstrucción de la experiencia del pasado reciente argentino. Casi podría decirse que sin esas narraciones las posibilidades para dicha reconstrucción estarían severamente condicionadas, pues la testimonialidad es uno de los aspectos del concepto mismo de experiencia. La mayor parte de es-

tas narraciones testimoniales constituye, entonces, uno de los elementos necesarios para la reconstrucción de la que hablo; necesario pero no suficiente.

Pues aún contando con estas narraciones, la (re)construcción de la experiencia no puede detenerse en ese sentido —uno de sus posibles sentidos—, que la coloca en el plano de la vivencia personal o interna del sujeto que verifica sus juicios sobre la realidad a partir de su percepción sensible, es decir que construye la cualidad cognitiva del experimentar como concepción acotada de la testimonialidad, acotada a la plena presencia del sujeto. Desde este sentido, el régimen de verdad de esta noción de "experiencia" se sobrepone a cualquier otro saber construido. Es el ejemplo de quienes habiendo participado de la guerra civil española en las filas del Partido Comunista recusaban la interpretación política e histórica del cineasta Ken Loach en *Tierra y libertad desde unos* saberes asentados en las experiencias personales, para concluir que la historia no había sido como la narra el director inglés, «porque ellos habían estado allí».

A diferencia de esa experiencia que remite principalmente a una dimensión interior y a la presencialidad del sujeto, la experiencia que pienso debe ser reconstruida —y que debe contener a esa primera acepción como momento de su propia configuración— es una que contemple el carácter político de la intervención historiadora en tanto rescate del fugaz instante de rebelión de los oprimidos. Ese instante fugaz es uno de los pasados suprimidos: es, por ejemplo, el de la *expectativa* de transformación social en los años '60 y '70. Reconstruir la experiencia es, entre otras cosas, fundar una historia que no se rija sólo por el reconocimiento banal de la eficacia de lo pretérito en el presente sino que avance para concebirse, como decía, a partir de la determinación de la presencialidad del presente por el pasado, y este pasado es sólo el pasado trunco, el pasado pendiente, aquel que no pudo realizarse en su presente (ya que el que pervive es el pasado de las clases dominantes).

Pero esa (re)construcción de la experiencia sólo es posible si se la inscribe relacionamente con el forjamiento simultáneo de un nuevo horizonte de expectativas. Reconstruir la experiencia del pasado, la experiencia trunca de los derrotados, de los vencidos, implica reflexionar sobre la politicidad que habita la configuración de un horizonte futuro, un futuro que se construye como diferencia del presente, pero que no está prefigurado enteramente en éste sino a través de una determinada intervención del pasado —aquella de pasarle a la historia el cepillo a contrapelo—, aun cuando lo habita necesariamente en la empresa epistemológico-política de la historia.

Construir nuestro horizonte de expectativas es, por otra parte, rescatar el horizonte de expectativas pasadas, es poder pensar sobre esta configuración relacional entre experiencia y expectativa en el pasado trunco. Sin embargo, rescatar los *futuros pasados* no significa trasladarlos acríticamente y adoptarlos como propios, anulando su carácter pretérito y presentificándolos en una historia regida nuevamente por una temporalidad homogénea y vacía. Por el contrario, implica someterlos a la crítica, única forma del rescate que nos permite recuperar el pasado para las políticas emancipatorias. Pues rescate y acriticidad no son categorías que puedan convivir en una política que pretenda ser expresión de y coadyuvar a forjar sujetos autónomos. La crítica es parte, además, de la construcción de nuestro propio horizonte de expectativas y un modo de hacer posible la (re)construcción de los espacios experienciales en el sentido que trataba de expresar.

V

Si la (re)construcción de la experiencia y de los *futuros pasados* requiere de la intermediación de la crítica, es preciso desmontar, a partir de su puesta en debate, ciertos conceptos, ideas y temas



que han servido como puntos nodales para los entramados con los que, preponderantemente, se ha mirado el pasado reciente, ciertas nociones articuladoras sobre las que se configuraron los sentidos de ese pasado, que quizás fueron ineludibles en su momento, pero hoy precisan ser discutidas. Esas categorías se han transformado, en muchos casos, en paradigmas infranqueables que impiden una revisión crítica del pasado reciente.

Entre algunas de las cuestiones que creo merecen ser parte de renovados debates se encuentra la supuesta ausencia de responsabilidad por parte de la sociedad, y en particular de ciertos segmen-



tos sociales de la misma, en el régimen de terror estatal. Incluso esta "no responsabilidad" de la sociedad se ha constituido como residuo de la focalización exclusiva del terror estatal en manos de los agentes directos, esto es, los militares y algunos pocos civiles. Además, esta quita de responsabilidad fue paralela a la victimización en que situó a la sociedad la teoría de los dos demonios —y en gran medida producto de esa misma formulación. Todo ello ha

dado como resultado la falta de un debate que se interroge sin temores acerca de estas responsabilidades. No afirmo que no haya habido intervenciones que atendieran a las distintas responsabilidades de la sociedad: digo que todavía esas intervenciones no pudieron colocar este punto como uno clave en la agenda de una historia del pasado reciente.

En el mismo sentido es preciso abordar una profundización de la comprensión de todas las dimensiones y características de aquello que se designa con conceptos como "terrorismo de estado" o "genocidio"; en todo caso se requiere establecer con claridad la significación histórica para el contexto argentino de dichos términos. La ausencia de esa especificidad a la hora de emplear ciertas categorías termina constituyéndose en un obstáculo no sólo para una historia crítica sino aún para toda política de "verdad y justicia".

También la política de los organismos de derechos humanos debe ser nuevamente revisada. Ya ha sido señalado por varios autores que en esa política, sobre todo en sus tramos iniciales —aunque no en todos los organismos—, primó una concepción que construyó a los detenidos-desaparecidos como víctimas inexplicables del terror estatal. La amputación de la militancia política y/o social de los detenidos-desaparecidos contribuyó, impensadamente, a una ablación de su subjetividad, y por tanto a otro olvido singular.

Sin embargo, muchas de las reposiciones actuales de aquella subjetividad militante son recuperaciones acrílicas, que lejos de reconstruir la experiencia, trazan entre aquellas apuestas y las actuales un hilo de continuidad que deja a estas últimas presas de la politicidad setentista, y que además no contribuyen al rescate —en sentido benjaminiano— de los pasados truncados. Por el contrario, los rescates acrílicos son propios de las historias míticas —historias a las cuales las izquierdas han contribuido sobradamente, y siguen haciéndolo si se observa la mayor parte de esa historiografía sobre el pasado setentista. Contrariamente, creo necesario discutir la política de aquellas apuestas, pensar cuál era la revolución que propiciaban los revolucionarios, debatir en torno a qué tipo de sociedad anidaba en sus prácticas y en sus concepciones, en fin, someter a crítica sus futuros pasados.

Construir una historia del pasado reciente es una nueva oportunidad para pensar a la misma empresa historiográfica como dimensión de las políticas emancipatorias, para lo cual su proceso de construcción requiere de la configuración de un nuevo horizonte de expectativas emancipatorias que a su vez precisa, en el mismo movimiento de su gestación, de una reconstrucción crítica de las experiencias del pasado. Esta reconstrucción, que es así una reapropiación, sólo será crítica en la medida que disuelva las plasmaciones rituales y sacralizadas de ese pasado, que subvierta las nociones fosilizadas desde las cuales se le otorga sentido y que desvanezca las veneraciones supersticiosas y los homenajes mitologizantes.

Notas

1. Para un balance general de la historiografía argentina de los últimos veinte años, ver Roy Hora, "Dos décadas de historiografía argentina", en *Punto de Vista*, n.º 69, abril 2001. Con mucha lucidez, Hora —retomando una intervención anterior de Raúl Fradkin— subraya que las obras de historia más relevantes editadas en los últimos 20 años siguen recorridas por las preguntas y los debates de los años '60-'70. El texto de Raúl Fradkin es una reseña al libro de Enrique Tandeter, *Cosección y Mercado. La minería de la plata en el Potosí colonial, 1692-1826*, y fue publicada en *Entrepasados. Revista de Historia*, n.º 4-5, fines de 1993.

2. No es este el lugar para analizar en profundidad la relación entre la constitución del campo historiográfico académico y los estudios sobre el pasado reciente; para

una breve incursión sobre el tema, ver Roberto Pittaluga, "Les écritures du passé récent: entre l'histoire et la mémoire", en *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, n.º 77, Paris, janvier-mars 2004.

3. El giro en el campo académico hasta podría fecharse: en un debate, en 1995, a propósito de la aparición de su libro *La larga agonía de la Argentina peronista*, Tulio Halperín Donghi replicaba a las críticas de Luis Alberto Romero, amparándose en la falta de una historiografía sobre los años '60 y '70. El acuerdo final de ambas figuras sobre la necesidad de esa historiografía, es también el gesto que autoriza la investigación de dicho pasado, desde ese momento parte legítima de la zona de visibilidad de los estudios historiográficos académicos.

4. Es importante aclarar que la expresión alemana *Zeitsgeschichte*, cuya traducción literal sería "historia

del tiempo" es traducida generalmente por "historia del tiempo presente", siguiendo la misma apreciación de Koselleck quien indica que en primera instancia *Zeitsgeschichte* alude "a nuestra propia historia, a la del presente, de nuestro tiempo, como se dice". Esto no priva al historiador alemán de realizar ciertos juegos de palabras desde la doble significación del término. Cfr. Reinhart Koselleck, "Continuidad y cambio en toda historia del tiempo presente. Observaciones histórico-conceptuales", en R. Koselleck, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelona, Paidós/Universidad Autónoma de Barcelona, 2001, introducción de Elias Palú.

5. Reinhart Koselleck, *Los estratos del tiempo...*, op. cit., p. 125.

6. Reinhart Koselleck, *Los estratos del tiempo...*, op. cit., p. 129.

Blas de Santos *¿Cambiar el mundo sin tomar la palabra?*

Sin dejar de reconocer el aporte de John Holloway a la denuncia a los supuestos teóricos y a las formas de militancia de la izquierda tradicional que explican su pérdida de liderazgo emancipatorio frente a los nuevos desafíos de la sociedad contemporánea, Blas de Santos analiza los límites de su crítica para construir una alternativa teórica y práctica. El eje de su planteo hace a una concepción de sujeto político que sigue sin reconocer la dimensión inconciente del comportamiento humano. El autor hace responsable a esa resistencia, por supuesto inadvertida, a aceptar la objetividad del orden simbólico en la determinación del comportamiento individual y de ese rechazo a la persistencia de un nivel explicativo aun identificado con los mismos fundamentos de la revolución burguesa que pretende subvertir: la idea de progreso histórico asentada sobre la conciencia y la voluntad, la ilusión mítica en la reconciliación del hombre con la naturaleza y la función redentora del trabajo, no importa si en un caso es en nombre del consumo y en el otro de la igualdad de satisfacción de las necesidades.

1. La propuesta de J. Holloway —Cambiar el mundo sin tomar el poder¹—, rompe el pacto tácito de la izquierda de no contarse como parte de la realidad a subvertir. Por eso sus tesis son la ocasión para pensar la impotencia de los proyectos emancipatorios para quebrar la sujeción masiva al capitalismo como ideología hegemónica. Esa ausencia de interrogación en general, en el caso particular del poder, se vuelve renegación: el problema de la subversión del orden social se desentiende del que denuncia la indiferencia de los sujetos que, por padecerlo, deberían tomarla en sus manos, para ocuparse de la disputa entre quienes serían los mejores para conducirlos. El mérito de las ideas de JH es haber ocupado el vacío dejado por la postergación indefinida del análisis crítico de esta concepción de la militancia emancipatoria. De la misma surge la relación de exterioridad, pedagógica y organizativa, del partido respecto del resto de la sociedad, cuando no su función mesiánica, detonante del cumplimiento de las tareas fijadas por la historia. Esta deserción intelectual, que ahora retorna como incapacidad para interpelar el malestar de la sociedad en su conjunto, es sintomática de la inhibición del pensamiento ante el dilema que amenaza su identidad: una subjetividad paralizada entre la razón de una filiación a un proyecto de transformación absoluta —ideal— y la amenaza de destitución que supondría adecuarlo a su concreción —el horror al reformismo. El producto de la evitación de esta contradicción es un "centrismo" bifronte: por un lado un revolucionarismo declamativo y, por el otro un pragmatismo vergonzante. Ejemplos de esta doble subjetividad son la ambigüedad frente al terrorismo político (ETA, IRA, o ELP), los guiños a la guerra de guerrilla (FARC) y, las justificaciones a la supervivencia del socialismo bajo código militar (castrismo).

La aporía de fondo, "reforma o revolución", se resuelve en un doble mensaje: alitonasias verbales contra el Estado coexistiendo con acumulación social al amparo de su asistencialismo y clientelismo, marginalidad política junto a un oportunismo electoral con fines de acumulación, ya que descrece de las potencias de su discurso en la disputa de sentidos para legislar la sociedad. A despecho de esta imposibilidad de la vieja izquierda para sobreponerse a la repetición, nuevos significantes dan sentido a las prácticas renovadas de otros sujetos —autonomismo, zapatismo, contrapoder, multitud, antiglobalización, ecologismo, políticas de género, etc. Ellos no sólo desbordan los límites doctrinarios anteriores sino que se encarnan como referentes emblemáticos en el



agrupamiento, organización y dotación de identidad de movimientos que buscan otras formas de resistir la dominación capitalista —representada hoy por el neoliberalismo mundializado².

Es en reconocimiento del aporte de J.H. a una reformulación del pensamiento crítico emancipatorio, y a la realidad de su resonancia en el imaginario del campo anticapitalista, que quiero sumarme, desde otros supuestos teóricos, a ese debate pendiente.

2. "En el principio es el grito", proclama JH desde la primera línea de su libro. La resonancia bíblica (y de nursery...) de la sentencia alude al carácter fundacional de ese acto para la emergencia del sujeto revolucionario o, lo que es lo mismo, al originario carácter revolucionario del sujeto que el grito, por principios, siempre expresa. Ese comienzo asimila la historia de la humanidad a la de los esfuerzos del ser humano por realizar una esencialidad permanentemente amenazada de extinción —en nuestra época por el capitalismo globalizado. Es decir, ese carácter revolucionario del sujeto nace con él para permanecer siempre latente, en una potencialidad coartada —tensión conflictiva que el grito denuncia— saturando con unívoco sentido de despojo todo obstáculo a su realización definitiva. A esta interpretación, base de mi diseño, se oponen aquellas otras que lejos de entificar ese conflicto como exterior y ajeno, toman las tensiones que lo reflejan —naturaleza-cultura, psiquis-social, individuo-colectivo— como

esencialidad coartada —tensión conflictiva que el grito denuncia— saturando con unívoco sentido de despojo todo obstáculo a su realización definitiva. A esta interpretación, base de mi diseño, se oponen aquellas otras que lejos de entificar ese conflicto como exterior y ajeno, toman las tensiones que lo reflejan —naturaleza-cultura, psiquis-social, individuo-colectivo— como



fuerza disparadora de una subjetividad, inexistente hasta el acto de enfrentarla, sino que en el mismo se constituye. Mi crítica a una subjetividad instaurada a partir del grito, como signo de "lo humano", es que victimiza al individuo desligándolo —como sujeto de una política— de implicarse en las contingencias que le impiden realizarse como tal y queda sujeto de su conservación. Estas premisas, independientemente de las intenciones de JH, pueden dar lugar a subjetividades y políticas que piensan la emancipación como recuperación de atributos extraviados. Es el caso del reduccionismo explícito que el autor hace entre comportamientos tan disímiles como el ausentismo laboral y el consumo de drogas, o el suicidio y los antagonismos de clase, vistas como equivalentes reacciones de resistencia a la inhumanidad del capitalismo. Una lógica en la que la comunidad de resonancias emocionales (ira, bronca, desesperación, odio, etc.), se precipita con el significado único de oposición o rebeldía contra el capital. O sea, la que dirige el análisis de la subjetividad buscando la "determinación en última instancia" y "la contradicción principal" que la explique.

La diversidad social, histórica y psíquica inherente a los sujetos involucrados se pierde en una generalidad atemporal donde se disuelve como representante atemporal de la esencia humana abortada. Versiones duras de este reduccionismo se encuentran en ese estilo de interpretaciones que recurren a la voracidad capitalista para explicar cómo un sujeto demanda por internet su vocación de degustarse un semejante. Un abuso de la metáfora que acusa el aire de familia de la simplificación de izquierda a la hora de anatémizar los pecados del capitalismo. En este caso importa hacer consciente el recurso lingüístico de este cortocircuito de sentido fundado en la confusión de los registros imaginarios y simbólicos en la comprensión de la realidad psíquica. La certeza acerca del "apetito" de los especuladores, en el "hambre" de los explotados o en la "gula" de los consumistas, da apenas pie a "una manera de decir" lo que de real —de verdad— opaca la espectacularidad de tamaño suceso. Es el punto en que la elocuencia mayor del grito sirve de mordiente para con un sentido pretendidamente único —lo humano—, descontando un mismo y homogéneo emisor. En la operación —por eso ideológica— se descuida el necesario subtítulo interpretativo que, distanciando el impacto emocional, singularizaría el sentido propio de cada uno de los sujetos implicados.

Por otro lado, prosiguiendo el análisis, la excepcional concreción de la transgresión no hace sino reafirmar el fundamento civilizatorio que impone el tabú del canibalismo, fundamento civilizatorio que va más allá de la apremiante realidad biológica del hambre en el mundo. Lo cual no hace sino confirmar la primacía del orden simbólico en la determinación del comportamiento de la conducta humana.

Si nos ubicamos en esa perspectiva "anti-natural" —cultural y no biológica—, ajena a la realidad fisiológica que correspondería reclamar con el grito, hay que admitir que la oferta del goloso estuvo anticipada y promovida por la demanda de los tentados por el comercio antinatural con el prójimo. Dialéctica intersubjetiva que subvierte todo naturalismo libertario en la comprensión de la subjetividad, para buscar respuestas que no toleran la linealidad: en la ocasión, el compromiso recíproco entre sumisión y despotismo. Ecuación decisiva para alcanzar una concepción no victimizadora de la política.

3. La convocatoria a la autonomía de los sujetos a punto de partida en el rechazo de la "inhumanidad" que el capitalismo les hace padecer, propone una fórmula que se anula en sus propios términos. ¿Cómo ser sujeto de una liberación en la que desconozco la participación que me cabe en la situación que me encadena? Es así que, en el mejor —o peor— de los casos, la liberación se confunde con la inversión especular de sus términos de la suje-

ción. En esa alquimia narcisista lo inhumano se torna humano, o se justifica, cuando a mano de los buenos sirve al bien. Esta visión revanchista de la política no repara en las experiencias y los tiempos de los sujetos para reconocer sus propios deseos, ya que su utilidad a los fines de los cambios estructurales los requiere alienados en la demanda reivindicativa de librarse de quienes satisfacen los suyos a su costa, con la ilusión de ocupar su lugar de poder. Una fascinación por la posesión de los procedimientos técnicos del poder que se impone a los fines buscados. Búsqueda que, extraviada en la unificación de la particularidad de los sujetos en la subjetividad unisona del grito, culmina en el sujetamiento a la religiosidad del sentido común: la causa y la solución a sus vicisitudes les pasan por afuera.

La renisión de todos los males a los "políticos", "los partidos" y a "la deuda externa" son apenas ejemplos emergentes de esta desvinculación de los sujetos con su suerte. Por eso, es grave que a nivel teórico, se generalicen las determinaciones y, de ese modo, se niegue toda injerencia del sujeto en las condiciones de su existencia, las que van desde las complejas opacidades de sus goces hasta el recubrimiento de sentido que los racionaliza como inevitables cuando no los puede negar.

Para JH, según la lógica del grito, un adolescente "tiñéndose el cabello de verde, suicidándose, enloqueciendo" (p.295) está manifestando una oposición al capitalismo de neta-resonancia política personal, debe interpretarse como oposición natural al capitalismo. Modo en que coagula la posible extensión a otros sentidos que expliquen la aparente "paradoja" de un momento de pasaje en que, precisamente, por la función constituyente del orden normativo —productivo, social, sexual, ideológico, entre otros— ese joven debe irritar y desafiar la coherencia del sistema al que deberá confiarse antes de sujetarse al mismo. La ignorancia, o el desprecio por esta sobre-determinación homologa condiciones estructurales, que hacen a la hominización y al acceso a la ciudadanía, con comportamientos políticos adecuados al enfrentamiento de los disciplinamientos históricamente funcionales a las clases dominantes. El celo antirrepressivo indiscriminado, heredero del universal desalojo de la humanidad del paraíso, (o sea, ahistórico y apolítico) impide el reconocimiento de las formas particulares en que la respuesta subjetiva conjuga los mitos, tradiciones e ideologemas propios de cada época con las contingencias biográficas personales que las interpretan en cada caso con un sentido propio para el sujeto que las sufre y se ve en la disyuntiva de enfrentarlas o someterse a ellas.

El grito —en clave padre / padrone / Estado / policía— ignora el espesor de lo simbólico cultural y sus específicos carriles de pro-



ducción, patrimonio común de las combinatorias significantes presentes en el folklore, las creencias, la creación poética, el chiste o el sueño. Y, por eso, desconoce los grados de libertad de los sujetos para producir los sentidos con que tramitan su relación con la realidad de las determinaciones objetivas que, si bien condicionan su existencia le demandan actitudes de rechazo o adaptación en las que cada uno toma identidad.

El grito apunta bien a descongelar el sentido naturalizado de los discursos ideológicos, pero lo hace dando testimonio de una auténtica verdad que, más allá de lo concreto de los enunciados manifiestos, queda oculta. De este modo, se neutraliza aquella intención, ya que no hay otra verdad, más "verdadera", que los rastros de los discursos censurados que persisten en aquellos que se les superponen para enmudecerlos. Y, por no verlo, se remite la verdad elidida a un tiempo anterior y sustancial, inefable fuera del discurso —la vida, el todo, el nosotros, el poder hacer, la rebeldía, la lucha—, que el grito enunciaría. Lo cual implica un sujeto de acciones mudas y discursos de palabras huecas. Es decir, a la combinación de dogmatismo y pragmatismo presente en el lenguaje-acción de los populismos de cualquier signo: *Basta de palabras... hay que hacer algo... el cuerpo no engaña... somos un sentimiento... mejor que decir es hacer...*

4. En su desarrollo —que procesa la necesidad de significarse y reconocerse— el sujeto dispone de sus propias vivencias corporales como significantes primordiales. Esa realización culminará en el pasaje de iniciales discursos sin sujeto, desprovistos de palabra e inoperantes para la comunicación y el diálogo, al lenguaje articulado, con el que quedará habilitado para ingresar a la sociedad —o sea, a la comunidad de hablantes.

Ya W. Reich reprochaba a los comunistas no haber sabido oponer a la eficacia de las resonancias místicas del discurso nazi —satisfacción por el goce mortífero, heroico y guerrero de la dominación—, una alternativa de sentido que devolviera a las masas las ilusiones perdidas. Desencuentro del discurso de izquierda con esa demanda en tanto queda identificada como representante del orden productivo, la planificación económica y una mayor justicia distributiva, a todas luces irrelevante frente a la exaltación de hedonismo que promete el neoliberalismo —consumo sin límites. El recurso al grito, apela a un modelo de "comunicación" propio de los intercambios (cuantitativos y carentes de sentido), presentes a nivel de la naturaleza. (organismo/medio, estímulo/reacción). Un mecanismo que en su funcionalidad orgánica sólo testimonia la pertenencia del individuo humano al orden de su especie. O sea, aun rezagado respecto al orden de las diferencias específicas que definen lo propio humano.

Animal hablante, luego —después, y por eso— animal político. Superposición irreductible que el lenguaje refleja en el doble sentido del término vida: hecho biológico y trayectoria de una existencia simbólica. Esto hace a una noción de política privativa de lo humano: para Aristóteles el ideal de la polis era la vida dirigida al *bien vivir*. Algo reservado a su condición de hablante. Es función del lenguaje que la humanidad en sociedad puede acordar respecto del bien y del mal o de lo justo y de lo injusto, superando la mera respuesta refleja ante el dolor o el placer. Este pensamiento alcanza nuestros días. En otro lugar de la *Política*, es condición de la polis el paso de la voz [grito], al lenguaje. Trabajo de sutura entre lo absoluto y lo particular que la humanidad sigue confiando a la política para negar su imposible conciliación a los vaivenes entre la utopía y el realismo.

5. Cuando JH propone una equivalencia entre la recuperación de la potencia humana descapturada por el grito del encierro en el lenguaje articulado —trámite de acceso a la producción de sentido por medio de la combinatoria significante— y la liberación de

la misma que operaría la salida del quehacer creativo del trabajo de las formas capitalistas de producción. En ambos casos se está negando el plus de restricción —represión necesaria— impuesta como condición estructural por el pasaje de la naturaleza a la cultura, confundiendo como una mera contingencia histórica. Una esperanza mesiánica que abriría el ideal de una redención del y por el trabajo que lo haría mera respuesta a la necesidad a la que responde —sin resto, ni gasto, el milagro del movimiento perpetuo. Dada esta posibilidad de una tal satisfacción perfecta esta ecuación tropezaría con la dificultad de explicar cuál sería la motivación para seguir trabajando.

La plenitud del grito, todo sentido, enfrenta la misma suerte de agotarse en su mensaje de suma cero. Si puedo decir todo de una vez, ¿para qué seguir hablando? o, con tal omnipotencia ¿quién precisa el poder?

Para Holloway, el punto de partida de la reflexión teórica es la negatividad, entendida como oposición y lucha. Por eso pone en el mismo rango "el grito de tristeza, el grito de horror, el grito de rabia y el grito de rechazo: No" (p.13).

Sin embargo, desde otras consideraciones de la relación lenguaje-sujeto, esas tonalidades afectivas del grito, como la tristeza, la rabia y sobre todo el horror, en tanto descargas corporales y emocionales, vistas como índice de subjetividad plena, serían la condición de imposibilidad del pensamiento. El pensamiento, como ejercicio de libertad y objetividad del sujeto, necesita suspender su reacción inmediata frente a lo dado para operar en el plano mediato de su reproducción, que es la abstracción. De este mismo orden es el testimonio de afirmación que implica la negación. Para Freud la negación es un recurso lógico posibilitado por el lenguaje, mediante el cual el yo, autorizándose como sujeto, dispone de lo excluido de la conciencia: lo inaceptable según la convención social-moral a la que refiere su identidad en una época y de su comunidad. No hay sujeto sino de la exclusión (negación) de una realidad (inconciente) de la que el yo es síntoma en tanto afirmación y rechazo. Este recurso lingüístico se opone a la coalescente presencia de lo real que conjugaría el grito sin tributar las restricciones de la representación significante. Es el precio que lo real corporal paga a la posibilidad de tomar conciencia de lo intraducible del jadeo, las flatulencias y otras noticias de su naturaleza. No es alto si consideramos la riqueza de dar sentido y hacerlo comunicable, para sí y los otros, a los datos informes de la fisiología. La alternativa es reducir la resonancia del semejante a la irritación de su inefable ronquido, a la demanda ininteligible y muda del estertor del prójimo o a la impotencia ante el irresponsable quejido ajeno. Para prueba basta la exasperación frente al llanto desordenado e incoercible de un infante o, frente a la gutural interpelación sin destinatario de un psicótico. Algo de eso está presente en la fascinación por el grito: un gesto-proyecto que evita el largo rodeo de la consideración con la realidad, en la que el sujeto arriesga apreciar la diferencia entre hacerse cargo de sus deseos y gozar de su realización mágica.

El rechazo a lo establecido, la confrontación y la oposición se convierten en contraseñas y garantías de la conservación de la pureza de la idealidad perseguida —Autonomía, Libertad, Autogestión— y del rendimiento absoluto de la voluntad empeñada. En tanto, se omite toda consideración a los recursos, toda adecuación a los tiempos de los involucrados y toda adecuación a la relación de fuerzas en juego en el reformismo. El hacer —lucha— reemplaza la consideración del qué, para qué, con quiénes, etc.

Desde este punto de vista leemos como un salto epistemológico...hacia atrás: "El grito es el reconocimiento y la confrontación del dolor social. El conocimiento es el movimiento de la intensidad contra el embotamiento de los sentimientos que hace que los horrores del capitalismo sean posibles". "La teoría es práctica porque es parte de la práctica de vivir: no tiene que saltar un abismo para



convertirse en práctica". Esta exaltación de la acción se vuelve ataque al pensamiento: "Cuanto más estudiamos la realidad más se la deja de lado por irrelevante. El lenguaje académico nos proporciona un lenguaje y una manera de pensar que dificulta expresar nuestro grito". Pienso y todo sigue igual! —se desconsuela JH. "No dejemos que nuestra ira sea disuelta; más bien es la realidad la que debe ceder ante nuestro grito" (p.16). La solución roza el animismo, JH homologa el status de lo real al del conocimiento, pero confunde una transformación interior (autoplástica) a una intervención sobre la realidad (aloplástica) que reclama conocimiento y discriminación entre la conciencia y el mundo. "El pensamiento nace de la ira, no de quietud de la razón, no nace del hecho de sentarse a razonar y reflexionar sobre los misterios de la existencia, hecho que constituye la imagen convencional de lo que es 'pensador'". "Empezamos desde la negación, desde la disonancia: murmullo inarticulado de descontento, lágrimas de frustración, grito de furia, rugido desconfiado" (p. 13).

En estas citas el pensamiento se asemeja a la irritabilidad de la materia viva frente a la pura cantidad de un estímulo y el sujeto se asimila a las propiedades de la célula. El pensamiento es acción inhibida que transcurre en un espacio simbólico, abstracto, representacional, ficcional y conjetural. La descalificación del pensamiento formal y abstracto —¿qué otro?— rechaza cualquier forma de clasificación de lo dado y de previsión, cálculo o planificación de lo por venir. Cuando se trata de "cambiar el mundo" la garantía es la mera mudanza, el viaje, el nomadismo y el ejercicio de poder... y cualquier acuerdo, convención, alianza o negociación lleva al fracaso.

"No podemos comenzar desde ningún otro lugar que no sea el de nuestros propios pensamientos y nuestras propias reacciones" (p. 17). Autonomía o autismo?

¿Existe un pensamiento sin lenguaje, sin diálogo, sin comunicación? ¿Se habla desde el pensamiento o se piensa en y por el lenguaje? Telepatía, vibraciones, frote de antenas ¿cómo sostener la indefinida multiplicidad de representaciones imaginarias que suceden en el psiquismo, materia del pensamiento humano, sin la trama discreta de la combinatoria significativa que las diferencia, combina, agrupa y compara? ¿Qué diferencias cualitativas (no de volumen) resuenan en un grito?

¿Que escansiones distinguir en el seno del rugido, del rebuzno o del berrido que superen la pertenencia de un ejemplar de una especie? Para JH todo lo existente, por el delito de lesa entificación y permanencia, es riesgo de alienación. Así el Estado, el dinero, la administración, las innovaciones tecnológicas, los desarrollos científicos, las armas nucleares, el rayo laser, la legislación obrera, la informática, la democracia parlamentaria, valen igual en tanto obstáculos al acceso a lo absoluto distinto.

Como lo dice JH: "La aparente autonomía del estado es uno de los aspectos del fetichismo de la mercancía"

"La administración pública es sobre todo un proceso de redefinición [ocultamiento] de la lucha de clases en términos de las demandas de los ciudadanos y de la apropiación de las respuestas a esas demandas"

"El sistema parlamentario reproduce la característica general del estado burgués al tratar a la población como una masa abstracta de ciudadanos cuyo significado puede ser cuantificado a través de las elecciones" (p.141).

Si el "sujeto social" es interpelado individualmente (mejora salarial, régimen laboral, identidad sexual, generacional, etérea, ambiental, vocacional, etc) se neutraliza como sujeto colectivo de su clase.

Del mismo modo denuncia la puja del poder hacer sobre lo hecho (capital), la fragmentación que significan los ordenamientos por edades, sexos, modas, generaciones, afinidades, parroquias electorales, marcas comerciales, el individualismo porque desconocen la unidad de clase.

De la misma manera "toda igualdad ante terceridad simbólica (¿representación!) significa siempre captura y ocultamiento interesado de la igualdad genérica esencial. Todo gobierno, orden, institución equivale al Estado capitalista, en cuanto borramiento de la desigualdad de clase y de propiedad. La crítica a esa forma histórica de dominación, que es el mecanismo fetichista, anula la condición estructural del sujeto humano en la cultura. El rechazo de cualquier particularidad se equipara a debilitar la unidad subyacente de los que sufren. La fragmentación (intereses, tiempos, diversidades de cualquier tipo) es cómplice de la postergación reformista de las soluciones finales.

La definición construye la otredad. Fragmenta, y formaliza. "Nos objetiva y destruye la individualidad". Lo hace incluyendo los particulares en universales y éstos en universales mayores. "La formalización, la abstracción del contenido hace posible la cuantificación y la matematización del objeto de estudio" (p.100). Concluye en el elogio de lo imaginario y la condena de lo simbólico; la identidad es la antítesis del reconocimiento mutuo, de la comunidad, de la amistad y del amor. Esto implica la confusión de la identificación imaginaria, responsable de lo que denuncia, con la simbólica que lo impide. Así rechaza todo ordenamiento clasificatorio por participar de la lógica de la identidad. Lo cual alcanza a cualquier descripción de la realidad que siempre es parte de una perecepción organizada por la experiencia, los valores, los paradigmas, es decir, que implica al sujeto en su relación de conocimiento e intervención sobre la realidad. No! ... cuando se empieza por numerar las cosas, se termina en Auschwitz marcando antebrazos. Pensando al grito como reparación de la separación sujeto-objeto se resolvería el problema en la indiscriminación de ambos. Por eso para JH, el grito es igual a rebelión de la no-identidad.

6. "Llámenlos niños o adolescentes, pero es nuestro punto de partida: nosotros gritamos". Aquí nos encontramos con otro problema: a la relación de exclusión entre grito

y sujeto se agrega la dificultad para explicar cómo, desde el grito, un individuo alcanza la identidad del "nosotros", cuando tanto "nosotros", como "yo" son ambos efectos del lenguaje articulado, no del grito.

El yo toma existencia en tanto se dirige al otro: vos. Su entidad pertenece al lenguaje. "El" es el lugar de la no-persona. "Nene tene neno". Habla de sí en tercera persona. Proceso en el que comienza a diferenciarse del ruido en el que está inmerso (sonorización indistinguible de la conciencia de sus sensaciones) tomando como propias las palabras de los otros que lo mencionan. Soy ese que llaman nene. Identificación con el nombre que le adjudican



que será el propio y que lo rescatará del naufragio en el magma del que surge. Paradoja de un conocimiento sobre sí que coincide con la constitución de ese sí mismo inexistente hasta ese momento. Todo bautismo, además de asignar un nombre a algo o alguien, crea performativamente lo que será nombrado. En el caso de un individuo ese tránsito a lo simbólico lo ingresa como persona gramatical y lo habilita para el diálogo en el que se integra al tejido social como particularidad dentro de lo universal.

"Nosotros" es lo que somos cuando "yo" habla con "vos", para que luego "vos", vuelto "yo" le responda a "vos". Soy en tanto nombrado y nombrando a quien me nombra. No existe la posibilidad alternativa de un "nosotros" efecto del grito, sin la separación necesaria para que el sujeto pueda referirse con nostalgia a cuando era uno sin saberlo. El grito es un *en sí* que impide al sujeto que tenga conciencia crítica de la sujeción al todo del que emerge. Entonces, antes que una alternativa al "ellos", el grito es su continuidad: la no persona. "Eso" acerca de lo que "tú" y "yo" (vanguardia, líder, partido) acordamos o disentimos, que nos une o nos diferencia, que nos permite nombrarnos "nosotros" sin confundirnos.

"El nosotros de nuestro punto de partida es más una pregunta que una respuesta: afirma el carácter social del grito pero plantea la naturaleza de esa socialidad como una pregunta... ¿Quién es el nosotros... Somos un nosotros antagónico que surge de una sociedad antagónica." (p.18)

El yo se constituye rescatándose del conjunto de identificaciones con sus semejantes (con los significantes de los otros). Para discriminarse debe remitir su particularidad a un orden de diferencias (al arbitraje de un Otro) que le permita sostenerse alejado de la informe simetría con todos y el todo en el que se reflejaba. Por no tomar en consideración este doble nivel de identificaciones (imaginarias y simbólicas, estructural como el estado del espejo e históricas como las descritas por el materialismo histórico) JH asimila toda objetivación (por ejemplo las definiciones) como reificación (fetichismo).

7. Para Louis Althusser, Marx en **Los Manuscritos del 48** apela a una "esencia humana genérica": un conjunto de propiedades propias y decisivas para la especie humana en una unidad esencial, profunda, originaria y fundamental, que daría pie a un proyecto político-redentor que a través de desalienaciones y reconciliaciones la recuperaría en un futuro Hombre (Nuevo) Total.

Cada hombre sería así el representante, actual y singular, de esa esencia humana universal. De ese modo, todo comportamiento, toda acción, todo producto humano supone y es expresión de esas capacidades que le son inherentes y que, en el "poder-sobre" del capital —fetichizadas— quedan ocultas.

El "humanismo", aun en su versión marxista, ofrece un valor, amenazado de sustancialidad, como punto de articulación en la emergencia del sujeto político frente al lenguaje, el pensamiento y lo real. Otros desarrollos suspenden esa filiación y tratan de establecer su status apelando a recursos lógicos (alienación-separación) y topológicos (Moebius), retóricos (extimidad) y filosóficos, (Rancière, desencuentro como condición paradójica), etc.

JH no desconoce esta complejidad, no obstante en una parte de su exposición vacila: "*somos moscas atrapadas en una telaraña*" (p.43), modo de aceptar que la no-exterioridad de la mosca, en tanto parte constitutiva y constituyente de la red que la aprisiona, parece acercarse a aceptar la realidad del sujeto como escindida. El grito para entrar en el diálogo y promover lazo social debería hilarse (desplegarse en significantes) para tejer la red (sociedad) que lo sostendrá, cautivo. Lejos de flotar en la libertad de lo no-conciente con la autonomía para decidir —inventar— el punto en que quisiera objetivarse. Lo que limita el planteo y debilita las salvedades de JH es su uso arbitrario de la equiparación del grito

con lenguaje sin teoría lingüística que lo avale.

"El hacer humano implica proyección más allá y, por lo tanto, unidad de teoría y de práctica. Marx considera que la proyección más allá es una característica distintiva del hacer humano" (p.47) (no del hacer sino de su despliegue en un plano simbólico) "La imaginación de la trabajadora y del trabajador es extática: al comienzo del proceso de trabajo surge un resultado que antes del comienzo de trabajo proyecta más allá de lo que es hacia una otredad que puede ser..." "Hasta donde sabemos, las abejas no gritan. No dicen: "No". (p.47) De acuerdo, pero en rigor no pueden negar por que están privadas de lenguaje ya que es de exclusiva potencia del mismo es poner a disposición del hablante —o sea en forma de palabras a su disposición— la presencia de lo ausente. Para negar la explotación debo afirmarla como experiencia y proyectar su desaparición. Negar no es sancionar la inexistencia de lo rechazado. El deseo, es la afirmación de la carencia de la plenitud de la pulsión instintiva que no por ello desaparece, inexistente. Este atributo da razón JH cuando agrega: "El grito y el hacer-que-es-un-ir-más-allá distingue a los animales de los hombres". Para decirlo en otras palabras: los seres humanos son sujetos. Los animales no lo son. La subjetividad, el movimiento del grito-hacer, implica un movimiento en contra de los límites, de la contención, del encierro" (p. 47). Pero..., nunca abandona su *leit motiv*: "Nuestro punto de partida y constante retorno es nuestro grito. Aquí es donde debe comenzar la cuestión del sujeto crítico-revolucionario. El grito no es un grito en abstracto. Es un grito en contra: un grito en contra de la opresión, en contra de la explotación, en contra de la deshumanización" (p. 219)

El esfuerzo por despejar lo estructural cede ante la necesidad de dar respuestas a la desesperante situación de nuestro mundo. Vuelve a funcionar la comodidad de la inflación semántica como variable de ajuste entre los deseos y los logros. El trabajo humano, definido como "poder hacer" rinde su connotación en extensión indefinida para nombrar tanto la creatividad, la poeisis como la negatividad y la oposición. Así, trabajo, poder hacer, grito se vuelven sinónimos intercambiables con lucha, resistencia, originalidad, principio esperanza (lo aún no sido de Bloch) y de lucha de clases contra el capital. Nietzsche y Marx. La magia de la unificación del sentido trasciende la verdad parcial de cada uno en la verdad común subyacente desbordando la estrechez significativa de las palabras. A caballo de las pretensiones del yo conciente de representar la totalidad del sujeto usurpando un dominio sobre lo inalcanzable de sus instancias inconcientes, la función imaginaria del psiquismo toma venganza de la restricción que le impone lo simbólico, para adquirir jerarquía comunicacional asumiendo apariencias de real.

El reconocimiento de esta escisión del sujeto hace que JH vea en la particularidad de la imaginación humana la condición distintiva de su función productiva en cuanto proyecto anticipatorio que precede su obra. Algo inasimilable a la laboriosidad del animal. La razón por la que la obra del peor albañil supera la equivalente de la mejor abeja (Marx) reside en su condición de hablante. La abeja apenas da señales de actos, menta su acción con otra acción, "glosa" con alteraciones corporales su existencia: a los gritos. Es la virtud de la monotonía de una información tan positiva como repetida, que no se equivoca jamás, que no da lugar a equívocos, porque la materia de su mensaje continúa la rutina existencial que creyendo vencer la distancia entre sujeto-objeto confunde a ambos en un real —asignificante— que los asimila. Repasemos: "No gritamos y empujamos *más allá* porque es propio de la naturaleza humana sino porque estamos separados de la que consideramos que es la humanidad, del sentimiento de que la humanidad es todavía-no, de que es algo por lo que se debe luchar. Lo que nos obliga a centrarnos en el hacer no es la naturaleza humana sino el grito de nuestro punto de partida". (p. 48, destacado mío).



Conclusión

Mi punto de partida fue el déficit de reflexión de la izquierda, y mis comentarios y discrepancias con JH, una excusa para sumarme al debate despertado por sus ideas. Un debate en torno a las perspectivas actuales de las políticas emancipatorias, como subtitula la obra en que están expuestas: El destino de la revolución hoy. El énfasis en el seguimiento de los argumentos de JH no significa que lo haga responsable de ser el inspirador o el teórico de todo lo que he cuestionado. Por el contrario, a pesar de que en algunos pasajes de su obra se lee una actitud de excesiva confianza en haber dado cuenta de las raíces del problema



y las vías de su superación, reconozco su intención de encontrar solución al callejón sin salida que transita la militancia de izquierda. Por empezar, porque empieza por no negarla. La intervención de JH, aun cuando se pueda discrepar con sus argumentos, está dispuesta en función del rechazo a una tradición política agotada.

Descuento que haya quedado claro que mi crítica está centrada en la concepción de sujeto que subyace, más allá de JH, en la mayoría de las actuales propuestas políticas emancipatorias. La insistencia es destacar la función constituyente del sujeto proveniente del lenguaje —y de lo simbólico-cultural— es una manera de mostrar los límites de una concepción de la sociedad que deja de

lado la dimensión deseante e inconciente, patrimonio de la subjetividad y, de ellos, la parcialidad de una práctica política que sin tenerlos en cuenta, se propone subvertir los lazos sociales que la sostienen. De esta postura nace la objeción a la promoción de una subjetividad, instaurada y sostenida en torno a un comportamiento relacional movido por la acción o el gesto —el grito—, en detrimento de la toma de posición entre sentidos posibles de los que emerge, como tal, un sujeto.

La mención a la subjetividad, la potencia de lo imaginario se ha vuelto frecuente en los discursos políticos junto a una conciencia de la complejidad de las líneas de fuerza que explican los comportamientos de sus agentes. Una complejidad a la que suele liquidarse con el uso apresurado del término sobredeterminación. Una noción imprescindible para las concepciones de sujeto usadas en este texto. La vulgarización de la sobredeterminación como simple dato de la multiplicidad de determinaciones es sólo una parte de sus alcances teóricos. El que sean tantas, y tan diversas, las determinaciones que pesan en la constitución subjetiva no quiere decir que el resultado final pueda provenir de su sumatoria, sino algo muy distinto. Complejidad, sin más, encubre la contingencia combinatoria —creacional— de la que emerge el sentido que un sujeto da a los datos significativos que lo interpelan. Pensemos en la vieja determinación de la conciencia por el mero lugar en la producción —del mismo modo, frente a la explotación, el sufrimiento, la injusticia, los anhelos de felicidad, etc.

El lenguaje es condición de anticipación, no sólo de su quehacer laboral sobre la tierra, sino también es la forma en que se le revela al sujeto la cifra mortal de su destino humano. Para Ortigues⁸ el verdadero simbólico es en realidad la contraseña de la que surge la sociedad: "marca de un reconocimiento que ha sido convenido. Asociación del que reclama y del que da. Juramento que 'reúne' —raíz etimológica de clase— a los hombres en la conjura que los protege de su mortal secreto. Entre ese máximo de convención social que es la simbología matemática y el malentendido que nos hace hablar, reír y sufrir, toma la palabra el sujeto y se adueña de su mundo de sentido para compartirlo.

Notas

1. JH, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Herramienta, Buenos Aires, 2002. En adelante las citas en cursiva, seguidas de número de página, pertenecen a esta obra.
2. Los ejemplos van de las declaraciones de Luis D'Elia, líder piquetero (kirchnerista) cuando enumerando las líneas dentro del movimiento ubica a "los seguidores de Holloway entre una de sus variantes" (*Clarín*, 4-II-04), hasta el periódico autonomista que toma el nombre de *El Grito*.
3. Para muestra: en la pasada marcha de repudio al Golpe Militar del '76 un volante del Partido Obrero rechazaba el desmantelamiento de la ESMA, lugar de tortura y desaparición, con el argumento de que un futuro gobierno "obrero y popular" debería usar sus instalaciones para "hacer cantar" a los responsables de las vio-

4. M. Foucault, *La voluntad de saber*, I, p. 173: "en los umbrales de la vida moderna, la vida natural empieza a ser incluida en los mecanismos y en los cálculos del poder estatal y la política se transforma en bio-política. Durante milenios el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente".
5. Aristóteles, *La política*, Madrid, Gredos, 2000, pág. 8 y 9, "sólo el hombre, entre los vivientes, posee el lenguaje. La voz es signo de dolor y del placer, y, por eso, la tienen también el resto de los vivientes (su naturaleza ha llegado, en efecto, hasta la sensación del dolor y del placer y a transmitírsela a otros), pero el lenguaje existe para manifestar lo conveniente y lo inconveniente, así como lo justo y lo injusto. Y es pro-

6. S. Freud, *Obras Completas*, T. II, "La negación", Biblioteca Nueva, Madrid, 1977.
7. E. Benveniste, *Problemas de lingüística general. La naturaleza de los pronombres*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.
8. V. Descombes en *L'équivoque du symbolique* cita a E. Ortigues: "Lo simbólico no tiene más eficacia que cuando introduce alguna cosa más que la vida, algo como un juramento, un pacto, una ley sagrada que hace aparecer la finitud y la muerte, la conciencia de la falta, no como accidente sino como esencial a la singularidad efectiva del destino humano". *La psychanalyse*, PUF, 1956, p.245.

nuevos pensares , nuevas políticas

Mitopoiesis y Acción Política. Entrevista con Wu Ming

Primero se llamaron "Luther Blissett" (nombre de un jugador de fútbol jamaicano que en su paso por el A.C. Milan en la temporada 83-84 padeció feroces ataques racistas, y cuyo nombre desde entonces se convirtió en el seudónimo de miles de activistas, sobre todo en internet), y con ese nombre publicaron *Q* (Mondadori, 2000), pronto convertido en un clásico de la narrativa de aventuras. Ahora son Wu Ming ("sin nombre", en chino mandarín), un colectivo de narradores fundado en Bolonia en el año 2000. Hasta el momento está compuesto por cinco personas cuyos nombres personales, aunque no secretos, ellos consideran que no revisten demasiada importancia. Activos y reflexivos participantes del movimiento de resistencia global ("Nosotros no sólo estamos sentados escribiendo. No, sino que participamos en persona en las manifestaciones", afirman), Wu Ming casi ha inventado un nuevo género: la novela histórica basada en la minuciosa reconstrucción de un escenario que llega

a transfigurarse y convertirse en "personaje". Consideran que "las historias son hachas de guerra que hay que desenterrar" y se proponen excavar en el fértil terreno de la intersección del mito y la historia. Con estos propósitos han publicado recientemente en castellano *Esta revolución no tiene rostro* (Acuarela Libros, 2003), un conjunto de textos que abarcan un ciclo de luchas, desde el zapatismo hasta las movilizaciones contra la guerra en Florencia en noviembre de 2002. En esta entrevista con Amador Fernández-Savater, el colectivo Wu Ming aborda no sólo las relaciones entre mito, historia y política, sino que también examina —sin contemplaciones— los contrastes entre las lógicas políticas de los nuevos movimientos de resistencia y aquellas lógicas propias de las viejas tradiciones de las izquierdas, llegando, incluso, a posar una mirada autocrítica y autorreflexiva sobre ciertas dimensiones políticas y teóricas del propio "movimiento de movimientos".

Amador Fernández-Savater: —Desde *Luther Blissett* hasta *Wu Ming*, vuestra actividad política y literaria ha girado en torno a la noción de mitopoiesis: la creación colectiva de mitos, relatos o historias vinculadas estrechamente a una comuni-

dad. *Mucha gente ha escrito cosas muy variadas sobre la función social de los mitos: Durkheim decía que se encargan de dar cohesión a las colectividades humanas mediante la creación de un lenguaje común para nombrar las cosas y los comportamientos; George Sorel decía que más bien dirigen unas energías, inspiran una acción que suprime el estado de cosas presente y engendran entusiasmo para afrontar esa tarea; otros autores hablan de que los mitos quitan el miedo y devuelven al mismo tiempo a una comunidad la confianza en sus posibilidades. En *Esta revolución no tiene rostro* (Acuarela Libros, 2003) vosotros habláis de que nos ayudan a atravesar la "noche en lo ignoto (el desierto, las fases de incertidumbre en el*

Wu Ming: —Todas las funciones que has citado son fundamentales para el naci-

también convertirse en instrumentos opresivos y paralizadores. El patrimonio de perspectivas e historias compartidas, el imaginario, forja una base de cohesión comunitaria, pero no hace falta mucho para pasar de la cohesión, del sentido de un camino que



miento y la supervivencia de una comunidad. Y, por lo tanto, también para una comunidad en camino y en lucha. El problema es el mantenimiento de un equilibrio entre esas funciones que, prisioneras de sí mismas, pueden producir procesos fuertemente "identitarios". Los mitos, las historias, mantienen el sentido de una comunidad y, a su vez, la comunidad mantiene vivos los mitos, reflejándose en ellos y produciendo otros nuevos. En el momento en el que la comunidad se apergamina, también los mitos comienzan a esclerotizarse y retroactúan negativamente sobre ella, en un círculo vicioso peligrosísimo. Ése es el momento de buscar nuevos mitos. Las historias son el carburante ecológico de las comunidades en marcha. Pero pueden

se está recorriendo, a la construcción de una identidad fija, que hay que mantener y preservar de las contaminaciones externas. Basta pensar en un pueblo nómada y absolutamente "mestizo" como el judío. Éste ha podido sobrevivir, confrontarse a otras culturas, mezclarse con ellas y al mismo tiempo sobrevivir a varios intentos de exterminio, gracias a un bagaje mítico y de historias fortísimo. Su mito más fuerte, el de la Tierra Prometida, transportado por todo el mundo, ha sido un propulsor increíble para la cultura judía durante toda su historia y ha contribuido al desarrollo de Europa. El Judío Errante, con su Tierra Prometida en la mochila, ha sido una de las figuras más fascinantes y sorprendentes de la historia y ha producido personajes como Moisés ben

Maimónides, Baruch Spinoza, Isaac Newton, Karl Marx, Sigmund Freud, Albert Einstein, Hanna Arendt... ¡Woody Allen! En el momento en que se ha sacado el mito de la mochila para concretarlo y vincularlo a una identidad territorial cerrada ha terminado por producir un estado militarizado, discriminador, belicoso.

Del mismo modo, los mitos propulsores, prometeicos, de lucha, que tienen una función indispensable pues empujan a la comunidad a cambiar el mundo, pueden convertirse en altares sobre los que sacrificar la diversidad, la "desviación", la contaminación, asumiendo una forma teológica. Es el caso del mito de la revolución proletaria, que ha guiado dos siglos de lucha, implicando a comunidades amplísimas en el proceso de superación de las propias condiciones de vida y obteniendo resultados impensables. Pero, más tarde, ha producido regímenes totalitarios aberrantes que se han apoderado del mito utilizándolo contra la comunidad que lo había acuñado.

La función que los mitos desempeñan en una comunidad no se puede separar nunca de la relación que la comunidad instituye con ellos.

Esta es la razón por la que la actividad del "narrador" se convierte en algo importantísimo. Porque seguir contando los mitos, modificándolos, descubriendo nuevas acepciones, adaptándolos a la contingencia del presente, es el antídoto contra su esterilización o su alienación. Y, por lo tanto, contra la esterilización y alienación de la comunidad.

Amador Fernández-Savater: —*Vuestra actividad política y literaria se inscribe directamente en una comunidad, en lucha y construcción permanente: el movimiento global o "movimiento de movimientos". En concreto, ¿qué mitos circulan en y por el movimiento global? ¿Qué líneas de fuerza mitopoiéticas detectáis en esa "mar inquieta y bullente" que es la multitud del movimiento global? ¿A qué material simbólico dan forma? ¿Cuáles de esas líneas promovéis y cuáles no?*

Wu Ming: —*Tratemos de discernir algunas líneas mitopoiéticas entre las muchas que hay. En primer lugar, la imagen del "levantamiento" contra los Grandes de la Tierra, un número incalculable de personas que se ponen en pie y pretenden ampliar el ámbito de decisiones sobre las cuestiones de interés planetario. A este momento le sigue otro: la asamblea constituyente mundial (El Foro Mundial de Porto Alegre, el europeo de Florencia), donde se individualizan en concreto las líneas maestras de ese otro mundo posible. Las imágenes que nos vienen a la mente recuerdan al Juramento del Juego de Pelota, una especie de secesión en la que las*

multitudes se encuentran y prometen no desistir hasta que no consigan ser tomadas en consideración por los poderes constituidos. Otra narración fundamental es la de la "red", la red global de lo compartido, de la comunicación horizontal, de las migraciones, que se contraponen a la del comercio, la del beneficio, la de la explotación. Luego está la cuestión de América, a la que se querría contraponer el mito de una Europa más fuerte, capaz de sostener una guerra fría entre ambas entidades geo-políticas, una guerra que se habría inaugurado con el ataque a Iraq.

Esta es una línea peligrosa. Ante todo, porque un movimiento nacido en Seattle no puede ser "anti-americano", y sólo si en los Estados Unidos se recupera esa ruptura del "frente interno" será posible poner en crisis el modelo de la guerra permanente. Por eso, resulta mucho más importante e interesante redescubrir los mitos de la "otra América", de la historia libertaria de ese país, desde su revolución anticolonial al "derecho a la felicidad", de Toro Sentado a la IWW, de Martin Luther King a Malcolm X, de la brigada Lincoln a los Beatnik.

En segundo lugar, porque no sabríamos qué hacer con una nación europea. La historia a la que se refiere el movimiento es otra, había de "planeta" y, por lo tanto, Europa es interesante en la medida en que es una realidad en bosquejo y en proceso de formación, en la que todo está todavía en juego. Europa es un campo privilegiado de acción, pero sólo como laboratorio de una apertura hacia el exterior, de una conexión con los pueblos que atraviesan el mundo y que lo habitan. Esta, y no la de la "Vieja Europa" (en gran parte una historia de colonialismo económico y cultural), es la historia que puede interesar al movimiento.

Amador Fernández-Savater: —*Los mitos siempre han estado muy vinculados a la figura del "héroe" y al relato de sus "acciones ejemplares". Así concebidos, los mitos corren el peligro de engendrar una percepción servil de unos seres extraordinarios y de asociar heroísmo y martirio (autoabolição en nombre de una causa). Creo que vosotros no dejáis de lado la noción de "heroísmo", como un combate diario por una vida libre y digna contra los regímenes de sometimiento y humillación, pero la redefinis radicalmente. ¿Cómo se puede representar un heroísmo colectivo y anónimo, para el cual lo verdaderamente extraordinario sea precisamente lo más común y que al mismo tiempo no elimine las singularidades ni la ambivalencia (como podía hacer Sorel con su homogénea noción de "proletariado indestructible" en su mito de la "huelga general")?*

Wu Ming: —*Existen una visión y una utilización "de derechas" de los mitos. Jünger defendía la eficacia propulsora del mito subordinándola a la figura de un héroe mítico, un "nuevo Teodorico" o un "nuevo Augusto", es decir, un gran personaje capaz de cargar sobre sí el destino histórico y consumirlo, desafiando a su propio tiempo. Hitler era un habilísimo utilizador de los mitos en este sentido. Esta es una lectura reaccionaria y mística del mito, que añora y quiere recuperar los presuntos fastos del pasado, la edad de oro de los reyes y héroes, antes de la "caída" de los hombres en los pantanos del presente.*

Pero existe también una lectura reaccionaria del mito que procede de la tradición de la izquierda histórica, que, de acuerdo con Horkheimer y Adorno, tiene su origen en el desarrollo dialéctico de la Ilustración. Si para Jünger la revancha del mito sobre la corrupción del presente pasa por la voluntad, en el caso de la tradición ilustrada-socialista nace del principio opuesto, de la fe absoluta en la racionalidad y en la capacidad del hombre de dar forma al mundo de acuerdo con un proyecto. Es una visión que se basa en la idea de una "necesidad" intrínseca a la historia, una necesidad inevitablemente hipostasiada de la racionalidad humana. Todo lo que es real es racional, todo lo que es racional es real. Esta frase de Hegel define la tragedia a la que han conducido las concreciones ilustradas en el curso de los últimos dos siglos, desde el Terror revolucionario francés al estalinismo y el maoísmo. No es casualidad que nos encontremos con grandes caudillos, timoneros de la revolución, que se convierten en iconos cerrados, ya no colectivos, en símbolos omnívoros que crecen de forma desproporcionada hasta encerrar dentro de sí todo lo real.

La pregunta, por lo tanto, es esta: ¿cómo es posible impedir que los mitos cristalicen, se alienen de la comunidad que los quiere utilizar para contar su lucha por la transformación del mundo volviéndose contra la propia comunidad?

Nuestra respuesta —que no puede ser sino una respuesta parcial si queremos evitar el error absolutista del que estamos hablando— es la siguiente: contando historias. Hace falta no parar de contar historias del pasado, del presente o del futuro, que mantengan en movimiento a la comunidad, que le devuelvan continuamente el sentido de la propia existencia y de la propia lucha. Historias que no sean nunca las mismas, que representen goznes de un camino articulado a través del espacio y el tiempo, que se conviertan en pistas transitable. Lo que nos sirve es una mitología abierta y nómada, en la que el héroe epónimo es la infinita multitud de seres vivos

que ha luchado y lucha por cambiar el estado de cosas. Elegir las historias justas quiere decir orientarse según la brújula del presente. No se trata por lo tanto de buscar una guía (ya sea ésta un icono, una ideología o un método), un Moisés que pueda conducirnos a través del desierto, ni una tribu de Levi a la vanguardia de las otras. Se trata de aprender a leer el desierto y todas las formas de vida que lo habitan, descubrir que, en realidad, no hay "desierto" y que el punto de llegada del éxodo no es una Tierra Prometida fantasmática, sino una red de "trazos de la canción"¹ que podemos delinear en el propio desierto, red que termina por modificarlo y repoblarlo continuamente.

Amador Fernández-Savater: —*Un filósofo que estimáis, Paolo Virno, describe esta época nuestra como la del "cinismo, el oportunismo y el miedo". En un sentido aparentemente similar, Richard Sennet describe la corrosión del carácter en el contexto de la "nueva economía" (no sólo en la red): la extrema precariedad del trabajo, la movilidad forzada o las incertidumbres de*



la flexibilidad dificultan la construcción de una vida que se pueda contar (a los demás y a uno mismo). Tenemos, pues, por un lado, una base subjetiva de indiferencia y nihilismo reñida con cualquier épica (que exige más bien una disposición de confianza activa y no de escepticismo paralizante). Y, por otro, un deseo generalizado de pertenencia y de comunidad que no tiene por qué encontrar su hogar en ninguna religión o "pequeña patria". No hay creación colectiva de mitos si los relatos no sintonizan con las cavidades más profundas de la subjetividad de la gente, movilizándolo su imaginación y sus pasiones. ¿Qué análisis hacéis de las subjetividades a las que queréis llegar? ¿Cuál es el "humus" subjetivo en el que se tiene que desenvolver inevitablemente hoy la mitopoesis?

Wu Ming: —*Existen dos sujetos históricos, fragmentarios e irreductibles a categorías rígidas a la vez que desconcertantes, que atraviesan el mundo viviendo en su piel las transformaciones más radicales.*

El primero es la nueva figura del trabajador inmaterial, que no es propiamente inmaterial, o sea, el trabajador de la época posfordista. Éste es protagonista, a la vez activo y pasivo, de la disolución del viejo pacto social y de la precarización de la vida. Activo, en la medida en que promueve su propia inestabilidad, optando por la liberación del vínculo fordista que atribuía al trabajo una unidad de tiempo, lugar y acción. Pasivo, en tanto que sufre la puesta a trabajar de todos los ámbitos y momentos de la vida y ve cómo el capital es parásito de su propia creatividad, inventiva, capacidad de emprender proyectos... La figura portadora de esta contradicción no puede sino pretender la ruptura del vínculo estrecho entre renta y trabajo asalariado, luchando por una extensión generalizada de los derechos independientemente tanto del estatus jurídico como de la contractualización del trabajo mismo. Este nuevo ciudadano del mundo —que se traslada, cambia de profesión, adquiere y comparte conocimientos, introduce en el proceso de producción sus propias capacidades individuales en una red de conexión global— reclama de forma inevitable una renta básica

de ciudadanía, como solución también para las viejas formas del trabajo, cada vez más desreguladas y privadas de derechos.

Esto lo pone en una relación estrecha con el segundo sujeto histórico, que es también una figura socialmente "inestable" y mutable: el migrante. No menos que el trabajador inmaterial, el migrante es por antonomasia protagonista de la globalización, portador y conector de historias, saberes, culturas, ideas. No menos que el trabajador inmaterial, es objeto de la explotación neoliberal globalizada. Su trabajo y su vida, transportados por todo el mundo, se convierten en factores desestabilizadores del viejo orden jurídico basado en los conceptos de nacionalidad, estatus, pertenencia, así como de los contextos culturales de los que el migrante procede.

Ambos sujetos encarnan el mestizaje planetario y comparten la dimensión del viaje, del desplazamiento, del éxodo, como condición irreversible.

Ambos sujetos ponen en crisis el propio "punto de partida", retroactuando sobre él,

dirigiéndose a otra parte y dando vida a otras comunidades, otras interacciones, otras formas sociales.

Ambos sujetos están atrapados en una encrucijada: por un lado, la opción reaccionaria e identitaria, es decir, la del viejo mundo que no quiere ceder terreno al cambio; la otra, la neoliberal, que pretende explotar y constreñir la transformación dentro de los parámetros de un beneficio capitalista cada vez más omnívoro e inclusivo. Ambas tendencias pueden ir además de la mano, y representan exactamente eso contra lo que estamos luchando.

El camino de salida de este atolladero está representado por la opción "mestiza", que pone en relación las dos condiciones como parte de la misma transformación global, dando vida a experiencias, luchas, comunidades activas capaces de remitir ya a otro mundo posible: prerequisites de todo lo que pretenda ser mejor y diferente.

Se trata de narrar y apostar por esta vía de salida frente a las otras. Las historias y los mitos que habremos de buscar tendrán inevitablemente este imaginario como referencia.

Amador Fernández-Savater: —*En Madrid, durante las jornadas sobre propiedad intelectual (www.sindominio.net/copyleft), hablasteis del peligro de que el proceso de mitopoesis se interrumpa y cristalice en formas y figuras alienantes que bloqueen la imaginación y la reflexión (de mito a "lengua de trapo" o jerga para iniciados). Desde vuestra experiencia directa, ¿cómo puede evitarse en concreto ese peligro, esa tentación de fabricar fetiches?*

Wu Ming: —*Hay algo concreto que hace que se afine la lengua de madera: es la tentación identitaria. Y, más aún, el miedo a la mezcla y al intercambio, que en el fondo es miedo a la diversidad de la que se compone la multitud. El fetichismo y el sometimiento a la repetición son el refugio más simple frente al miedo que suscita el cambio, frente al temor de ver diluida la propia identidad en el océano de la comunidad en movimiento. Este retroceso identitario lleva consigo una carga derrotista que impide estar a la altura de la historia.*

Y, por tanto, lleva a barricarse detrás de unas pocas palabras, posiblemente conceptos que se querrían complejos, pero que nadie entiende. Hemos dado una definición, si bien aproximada, de "multitud". Hemos dicho que ése es el mapa de los "trazos de la canción" sobre el planisferio del mundo globalizado. Seguramente podrían ser muchas las definiciones. Lo importante es que este concepto, "multitud", no se convierta en una palabra vacía, que no alude a nada, un nuevo tic lingüístico que sustituye a los viejos. Lo mismo podríamos decir de un concepto como el de "Imperio". ¿Qué es hoy el Imperio? ¿Una tendencia? ¿Una realidad en potencia? ¿Un proyecto? Seguir contando historias también significa continuar explorando lenguajes y palabras sin contentarse con las que ya se usan. Y si las que usamos no nos suenan claras o no nos convencen, es inútil conservarlas. Busquemos otras. Si no somos capaces de mantener esta actitud, terminaremos inevitablemente por hablarnos encima los unos a los otros y sonar cada vez más incomprensibles. No hay proselitismo de los conceptos o de las consignas que aguante, cada encuentro a lo largo de los caminos de la comunidad en movimiento no puede más que dar vida a una redefinición y a un enriquecimiento del lenguaje. Tener miedo de esto significa condenarse a la regresión.

Amador Fernández-Savater: —Decías también en Madrid que no os convence nada la metáfora de Matrix para iluminar la realidad actual. Os recuerda demasiado, quizá, a la noción hipostasiada y paranoica de "espectáculo" forjada por los situacionistas. ¿Podrías volver a explicar vuestra perspectiva de la cultura de masas, lo que pensáis de la relación entre "cultura popular" y "cultura mediática"?

Wu Ming: —Pensar que la cultura "pop" coincide con la cultura mediática es algo completamente equivocado. La cultura popular y de masas es infinitamente más rica y se nutre de un número incalculable de motivos y de fuentes. Guy Debord asignaba a la capacidad espectacularizadora del capital un poder infinito, desarrollando una actitud paranoica con respecto a la industria de la imagen y reduciendo todo a una única categoría: el espectáculo. Así, el capital espectacularizado era omnipotente, podía recuperar cualquier expresión humana, sobre todo las de los rebeldes, neutralizándola. Decir que el espectáculo lo recupera todo es como no decir nada. La definición que Guy Debord da de espectáculo no significa nada: "El espectáculo no es un conjunto de imágenes, sino una relación social entre personas, mediada por las imá-

nes". Las relaciones sociales entre los seres humanos están mediadas por imágenes desde que el primer Homo Sapiens pintaba escenas de caza en las paredes de una gruta para que cualquier otro pudiese "leer" y contar esas historias. Y esto nunca ha impedido que en el curso de los milenios los hombres viviesen intensamente la propia vida, amasen, odiasen, se reprodujeran, se rebelaran, inventaran ideas, concepciones del mundo, filosofía.

El pensamiento paranoico de Debord lleva derecho a la inacción o, como mucho, a una acción autorreferencial, que teme ser comunicada, hacerse comunicación, porque "aparecer" ya es traicionar la propia intención genuina. Esa línea de pensamiento, por tanto, es del todo inútil y podría ser definida como el último punto exasperado de llegada del pensamiento dialéctico hegeliano, "negativo", interpretable en clave psicoanalítica en términos de neurosis extrema.

Existe también otra corriente de pensamiento que superpone la cultura de masas y la proliferación mediática. Es el así llamado pensamiento post-moderno, que en el curso de los años ochenta del siglo pasado tomó erróneamente la crisis de las ideologías novecentistas por el fin de las grandes narraciones. Hoy en día, las narraciones vuelven a ser protagonistas de la historia, ya sean las "imperiales" y neoliberales o las multitudinarias que narran otro mundo posible, y el pensamiento de Lyotard ha sido barrido.

Lo cierto es que la cultura mediática es sólo una parte de la cultura popular o, mejor dicho, refleja solamente algunos aspectos, pero no podrá nunca reducirla a sí misma. Además, este increíble movimiento demuestra haber adquirido la capacidad de relacionarse con los medios de masas, de utilizarlos, y no sólo hacerse narrar y fotografiar por ellos. Y a esto se añade que el movimiento ha creado sus propios medios de comunicación de masas, utilizando las tecnologías telemáticas como un tam-tam que atraviesa el planeta.

Pero es necesario decir más. Frente a las manifestaciones que hacen afluir en todas las calles del mundo a decenas de millones de personas, no son los medios de masas los que pueden resistir la comparación. La multitud misma es el medio de comunicación de masas; y puede que el más grande y potente que la historia jamás haya conocido. Porque aquellos millones de personas volverán a casa y contarán lo que han visto y vivido, lo escribirán en mensajes de e-mail, telefonarán, lo cantarán en piezas musicales, lo describirán en fanzines, revistas, libros. Hoy en día, es el poder excesivo de los viejos medios de comunicación de masas el que entra en crisis con la apropiación comunicativa por parte de las mis-

mas masas, que a su vez se vuelven medio de comunicación.

Existe ya, está circulando por el mundo, una épica del movimiento de movimientos. Es un romance popular escrito por centenares de miles de manos que viaja por todos los canales comunicativos del planeta y permea a través suyo toda la cultura de masas.

Lo que nos debe interesar es la experimentación de formas y modos que amplíen cada vez más la recepción del mensaje. Elegir los mejores modos para ser eficaces, para explotar y, al mismo tiempo, potenciar la fuerza de la comunidad. Es el aspecto más interesante y estratégico del tiempo en que vivimos.

Amador Fernández-Savater: —Durante un período, habéis participado en Tute Bianche (Monos Blancos), desde donde se practicó la "guerrilla de la comunicación" a gran escala. ¿Militáis ahora en un espacio político definido? ¿Cómo influye eso en vuestra práctica narrativa?

Wu Ming: —El mono blanco fue un icono abierto maravilloso, algo que cualquiera podía ponerse para practicar una forma particular de representación del conflicto político. Era como el pasamontañas de los zapatistas. Las acciones de los Monos Blancos se basaban todas en el plano comunicativo, simbólico y, obviamente, mediático. Más allá del ataque sorpresa al estilo de Greenpeace, escenificaban el asedio, representaban el enfrentamiento con las fuerzas del orden que defendían a los "poderosos de la Tierra" reunidos en consejo en cualquier parte del mundo. Era un reclamo épico formidable, puro cine. Y de hecho el mensaje pasaba, a través de los propios medios de comunicación, por la fascinación de la práctica de la desobediencia civil protegida, que excluía el uso de objetos contundentes y preestablecía un teatro de impacto físico con la policía. Era como un duelo en el O.K. Corral, pero sin pistolas. Y, de hecho, hicieron falta las pistolas, en Génova, para invalidar ese plano de la representación simbólica que estaba teniendo un éxito total.

Los Monos Blancos han sido la forma más eficaz desde el punto de vista mediático de la fase inicial de este movimiento. En Italia, los Monos Blancos se disolvieron en Génova en junio de 2001. Se "disolvieron en la multitud". La multitud tantas veces invocada, convocada, también en Génova, al día siguiente del asesinato de Carlo Giuliani, se materializó para salvar a los ex-Monos Blancos de la matanza que los carabinieri habían preparado para ellos. Aquella aparición, aquella epifanía, demostró que la elección de quitarse el mono

blanco había sido la correcta. El papel de propulsión simbólica del movimiento había terminado, habíamos obtenido nuestro objetivo, la multitud, finalmente, había llegado. Y, desde entonces, el número ha seguido creciendo de forma exponencial. Frente a este nuevo escenario, la tarea más apremiante es la de comprender qué formas y modalidades simbólicas y comunicativas sirven para relacionarse con las miles de procedencias de los componentes del movimiento.

Un hermoso desafío para la imaginación. Esto es lo que nos interesa también a nosotros, tanto desde el punto de vista narrativo, como del político.

Amador Fernández-Savater: —Unos miles de personas comenzaron este movimiento (digamos) en Seattle. Ahora, el movimiento contra la guerra, que tiene el mismo ADN, reúne a millones de personas a lo largo de todo el mundo. Surgen problemas sobre la organización de este movimiento, que dan muchísimo que hablar al calor de los Foros Sociales (Porto Alegre o Florencia): vanguardias, viejos apa-

sedimentación. Conscientes de esto, debemos apostar por el movimiento hasta el último minuto. Este movimiento tiene la potencia de volcar, permear, transformar las viejas formas de la política y, en consecuencia, los viejos aparatos, pero el riesgo de readecuarse a las categorías del pasado está siempre presente. Si se logra imponer un nuevo modo de pensar la política, entonces se podrá abrir una perspectiva histórica que todavía no logramos ni siquiera imaginar. Esto sólo puede lograrse a través de un enfrentamiento directo con las estructuras organizativas preexistentes, no a partir de una posición de subalternidad ni de marginalidad, sino jugando la partida al nivel más alto. El movimiento está obligando a cambiar a la izquierda histórica y esto significa también choque, porque las partes más conservadoras de los aparatos no van a aceptar disminuir su papel en favor de una concepción abierta y horizontal de la política y de la representación. Y, por otra parte, una izquierda socialdemócrata, hasta ayer mismo hipnotizada por el mantra neoliberal, no puede limitarse ni a realizar una autocritica ni a dar marcha atrás.

Wu Ming: —Sin victorias materiales no se avanza. Este movimiento ya las ha obtenido y ahora debe ir más allá. Hay quien dice que, pese a las movilizaciones increíbles contra la guerra, Bush y Blair han invadido Iraq. Pero sin las movilizaciones de los últimos tres años y el 80% de la población europea manifestándose contra la guerra, ¿habríamos tenido las posiciones de Francia, de Alemania y de la ONU? El resultado es que Bush y Blair han hecho esta guerra solos, sin el paraguas del humanitarismo y de la democratización que ha cubierto las guerras de Occidente en los años 90 y en el siglo pasado. Esto no es la paz, desde luego, pero es de todos modos un gran cambio del cuadro político internacional en el que el movimiento puede introducirse y seguir ejerciendo una enorme presión.

Y ¿pensamos que sin las citas mundiales del movimiento en Porto Alegre, Lula habría ganado las elecciones en Brasil y podría hoy desplazar los equilibrios económicos del subcontinente latinoamericano hacia el MERCOSUR en lugar de hacia el NAFTA? Basta mirar alrededor para darse cuenta de que este movimiento está cambiando ya el



ratos, etc. ¿Veis con preocupación estas tensiones entre las capacidades de autoorganización de las multitudes y la voluntad de hegemonía de los componentes socialdemócratas (y otras) del movimiento que siguen pensando el conflicto en términos de mediación y representación política?

Wu Ming: —Todas las estructuras políticas preexistentes al movimiento padecen de cierta inadecuación frente a la discontinuidad general con el pasado que éste representa. Esto vale tanto para los aparatos "socialdemócratas" como para la izquierda radical. Un cambio de paradigma político, casi antropológico, no se produce de la noche a la mañana y la velocidad de los tiempos actuales históricos hace que todas estas estructuras corran el riesgo de quedarse anticuadas. En consecuencia, el conflicto, o la contradicción, está implícito y no es necesariamente negativo. Sabemos que los movimientos no duran un tiempo infinito y que les siguen fases de

Tiene que ser refundada de los pies a la cabeza. Va a ser ella misma la que tenga que cambiar, el movimiento no puede limpiar su mala conciencia. Pero esto no quiere decir que no haya que beneficiarse de esta mala conciencia para insinuar la semilla del cambio. Un ejemplo entre otros: si la izquierda histórica habla de querer reformar la ONU, ¿por qué no podría el Foro Social Mundial ser admitido en la nueva ONU con un papel consultivo?

Amador Fernández-Savater: —Mucho se ha debatido y se debate en el interior del movimiento sobre las dificultades para superar la dimensión simbólica del conflicto y arraigar las luchas en territorios existenciales, concretos y materiales. Bifo, por ejemplo, ha puesto siempre mucho énfasis en la necesidad y la dificultad de que el movimiento arranque "victorias concretas" al estado de cosas presente. ¿Cómo se podría actualizar la consigna de "conflicto y consenso" de Tute Bianche? ¿Qué pensáis vosotros de todo esto?

orden del mundo. Hace falta, en cambio, ser capaz de reconocerlo.

El 15 de febrero de 2003, más de cien millones de personas se han manifestado simultáneamente en 600 lugares del mundo contra la guerra global permanente. Ante un acontecimiento histórico de esta magnitud, ¿hay quién siente todavía la necesidad de discutir sobre "conflicto y consenso"? El problema, más bien, será el de inventar y proponer formas de acción eficaces que puedan ser adoptadas por esta marea incommensurable de personas. Acciones comparables, generalizables, practicables por la multitud, que vayan más allá de las simples manifestaciones en la calle: desde el boicot al *trainstopping*, desde las huelgas generalizadas a las peregrinaciones, cada uno según sus posibilidades. De lo contrario, ¿por qué seguimos hablando de multitud?

Amador Fernández-Savater: —Comentabais en Madrid que se han producido dos fenómenos inéditos y esperanzadores en el "movimiento de movimientos" en Italia:



la irrupción en escena del movimiento estudiantil (dotado, decías, de un sentido común intuitivo) y la "crisis" (no sé cómo llamarla) de la CGIL. ¿Podrías describirlos y analizar su significación política para la lucha en Italia y Europa?

Wu Ming: —En Italia no se puede hablar de un auténtico movimiento estudiantil, parecido al de los años 60 y 70. Podríamos decir en cambio que el impulso del movimiento de movimientos ha logrado implicar a la generación más joven y la ha sacado a la calle. Este dato "anagráfico" es muy importante, porque quienes hoy tienen 18 ó 20 años son hijos políticos del movimiento, no tienen experiencia a sus espaldas y pueden mirar la política con ojos radicalmente nuevos, incluso mejores de los de quienes han contribuido a ponerlo en marcha. Muchas de las batallas que hemos vivido en el periodo de la última década y que han hallado expresión plena en el movimiento "anti-globalización" han sido asumidas de forma intuitiva por los más jóvenes. Esto nos permite depositar esperanzas en el futuro inmediato y nos indica que hemos caminado en la dirección correcta. Hará falta tener los oídos bien atentos y escuchar a esta generación de veinteañeros si no queremos convertirnos en un tapón para ellos. Además, esta tarea de escucha es uno de los mejores antidotos para la patología de la "lengua de madera". La otra consecuencia interesante que el movimiento ha producido en Italia tiene que ver con los grandes aparatos de la izquierda histórica. Si, por un lado, los partidos políticos han salido detrás del movimiento, en algunos casos siguiéndolo, en otros mirándolo con terror, la mayor confederación sindical italiana, la CGIL, ha abierto una fase de reflexión y transformación interna, haciendo suya la lucha del propio movimiento.

El gobierno de centro-derecha, que no goza de ninguna legitimación social, está actuando en un plano de exclusión del sindicato de la vida jurídico-económica. Una estructura paquidermica como la CGIL (con cinco millones de afiliados), que durante toda la década de los 90 ha defendido políticas de acuerdo con los gobiernos de centro-izquierda avalando las decisiones liberales, se ha encontrado totalmente desplazada por las decisiones desestabilizadoras de la derecha. En sustancia, el sindicato ve cuestionada su propia existencia, en un momento en el que el plano de la negociación ya no es tomado en consideración por la otra parte.

Si, por otro lado, añadimos que los partidos de centro-izquierda no logran ya representar una reacción política a la ruptura del pacto social producida por el gobierno ac-

tual, el resultado es que la única elección posible para la CGIL es la de pasarse de lleno a la política. Y el único modo de hacerlo es vinculándose con el movimiento real ya existente. Esto ha llevado a la CGIL a la toma de decisiones políticas y de lucha que resultaban impensables hace sólo unos años. Y es innegable que en las últimas grandes citas del movimiento italiano el sindicato ha jugado un papel importante, sobre todo en el plano de la movilización. Pero de forma más profunda, frente a este "instinto de supervivencia", es cierto que una parte del mundo sindical italiano ha comprendido que la transformación posfordista implica la necesidad de un cambio radical de perspectiva, es decir, que toda la cultura sindical, formada en una época ya superada, debe ser renovada y adecuada a los desafíos del presente. Sin este cambio el sindicato perderá su función histórica y morirá.

Es fundamental que logremos explotar esta crisis para llevar a la parte más inteligente del mundo sindical a discutir ciertos temas y a mirar la cuestión del trabajo y de los derechos desde un punto de vista distinto. Es la ocasión para sacar de la marginalidad un debate, el del posfordismo, que durante todos estos años ha permanecido prisionero de ciertos límites, dándole por fin la legitimidad que merece y comenzando a pensar sobre la posibilidad de respuestas prácticas sostenidas de forma colectiva.

También en este caso es necesario relacionarse con esta "antigua" estructura de la izquierda en vías de envejecimiento sin ningún temor reverencial, sino con la cabeza alta, de igual a igual, y sin esconder el propio legado político, aunque sea muy distinto. No se trata de ir al encuentro del sindicato, sino al contrario, de hacer que el sindicato tome nota de los nuevos problemas a los que está llamado a dar una respuesta adecuada.

Más en general, creo que esta actitud está siendo adoptada a una escala más amplia, a escala europea. El espacio político europeo, que ha sido inaugurado en la calle el 15 de febrero de 2003, es el campo de acción sobre el que resulta posible inscribir una lucha por los derechos de ciudadanía que implique a la mayor cantidad de fuerzas sociales posibles. Europa, una Europa abierta, desnacionalizada y desterritorializada, es el tapete sobre el que hay que apostar. Cuando menos, porque es el tapete en el que la partida sigue abierta. Se trata de luchar porque siga estándolo.

En el año 2000, los Monos Blancos italianos trataron de llegar a la cumbre europea de Niza que debía lanzar la Carta de derechos europea. Fueron detenidos en Ventimiglia y no pudieron cruzar la frontera, la policía cargó contra ellos y tuvieron que dar

marcha atrás. En aquella ocasión no se iba a Niza para protestar por la cumbre, sino para hacer una sugerencia: la introducción de tres artículos en la Carta. El primero decía más o menos así: "Son ciudadanos europeos todos aquellos que, independientemente de la parte del mundo de la que procedan, han elegido vivir y residir en el territorio europeo". El segundo decía: "Todos los ciudadanos europeos, independientemente del trabajo que desempeñen, tienen derecho a una renta que les permita llevar una vida libre y digna". El tercero: "Europa repudia y se opone a la guerra, sin condiciones, en cualquier parte del mundo". Éste es un buen punto de partida en el renovado escenario continental.

Amador Fernández-Savater: —En vuestra opinión, los esquemas conceptuales que trataban de describir la situación actual en términos de "imperio" (Negri y Hardt) ya no consiguen aferrar las transformaciones en curso y desde el punto de vista del rigor del pensamiento son, por tanto, fuente de espejismos e ilusiones. Sin embargo, creo, el linchamiento a Irak tampoco es una agresión imperialista como las que triunfaron los siglos pasados: la guerra se inscribe en las dinámicas de capitalismo global que habían analizado los movimientos desde Seattle (autonomía de los poderes financieros de la soberanía de los Estado-Nación, incluido Estados Unidos, papel de las transnacionales, etc.). ¿Cómo describís la situación presente? ¿Qué "sistemas de imágenes" pueden ayudarnos a pensar de otra manera, a "imaginar justo"?

Wu Ming: —Tal vez todavía no logramos ver qué imaginario y qué imágenes podrían ser más útiles para representar en un nuevo escenario mundial. La única cosa cierta es que los que hemos elegido hasta ahora parecen insuficientes.

La tendencia "imperial" a la homologación y la integración del sistema político-económico mundial en una especie de macro-institución de hecho, el Imperio, que parecía el escenario más verosímil durante el trascurso de los años 90, hoy se ha interrumpido bruscamente.

La "banda de los tejanos" que ocupa la cumbre de la mayor potencia militar está usando esa potencia para imponer su ley al resto del planeta. Esta banda representa un interés bien preciso: el petrolero-bélico. Bush es el paladín de la moribunda civilización de los hidrocarburos y su política representa el colear histórico de esa disolución. Más en general, podríamos decir que el actual eje anglo-americano representa la tentativa de retrasar el final de la supremacía anglosajona sobre el mundo. Este golpe dentro del Imperio ha invertido

la tendencia homologadora y ha hecho que reaparezca una entidad política que todos dábamos por muerta: el Estado-nación. ¿Qué otra cosa son Francia y Alemania sino naciones fuertes, con fuertes economías nacionales y financieras que se presentan como candidatas a ser el eje de todo un continente? Por no hablar de Rusia, nación transcontinental que parece jugar el papel de tercer actor. ¿Y qué decir de China? La constitución imperial parece estar sujeta a muchas fuerzas centrífugas.

A esto le tenemos que añadir que la "banda de los tejanos" está creando auténticos protectorados militares y políticos en Oriente Medio y en Asia Central, a lo largo de la ruta del petróleo, con el pretexto de salvaguardar el *american way of life*, es decir, la economía nacional estadounidense y su predominio sobre las demás. Y parecen decir: "Que se jodan todos los demás".

Frente a todo esto, ¿podemos seguir pensando que el futuro nos reserva un espacio político-económico homologado y unificador, un "Imperio"? Las dudas son inmediatas. Es cierto que no podemos volver a los antiguos esquemas, al concepto de "imperialismo". La verdad es que todavía no tenemos una respuesta.

Pero hay una imagen que este momento histórico me trae a la cabeza. Es la "marcha de la sal"¹. Pero podría ser también la "marcha de la dignidad indígena". Tratemos de probar con una marcha europea, que tenga muchos puntos de partida. Desde cada punto saldría una caravana, que recorrería el continente atravesando lugares de valor simbólico desde el punto de vista histórico y político. Cada trayecto sería un mapa cantado, que cantaría la historia mestiza de Europa que, desde Andalucía hasta el Cáucaso, nunca ha tenido fronteras fijas, que las ha visto cambiar en el trascurso de los siglos y milenios. Los orígenes de nuestra civilización están en Mesopotamia. Chipre, cuyas costas están a pocos centenares de kilómetros del Líbano, acaba de entrar en la Unión. Y Grozni, la ciudad fantasma arrasada por las bombas, se encuentra en el límite oriental del continente. Estos trayectos y estas canciones cantarían la historia de las revueltas y las luchas, antiguas y recientes; la historia de los pueblos que nunca han dejado de atravesar esta tierra, procedentes de África (la otra orilla del "Lago" Mediterráneo) y de Asia (de la que Europa no es sino una prolongación); la historia de un lugar desterritorializado que mantiene abiertas y móviles sus propias fronteras; de una tierra de los derechos generalizados y de la cohabitación posible. La misma marcha pone en práctica todo esto, desplegando la potencia de la comunidad.



Imaginemos que estas caravanas se encuentren en un punto casual en el centro de esta tierra, la llanura de Frankenhausen, o Nuremberg, o Praga, o Sarajevo... Esta imagen, de población en camino que a lo largo del trayecto recoge historias, recuerdos, símbolos y que se hace portadora de una idea distinta de Europa, que es una idea distinta del mundo, es la imagen de una reapropiación desde abajo de todo ámbito político y de decisión, eso por lo que estamos luchando desde hace años, tal vez desde siempre. La convergencia en un lugar concreto, en un "acto" colectivo, corrobora

Notas

1. Se trata de un término acuñado por Bruce Chatwin en su estudio de los aborígenes australianos (*Los trazos de la canción*, Península, 1999) y que por ejemplo Christian Marazzi describe precisamente así: caminos, senderos, trayectorias del saber informal, "autopistas del conocimiento", de metáforas que remiten a otras metáforas, en las que se esconde el saber original que hace falta para orientarse en el desierto. El propio Chatwin explica: "Comercio significa amistad y cooperación; y para el aborígen el principal objeto del comercio era la canción. La canción, por lo tanto, trajo la paz. Sin embargo siento que los trazos de la canción no son necesariamente un fenómeno australiano, sino universal: que eran los medios a través de los cuales un hombre delimitaba su territorio, y de esa manera organizaba su vida social. Todos los otros sistemas sucesivos eran variantes —o perversiones— de este modelo original (...) Tengo una visión de los trazos de la canción extendiéndose a través de los continentes y las edades; que cualquier hombre que ha hollado la tierra ha dejado un rastro de canto (del cual podemos, de vez en cuando, pescar un eco), y que estos rastros deben remontarse, en tiempo y en espacio, a un aislado bolsón de la sabana africana, donde el Primer Hombre, abriendo la boca para desafiar los terrores que le rodeaban, gritó la primera estrofa de la Canción del Mundo: "yo soy!" (N. del T.)

2. Lo que el viernes 21 de febrero comenzó en Italia como una "timida" protesta de pacifistas y desobedientes contra la decisión del ministro de Defensa Martino de poner a disposición las infraestructuras públicas italianas para el transporte de armas, medios y personal para la guerra, se fue transformando progresivamente en una lucha espectacular. Gracias a medios alternativos como Indymedia-Italia, Radio OndaRosso, Sherwood, etc., la llamada a bloquear los trenes de la muerte se difundió como una mancha de aceite, incluso en otros países europeos y en EEUU. Incluso los sindicatos que agrupan a los portuarios aportaron lo suyo: el bloqueo de los puertos. Más información: <http://acp.sindominio.net/articulo.pl?sid=03/02/26/218230&mode=thread> (N. del T.)

3. Dentro de las campañas "Satyagrah" promovidas por Gandhi en contra del Imperio Británico se encuentra el capítulo de la "Marcha de la Sal". Debido al boicot contra las mercancías inglesas surgió un grave problema de deterioro económico para el Imperio inglés en India. Una de las soluciones llevadas a cabo por los ingleses fue la de transportar sal en los barcos que empezaban a llegar vacíos a la India, para crear, de este modo, un monopolio sobre este mineral básico para la alimentación, gravando así posiblemente un producto indispensable para los campesinos (tanto para ellos mismos, como para su ganadería). Este acto de oposición y humillación conduciría a Gandhi a una nueva lucha no-violenta: la "Marcha de la Sal", que acabaría convirtiéndose en símbolo de liberación nacional para la India. La marcha partió a pie de Sabarmati, el 12 de marzo de 1930, para llegar doce días después al océano, tras recorrer 300 km. a lo largo de los cuales un pequeño grupo marginal, en principio, se fue convirtiendo progresivamente en una interminable procesión de peregrinos en pos de la independencia. A la orilla del mar, Gandhi recogió un puñado de sal marina, no contaminada por los impuestos, y exhortó al pueblo indio a la desobediencia civil frente al delito de fabricar, vender, guardar o transportar sal. Este hecho tuvo amplísima repercusión (N. del T.).



En escaso tiempo, el filósofo Paolo Virno dejó de ser un completo desconocido para los lectores argentinos, para pasar a ser uno de los nombres que alimentan el debate político-cultural de nuestro tiempo. En este artículo, Martín Bergel propone una lectura de *Gramática de la Multitud*. Para un análisis de las formas

de vida contemporáneas (Buenos Aires, Colihue, 2003) y *Virtuosismo y Revolución*. La acción política en la era del desencanto (Madrid, Traficantes de Sueños, 2003), desde la cual es posible hallar ciertas claves para pensar la actualidad de la política de los movimientos emancipatorios en América Latina.

1. En 1996, en ocasión de presentar al público de habla inglesa un panorama del *radical italian thought*, Michael Hardt evocaba la célebre referencia de Lenin a las tres fuentes inspiradoras del pensamiento de Marx —filosofía alemana, economía inglesa, política francesa— para introducir la siguiente tesis: en la actualidad, el lugar equivalente de faro y guía de las políticas de emancipación le corresponde al pensamiento político italiano. Italia ofrecería hoy un espacio de experimentación política equiparable al desarrollado por los primeros socialistas franceses en los albores del pensamiento revolucionario moderno.¹ Si un juicio de esa naturaleza, al menos desde Argentina, podía sonar excesivo, los años transcurridos desde entonces no han hecho sino acrecentar el conocimiento y el interés por —para tomar la sugerente figura que usaba Hardt— “el laboratorio italiano”. Ciertamente, al propio Hardt le cabe una cuota de culpa en que ello haya sucedido así: se sabe que el libro *Imperio* que compuso con Antonio Negri es la máxima expresión de esa difusión. También, el ciclo reciente de movilización social e innovación política que desde las entrañas mismas de la vieja tradición de la autonomía italiana alcanzó proyección internacional al contribuir decisivamente a constituir en clave libertaria la instancia política de lo global —sobre todo a partir del acontecimiento Génova, ese “pequeño ‘68 en-nuestras-cabezas”, al decir de Amador Fernández-Savater—, tuvo su parte en el asunto. En definitiva, hoy la observación de Hardt no causa el mismo asombro que podía suscitar años atrás. En todo caso, puede decirse que a primera vista dos aspectos se ofrecen como pistas del porqué de la vitalidad de ese pensamiento. De un lado, y a diferencia de otros desarrollos recientes de la filosofía política —pensemos por ejemplo en Laclau, Žižek o Badiou— su entramado conceptual nos llega singularmente encajado a la materialidad de una praxis política concreta. Este rasgo, que señala una marca sin dudas de larga duración de la cultura política italiana, a menudo no

permite distinguir con claridad el origen preciso de las ideas. La impresión que da —ciertamente cultivada a una distancia que suele dar mayor lustre a las cosas—, es que no se trata meramente de la actividad de un puñado de intelectuales: pareciera ser que un entero movimiento social es el que está reflexionando y produciendo sobre su propia práctica. De la otra parte, lo que impresiona es la radicalidad con que ese pensamiento asume, sin titubeos ni nostalgias, que habitamos una época enteramente nueva, y que, por consiguiente, la política llamada a subvertir el estado actual de cosas ha de serlo ella también. “Nueva política”, en verdad, es un nombre que ha proliferado con suficiente abundancia como para haber agotado su propia novedad. Pero, en el caso italiano, lo que sobresale es el modo en que, del conjunto de mutaciones que signan nuestro presente, incluso los aspectos que más escorzan causan a la izquierda que no se acostumbra aún a la idea de que ya no estamos en el siglo XX —digamos, usando a regañadientes una palabra que ha caído un tanto en desuso pero sigue siendo gráfica: los más “posmodernos”, son pensados y refuncionalizados en clave emancipatoria. En rigor, esa manera de triturar y refundir los aspectos más controversiales de nuestro presente sólo es posible a partir de una doble fidelidad: por un lado, a la tradición política de la autonomía surgida en los años ‘60; por el otro, al pensamiento de Marx. Ambas referencias, por otra parte inextricablemente ligadas, funcionan como basamento desde el cual el pensamiento político italiano puede en efecto mostrarse como el que de modo más sistemático busca afirmar nuestra contemporaneidad. Pues bien: un capítulo de lo más relevante de esa tradición de pensamiento político ha aterrizado en Argentina. En un lapso menor al año, buena parte de las obras del filósofo napolitano Paolo Virno han sido publicadas al castellano y reposan en las estanterías y escaparates de las librerías. Hay quien denuncia en este hecho una moda, índice suficiente para descalificar por entero un pensamiento; incluso más, hay

quien se enerva y protesta ante los usos de una reflexión “extranjera” a los acontecimientos argentinos, en los que deliberadamente busca implicarse.² Del otro lado, en número menor, hay también los pequeños grupos —más bien para el caso de Negri que para el de Virno— que parecen sentirse cómodos en el rol acrítico de “sucursal” de un autor o corriente de ideas. Ante la aparición de una obra arriesgada y llena de hipótesis, casi como reacción instintiva aparecen los veredictos, repartidos en apresurados repudios y adhesiones. Lo que ha tendido a verse menos, en cambio, es una reflexión que husmee en los materiales ofrecidos por Virno en procura de su productividad.³ En los párrafos que siguen trato de emprender esa tarea a través de un análisis de dos de sus libros —*Gramática de la Multitud* y *Virtuosismo y Revolución*—, en la idea de que un diálogo con algunos tramos de su obra puede efectivamente resultar relevante para la actualidad del pensamiento y de los movimientos en Argentina y en América Latina.

2. La *Gramática de la Multitud* nos sacude con un comienzo fulgurante. En su prefacio, en breves y contundentes páginas, Virno enfatiza la excepcionalidad que el momento actual supone para el pensamiento político. En efecto, desde Hobbes, la filosofía política ha orbitado en torno a la cuestión del Estado. Y ello ha sucedido así porque durante siglos se ha desarrollado bajo los efectos del resultado de “la confrontación política decisiva”, acaecida en los albores de la Modernidad: “aquella que se da entre la multitud y el pueblo”.⁴ Spinoza y Hobbes han sido los protagonistas de tan relevante contienda: al cabo de ella, el primero, defensor de la multiplicidad irreductible al Uno —la multitud—, es derrotado por el segundo, que detesta a la multitud y abraza la dupla pueblo/Estado. Y aquí tenemos lo que Virno subraya con especial justeza: la categoría de pueblo es inescindible de la de Estado. El pueblo aparece siempre amarrado a —cuando no producido por— la noción de Estado. Todavía más: el pueblo es, apenas, “una reverberación del Estado, un reflejo”.⁵

Pues bien, nuestra contemporaneidad asiste a la reapertura de ese drama aparentemente sellado con la victoria del pueblo. La crisis de la Modernidad —que es también la crisis de la filosofía política moderna— permite que la multitud resurja de sus cenizas. Y esa reapertura habilita pensar una política no inmediatamente encadenada al Estado. La reaparición de la multitud trae a nuestros ojos la posibilidad de emancipar la praxis política de la esfera estatal, con todos los riesgos y las promesas de libertad que ello supone.⁶ Detengámonos a reflexionar sobre este asunto. Entre las voces que se han alzado contra Virno, señalándole su inadecuación al medio latinoamericano, están aquellas que destacan que nuestro continente adolece de un déficit de estatalidad —y no lo contrario. Esa constatación no constituye ninguna novedad: se sabe bien que hay regiones enteras de países latinoamericanos en los que el Estado es una realidad ausente. Pero déjense deslizar la siguiente hipótesis: acaso el reverso de ese déficit de

el caso de estos últimos como resultado de la hegemonía en el campo de la izquierda de los movimientos de liberación nacional). La nación, en efecto, ha sido el punto de *liaison* necesario entre pueblo y Estado. Negri y Hardt han sintetizado admirablemente este movimiento:

Toda la cadena lógica de representación política podría resumirse del modo siguiente: el pueblo representa a la multitud, la nación representa al pueblo y el Estado representa a la nación. Cada eslabón es un intento de mantener en suspenso la crisis de la modernidad. En cada caso, la representación significa un paso más de abstracción y control. Desde la India a Argelia y desde Cuba a Vietnam, *el Estado es el regalo envenenado de la liberación nacional*.⁷

Lo que el presente momento latinoamericano precisamente tiene de excepcional, en consonancia con lo observado por Virno en el terreno de la filosofía política, es

sente y que habrá de permanecer como acervo imaginario a ser recuperado por experiencias políticas futuras.⁸ Por todo ello, cabe concluir sobre este punto que un concepto como el de multitud, entendido hasta aquí meramente como el que define una política de no subordinación de la multiplicidad social al Estado —y, por ende, como herramienta de pensamiento y orientación política antes que como señal de adscripción a una nueva jerga—, tiene todavía en el escenario latinoamericano un papel importante por jugar (más si se tiene en cuenta que núcleos importantes de la cultura de izquierda —como sectores significativos de la Universidad, en el caso argentino— permanecen apegados al mismo imaginario nacional—populista de décadas atrás). Una última e importante aclaración. El Estado-nación, tal como lo conocimos en el siglo XX, está siendo doblemente desbordado: por debajo —a través de la figuración de espacios sociales autónomos construidos “a distancia del Estado”— y



Estado en América Latina sea, precisamente, la hegemonía de las políticas que lo han tenido como objeto principal y muchas veces único de su accionar. El siglo XX latinoamericano vivió bajo la égida de políticas *estadocéntricas*, con todos sus ribetes autoritarios. Dicho en términos más familiares: la contracara de la fragmentación social, desequilibrios regionales, etc., ha sido la tendencia a procurar ansiosamente un líder, grupo o partido salvador capaz de recomponer —real o, muchas veces, sólo ilusoriamente— las fracturas sociales desde el Estado.⁹ Durante buena parte del siglo XX, sobre todo luego de la Segunda Guerra Mundial, el estadocentrismo latinoamericano estuvo estrechamente ligado al sitial prominente de la categoría de pueblo en el discurso político. En América Latina —como en otros países del antiguo Tercer Mundo—, la correlación pueblo-Estado fue una constante. Su anudamiento precisó del empleo político de una tercer categoría: la de nación, precioso recurso utilizado por conservadores, liberales e izquierdistas por igual (en

que en varios países, en diversos grados y modos, en los últimos años se han manifestado diversas experiencias que han venido a interrumpir la tradición estadocéntrica y populista del continente. El alzamiento zapatista y la rebelión popular argentina del 19 y 20 de diciembre del 2001 son las más célebres, pero de ningún modo las únicas. Ahora bien, desde hace un tiempo asistimos también a diferentes intentos de recaptura de esas experiencias. Esas tentativas de sutura de las brechas abiertas en el estadocentrismo latinoamericano han dado lugar a formaciones políticas diversas, pero ninguna parece haber sido del todo exitosa: como ha sido apuntado en varias ocasiones, la heterodoxia de Kirchner surge al menos en parte del encuentro con la “sociedad en movimiento” con la que se topó al asumir. Todavía más, incluso allí donde los movimientos del 19 y 20 son una sombra respecto a aquello que insinuaron ser, como en el caso de las asambleas, la marca de su accionar democratizador logró inscribirse como hito histórico que continúa trabajando en el pre-

por encima —y allí la principal insignia está dada por las instancias que hacen al proceso constituyente de una ciudadanía global. Para la política latinoamericana, este proceso —especialmente difícil de digerir para el estadocentrismo hegemónico—, necesariamente complejo y contradictorio, abre la posibilidad de creación y expansión de espacios de democracia radical. Ahora bien: parece necesario advertir que el desplazamiento de la tradición nacional-estatista no implica adscribir a un antiestatalismo ideológico. En la era de la globalización, los Estados no sólo no han desaparecido —aunque sí han visto reconfiguradas sus atribuciones y menguada notablemente su eficacia a manos de las fuerzas del mercado—; en América Latina, en muchos casos, al menos a corto y mediano plazo resultaría irresponsable desear que desaparecieran. De lo que se trata, en cambio, es de cambiar radicalmente la ecuación entre Estado y sociedad, por ejemplo a través de la captación de recursos estatales capaces de contribuir a constituir ámbitos de lo pú-

blico no subordinados a las esferas del mercado y del Estado. Se trata, en definitiva, de imaginar modos de invención de lo público no estatal.

3. Al referirnos a la multitud, hemos mentado, así sea al pasar, nombres de la corriente principal de la filosofía política. Y sin embargo, el concepto de multitud al que aludimos no es unívocamente político. Según afirma Virno,

Es muy cierto que "pueblo" y "multitud" son dos categorías que pertenecen más al pensamiento político (indican de hecho formas alternativas de existencia política) que a la sociología. Pero, en mi opinión, la noción de multitud es extraordinariamente fértil para comprender los modos de ser del trabajo dependiente postfordista, sobre todo algunos de los comportamientos a que da lugar y que a primera vista parecen incomprensibles (...) Digamos que la multitud es una categoría ambivalente: por un lado, nos habla de la producción basada en el saber y el lenguaje; por otro, de la crisis de la forma-Estado. Y quizás entre ambas cosas hay un nexo poderoso.²⁸

En efecto, la categoría de pueblo, desde este punto de vista, no ofrece mayores misterios: pertenece de pleno derecho al arcón de los lenguajes de la política. En cambio, la riqueza y la complejidad de la noción de multitud provienen precisamente de su oscilación entre la sociología y la política. Y esa oscilación, como habremos de ver, encierra hoy uno de los mayores desafíos para el pensamiento político de los movimientos postleninistas.

Ciertamente, la multitud de Virno aparece las más de las veces como una categoría que describe los modos de ser del trabajo contemporáneo. Si atendemos por ejemplo al capítulo que cierra *Gramática de la Multitud* —"Diez tesis sobre la multitud y el capitalismo posfordista"—, se hace evidente la impronta sociológica del concepto. En ese capítulo, y en otros varios tramos del libro, Virno procura aprehender las transformaciones radicales que han sobrevenido a la crisis del fordismo: el surgimiento del capitalismo cognitivo y la crisis de la sociedad del trabajo; el advenimiento del saber como facultad productiva generalizada y la consecuente "intelectualidad de masas". Desde esa mirada, la multitud aparece como el concepto que corporiza las mutaciones ocurridas en el panorama social contemporáneo, y no como el nombre de un sujeto político.

Para cernir las características de "las formas de vida contemporáneas", Virno despliega una amplia batería de conceptos, en

su mayoría ya desarrollados en artículos escritos en la década del '90 y ahora agrupados en *Virtuosismo y Revolución*. El cinismo y el oportunismo, por caso, son más que rasgos que habitan la cultura del presente: han pasado a formar parte del paisaje fundamental de las formas de producción contemporáneas. Lo mismo que categorías a las que Heidegger o Benjamín habían brindado dignidad filosófica, como la "charla" o la "curiosidad".²⁹ Todos estos elementos hacen a la naturaleza del trabajo posfordista en tanto constituyen recursos capaces de moldear sensibilidades mejor preparadas para las labores fragmentarias de hoy. El ethos cultural tiende a coincidir así con el ethos productivo.

Lo interesante es que algo similar sucede con la esfera de la política, que para Virno también se confunde con la de la producción. En su perspectiva, la distinción aristotélica entre trabajo y acción (o *poiesis* y *praxis*) en el capitalismo posfordista ha sido disuelta. Más específicamente, el trabajo hoy ha absorbido de hecho caracteres típicos de la acción: el uso generalizado del intelecto en la producción presupone la comunicación lingüística y la cooperación. Se puede entrever allí el antes referido "nexo poderoso" que comunica al trabajo con la política.

Se percibe aquí el fondo materialista que en fidelidad a Marx pervive en la tradición de la autonomía italiana. No sólo los comportamientos propios de las formas de vida de nuestra contemporaneidad se hallan encadenados a los modos productivos dominantes. También la acción política parte de y —lo más importante— procura intervenir en ellos, sobre todo si se atiende a que su anhelo principal continúa girando en torno al horizonte de liberación del trabajo asalariado.

Esta perspectiva ofrece un estimulante punto de vista para las posiciones que han venido polemizando con las políticas de lo "meramente cultural". Slavoj Žižek ha sido quien con más insistencia ha sostenido esta querrela. Según ha argumentado en varias ocasiones, el reverso del florecimiento del multiculturalismo y las "políticas de la identidad" ha sido la perpetuación incólume del dominio del capital. Las "luchas por el reconocimiento", vueltas sobre sí mismas, apenas si han rozado la esfera de la economía.³⁰ La perspectiva italiana, en cambio, ofrece un modelo de politización en la que lo económico-social no sólo no aparece escindido de lo político, sino que en ocasiones parece superponerse.

Lo singular del asunto está dado porque está superposición de lo económico y lo político es más fácilmente detectable en los movimientos sociales latinoamericanos que en Europa. Es aquí donde se han desa-

rollado poderosos movimientos que procuran producir y reproducir su existencia material en base al desarrollo, así sea experimental, de relaciones sociales no capitalistas (movimientos campesinos, de desocupados, fábricas ocupadas y autogestionadas por sus trabajadores, etc.); en cambio, en algunos lugares de Europa hay un mayor desarrollo de posturas de este tipo en movimientos urbanos).

Como corolario de este afán por pensar la política en estrecha relación con la esfera material, desde Italia llegan señales que invitan a reevaluar viejas certidumbres caras a la cultura de la izquierda del siglo XX. Si la clase obrera fordista es parte del pasado y la cultura del trabajo estandarizado y estable se ha desvanecido; si asistimos a la creciente preponderancia del trabajo inmaterial; si, finalmente, la lógica del capital invade incesantemente nuevos territorios, ampliando el universo de aquellos que se perciben afectados por su dominio, ¿no es necesario repensar la vieja cuestión del sujeto de la emancipación? No nos estamos refiriendo aquí a la necesaria y ya admitida ampliación de los puntos de antagonismo (luchas gays, de mujeres, ecologistas, etc.), sino al problema de los sujetos convocados desde su situación material a asumir la lucha anticapitalista. Llevemos la discusión a un terreno concreto: el 1° de mayo pasado, mientras en Argentina casi solamente la izquierda partidaria y grupos afines se manifestaban por el día internacional del trabajador —y cuando ni siquiera la histórica CGT lo hacía, denunciando una vez más la crisis del sindicalismo tradicional—, en Milán (y en su sonda, otras ciudades europeas) decenas de miles de personas, en su mayoría jóvenes, celebraban por tercer año consecutivo el Euro Mayday, jornada construida en recuperación/reinvención del tradicional día de lucha sobre la base de nuevas figuras de la disidencia al capital: el *precariado* y el *cognitariado*. Ambas figuras buscan aferrar y politizar las nuevas realidades productivas: la de la multiplicidad de trabajadores de servicios flexibilizados, la del trabajo inmaterial esparcido por todas partes. Ciertamente, las tácticas, prácticas, discursos y estéticas de estos nuevos sujetos difieren del imaginario tradicional de la clase obrera. Aparecen, sin embargo —o quizás por ello—, mejor dotados de recursos para dar combate al capital.³¹ Esta referencia a un experimento por ahora limitado a ciertas ciudades del área europea puede ser leída provechosamente en cualquier urbe del planeta afectada a los procesos del capital global. Invita a pensar sobre nuevas bases la ya conocida problemática de la *muerte y transfigura-*

ción de la clase obrera. Plantea, por lo demás, nuevas y favorables condiciones para la articulación de los sujetos. Así, por caso, en la Argentina devastada por el neoliberalismo, la clase media —distanziata de las populares en buena medida por las tradicionales diatribas estigmatizantes proferidas por la izquierda vernácula— puede pensar bajo nueva luz su situación material, y por ende sus puntos de contacto con las clases subalternas. Y ya no será cuestión de forjar la unidad obrero-estudiantil apelando a identidades estancas, ni mucho menos practicar el asistencialismo o la voluntaria proletarianización; se tratará, en cambio, de pensar una política que, sin obliterar las diferencias —más bien partiendo de su reconocimiento y aceptación—, trabaje sobre las dimensiones de lo común que atraviesan a la pluralidad de situaciones sociales atacadas cotidianamente por el capital.



4. Y llegamos a la cuestión más difícil, a aquello que constituye un dilema teórico de hondas consecuencias prácticas. En Argentina, luego de la rebelión popular del 2001 maduró un pensamiento político referenciado en las orientaciones brindadas por la autonomía. Decimos pensamiento político, pero acaso el término no sea el más preciso. Es que ese pensamiento, en parte producto del encuentro con la tradición italiana, se tomó muy en serio el precepto de superponer lo político con lo social. Más precisamente, esa coincidencia acabó por disolver a lo político en lo social. Pudo decirse entonces que habíamos arribado a una era sin necesidad de mediaciones políticas, una era postpolítica.

En términos más concretos, se trató de pensar a las experiencias sociales autónomas en su especificidad, sin apelar a otras necesidades que las expresadas por ellas mismas. Tendió a creerse que un pensamiento que no se desarrollara en plena inmanencia, acabaría por hipotecar la potencia de esas experiencias. Ciertamente, ante una izquierda partidaria acostumbrada a parasitar hasta dejar exangüe cualquier atisbo de movilización social, las preven-

ciones aparecen más que justificadas. Basta recordar los efectos que las prácticas vanguardistas de esas izquierdas tuvieron sobre los movimientos surgidos en diciembre de 2001. Creemos, sin embargo, que ese desdén por las dimensiones transituacionales —desdén que se verificó tanto en ciertas posiciones teóricas como en las propias prácticas de esos movimientos—, acaso de modo menos directo, tras un rodeo, terminó también por debilitar esas experiencias. Su desarrollo a espaldas de la sociedad no logró evitar el retorno de esa sociedad, con todos sus efectos.

Nos enfrentamos entonces a un dilema abierto: ¿Cómo volver a desarrollar una mirada propiamente política sin retornar a prácticas vanguardistas? ¿Qué sería una política postleninista capaz sin embargo de trascender las versiones romantizadas de la sociedad paralela, en boga en algunos círculos del pensamiento autónomo?

La respuesta no vendrá de aquí: como soñaba de decirse, es la propia práctica la que habrá de desanudar el atolladero teórico. Aquí, meramente, contra la posibilidad de una lectura postpolítica de Paolo Virno confesamos otra que reivindica la especificidad de la política.

Porque, por lo demás, a diferencia de otras versiones de la multitud que efectivamente pueden resultar en un adelgazamiento de lo propiamente político, en un aplanamiento de las temporalidades discontinuas que signan el curso histórico, en una mirada que descarte conceptos como coyuntura, historicidad, estrategia, etc., la perspectiva de Virno no sólo habilita sino que exige pensar la política. No casualmente el abanico de categorías que despliega para captar la esencia de nuestro tiempo se encuentra por entero atravesado por la noción clave de *ambivalencia*. Los caracteres generales de la época, sus costumbres y sentimentalidades típicas, así como las disposiciones que emanan del régimen posfordista de producción, todos estos elementos admiten tanto una deriva apocalíptica como otra emancipatoria. La ambivalencia para Virno yace en el espacio de indefinición que se abre una

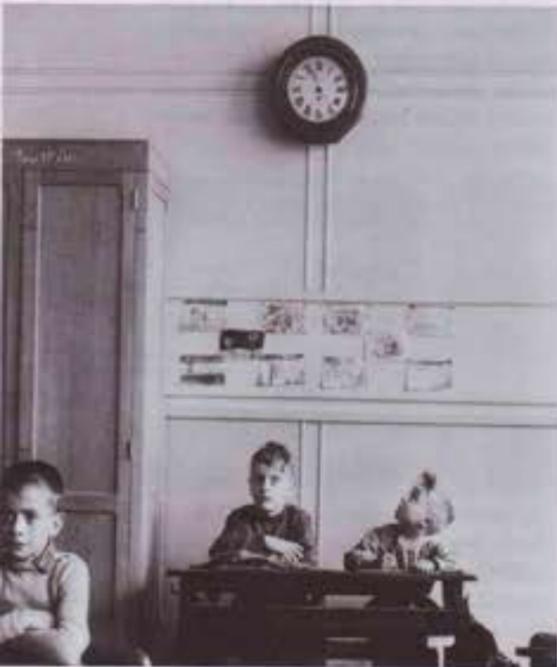
vez delimitado el núcleo ontológico "neuro" de nuestro tiempo. Ese espacio de indefinición, cómo no verlo, convoca de inmediato a la política.

Sirvámolos, para ilustrar lo que acabamos de decir, de uno de los más conocidos textos del propio filósofo napolitano. En "Do you remember counterrevolution?" —incluido como apéndice en *Virtuosismo y Revolución*— Virno caracteriza al movimiento italiano del '77. Esa coyuntura exhibe la ambivalencia originaria que signa nuestra era. Los movimientos italianos de ese momento interpretaron correctamente el dato fundamental de la época: la crisis de la sociedad del trabajo. En efecto, el trabajo asalariado bajo patrón comenzó a ser crecientemente reemplazado por los procesos de automatización. Concomitantemente, esos movimientos entrevieron la posibilidad de poner fin al trabajo asala-



1. Harit, Michael, "Laboratory Italy", introducción a Michael Harit y Paolo Virno (eds.): *Radical thought in Italy: A potential politics*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996. Una traducción al español —además de las que pueden hallarse en Internet— fue publicada con el título de "El Laboratorio Italiano" en la revista *Grado Cero*, n.º 2, Rosario, 2002.

2. Me detuve a considerar las reacciones de este tipo suscitadas por las ideas de Virno —leídas como síntoma de lo que allí llamaba el "bloqueo nacional" a la onda expansiva de la rebelión argentina de diciembre de 2001— en "Lo local, lo global, lo múltiple. Una lectura de la relación entre la revista argentina y el movimiento de resistencia global", *El Rodaballo*, N.º 14, Buenos Aires, invierno 2002, reproducido en *Cuadernos de la Resistencia Global*, N.º 1, Buenos Aires, 2002.



3. Una aproximación de este tipo puede hallarse en la entrevista a Virno realizada por Verónica Gago y Diego Sztulwark: "La condición ambivalente. Entrevista con Paolo Virno", en *La Escena Contemporánea*, N.º 9, Buenos Aires, octubre de 2002.

4. Paolo Virno, *Gramática de la Multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Buenos Aires, Colihue, 2003, p. 13.

5. *Ibid.*

6. Como veremos, en el caso de Virno esa posibilidad está dada más por las características propias del ser de la multitud en la era del capitalismo postfordista que por el desfondamiento del Estado, paninstitución donadora de sentido de la Modernidad. Esta última vía de análisis estaba siendo explorada por el recordado Ignacio Lewkowicz, salvando las diferencias acaso el único en nuestro medio que estaba enfrentándose a las transformaciones de nuestro tiempo con la misma radicalidad y rigor que el pensamiento político italiano. Cfr. I. Lewkowicz, *Pensar sin Estado*, Buenos Aires, Paidós, 2004.

7. Una perspectiva sociológica que buscaba explicar el regreso de liderazgos políticos de corte autoritario a la arena política latinoamericana a fines de la década de 1980 siguiendo un razonamiento de este tipo puede hallarse en Sergio Zermeno, "El regreso del líder: crisis, neoliberalismo y desorden", en *Revista*

Mexicana de Sociología, N.º 51, México, octubre-diciembre de 1989.

8. Negri, A. y Hardt, M., *Imperio*. Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 131 (destacado de los autores).

9. Respecto al presente, no caben dudas que la Ley de Comanas, actualmente en proceso de discusión en la Legislatura porteña, es en buena medida un efecto propiciado por el movimiento asambleario. Para un balance razonado de este movimiento que subraya también su carácter de hito histórico —evaluado incluso como parte de una "revolución cultural" en el campo de las izquierdas—, véase en este mismo número de *El Rodaballo* el artículo de Ezequiel Adamovsky.

10. *Gramática de la Multitud*, cit., p. 38.

11. Cfr. "Charla y curiosidad. La 'formación difusa' en el posfordismo", y "Ambivalencia del desencanto. Oportunismo, cinismo y miedo", en Paolo Virno, *Virtuosismo y revolución. La acción política en la era del desencanto*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003. La diferencia entre ambos grupos de conceptos radica en que el cinismo y el oportunismo son ya declinaciones negativas de elementos de la cultura ambivalente del presente, mientras que la charla y la curiosidad son abordados en su estadio anterior, en su núcleo neutro que señala su inicial indeterminación ético-política. Esa ambivalencia de origen hace posible que la charla y la curiosidad —despreciadas por Heidegger en tanto signos de la "vida inauténtica"— admitan una deriva positiva para la praxis emancipatoria. Virno podrá incluso deslizarse un "elogio de la distracción", en tanto recurso útil para el desenvolvimiento en las diversas y cambiantes realidades del trabajo —y por extensión, de la política— del presente. En suma, es una actitud que opte por sumergirse y trabajar en los materiales culturales de nuestro presente (en vez de impugnarlos esterilmente) la que habrá de posibilitar una política radical con pretensiones. Desde otro ángulo, una lectura similar puede extraerse de *El Recuerdo del presente*, otro de los libros de Virno recientemente publicado en castellano. Allí Virno analiza el fenómeno del *déjà vu* en su relación con la temporalidad plana que subtiende a las tesis del "fin de la historia". El *déjà vu* —entendido en su faz no individual, psicológica, sino como componente del imaginario social— adviene como "una repetición sólo aparente, totalmente ilusoria. Se cree haber ya vivido (visto, oído, hecho, etc.) algo que, en cambio, está sucediendo en este momento por primera vez (...). El *déjà vu* no representa un defecto ni una alteración cualitativa de la memoria, sino la desenfronada ampliación de su potestad y sus dominios (...). El presente instantáneo toma la forma del recuerdo, es evocado al mismo tiempo que se cumple ¿Qué otra cosa significa 'acordarse del presente' si no es probar la irresistible sensación de haberlo ya vivido anteriormente?". V. P. Virno, *El Recuerdo del presente. Ensayo sobre el tiempo histórico*, Buenos Aires, Paidós, 2003, pp. 15-16. La extensa cita quiere justificar en la idea de que un fenómeno de este tipo, que produce el doble efecto de clasificar la posibilidad de pensamiento de lo nuevo (el sentido de lo que acontece se encuentra siempre en el pasado) y de eliminar la consecuente esfera de libertad (el devenir está ya fatalmente dictado por ese pasado siempre actualizado), encuentra un terreno de análisis particularmente propicio en la izquierda argentina.

12. La diatriba zizekiana contra el multiculturalismo fue reiterada recientemente en su debate con Judith Butler y Ernesto Laclau: "La política posmoderna definitivamente tiene el gran mérito de que 'repolitiza' una serie de ámbitos considerados 'apolíticos' o 'privados'; lo cierto es, sin embargo, que no repolitiza de hecho el capitalismo, ya que la noción y la forma misma de 'lo político' dentro del cual opera se funda en la 'despolitización' de la economía". V. Slavoj Žižek, "Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!", en J. Butler, E. Laclau y S. Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Debates contemporáneos*

en la izquierda, México, FCE, 2003, p. 106 (destacado del autor). Esta crítica, por lo demás, no atañe sólo al multiculturalismo sino que debería servir para impulsar a todos aquellos que han naturalizado el dominio de la lógica capitalista sobre nuestras vidas.

13. Sobre el Euro Mayday, consúltese <http://www.euromayday.org/>

14. *Gramática de la Multitud*, cit., p. 114.

15. Ningún terreno aparece como más apto para ser pensado bajo la problemática de la ambivalencia de la multitud que el tema que azota en nuestros días a la sociedad argentina: el de la seguridad. Veamos la cuestión a través de una cita de Žižek: "El Universal adquiere existencia concreta cuando algún contenido particular comienza a funcionar como su sustituto. Hace un par de años, la prensa amarilla inglesa trató con insistencia el tema de las madres solteras, presentándolas como la fuente de todos los males de la sociedad moderna, desde las crisis de presupuesto hasta la delincuencia juvenil. En este espacio ideológico, la universalidad del 'mal social moderno' cobró forma sólo a través de la escisión de la 'madre soltera'; por un lado, la figura en tanto particularidad, por el otro, en tanto sustituto del mal social moderno. El hecho de que el vínculo entre el Universal y el contenido particular que funciona como su sustituto sea contingente significa precisamente que es el resultado de una batalla política por la hegemonía ideológica. Sin embargo, la dialéctica de esta lucha es más compleja que lo que indica la versión marxista estándar, según la cual los intereses particulares asumen la forma de la universalidad (...). Para funcionar, la ideología dominante tiene que incorporar una serie de rasgos en los cuales la mayoría explotada pueda reconocer sus auténticos anhelos. En otras palabras, cada universalidad hegemónica tiene que incorporar por lo menos dos contenidos particulares: el contenido particular auténtico y la distorsión creada por las relaciones de dominación y explotación. Desde luego, la ideología fascista 'manipula' el anhelo auténtico del pueblo de una verdadera solidaridad comunitaria y social (...). Sin embargo, para poder llegar a la distorsión de ese deseo, tiene primero que incorporarlo (...). ¿Cómo se convirtió el cristianismo en la ideología dominante? Incorporando una serie de motivos y aspiraciones fundamentales de los oprimidos —la verdad está del lado de los que sufren y son humillados, el poder corrompe, etcétera— y rearticulándolos de tal forma que se volvieron compatibles con las relaciones existentes de dominación". V. Slavoj Žižek, "Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional", en Eduardo Grüner, *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el Multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós, 1997, pp. 139-140. A la luz de la cita de Žižek, se advierte el peligro encerrado en la actitud típica de la izquierda, que se sitúa en exterioridad y considera a la cuestión de la inseguridad como un tema puramente ideológico-manipulatorio. El problema se reabre si se considera al fenómeno como uno hegemonizado transitoriamente por un contenido particular —Blumberg, o lo que Virno podría llamar "el fascismo postmoderno"— que asume, distorsionando, un anhelo legítimo de la comunidad; o, en el lenguaje de la ambivalencia, como un asunto habitado por un núcleo de verdad que puede ser declinado en sentidos opuestos. Como sugiere Virno, la dialéctica miedo/repaso es otra de las claves que traman el carácter recurrentemente ambivalente de nuestra época.

16. No casualmente ha sido Italia uno de los principales escenarios de elaboración de nuevas figuras de la militancia acordes al rol definitorio que los lenguajes de la comunicación tienen para la lucha hegemónica, como por ejemplo el *mediactivismo*. Cfr. al respecto la traducción del italiano —realizada por Mariana Gómez, de la Asamblea Florida Este— del libro *Mediactivismo de Matteo Pasquinelli* (ed.), en http://www.sindominio.net/afe/dos_mediactivismo/index.html.

El pensamiento argentino después de Argentina Franco Ingrassia

Franco Ingrassia presenta en este texto una serie de hipótesis derivadas de la noción de "pensamiento argentino". Luego del establecimiento de cierta definición de la noción de pensamiento y de sus relaciones con el Estado, se intentan elaborar algunos interrogantes en torno al proceso de constitución de la Argentina, para fi-

nalizar con una serie de reflexiones en torno a las actuales condiciones posnacionales de ejercicio de un pensamiento argentino. Franco Ingrassia es coeditor de la revista rosarina *Grado Cero*, y milita en distintas experiencias de autoorganización; su trabajo está ligado al psicoanálisis y la investigación social.

01. Este texto presenta algunas hipótesis derivadas de un trabajo de indagación de la noción de "pensamiento argentino". Dicho trabajo de indagación se presenta situado en un momento posnacional. Es decir, parte del supuesto, que habrá que elucidar, de que Argentina, en tanto Estado-Nación, es una noción que sólo puede conjugarse hoy en tiempo pretérito.

02. Señalemos algunas proposiciones de partida. Se trata de elementos que ocuparán, en la argumentación, un lugar análogo al de los axiomas en las demostraciones matemáticas: enunciados cuyo valor reside en el trabajo de pensamiento que posibilitan.

03. Comencemos por la noción de pensamiento. Entendemos al pensamiento, en su

tuvimos operadores de cohesión. Pensamos cuando nos movemos. El saber es un accidente, un resto de la operación, la huella o el cadáver del pensamiento. Pero, también, un posible insumo, materia prima de nuevas operaciones del pensamiento.

05. En este punto, debería quedar claro que, desde esta perspectiva, el Estado es absolutamente incapaz de pensar. No hay pensamiento de Estado. Ni estado de pensamiento. Los procesos, operaciones y recombinaciones propias del movimiento del pensar suceden en ámbitos para-estatales. El Estado trabaja con el saber: se apropia, administra, gestiona e instrumentaliza los efectos colaterales del pensamiento. Sin embargo, las distintas formas de estatalidad trabajan permanentemente en rela-

07. De manera que podemos situar un primer momento del pensamiento argentino. Podríamos denominarlo el pensamiento argentino antes de Argentina. Es decir, el pensamiento de todos aquellos que partieron del supuesto, que tendría luego que ser elucidado, de que la Argentina debía ser construida. La organización de la Nación, es decir la invención de su Estado, aparece entonces como la orientación fundamental, base y punto de partida de toda una serie de pensadores argentinos.

08. Convendría, en este punto, hacer dos aclaraciones. En primer lugar, que se trata de una anterioridad lógica antes que cronológica. "Antes de Argentina" es una premisa para el trabajo de pensamiento,

nivel más genérico, como facultad de invención, capacidad humana de resolver problemas. Nos alejamos aquí de cualquier noción que equipare al pensamiento con la actividad mental. Proponemos otra perspectiva. Se piensa con todo el cuerpo, con prácticas y conceptos, y también a través de percepciones y afectos.

04. Especifiquemos un poco esta noción de pensamiento. En tanto actividad, o proceso, el pensamiento muestra sus relieves ante el contraste con el saber. Pensamiento y saber se excluyen mutuamente. Sólo pensamos allí donde no sabemos. El no-saber es el territorio propio del pensamiento, su condición de posibilidad. Por su parte, el saber es el efecto colateral del movimiento del pensamiento. Pensamos cuando resolvemos problemas. Pensamos cuando desactivamos bloqueos. Pensamos cuando, en contextos de dispersión generalizada, consti-

ción con el pensamiento. Pero esta relación es una relación en exterioridad. Existe todo un trabajo de subsunción que motoriza las mutaciones estatales. Pero esta subsunción es un procedimiento trágico que no logra capturar al pensamiento sin convertirlo en su huella.

06. Existen al menos dos momentos en los cuales el pensamiento y el Estado se hallan en una posición muy particular. El primer momento es el momento constituyente. El proceso de invención de un Estado-Nación allí donde no lo hay. La invención de un operador que esté en condiciones de reducir al Uno la multiplicidad de heterogeneidades pre-estatales. Destaquemos que no se trata del despliegue de la operatoria, sino de la invención del operador. Esa invención requiere de una resolución singular y situada. Y dicha resolución constituye un problema de pensamiento.

no necesariamente su localización temporal. En segundo lugar, hablamos de procedimientos materiales que deberán ser constatables en cada caso. No se trata aquí de los llamamientos, las proclamas o las declaraciones de intenciones. No hablamos aquí de la "construcción de la nación" como postulado, sino como operación,

09. Sería fundamental aquí introducir la noción de desierto. El "desierto argentino" es el emplazamiento del pensamiento constituyente del cual estamos intentando dar cuenta. No se trata meramente del desierto, sino de un "desierto argentino", es decir, ya afectado por una decisión que origina un trabajo de pensamiento. Se trata de un "no todavía". La especificación del desierto como argentino señala, en la retroactividad de la nominación, la puesta en funcionamiento del movimiento del pensar.



Trabajo intelectual, trabajo inmaterial

10. Tal vez podría reconstruirse una genealogía de ese pensamiento constituyente argentino rastreando el empleo de la idea de desierto en tanto noción clave. Señalemos además, que ese desierto no pocas veces necesitó ser, a su vez, producido. La desertificación tuvo sus dispositivos y sus campañas, que organizaron tanto la invisibilidad de ciertos existentes, como su exterminio.

11. Pero el pensamiento argentino antes de Argentina no es un pensamiento de la apertura permanente. No se trata de un pensamiento constituyente infinito. Este pensamiento sienta sus bases, define sus puntos de partida, alcanza sus metas y establece su propia conclusión. En este punto, el pensamiento no es ya pensa-

se intensifica, se expande y multiplica sus niveles de productividad.

13. La argumentación no debería resultar sorprendente. Si concebimos a la Argentina, en tanto Estado-Nación, como el efecto de un pensamiento constituyente singular que encuentra su marco en ciertas condiciones globales, es decir, como la resolución específica de un problema que presenta, al menos en parte, condiciones generales, podemos afirmar que no se trata de un proceso infinito o incondicionado. Asistimos hoy a la transformación histórica de las condiciones generales a partir de las que los Estados-Nación se desplegaban, es decir, cierto estriamiento del mercado mundial propio de determinado nivel de desarrollo del capitalismo y de cierto intento de contención de las luchas de explotados y oprimidos. La recomposición de las formas del trabajo, de la comunicación y de los circuitos de valorización del capital generan un conjunto de nuevas condiciones que implican el agotamiento, el deteni-miento de la territorialización nacional de la soberanía.

14. Conviene señalar que se trata de una hipótesis económico-política y no mágica. No se trata de que los Estados-Nación "desaparezcan", sino de que sus aparatos se recombinan en estructuras de mando transnacionalizadas. No se trata de un juicio de existencia. Sino del agotamiento de una tendencia y de la emergencia de otras.

15. Hablamos de un problema que no se deja pensar en términos de crisis sino de desfundamiento. No hay crisis de representación, sino irrepresentabilidad constitutiva de las sociabilidades emergentes. No hay crisis económica, sino sustitución de las dinámicas lineales del desarrollo productivo por las lógicas aleatorias de la fluctuación financiera. En este sentido, toda recomposición es heterogénea. Hay un cambio de fase que señala la irreversibilidad de algunos puntos de detención.

16. Es en estas condiciones en las que la temática del desierto argentino vuelve a instalarse. La dispersión es nuevamente el suelo a partir del cual emerge un pensamiento constituyente.

17. Pero hay, con respecto a la operación anterior, una divergencia radical. El pensamiento argentino después de Argentina es un pensamiento de lo ilimitado. Es, necesariamente, un pensamiento que asume la dispersión como condición ontológica contemporánea y que instituye sus opera-

ciones de cohesión a partir de esta determinación. Pero se trata de un pensamiento posnacional, sin escala, un pensamiento que asume la inestabilidad estructural de toda composición formal, la contingencia ineliminable que atraviesa toda tentativa de organización de lo social.

18. El pensamiento argentino después de la Argentina no busca puntos de detención sino momentos de desaceleración de los flujos en dispersión. Construcción autónoma de circuitos bioproductivos, lentificación de los procesos de subjetivación e hibridación que nunca alcanzan la fijación identitaria, pero que aumentan nuestra capacidad operatoria, nuestra capacidad de recombinación y construcción de experiencias.

19. Hay una especificidad argentina en este pensamiento que asume el desierto de la dispersión como su condición. Hay un conjunto de elementos intraducibles. Un arraigo de este pensamiento en los territorios que en un pasado cercano abrazaron al proceso desertificante del capitalismo financiero en su máxima velocidad.

20. El fin de Argentina como singularidad es sobrevenida por un pensamiento que sigue constituido en torno a esa singularidad ahora ausente, o a la singularidad de sus restos. Pensamiento constituyente marcado por una catástrofe específica, la multiplicación de los procesos ensamblarios, de la autogestión productiva, de la recomposición autónoma de la comunicación, de la afectividad y de la cultura, de la experimentación de nuevas formas de investigación y elaboración teórica supone la elaboración de apuestas que asumen al significante Argentina no ya como ese horizonte unificante, como ese por-venir de la Nación, sino como los restos ya desarticulados de una experiencia común, como la riqueza de un legado que deberá ser sometido a distintas operaciones locales en función de convertirlo en una herencia, es decir, algo de lo que podamos hacer usufructo.

* La hipótesis central de este texto, tiene origen en la sobremesa de la cena posterior a la presentación del libro *Sucesos Argentinos* en la ciudad de Rosario en noviembre del 2003. Dos de las personas presentes en aquella charla hoy ya no están con nosotros. Valga este escrito como verificación, entre otras, de aquello que han afirmado recientemente quienes más cercanamente han trabajado con ellos, los integrantes del Estudio Lewkowicz: "los efectos de su intenso pensamiento, indudablemente, seguirán trabajando —de diverso modo— en y entre nosotros".

¿Por qué estamos contra la propiedad intelectual?

Pablo Ortellado

El movimiento por el copyleft, surgido en los últimos años, ha permitido no solamente echar luz sobre la naturaleza de esa singular forma de propiedad privada que es la propiedad intelectual, sino también dar lugar a extensas redes de cooperación social que trabajan voluntariamente por fuera de la lógica de la ganancia capitalista. En este artículo, Pablo Ortellado, joven filósofo de San Pablo —acaba de terminar su tesis de doctorado sobre Castoriadis en la USP— y militante de la red Indymedia y de la coalición de grupos brasileños ligada a la Acción Global de los Pueblos (AGP), ofrece una detallada mirada acerca de este fenómeno apenas conocido en la cultura de izquierda argentina.



Mientras la publicación abierta es una característica bastante conocida del sitio de la red Indymedia,¹ la idea hermana del "copyleft", que pregona la subversión de los derechos autorales, es aún poco conocida y ha sido escasamente discutida. En el pie de página del sitio, en vez de la tradicional nota que recuerda los derechos autorales, puede leerse lo siguiente: "(C) Centro de Mídia Independiente. Es libre la reproducción para fines no comerciales, siempre que el autor y la fuente sean citados y esta nota sea incluida". En vez de restringirse la divulgación, la nota de "copyleft" (una chanza a la palabra "copyright"), permite e inclusive estimula la distribución posterior de la información que el sitio contiene. La política del "copyleft" es parte de un movimiento amplio de oposición a los derechos de propiedad intelectual.²

COPYRIGHT

Aún cuando nuestra sociedad ha asistido a un largo debate en torno a la propiedad privada en los últimos dos siglos, poco es lo que ha sido dicho sobre el carácter peculiar que reviste ese extraño tipo de propiedad que es la propiedad intelectual. En general, la propiedad es justificada como la garantía de uso y disposición del propietario de aquello que le es de derecho (por herencia o por trabajo). En otras palabras, alguien que adquirió una propiedad está garantizando para sí la utilización de un bien. Si alguien posee una casa, por ejemplo, tenerla bajo propiedad privada garantiza al dueño el acceso que mejor considere y su utilización para los fines que escoja (podrá disponerla, venderla, prestarla, etc.). Si esa casa se encuentra compartida con otras personas, cuando esas otras personas la estuvieran utilizando, él estaría privado de su uso. Cuando una persona utiliza una casa, otra no pue-

de utilizarla (al menos no en su totalidad). Y eso vale para todos los bienes materiales.

Pero en el caso de la propiedad intelectual es diferente, y aquellos que teorizaron sobre ella lo sabían desde el comienzo. La legislación sobre propiedad intelectual tiene origen en Inglaterra a través de una ley de 1710, pero fue en los Estados Unidos donde fue teorizada y consolidada por los "padres fundadores". Los hombres que fundaron la república y redactaron la constitución norteamericana sabían que la propiedad intelectual difería de la propiedad material. Ellos sabían que las canciones, los poemas, las invenciones o las ideas no son de la misma naturaleza que los objetos materiales que estaban garantizados por las leyes de protección a la propiedad. Si cuando yo uso una bicicleta, otra persona se ve privada de su uso (porque, en principio, dos personas no pueden usar la misma bicicleta al mismo tiempo, sobre todo si se dirigen a lugares diferentes), cuando leo un poema la cosa es diferente. Yo puedo leer el poema al mismo tiempo que el "dueño" del poema; y mi acto de lectura no priva ni entorpece su propia lectura. Thomas Jefferson, uno de los padres fundadores y uno de los primeros responsables de la oficina de patentes de los Estados Unidos, discutió este asunto en una famosa carta:

Si la naturaleza produjo una cosa menos susceptible de propiedad exclusiva, esa cosa es la acción del poder de pensar que denominamos idea, que un individuo puede poseer con exclusividad mientras la mantenga dentro de sí mismo. Pero, en el momento en que la divulga, esa idea es forzosamente poseída por todo el mundo, y aquel que la recibe no puede desembarazarse de ella. Su carácter peculiar reside también en que nadie la posee menos porque otros la posean integralmente. Aquel que recibe de mí una idea, se



miento constituyente, sino saber constituido. Este pensamiento no fracasa. De hecho, no puede fracasar. Su éxito está implícito en la estructura misma de su apuesta.

12. Pero habíamos hablado de al menos dos momentos en los cuales las relaciones entre pensamiento y Estado revisten cierta particularidad. El segundo momento es aquel en el que el pensamiento debe ejercerse en condiciones posnacionales. Desde nuestra perspectiva, se trata de nuestras condiciones, de las condiciones actuales. Y señalamos al 19 y 20 de diciembre del 2001 como un formidable punto de condensación a partir del cual esta hipótesis

instruye con ella sin que eso signifique ninguna disminución para mí, de la misma forma que quien enciende una antorcha de la mía recibe luz sin que ella se apague³.

De esa manera, no parecía haber motivo para transformar a las ideas (junto a las canciones, libros e invenciones) en propiedad. Sin embargo, el mismo Thomas Jefferson argumentaría acerca de la necesidad de estimular la creación de invenciones "para el bien del público"; y ese estímulo, según su punto de vista, sólo podría ser la recompensa a través de bienes materiales al "creador". Las ideas, precisamente porque tienen como característica el hecho de que una vez expresadas pueden ser asimiladas por todos los que se ponen en contacto con ellas, debían ser especialmente protegidas, para que así sus creadores no se vean desestimulados a crearlas y expresarlas. Para Jefferson, aquel que crea una idea debe tener derecho sobre ella, de modo tal que cada vez que alguien la utilice reciba una recompensa material. El autor de un libro debe recibir los derechos de autor por su publicación; el inventor, los derechos por el uso de la patente. Así quedó expresado en la Constitución de los Estados Unidos: "el Congreso debe tener el poder de promover el progreso de las ciencias y de las artes útiles asegurando a los autores e inventores, por un período limitado, el derecho exclusivo a sus escritos y descubrimientos."⁴ Con el derecho exclusivo a sus creaciones, los autores e inventores pueden explotar comercialmente sus ideas y conseguir una justa recompensa por su esfuerzo y talento. La recompensa es el estímulo para que el creador produzca aún más y la sociedad progresa en dirección al bien común.

Pero ese mismo bien común puede ser amenazado por la protección excesiva a la propiedad de las ideas. La creación de muchas trabas puede resultar una inhibición y no una promoción de la "instrucción mutua y la mejoría de las condiciones". Partiendo de su experiencia en la oficina de patentes, Jefferson observa que "considerando el derecho exclusivo de invención como dado no por el derecho natural sino para el beneficio de la sociedad", hay múltiples "dificultades en separar con claridad las cosas que para el público merecen una patente exclusiva, de aquellas que no". En otros términos, la cuestión es hasta qué punto la introducción del derecho de propiedad intelectual, lejos de promover, acaba por encorsetar el progreso del saber, la cultura y la tecnología. Si los criterios para establecer la propiedad son rígidos, y la duración del derecho demasiado prolongada en el tiempo, puede dificultarse entonces el aprovechamiento social de la creación. Esta es la cuestión fundamental discutida en toda la legislación sobre la extensión del derecho de propiedad intelectual.

En Inglaterra, país pionero en establecer una legislación sobre propiedad intelectual, el debate comenzó en el siglo XVIII y prosiguió en los tres siglos siguientes.

En 1841 tuvo lugar un intento por ampliar la duración de los derechos autorales, que en ese momento cesaban 20 años después de producida la muerte del autor. Al famoso historiador Thomas Babington Macaulay le corresponde una célebre intervención en el Parlamento en la cual criticaba un proyecto de ley que proponía ampliar el derecho autoral a 60 años después del fallecimiento del creador. Siguiendo una

larga tradición anglosajona que legislaba sobre el asunto, Macaulay argumentaba en favor de un equilibrio entre el derecho del autor a ser remunerado, y el interés social de usufructuar las creaciones cuanto antes y al menor costo posible. Según él, el sistema de derechos autorales tiene ventajas y desventajas,

y por eso no debe ser pensado en términos de negro o blanco. El derecho exclusivo de propiedad intelectual es para Macaulay en el fondo algo negativo, porque crea un "monopolio" sobre la creación que encarece el "producto" y lo torna menos accesible para todos. Pero, del otro lado, es necesario, porque permite que el creador sea remunerado por su obra. Por una parte, entonces, tenemos la necesidad del monopolio en la explotación comercial de, por caso, un libro —de manera tal que solamente un editor pueda lanzar y vender ese libro—. Pero, por otra, ese monopolio, que beneficia al autor, perjudica a la sociedad, encareciendo el libro y volviendo su difusión más difícil. En palabras de Macaulay, "es bueno que los autores sean remunerados, y la forma menos excepcional de ser remunerados es a través del monopolio. Sin embargo, el monopolio es malo. Para que se consiga lo que es bueno, debemos someternos a un mecanismo que no lo es".

Todo el asunto, para Macaulay (y para la tradición anglosajona dominante) consistía en saber la medida exacta en que la sumisión de los aspectos positivos a los negativos era provechosa: "lo negativo no debe durar ni un día más de lo necesario para asegurar lo positivo". ¿Pero cuánto debe ser ese tiempo? El proyecto que se debatía en el Parlamento pretendía ampliar el derecho de 20 a 60 años después de la muerte del autor. Según Macaulay, ese período de tiempo era demasiado prolongado y no significaba ninguna ventaja en relación al período de 20 años vigente (que, incluso, era para él ya excesivo). Si el objetivo del derecho de autor es estimular la creación, una recompensa tan distante del momento de la muerte no parecía resultar eficiente. "Sabemos bien —sostenía Macaulay— que no recibimos una influencia o estímulo directo ante la perspectiva de ventajas distantes, aún en el caso de ventajas que nosotros mismos aprovecharemos. Pero una ventaja que será aprovechada más de medio siglo después de nuestra muerte por personas que tal vez ni siquiera conocemos, que incluso pueden no haber nacido aún, personas que no tienen conexión directa con nosotros, no parece una ventaja que resulte estimulante para la acción creadora."

Con pequeños cambios de énfasis, el debate sobre la propiedad intelectual permaneció siempre en un terreno delimitado por las querellas acerca del punto de equilibrio entre el estímulo a la creación y el interés social de usufructuar el resultado de la creación.⁵ La primera ley inglesa, de 1710, daba al creador el derecho exclusivo sobre un libro por 14 años. Expirado ese término, y sólo si el autor permanecía vivo, el derecho podía extenderse por un plazo de 14 años más. La legislación norteamericana se basó en la inglesa y en los actos de patentes y de derechos de autor de 1790 retomo los períodos de 14 años renovables. En 1831, el Congreso norteamericano revisó las leyes de derechos de autor sustituyendo el período inicial de 14 años por uno de 28, renovable a su vez por otros 14 años. En 1909, las leyes fueron nuevamente revisadas y el período fue ampliado una vez más: el plazo fue fijado en 28 años iniciales renovables por 28 años más.

Pero recientemente, con el aumento del poder de la industria cultural, la extensión del derecho a la propiedad intelectual sobrepasó con mucho los veinte años después de producida la muerte del autor que incomodaban al historiador Thomas Macaulay en 1841. Las presiones comenzaron en 1955, cuando el Congreso de los Estados Unidos autorizó a la oficina de patentes a desarrollar un estudio con vistas a revisar las leyes de derecho de autor vigentes. Las conclusiones de ese estudio recomendaban la ampliación del período de renovación de 28 a 48 años. Las organizaciones de escritores y la industria cultural (principalmente las editoras), sin embargo, pedían un lapso de tiempo que cubriese la vida del autor más un término de 50 años luego del momento de su muerte. El

pretexto para un período de tal magnitud era el de la necesaria "modernización" de las leyes de derechos de autor, y su adecuación a la Convención de Berna.⁶ Como la disputa no parecía poder resolverse en el corto plazo, y los derechos estaban comenzando a expirar, los lobbistas consiguieron un estiramiento extraordinario del vencimiento de los derechos que estaban por expirar, del año 1962 a 1965, mientras el tema no fuera definido por el Congreso. A pesar de

las reiteradas objeciones del Departamento de Justicia, la polémica en torno al asunto condujo a otros ocho estiramientos "extraordinarios", de 1965 a 1967, de 1967 a 1968, de 1968 a 1969, de 1969 a 1970, de 1970 a 1971, de 1971 a 1972, de 1972 a 1974 y de 1974 a 1976, todo en nombre de los intereses de quienes detentaban los derechos (en la mayoría de los casos, empresas y no descendientes de los autores) y en detrimento del dominio público. En 1976, finalmente, el Congreso aprobó una nueva y "moderna" ley de derechos autorales, otorgando un período de vigencia del derecho por toda la vida del autor más 50 años; y para trabajos encomendados por empresas, un período de 75 años después de la publicación ó 100 años después de la creación.

A mediados de los '90, sin embargo, nuevamente una serie de preciosas obras en poder de la industria cultural estaba por atravesar el plazo de expiración otorgado por las normas de derechos de autor vigentes. Y, una vez más, la existencia de una legislación internacional "más moderna" sirvió de pretexto para ampliar los plazos de vigencia de los derechos. Hacia el final de los años '80, empresas como la Walt Disney y la Time Warner comenzaron a preocuparse por el hecho de que los derechos autorales de algunas de sus obras cesarían en los primeros años del nuevo siglo. La Disney se preocupaba por la suerte de Mickey Mouse, que entraría en dominio público en 2003, por Pluto, que lo haría en el 2005, y por el Pato Donald, que lo haría en el 2009. A la Warner le preocupaba el destino de una serie de obras cuyos derechos poseía, como la película *Lo que el viento se llevó* o piezas musicales de George Gershwin —entre ellas la canción "Rhapsody in Blue" y la ópera "Porgy and Bess", cuyos derechos expirarían en 1998 y 2010 respectivamente.

Temiendo sufrir grandes perjuicios por la pérdida de los derechos autorales, Disney, Warner y la industria cinematográfica desplegaron una insistente campaña de lobby, encabezada en el Congreso por el senador Trent Lott. El resultado fue la ampliación, en 1998, de los derechos autorales después de la muerte de 50 a 70 años, en el caso de que los derechos pertenezcan a una persona, y la ampliación de 75 a 95 años en el caso de que pertenecieran a una empresa. Con eso, además de las obras de ambos emporios comerciales, ganaron más de 20 años de explotación comercial exclusivo de novelas como *El Gran Gatsby*, de Scott Fitzgerald, o *Adiós a las Armas*, de Ernest Hemingway.

COPYLEFT

Volvamos ahora a los fundamentos de la legislación sobre propiedad intelectual (nombre genérico que abarca los derechos de autor, de patentes y de marcas). Como vimos, desde que esa legislación comenzó a ser elaborada, fue siempre justificada por el estímulo material que el creador recibiría. Pero, ¿es el estímulo material el único y mejor estímulo que puede darse para el desarrollo del saber, de la cultura y de la tecnología? ¿Es que antes del advenimiento de las leyes de propiedad intelectual las personas no eran estimuladas a escribir libros y canciones y a inventar dis-

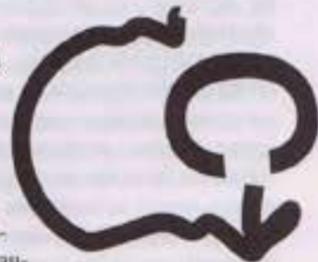
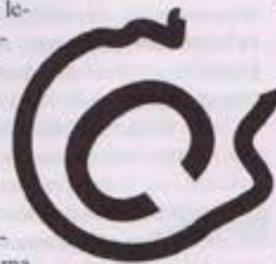
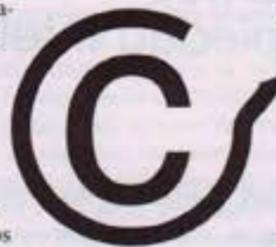
positivos tecnológicos?

Antes de que Thomas Jefferson actuase en la oficina de patentes, Benjamin Franklin —que con Jefferson y John Adams redactaría la Declaración de Independencia— tenía una activa vida de creador, habiéndose vuelto conocido en todo el mundo por sus experimentos e invenciones. Realizador de la famosa experiencia con la pipa que probaba que los rayos eran descargas eléctricas y autor de invenciones como los anteojos bifocales y el pararrayos, Benjamin Franklin siempre se negó a patentar sus invenciones. En su autobiografía podemos ver los motivos por los cuales se rehusaba a explotar comercialmente los inventos. Vale la pena citar un largo fragmento:

Habiendo inventado, en 1742, un horno abierto para una mejor calefacción de ambientes, y que al mismo tiempo economizaba combustible en la medida en que el aire fresco incorporado era calentado en la entrada, regalé un modelo al Sr. Robert Grace, uno de mis amigos más antiguos, quien, teniendo una hornalla de hierro, consideró la disposición de las placas de ese fogón una cosa muy útil, ya que aumentaría su demanda. Para promoverla, escribí y publiqué un panfleto que llevaba por título: "Un relato del nuevo horno de Pensilvania, cuya construcción y modo de operación son detalladamente explicados; sus ventajas sobre cualquier otro método de calefacción de ambientes son demostradas; y todas las objeciones que se levantaron contra su uso son respondidas y aclaradas, etc." El panfleto tuvo buena respuesta. El Gobernador Thomas quedó tan satisfecho con la construcción del fogón, tal como está descrito, que me ofreció una patente para su venta exclusiva por un período de años. Yo me rehusé, sin embargo, basado en un principio que siempre pesó para mí en tales situaciones: dado que extraemos grandes ventajas de las invenciones ajenas, debemos estar felices de tener una oportunidad de servir a los otros con cualquiera de nuestras propias invenciones; y debemos hacerlo de forma gratuita y generosa⁷.

El hecho de que hombres talentosos como Benjamin Franklin nunca se sintieron estimulados por la perspectiva de devolución material por sus descubrimientos siempre fue tomado en cuenta en el debate sobre los derechos de propiedad intelectual. El historiador Thomas Macaulay, por ejemplo, que defendía los derechos según los principios clásicos, se veía obligado a plantear salvedades cuando mencionaba la contribución que los ricos daban a la creación de obras e inventos: "Los ricos y los nobles no son conducidos al ejercicio intelectual por la necesidad. Ellos pueden ser movidos hacia la práctica intelectual por el deseo de distinguirse o por el deseo de auxiliar a la comunidad." Pero ¿la vanidad de producir una obra única o la generosidad de producir un bien para la comunidad son virtudes exclusivas de los ricos? Buena parte del desarrollo artístico parece decir que no. Pintores importantes como Rembrandt, Van Gogh y Gauguin murieron en la pobreza y sin reconocimiento, así como músicos como Mozart y Schubert y un escritor como Kafka, que aunque nunca haya sido verdaderamente pobre, no llegó a ser reconocido en vida. ¿Acaso la ausencia de una perspectiva de recompensa material en algún momento impidió que ellos se dedicasen a la música, la pintura o la literatura? ¿No tendrían otro tipo de motivación —la expectativa del reconocimiento póstumo, el simple amor por su arte?

La cuestión de la propiedad intelectual, pensada fuera de la imagen tradicional de la balanza que opone estímulo material al crea-



dor e interés social en disfrutar la obra o invención, lleva a diferentes órdenes de consideración. ¿Será que los artistas deben ser remunerados por la creación de las obras? ¿Podrían ellos contribuir para ese bien colectivo y anónimo que es la cultura humana sin haber usufructuado e incorporado antes la rica y generosa contribución de los otros artistas, contemporáneos y del pasado? Y si encontramos que es necesario un estímulo material más allá de la vanidad personal y de la voluntad de contribuir al bien común, ¿no sería posible entonces desarrollar un sistema público de recompensa para los inventores, como sugiere el economista Stephen Marglin?¹⁰ ¿Un sistema que premiase las grandes ideas —mediante concursos públicos, por ejemplo— pero que no limitase el uso de esas ideas a un emprendedor individual?

En verdad, cuestiones como éstas —si se debe o no recompensar materialmente la creación y si la mejor forma de hacerlo es a través de la explotación comercial privada— son cuestiones para las cuales no caben respuestas teóricas. Son los movimientos sociales que están buscando alternativas concretas a la propiedad intelectual quienes deberán ofrecer las respuestas —y, de hecho, ya están haciéndolo.

Desde que obras y patentes empezaron a ser registradas, los derechos sobre ellas comenzaron a ser violados. Una parte de esa violación de los derechos es, sin duda, solamente delincuencia. Sin embargo, además de la violación marginal y clandestina de los derechos de propiedad intelectual (que puede ser muy grande, hasta incluso dominante), siempre hubo un fenómeno diferente de desobediencia civil de las leyes que instauraban esos derechos. La desobediencia civil, como se sabe, es muy diferente al crimen. El crimen es una violación clandestina de la ley, hecho a escondidas y bajo la aceptación implícita de que la ley que se viola es legítima. La desobediencia civil, por su parte, es una violación pública de las leyes motivada por su carácter ilegítimo. La desobediencia civil se hace abiertamente y no reconoce que la ley que está siendo infringida sea justa.

Desde que los derechos de propiedad intelectual fueron instaurados, hubo una resistencia abierta a su aplicación en el sector privado y en el comunitario. La enorme dificultad de fiscalización hizo que esa desobediencia civil tuviese un carácter pasivo, que no se implicaba en la recusación de las leyes de propiedad intelectual, sino que simplemente las ignoraba. Las personas sabían que los derechos existían y debían ser respetados y simplemente pasaban por encima de ellos porque los encontraban absurdos. Evidentemente no me estoy refiriendo a la piratería comercial que era, sin exageración, sólo delincuencia. La industria pirata reconocía la legislación vigente y huía de ella de forma clandestina, sin recusarla. Por otro lado, todo industrial pirata no podía aspirar a algo mejor que transformar su industria pirata en una industria legal y pasar así a utilizar los derechos de autor a su favor.

Pero algo muy diferente ocurría con los usuarios que reproducían las obras para fines no comerciales —para “su instrucción mutua y la mejoría de las condiciones”, como decía Jefferson. Cuando los aparatos de reproducción se popularizaron (el mimeógrafo, la cinta cassette, la fotocopiadora y en seguida la reproducción digital por computadora), las personas automáticamente comenzaron a reproducir libros, canciones, fotos y videos, para sí y para sus amigos, sin pagar los debidos derechos, así como, antes, montaban piezas en las escuelas y en los barrios y cantaban y tocaban canciones para los amigos y para la comunidad también sin pagar derechos. Por más que la campaña “cívica” promovida por la industria y por el gobierno recordase a todos la importancia de “pagar los derechos”, las personas desconfiaban. Muchos pensaban,

frecuentemente de forma intuitiva, que aquel pago no tenía sentido, pues quien sólo disfruta de ese bien colectivo que es la cultura humana no podía estar robando nada a nadie. Como Benjamin Franklin escribió en su autobiografía, en la producción de la cultura (y del saber y de la tecnología), nada puede ser hecho sin que se haya antes aprendido de la inmensa comunidad conformada por los productores contemporáneos, así como por quienes nos precedieron. Y de la misma forma que usufructuamos y aprendemos gratuitamente de todos ellos —de manera tan amplia y difusa que ni siquiera podemos nombrarlos individualmente— debemos dejar en disponibilidad nuestra contribución para la formación de las nuevas generaciones.

Aunque ni las industrias ni los gobiernos hayan conseguido evitar de modo eficiente el uso privado y comunitario de las obras sin el pago de los derechos de autor correspondientes,¹¹ sí hicieron lo posible y lo imposible para obstruir la difusión de tecnologías de reproducción doméstica. Así, cuando en 1964 Phillips lanzó el cassette de audio, la industria fonográfica intentó, primero, impedir su difusión, y después hizo lobby en el Congreso para que fuese creado un impuesto sobre los cassettes vírgenes, para compensar las “pérdidas” de la industria resultantes de las copias que los usuarios harían de sus LP’s en cassettes. Lo mismo sucedió en 1976 cuando Sony lanzó el videocassette de formato Beta-max. Universal Studios y Walt Disney abrieron un proceso contra Sony acusándola de incitar a la violación de los derechos de autor. Después de una batalla judicial que duró ocho años, la Suprema Corte finalmente reconoció que aquellas personas que gustaban de grabar y atesorar, por caso, el último capítulo de una novela, no incurrieran en la piratería. Después, en 1987, llegó al mercado un nuevo dispositivo de reproducción: la cinta de audio digital, que permitía grabaciones digitales fieles sin recurrir a la compresión de datos (como sucede con el CD). Aunque inicialmente no haya tenido gran aceptación en el mercado, y posteriormente sólo haya alcanzado popularidad entre los profesionales de audio, la cinta de audio digital hizo que la industria fonográfica entrase en pánico. Fue por las presiones de esta industria que diversas leyes y enmiendas ingresaron al Congreso norteamericano buscando limitar la capacidad de reproducción de los aparatos. Después de muchas disputas, el presidente Bush (padre), ratificó, en 1992 —el último día de su mandato—, el “Acta sobre la grabación doméstica de audio” que había sido aprobada antes, en el Congreso, por voto oral (con lo cual se evitó el registro de quienes votaron a favor y en contra de la medida). El Acta, entre otras medidas, obligaba a todos los aparatos de audio digital a tener un dispositivo que impedía la copia en serie de una cinta (o sea, después de realizada una copia, no se podía hacer otra copia a partir de ella) e instituía un impuesto sobre los aparatos (2% sobre el precio de venta) y sobre las cintas vírgenes (3% del precio de venta). El impuesto, después de recaudado, era distribuido de la siguiente manera: 57% para las empresas (grabadoras y editoras musicales) y sólo 43% para los autores. ¿Sería éste el tipo de incentivo al autor que orientaba el pensamiento de Thomas Jefferson y de los fundadores de la república americana cuando concibieron las leyes e instituciones que regían los derechos de autor?

El interés creciente de las grandes empresas en la conservación y ampliación de los derechos de autor se debe a la forma específica en que éstos fueron establecidos. Cuando la propiedad intelectual fue concebida al final del siglo XVIII, su finalidad era conceder al autor un monopolio sobre la explotación comercial de la obra, de manera que quien quisiese leer el libro que había escrito o escuchar la música que había compuesto, debía pagar-

le. El autor podía exigir ese pago porque tenía el derecho exclusivo de comercializar la obra, sin competencia. Pero es obvio que los autores no podían hacer eso. A no ser que el autor de un libro sea también su editor, no podría directamente explotar la obra. Debía recurrir a un editor, a un capitalista, que explotaría la obra por él y extraería parte de los rendimientos para sí mismo, como compensación por la inversión. De esa forma, el autor cedía al capitalista el derecho de explotación exclusiva, sin competencia, que había recibido del Estado, y compartía con él los dividendos de la creación. Pero en esa relación el eslabón más débil era el autor. La distribución de libros, discos y otros productos siempre fue relativamente cara y había muchos autores para pocas empresas interesadas en lanzarlos. Eso hizo que las empresas tuviesen un poder muy grande para determinar las condiciones de los contratos y consiguiesen así una gran participación en los dividendos provenientes de la explotación comercial de la obra. Era evidente que si el objetivo era estimular al autor y no beneficiar a las grandes empresas, el monopolio comercial no tenía por qué ser cedido a éstas. La mejor forma de beneficiarse para el autor hubiera sido mantener para sí el monopolio de explotación y ceder a diferentes empresas en competencia el derecho no exclusivo de publicación de la obra. Así, con la competencia entre las empresas, la obra se vería abaratada y mejor difundida y los dividendos se concentrarían en los autores, que podrían disputar licencias de explotación más ventajosas. Con el monopolio de explotación comercial ofrecido por los derechos de autor cedidos integralmente a las empresas, ya no eran los autores los principales beneficiarios, sino las grandes empresas de la industria cultural. A medida que el poder de la industria cultural crecía, también crecían las campañas contra las violaciones de los derechos de autor. Esa presión logró, en cierta forma, que aquella desobediencia civil pasiva que aparecía cuando las personas simplemente ignoraban las leyes, se volviese más conciente. Así, comenzaron a surgir movimientos de oposición declarada a los derechos de autor. Mientras pequeños grupos de hackers radicales iniciaban campañas de violación deliberada de los derechos autorales, distribuyendo música, videos, textos y programas gratuitamente en internet bajo el lema “la información quiere ser libre”, grandes movimientos espontáneos menos concientes y menos radicales alcanzaban un público más amplio. Entre esos movimientos, el de mayor impacto, sin duda, fue la formación de la comunidad Napster. El Napster era un programa “punto a punto” desarrollado en 1999 por Shawn Fanning, un estudiante que buscaba superar la dificultad de encontrar música en formato MP3 en internet. Hasta entonces la música en formato MP3 era disponible principalmente por medio de servidores FTP, que en general permanecían en el aire hasta que una grabadora grande encontraba el servidor y enviaba un mensaje amenazando iniciar un proceso judicial. Para superar esa dificultad, Fanning proyectó un sistema punto a punto, en el que los usuarios pudiesen acceder a archivos en carpetas compartidas en computadoras de otros usuarios a través de links localizados por un servidor. Así, se suprimía la mediación de los servidores que almacenaban los archivos. Los archivos de música quedaban en la computadora de cada usuario y el servidor del Napster tan sólo ponía a disposición los links de acceso. El Napster suponía así una concepción inteligente que descentralizaba el almacenamiento de los archivos, creando una situación legal ambigua. No se trataba de un gran servidor distribuyendo música, sino de una red de usuarios intercambiando generosamente archivos de música entre sí. En cierta forma, nada distinguía el trueque de archivos en la red Napster del hábito que las

personas siempre tuvieron de grabar cassettes para sus amigos. La diferencia era que esto era hecho en una red de cinco millones de usuarios —y fue a partir de esa gran dimensión que la RIAA, la asociación de las grabadoras norteamericanas, inició un proceso judicial contra el Napster.

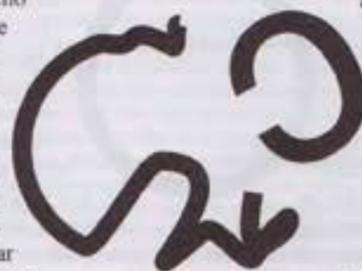
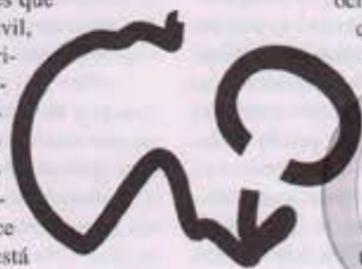
Uno de los hechos más relevantes del fenómeno Napster fue la constitución de la comunidad Napster. En ausencia de un servidor que almacenase los archivos, el funcionamiento de la red Napster exigía una comunidad de usuarios que compartiese sus músicas de manera generosa. Si todos estuviesen en la red sólo para “bajar” músicas y se rehusasen a ofrecer sus propios archivos, la red fracasaría. Pero lo notable es que, pese a no ganar nada, y, más aún, pese a utilizar una porción a veces considerable de su banda de acceso, millones de personas ofrecían música a otras personas desconocidas, formando una verdadera comunidad virtual.

El fenómeno Napster desencadenó grandes discusiones públicas sobre los derechos de autor entre 1999 y 2001, cuando Napster perdió el proceso en la justicia. Por un lado, esa discusión evidenció el carácter de desobediencia civil que involucraba la utilización del programa. Aunque el estatuto legal de Napster estuviese en juicio, en la prensa masiva y la opinión pública formada por ella el mensaje principal era el de las grandes grabadoras y los grandes artistas, que condenaban el Napster y lo acusaban de robo, piratería y de quitar el sustento a millares de esforzados artistas. A pesar de esa masiva campaña de propaganda de los órganos de prensa (muchos de los cuales estaban ligados a grupos empresariales que también controlan las grandes grabadoras), las gente no cesaba de adherir a la red Napster, en una demostración abierta de que no se consideraba legítima una ley que impedía el libre trueque de bienes culturales.

La discusión sobre el Napster, por otro lado, generó un debate sobre la remuneración de los artistas y sobre las dificultades de compatibilizar el libre intercambio de informaciones con el sustento de una clase de creadores profesionales remunerados. No sólo las grandes grabadoras se opusieron al Napster: también una serie de artistas consagrados, de Metallica a Lou Reed,¹² argumentaron que el libre intercambio de música sin pago de derechos autorales retiraba su fuente de sustento. Y si bien el debate fue sumamente desequilibrado —porque siempre estaba ausente un verdadero opositor de los derechos de autor— tuvo el mérito de dejar en evidencia el objetivo primario de la institución de los derechos de autor.

Mientras en algunos foros alternativos la posibilidad de un mundo sin derechos de autor era discutida un tanto teóricamente, un movimiento iniciado por programadores comenzaba a mostrar la viabilidad efectiva de ese proyecto. No se trataba meramente de pensar como podría ser una sociedad sin derechos autorales, sino también de comenzar a ponerla en práctica.

Aún cuando muchas historias pueden ser contadas sobre el origen de este movimiento, podemos decir que una de sus principales manifestaciones tuvo origen a comienzos de los ‘80, cuando el programador Richard Stallman, del laboratorio de inteligencia artificial del MIT, abandonó su empleo por sentirse constreñido por las restricciones impuestas por los derechos de autor que le impedían perfeccionar programas comprados de empresas. Stallman sentía que las licencias de derechos autorales que negaban el acceso al código fuente de los dos programas (para impedir copias ilegales) cercenaban libertades que los programadores habían disfrutado antes de que el mundo de la informática fuera dominado por las grandes corporaciones: la libertad de ejecutar los programas sin restricciones, la libertad de conocer y modificar los programas, y la libertad de redistribuirlos en su formato original o



modificados entre los amigos y la comunidad. Por ese motivo, Stallman resolvió iniciar un movimiento destinado a producir programas libres, programas que resguardasen aquellas libertades familiares al mundo de los programadores antes de las restricciones empresariales. Fue con esas ideas que Stallman comenzó a concebir el sistema operacional GNU, que después de tener el kernel desarrollado por Linus Torvald se dio a conocer con el nombre de Linux.¹¹

El significado del desarrollo y principalmente la difusión del sistema operacional GNU/Linux no radica apenas en haber conseguido romper el monopolio del sistema Windows, de la Microsoft, sino, fundamentalmente, de haberlo hecho por medio de un emprendimiento en gran medida colectivo y voluntario. Sacando algunos pocos funcionando que reciben salarios relativamente bajos en la fundación de Stallman (la Fundación para el Software Libre), la mayoría. De quienes desarrollan el GNU/Linux eran programadores ligados a empresas y universidades que contribuyeron voluntariamente sin esperar otro tipo de beneficio que el del reconocimiento público por la realización de un trabajo bien hecho. Como Benjamin Franklin, esos programadores, entre los cuales se encontraban algunos de los mejores en su área, donaban su trabajo de forma "gratuita y generosa", esperando contribuir para "el bien común" y la "mejoría de las condiciones". Y solamente con ese trabajo voluntario y generoso (que en los últimos años pasó a ser bien explotado por grandes empresas) e consiguió montar una comunidad estimada hoy en más de 15 millones de usuarios.

El éxito de la difusión de ese sistema operacional y de las centenas de otros programas libres se debe al hecho de que esos programas garantizan la permanencia en su carácter de "libres". Cuando Stallman inició el movimiento a favor del software libre, él concibió un tipo de licencia de derechos de autor que aseguraba el mantenimiento de las libertades en versiones reproducidas y mejoradas de los programas. A ese tipo de licencia, Stallman le dio el nombre de "copyleft" (izquierdo autor), un juego de palabras con el más conocido "copyright" (derecho autor).¹² En vez de, meramente, abrir los derechos autorales —lo que permitiría que las empresas se apropiasen de un programa libre, modificándolo y distribuyéndolo de forma no libre—, Stallman ideó un mecanismo que asegurase la permanencia de la libertad que el programador había dado al programa al concebirlo. El mecanismo creado consistía en que la persona que recibía un programa libre, lo hacía a condición de que al copiarlo o mejorarlo mantuviese el carácter libre con que lo había recibido. Con

ello, los programas libres, frutos de esfuerzos colectivos y voluntarios, adquirirían una licencia que garantizaba que aún cuando las empresas quisiesen usarlos y distribuirlos, se viesan obligadas a mantener sus libertades iniciales.

El éxito del sistema operacional GNU/Linux y del movimiento del software libre mostró un ejemplo concreto de la posibilidad de constituir un sistema de creación donde la remuneración no fuese la forma principal de estímulo y donde el interés colectivo de disfrutar con libertad la cultura humana fuese más importante que la explotación comercial de las ideas. Claro que la objeción de que los autores permanecerían desprovistos de sustento y por ende deberían que ensuciarse las manos con trabajos no puramente creativos sigue presente. Pero el ejemplo de Richard Stallman, que cambió su situación de programador —en la que, tarde o temprano, habría de verse forzado a someterse a las empresas—, por el rol de conferencista o asesor técnico independiente, o, todavía más, el ejemplo de Gerorge Gershwin, que en vez de garantizar el sustento de su familia por tres generaciones se gana la vida ejecutando, como pianista, sus propias composiciones, muestran que una vida sin derechos autorales es posible.

Hoy, el movimiento por el copyleft, por la libre circulación de la cultura y del saber, atravesó el universo de los programadores. El concepto "copyleft" se aplica en la producción literaria, científica, artística y periodística. Hay aún mucho trabajo de esclarecimiento y divulgación a ser realizado, y es preciso que discutamos políticamente los pro y los contra de los diferentes tipos de licencia. Necesitamos discutir si queremos conciliar la explotación comercial con la utilización no comercial libre, o si debemos simplemente librarnos de la difusión comercial de una vez por todas; necesitamos, también, discutir cuestiones relativas a la autoría e integridad de la obra, sobre todo en una época en la que el sampleado y el collage constituyen formas de manifestación artística importantes; debemos, finalmente, discutir las innumerables peculiaridades de cada tipo de producción, adecuando la licencia a lo que estamos haciendo (la posibilidad de modificación de un programa tiene poco que ofrecer a la producción científica, etc.). Esa labor no es la de imaginar otro mundo posible, sino la de pasar a construirlo, aquí y ahora.

[Traducido del portugués por Martín Bergel y Pablo Palomino del original cedido por el autor]

Notas

1. <http://www.midiaindependiente.org> (N. de los t.: el autor cita aquí el sitio del nodo brasileño de la red lodymedia, tan sólo uno de los más de cien originados en otros tantos países y ciudades del mundo. Para consultar el nodo argentino, véase www.argentina.indymedia.org. El sitio global de la red, por su parte, se encuentra en www.indymedia.org).

2. "Derechos de propiedad intelectual" es un término genérico para designar los derechos de autor, de patentes y de marcas. En este artículo, hablo un poco de los derechos sobre patentes pero, sobre todo, de los derechos de autor. Para la cuestión de las marcas, véase Naomi Klein, *No Logo*, Barcelona, Paidós, 2001.

3. "Carta de Thomas Jefferson a Isaac McPherson del

13 de agosto de 1813", en *The Writings of Thomas Jefferson*, Washington, Thomas Jefferson Memorial Association, 1905, vol. 13, pp. 333-335. Ese pasaje es muy citado como argumento contrario a la propiedad intelectual, pero la intención de Jefferson no pasa de querer mostrar que la propiedad intelectual no es "natural" —lo que no impide que sea instituida por la sociedad (y él es un defensor de ello).

4. Cláusula de derechos de autor y de patentes de la Constitución de los Estados Unidos, art. I, § 8, cl. 8.

5. Thomas Babington Macaulay, "A Speech Delivered in the House of Commons on the 5th of February 1841", en *The Miscellaneous Writings and Speeches of Lord Macaulay*, Londres, Longmans, Green, Reader & Dyer, 1880, vol. IV.

6. A pesar de eso, hubo varias tentativas de introducir el derecho natural en el tratamiento de la propiedad

intelectual. Bajo la doctrina del derecho natural, el derecho de explotación comercial exclusiva perdería el carácter de concesión temporal justificada por el estímulo a la creación y se transformaría en un derecho permanente y hereditario. Eso llevaría, en un plazo breve, a la completa mercantilización de todos los bienes culturales. Afortunadamente, eso no fue adoptado en ningún lugar. En Francia, después de la revolución, la constitución de 1791 consagró el derecho "natural" a la propiedad intelectual, pero la reglamentación de ese derecho siempre restringió su validez a un período de explotación limitado.

7. Una evidencia de que la adecuación a la Convención de Berna era apenas un pretexto puede advertirse en el hecho de que a pesar de que el término de 50 años después de producida la muerte del autor fue incorporado en los Estados Unidos en 1976, el país no

adhirió a la Convención hasta 1989 para no tener que suscribir ocho ítems menores —como la exigencia de registro—. Para una perspectiva sobre todo este proceso, v. Tyler T. Ochoa, "Patent and Copyright Term Extension and the Constitution: a Historical Perspective", *Copyright Society of the USA*, marzo de 2002, pp. 19-125.

8. La Unión Europea había prolongado el plazo de validez de los derechos de autor a un período de 70 años después de muerto el autor.

9. *The Autobiography of Benjamin Franklin*, Nueva York, P. F. Collier & Son, 1909, p. 112.

10. Stephen Marglin, "Origem e funções do parcelamento das tarefas", en André Gorz, *Crítica de divisão do trabalho*, San Pablo, Martins Fontes, 1989, pp. 37-77.

11. Imagínese a la Warner exigiendo a las millones de personas que cumplen años todos los días los derechos del "Que los cumplas feliz" (sí, hay derechos de autor registrados para el "Que los cumplas feliz": pertenecen a la AOL Time Warner, que recibe como pago por ellos

aproximadamente dos millones de dólares cada año).

12. Quien se asome a la historia de la disputa sobre los derechos de autor va a sufrir desilusiones con artistas que muchas veces privilegiaron mezquinos intereses privados a los intereses públicos. No es solamente el caso de Metallica, que identificó los intereses de los nuevos artistas con el de las grandes empresas, recordando que "a pesar de que a todos nos gusta criticar a las grandes grabadoras, ellas siempre reinvierten sus lucros en la exposición de nuevas bandas", y que "sin esa exposición, muchos fans nunca tendrían la oportunidad de conocer hoy las bandas de mañana" (Lars Ulrich, baterista de Metallica, en declaración sobre el Napster). En una audiencia en el Congreso norteamericano en 1906, buscando revisar las leyes de derechos de autor, el escritor Mark Twain, autor de los clásicos *Las Aventuras de Tom Sawyer* y *Huckleberry Finn*, simplemente defendió el derecho natural a la propiedad intelectual. Luego de ser informado que tal doctrina era inconstitucional, pasó a defender la extensión del derecho al mayor plazo posible. ¿Sus argu-

mentos? "Me gusta la extensión del derecho de propiedad intelectual a cien años porque eso beneficiará a mis dos hijas, que no tienen competencia para ganarse la vida como yo me la gano pues yo mismo las eduqué como jóvenes señoras que no saben y no logran hacer nada" (E. F. Brylawsky y A. A. Goldman, *Legislative History of the 1909 Copyright Act*, Littleton, Fred B. Rothman, 1976, p. 117, citado en T. T. Ochoa, op. Cit., p. 36).

13. Richard Stallman, "The GNU Operating System and the Free Software Movement", en Mark Stone, Sam Ockman y Chris Di Bona (eds.), *Open Sources: Voices from the Open Source Revolution*, Sebastopol, O'Reilly, 1999.

14. El término "copyleft" surgió de un amigo de Stallman que, jugando, escribió una vez en una carta: "copyleft: all rights reversed" (izquierdos autorales: todos los derechos invertidos) en alusión a la conocida nota "copyright: all rights reserved" (derechos autorales: todos los derechos reservados). Al respecto, véase el artículo de Stallman citado más arriba.

Trabajo Sin Medida

Entrevista con André Gorz, por Thomas Schaffroth

El saber y el conocimiento se transformaron en los principales ingredientes de la economía inmaterial, cuyo mejor ejemplo es la industria cultural y la publicidad, así como el marketing y la informática. El teórico social André Gorz publicó en Francia su último libro, titulado *L'immatériel. Connaissance, valeur et capital* (Editions Galilée, París, 2003). Continuando con ideas de su libro anterior, *Miserias del presente, riqueza de lo Posible*, en *L'immatériel* el filósofo octogenario desarrolla aún más su reflexión sobre el trabajo inmaterial, cuya importancia ya habría superado la del trabajo material. Pero, en el sistema capitalista, el capital cognitivo sólo encuentra su función cuando es privatizado: ese proceso acaba por acentuar los aspectos contradictorios implicados en la atribución de un valor al saber, así como en su utilización y transformación en capital. Estos son los temas que recorre en la presente entrevista, publicada en la revista *Global* (Brasil).

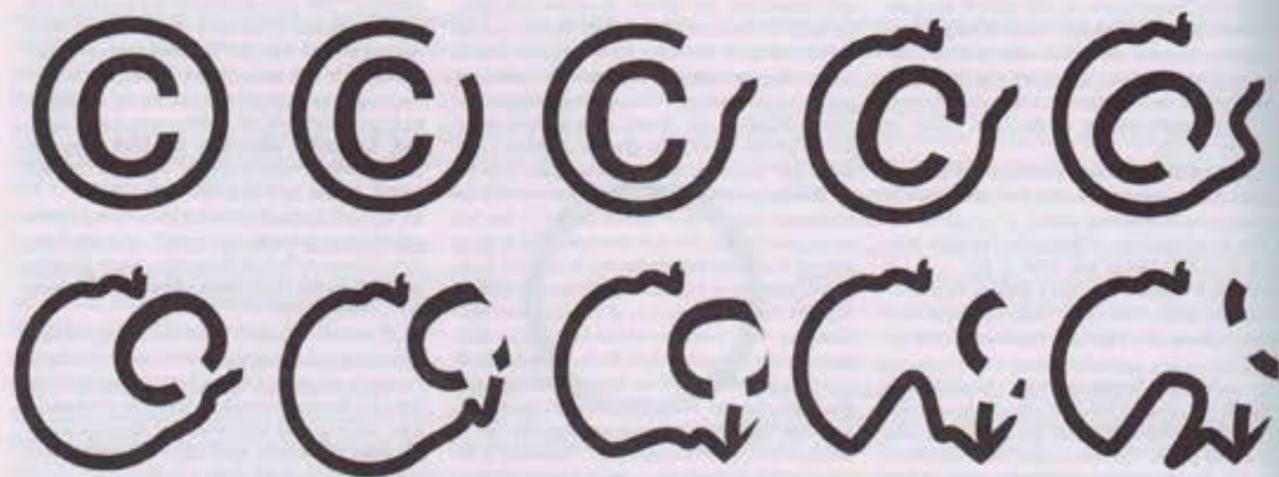
Global — En su nuevo libro usted cuestiona la sociedad capitalista del saber, llegando incluso a poner en duda la existencia de una sociedad tal. En su opinión, economía cognitiva y capitalismo son inconciliables. ¿Por qué motivo?

Gorz — Porque en la así llamada economía cognitiva, los parámetros económicos tradicionales no son válidos. La principal fuerza productiva, el saber, no es cuantificable: la actividad laboral fundada en el saber ya no puede ser medida en horas de trabajo. Y, a pesar de todos los posibles artificios, la transformación del saber en capital —capital monetario— encuentra algunos obstáculos insuperables. Dentro de poco tiempo, las tres categorías fundamentales de la economía política —el trabajo, el valor y el capital— no podrán ser definidas más en términos aritméticos, ni medidas por parámetros unitarios. Todavía más: justamente en función de esa característica de no mensurabilidad, se hace cada vez más difícil utilizar

conceptos como plusvalía, plus-trabajo, valor de cambio o producto social bruto. Cuando los especialistas en macroeconomía buscan cuantificar con instrumentos tradicionales los resultados económicos y los padrones de desarrollo, están, en realidad, tanteando a ciegas. De hecho, la economía cognitiva representa una crisis de fondo del capitalismo, y anticipa una economía de nuevo tipo todavía a ser fundada. A ese respecto es que se desarrolla el debate mundial sobre qué es de hecho la riqueza, y a qué criterios debe corresponder. La economía tiene siempre más necesidad de parámetros cualitativos que cuantitativos.

Global — El estudioso Jeremy Rifkin argumenta, en su libro (*La era del Acceso*), que el capital cognitivo inmaterial desempeña un papel central en la creación de valor, y representa el componente más importante del capital empresarial. Importantes empresas en el mundo entero tercerizan su capital material y venden solamente saber y servicios.





Gorz – En efecto, así es. Pero la palabra saber viene siendo usada para definir cosas muy diversas, para las cuales no disponemos de un parámetro unitario. Consideremos la capacidad artística, la imaginación y la creatividad, requisitos muy demandados en el ámbito publicitario, en el marketing, en el design, en la innovación, toda vez que son necesarios para conferir a las mercancías — incluso a las más banales — un valor simbólico incomparable. La publicidad y el marketing son de las mayores industrias cognitivas: cuando dotan a las mercancías de cualidades únicas e incomparables, las empresas pueden vender sus productos, por lo menos por un tiempo, a precios más altos. Retienen una especie de monopolio, una renta monopólica, esquivando temporariamente la ley del valor. En otras palabras, frenan la baja del valor de cambio de las mercancías, aún cuando su costo de producción es cada vez menor en términos de horas de trabajo y de personal requerido.

Global: En este proceso, ¿cuál es la relación entre saber y conocimiento?

Gorz: Los saberes —en el sentido de competencias y procedimientos técnicos y científicos— pueden tener un papel similar, pero, en términos del alcance de sus efectos y de su valor de uso tienen una importancia mucho más directa. A diferencia de las capacidades artísticas y de innovación, las competencias y los procedimientos pueden ser transmitidos o formalizados también separadamente por quien quiera que haga uso de ellos. Pueden ser transcritos en formato digital e informatizados para fines productivos sin la necesidad de agregar cualquier otro aporte humano. Desde este punto de vista, el saber es capital fijo, medio de producción. Pero contiene una diferencia fundamental respecto a los medios de producción del pasado: es reproducible, prácticamente a costo cero, en cantidades ilimitadas. Por más que hayan sido costosas las investigaciones que le dieron origen, el saber digitalizable tiende a tornarse accesible y utilizable a costo cero. Al ser reproducido y utilizado en millones de copias, sus costos originales se vuelven casi irrelevantes. Esto resulta así tanto para todos los programas de software, como para el contenido de saber presente en los medicamentos. Para que funcione como capital fijo y admita la extracción de plusvalor, el saber debe necesariamente convertirse en propiedad monopólica, tutelada por una patente que asegure a su poseedor una renta por ese monopolio. La cotización en bolsa de capital constituido por saber dependerá de las expectativas de renta futura. Sobre esa base pueden crearse gigantescas bolas financieras que, un bello día, de repente estallan. El crack del mercado de capitales, preanunciado desde mitad de los años '90, ha mostrado hasta que punto

es difícil transformar el saber en capital financiero y hacerlo funcionar como capital cognitivo.

Global: Usted ha dicho, en más de una ocasión, que la economía cognitiva anticipa la necesidad de otra economía, de otra sociedad, cuyas posibilidades prácticas ya se vienen delineando.

Gorz: Sí, el saber no es una mercancía cualquiera, y no se presta a ser tratado como propiedad privada. Aquellos que poseen el saber, no se privan de transmitirlo indefinidamente. Cuanto más se difunde el saber, más rica se torna una sociedad. Por su propia naturaleza, el saber necesita ser tratado como un bien común, ser considerado, antes que nada, como el resultado de un trabajo social colectivo. Privatizarlo quiere decir limitar las posibilidades de acceso, su valor de uso social. En los últimos diez o veinte años, esto se ha vuelto cada vez más evidente, al punto que se constituyó un frente anticapitalista mundial contra la industria cognitiva: podemos dar como ejemplo la industria química, o la farmacéutica, y también la del software, en particular a Microsoft. En verdad, el capitalismo cognitivo no se limita a apoderarse del saber en el cual tuvo origen: quiere privatizar también aquello que es incontestablemente bien común, como el genoma de las plantas, animales y humanos. Y se apropia a costo cero del patrimonio cultural común para utilizarlo como capital cultural o capital humano. El término "capital humano" designa principalmente las capacidades humanas y las formas de saber no formalizables que los individuos desarrollan diariamente en sus relaciones interpersonales. Son instrumentalizadas y explotadas en el capitalismo cognitivo como lo definen en Francia los teóricos próximos a Toni Negri —no sólo las horas de trabajo "empeñadas", sino también el tiempo invisible dedicado al propio crecimiento cultural y humano. Todas las actividades individuales desarrolladas fuera del tiempo de trabajo y dedicadas a la realización personal pueden ser, por lo tanto, consideradas actividades productivas. Esas actividades se tornan entonces una de las principales fuentes de productividad y creación de valor. En una verdadera sociedad cognitiva, la economía debería estar al servicio de la cultura y de la realización de sí misma y no al contrario, como ocurre hoy. Por lo demás, este concepto ya lo encontramos en Marx, cuando escribe que la verdadera riqueza es "el desarrollo de todas las energías humanas en cuanto tales, no mensuradas por un parámetro constituido a priori". Es sobre ese principio que se basa la reivindicación de una renta de vida garantizada.

[Traducción del portugués de Martín Bergel de *Global* n°2, 2003, Río de Janeiro]



Imposturas políticas,
fantasías culturales.
El espinoso Žižek

Žižek

Entrevista de José Fernández Vega

La impresionante difusión de las obras de Slavoj Žižek en la Argentina hacen quizás superfluo ensayar una presentación de este pensador nacido en Ljubljana (capital de Eslovenia) en 1949, doctor en Filosofía y en Artes y candidato a presidente en las primeras elecciones multipartidarias de su país en 1990. Autor de medio centenar de libros traducidos a una docena de idiomas, Žižek ha logrado construir un discurso crítico a partir de la recombinação de autores desvinculados entre sí o directamente olvidados, en un abanico que va de Hitchcock y Lacan a Hegel y Lenin.

En esta entrevista con José Fernández Vega, el filósofo esloveno interviene con su característica corrosividad y afán polémico sobre los más diversos temas, entre ellos: la democracia, la igualdad, el actual ideal de libertad absoluta y el mandato de goce absoluto; Lenin y el movimiento de resistencia global; la cuestión del poder y su relación con las lógicas de reconocimiento y de amigo/enemigo; el lugar de la nueva izquierda (Blair, Schröder, etc.) en la administración del capitalismo globalizado; el lugar de Althusser en su pensamiento y, como no podía ser de otra manera, el cine. A tono con su obra, en esta entrevista, Žižek se dirige provocativa y abiertamente contra la corrección política, la celebración de las identidades fluidas, y la tolerancia (para él en realidad represiva) de las diferencias culturales. Žižek acaba de publicar *The Puppet and the*

Dwarf: The Perverse Core of Christianity (MIT Press, Cambridge MA, 2003), y en castellano, *Violencia en acto. Conversaciones en Buenos Aires* (Buenos Aires, Paidós, 2004).

Entre la democracia y el goce¹

Slavoj Žižek señala un libro sobre la mesa y pregunta: ¿Conoce este libro, *Outcast*, de José Latour? Es un escritor de novelas policiales ambientadas en la Cuba de hoy (y en parte en Miami). Se ubica en el medio: ni a favor ni en contra de Castro. Muy negra, su novela habla de la pobreza de Cuba, pero luego el protagonista viaja a Miami y se encuentra peor. Gana más dinero, pero se vincula al delito. Es muy interesante.

¿Es una buena novela?

Bueno, no tanto, pero es muy interesante. Como usted sabe "interesante" es una palabra clave en los círculos académicos. Cuando por ejemplo doy una charla y luego pregunto si estuvo bien, la manera amable de decir que fue estúpida y aburrida es "fue muy interesante". Ojalá que podamos hacer una entrevista "interesante", ¿no?

Nada me gustaría más, créame. Se han cumplido los 20 años de la recuperación de la democracia en la Argentina. En ese

lapso afianzamos libertades civiles y políticas, pero la mitad del país se hundió en la pobreza. Este contraste no es sólo local ¿A qué atribuye esta tensión entre libertad e igualdad especialmente aguda en nuestros días?

La triste conclusión en el mundo de hoy, si entendemos por democracia a la liberal (con su sistema de partidos, etc.) es que, como regla, ella produce mayor desigualdad. ¿Cuáles son las causas de esto? El asunto es complejo. Después de que la izquierda desapareciera como la fuerza política que pretendía un cambio de sistema social, surgió una nueva izquierda, que en Europa se denominó "tercera vía" (personificada por Blair, Schröder, y otros), cuyo principio, irónicamente, consiste en lo siguiente: el capitalismo ganó, por lo tanto no nos tenemos que meter con la economía. Recuerdo que en una época se hablaba del socialismo con rostro humano. Y lo que ofrece la "tercera vía" es un capitalismo con rostro humano. Dicen que pueden mejorar la salud o auspiciar la tolerancia social sin perturbar el funcionamiento del capitalismo. De manera que, paradójicamente, en este sistema es la nueva izquierda la que mejor representa los intereses del conjunto del capitalismo. En contraste, y para decirlo de manera tosca pero básicamente cierta, la nueva derecha sólo representa por lo común los intereses de ciertos sectores del capital. En EE. UU. es evidente que Clinton fue mejor vocero del interés general del capitalismo que los republicanos. Estos últimos están mucho más vinculados a ciertas industrias, de visión más conservadora. Aunque para llegar al poder estos conservadores deben también apelar a algunos sectores de los trabajadores: "vamos a proteger a nuestros obreros, al trabajo nacional contra los inmigrantes". Esta es actualmente la primer gran paradoja.

En la segunda paradoja ustedes, los argentinos, no son una excepción sino la regla. Especialmente, aquí, en Latinoamérica, la democracia parece algo que fue promovido por una "élite ilustrada". Pero para volver populares sus ideas, tuvieron que flirtear un poco con una forma de populismo autoritario. Esta fue la experiencia que ustedes tuvieron hace medio siglo con Perón. Si se quiere ir más allá en las reivindicaciones populistas, aunque sean apenas demagógicas, entonces aparece una tensión con la democracia liberal. Creo que el mundo está llegando un poco a esa situación. Ya logramos la democracia liberal standard, pero eso no conduce de manera automática a una mayor igualdad. Desde una mirada histórica, la impresión es que las reivindicaciones sociales —entre ellas, por ejemplo, un mejor sistema de salud— fueron logradas a través de una vía más violenta y muy raramente mediante las formas normales de la democracia. Esto no implica una afirmación contra la democracia. Sólo quiero decir que para mí la experiencia latinoamericana es crucial, y que la igualdad no es un componente esencial del proyecto liberal de democracia, como lo es, por ejemplo, la libertad individual.

Profundicemos un poco en esta desde otro ángulo. Ud. escribió que bajo los sistemas del socialismo real, el ideal era la construcción de un "hombre nuevo", pero quienes creyeron honestamente en él terminaron siendo considerados como individuos peligrosos por el sistema. Lo que se pretendía en realidad era

un ciudadano complaciente, centrado en sus placeres privados, despolitizado.

Claro. Hay gente que cree que en este sentido el socialismo fue un enorme fracaso. Nadie se tomó en serio el verdadero propósito. No fue un fracaso: verdaderamente querían eso. Eslovenia es un pequeño país de dos millones de habitantes, una especie de pueblo grande donde nos conocemos todos. Dos o tres personas próximas a mí perdieron su trabajo en el comité central del partido por tomarse demasiado en serio el ideal de "hombre nuevo".

¿Y cuál sería el ideal humano de nuestra democracia liberal y de su cultura posmoderna? Podemos ser plenamente libres e intentar realizarnos como queramos, incluso cambiar de identidad sexual. ¿Pero qué es lo que realmente se pretende con ese ideal?

Está muy de moda decir que la desintegración del comunismo en 1990 señaló el fin de la utopía y el ingreso en un mundo "post-ideológico". Sin embargo, lo que 1990 señaló fue el surgimiento de la verdadera utopía; más precisamente, de esta utopía liberal posmoderna que Ud. menciona. Con el capitalismo liberal ya tenían la fórmula. Todo lo que necesitaban entonces era difundir esa actitud posmoderna: nada de identidades fijas. Esa fue la utopía. Si el 11 de setiembre de 2001 tiene un significado simbólico es justamente el de marcar el fin de esta utopía. De manera que, para mí, la verdadera utopía fue la de los años 1990, según la cual ya teníamos todas las respuestas. Debíamos olvidar la revolución porque vivíamos en el mejor sistema posible, lo que nos hacía falta era más tolerancia, multiculturalismo, libertad sexual. Esto terminó el 11 de setiembre. Pero hay otra conclusión importante para este tema. Muchos izquierdistas, bajo la influencia del posmodernismo, piensan que estos valores —multiplicidad, nada de identidades estables, libertad para elegir, cambiar y reinventarnos a nosotros mismos— son actitudes subversivas y revolucionarias, como si el poder defendiera aún valores conservadores. Y no es verdad. Para decirlo de una manera pasada de moda, todos esos valores posmodernos son los de la ideología dominante: olvídate de los viejos objetivos políticos, ahora eres libre de dedicar tu vida al sólo propósito de realizarte en todos los niveles, desde llenarte de dinero hasta hacer el amor más seguido, pero también en un sentido espiritual.

Para ser justos, algo de eso hay también en la noción de "nomadismo" que promovía Gilles Deleuze, alguien sin afinidades con la cultura de mercado...

Precisamente es la tesis a la que quería llegar. Aquí Deleuze se muestra limitado. La multitud, la existencia nómada que él describe como un modelo subversivo, no sólo puede ser cooptada por el capitalismo, sino que es necesaria para el capitalismo. Esa idea suya de rechazar las identidades establecidas, de ir hasta el límite y probar todos los estilos de vida, es parte de la lógica capitalista. Miremos un poco hacia el campo del arte. ¿Dónde quedaron aquellos buenos tiempos en que el arte oficial era conservador y la vanguardia se dedicaba a provocar a la gente? En la colección Saatchi de Londres se pueden ver obras perturbadoras: videos que muestran los intestinos por dentro, colonoscopías, mierda, lo que se te ocurra. Mi ejemplo preferido es el de esa pequeña ciudad estadounidense, cuyo nombre lo recuerdo, donde domina una izquierda que defiende esa idea de potenciar todo tipo de anhelos y deseos personales. ¿Acaso los necrófilos no son víctimas de una clara marginación? ¿No es nuestro deber como sociedad facilitarles ciertos cuerpos para su placer? Esta es una falsa permisividad en mi opinión, falsa en dos niveles. Primero, resulta evidente que en nuestra vida personal somos libres de hacer lo que nos venga en gana, pero ¿qué

decisiones son las que realmente importan? Si tratáramos de nacionalizar un banco descargarían sobre nosotros los peores insultos: populistas, comunistas. Es decir que si quisiéramos cambiar algo a ese nivel, no serían tan permisivos. Segundo, ¿no hay acaso en esta supuesta permisividad un mandato oculto proveniente de lo que en psicoanálisis llamamos el "super yo"? Se trata de una verdadera obligación: ¡goza! La

Žižek

orden, por lo tanto, es: "¡debes divertirme! ¡debes tener una vida entretenida!, porque de lo contrario te sentirás culpable". Es como una moral kantiana al revés. En otros tiempos la obligación moral era llevar una vida "justa". Si traicionabas a tu esposa, te sentías culpable por buscar el placer. Ahora es lo contrario, si no buscas el placer, si no estás dispuesto a gozar, te sientes culpable. Y no estoy hablando de una hipótesis abstracta. Me encuentro todo el tiempo con psicoanalistas que me dicen que esa es la razón por la cual la gente acude a la consulta. Se sienten culpables, culpables de no gozar. La gran paradoja es que el mandamiento que se escucha hoy no es "¡obedece! ¡sacrificate!", sino más bien "¡lleva una buena vida, goza!". Y quizá se trate de un mandamiento mucho más cruel.

Entonces lo que realmente se pretende con el ideal de plena libertad personal es perseguir un goce absoluto y a la vez culpabilizador.

Exacto. Probablemente el discurso psicoanalítico es el único que hoy propone la máxima: "gozar no es obligatorio, te está permitido no gozar". Puedes, si quieres, porque tienes libertad, pero te está permitido no gozar. La paradoja de la sociedad permisiva es que nos regula como nunca antes. Estados Unidos es oficialmente una sociedad permisiva donde uno puede dedicar la propia vida a su realización personal. Pero miremos a estos yuppies políticamente correctos. ¿Cuál son las consecuencias? Si quieres llevar una buena vida, entonces evita las grasas, el cigarrillo, el acoso sexual, todo está estrictamente pautado. ¿Quiere saber cómo viven mis amigos yuppies? Sufren una terrible presión por mantenerse sanos, hacen dieta, fitness. Básicamente, llevan una vida terrible. Se sienten responsables todo el tiempo. El fundamentalismo no es una reacción frente a los valores confundidos de nuestro mundo, como sostiene ese sentido común sociológico según el cual son necesarios algunos valores fuertes y considera entonces al fundamentalismo como un refugio ante un mundo que no los proporciona. Sin embargo, yo conozco algunos fundamentalistas, por ejemplo en Serbia, que me cuentan lo contrario. Su mensaje es que la sociedad moderna está tan regulada, que si te haces nacionalista puedes matar, violar. Es una liberación. Hace mucho tiempo Theodor W. Adorno lo advirtió con toda claridad en su polémica con Wilhelm Reich. El nazismo no era un sistema de reglas estrictas

basado en la familia patriarcal como opinaba Reich. El nazismo trató de socavar a la familia; le decían a los chicos que debían denunciar a sus padres. La idea era más bien: obedece al Führer, únete a nosotros, y luego puedes hacer lo que quieras.

Esta ausencia de límites a la personalidad que propone el posmodernismo, ¿tiene alguna influencia en su manera de entender al Estado?

En realidad estamos llenos de regulaciones. Yo no confío en la idea liberal según la cual el Estado fue superado por el mercado, por las grandes compañías. No es verdad. Nunca antes en la historia humana un aparato estatal fue más fuerte ni tuvo un control más absoluto sobre su propia población que el estadounidense actual. No digo que sea tan malo como el estalinismo, que por supuesto era más cruel, sino que dispone de

nuevas tecnologías. Comparado con el conocimiento que los estadounidenses tienen de su población y de su territorio, el estalinismo era un paraíso. Por cierto que preferiría vivir en Estados Unidos pero, ¿sabe cuál era el problema del estalinismo? Hay buenos libros sobre eso. Aplicaban un terror ciego porque el gran trauma de los dirigentes máximos era que no sabían lo que estaba pasando, no podían controlar minuciosamente el territorio, todo era extremadamente caótico. De allí la demanda por encontrar espías, traidores, hacer purgas todo el tiempo. Se hallaban en pánico permanente, así era el clima en el Kremlin. En los años 1930 se encontraban en medio del caos total, por eso aplicaban el terror arbitrario. Esto por supuesto no es necesario en Estados Unidos porque conocen lo que está pasando. Miremos a Inglaterra. ¡Superaron a Orwell! ¿Sabe que allí prácticamente todos los lugares públicos tienen cámaras de vigilancia? Los principales parques, los shoppings, las calles céntricas, incluso la mayoría de los taxis. Todo se filma y queda registrado. De este modo es como habitualmente identifican a los culpables de asesinato. Hubo un caso famoso, hace un par de años desapareció un chico y pudieron reconstruir todo su itinerario gracias a las cámaras de control. Por eso encuentro un poco ridículo todo ese discurso sobre la desaparición del Estado. Desde luego que desaparecen algunos servicios, como el de salud, por ejemplo, pero el aparato represivo, la inteligencia, la policía son más fuertes que nunca.

Los que piden un retorno del Estado para poner frenos al mercado parecen olvidar, según Ud., todo lo que el Estado sigue haciendo y puede llegar a hacer contra los individuos.

Sí. Y lo que no ven es que ciertas regulaciones estatales funcionan más que nunca. Por ejemplo, si hace 100 años alguien quería construir una fábrica podía hacerlo si tenía el terreno y conseguía la electricidad y quizá una ruta. Hoy tiene que someterse a un control ecológico, entre otras cosas, y una gran red de dependencias estatales se ponen en marcha para autorizar una fábrica.

¿Puedo proponerle una especie de "autocrítica" en la línea estalinista? Ud. señaló que cuando era director de una pequeña revista de arte con una circulación de 400 ejemplares en la Eslovenia comunista, los burócratas del Estado estaban muy concentrados en su contenido, y les preocupaba incluso el significado del poema modernista más hermético que aparecía en ella. Ahora Ud. es autor de más de 50 libros traducidos a unas 12 lenguas, pero ¿encuentra el mismo interés oficial?

No, y la paradoja no se limita sólo a mi país. Es la gran parado-

ZZ



ja del estalinismo. Casi todos los regímenes estalinistas tenían una fijación y una secreta admiración por el arte y la literatura. Cuando la policía política soviética quiso arrestar a Boris Pasternak [autor de **Doctor Zhivago**], Stalin intervino personalmente y lo impidió diciendo que escribía buenos poemas. En cierto sentido, el control del arte y especialmente la literatura, evidencia la creencia de los burócratas en que el arte importa. Tenían un increíble respeto por él. Para ponerlo en términos muy sencillos: bajo el comunismo el trabajo intelectual o artístico tenía importancia; lo que se decía era controlado. En el capitalismo puedes decir —más o menos— lo que quieras pero no tiene ningún efecto. Por eso siempre digo que el paraíso perdido de todos nosotros fueron los últimos días del comunismo. ¿Sabe por qué? Porque sabían que estaban terminados y permitían cualquier cosa, pero seguían interesados en tu trabajo, todavía les importaba.

De Lenin a Lacan

Vayamos ahora al antídoto de los males que señaló. Recientemente Ud. sorprendió a mucha gente con su interés por Lenin.² Eso fue para provocar a algunos amigos... Y para hacerme algunos enemigos. Como su compatriota Ernesto Laclau, que ya no quiere hablarme.

Por la producción que le dedicó a Lenin, no creo que se haya tratado de una simple provocación. Pienso por ejemplo en la pregunta con la que titula otro de sus escritos: "¿Puede Lenin hablarnos todavía de libertad?"

Eso fue una provocación fuerte. Yo no abrigo ninguna utopía sobre la necesidad de una vuelta al partido de cuadros o algo así. Voy a tratar de ser muy preciso sobre lo que me interesaba de Lenin. Primero, el fiasco de la Segunda Internacional en vísperas de la Primera Guerra Mundial, cuando todas las socialdemocracias europeas (exceptuando a una o dos) apoyaron las hostilidades y se volcaron al patriotismo, fue una experiencia crucial para Lenin. Se puso a leer la

Lógica de Hegel y sostuvo que tenía que revisar completamente toda la situación. Creo que algo así es lo que

Žižek

hoy tenemos que hacer nosotros tras el colapso del comunismo, y pienso que la izquierda aún no lo hizo. Por el contrario, la izquierda o bien llegó a acuerdos superficiales, como la "tercera vía", o bien una vertiente tradicional, que considero la peor, se aferró a las viejas fórmulas, que ya perdieron sentido. También tenemos a la "izquierda de Porto Alegre", que me resulta simpática, pero que aún sigue sumergida en la lógica de la oposición y no ofrece respuestas positivas. Su trabajo es la resistencia.

¿No cae Toni Negri también bajo el peso de esta última objeción? Absolutamente. Esta es mi crítica a él, aunque mantenemos relaciones cordiales. Pero las cosas son diferentes en Europa y en Estados Unidos. Su libro con Michael Hardt, **Imperio**, tuvo un impacto positivo en la medida en que se centraba nuevamente en

el tema del capitalismo. Antes teníamos esa izquierda posmoderna anclada en los derechos gay, el feminismo, etc., tópicos que para mí son importantes pero que, en sí mismos, pueden ser fácilmente cooptados. Para mí, la debilidad de **Imperio** reside en lo poco que nos queda al final del libro. Como propuestas positivas, después de todas esas grandes teorizaciones. ¿qué nos queda? Sólo tres exigencias: ciudadanía universal, salario mínimo universal, y el acceso global a medios de producción cruciales. No es una aspiración al comunismo radical, sino algo más modesto. Mi objeción es que resulta tan ambiguo y abierto que hasta Tony Blair podría estar de acuerdo. Siguen pensando como liberales. En lugar de asaltar el Estado, lo bombardean con exigencias, queremos esto, queremos lo otro. Los revolucionarios no quieren esto y lo otro, quieren tomar el poder, es decir, no respetan al que está en el poder y le piden más y más cosas. Yo creo que **Imperio** debería estar dirigido en su totalidad contra esta manera de pensar.

Pero ellos replicarían, "¿qué significa tomar el poder después de Foucault? ¿Acaso Ud. cree que el poder es una cosa o se halla en algún lugar y se puede tomar y ocupar? ¿No es en el fondo fetichista su concepción del poder?"

Ya sé, eso es lo que contestan todo el tiempo. Si hablamos de tomar el poder siempre estamos atrapados en una noción centralizada de poder. Aquí debo coincidir con Ernesto Laclau quien desplegó una crítica interesante. La multitud del capitalismo tardío que ellos celebran, según explicó Laclau, presupone ciertas formas de poder estatal. Si lo que describen es un Imperio, entonces tienen que explicar cómo se sostiene. No se sostiene por sí mismo, aún necesita de un Estado. Su visión de los Estados Unidos es simplista. Creen que no se precisa un aparato estatal, que el Estado está desapareciendo; sin embargo yo no lo creo. Y si consideran que estoy equivocado en este punto, debo replicar diciendo: muy bien, pero todavía tenemos Estados. ¿Y cuál es la solución que proponen para eso? No me digan que simplemente vamos a pasar por alto ese dato. ¿Cuál debe ser nuestra actitud aquí y ahora respecto de los Estados Unidos, un Estado muy poderoso? ¿Qué hacemos? ¿Lo ignoramos? Es fácil oponerse a "la vieja noción de poder", pero —por Dios!, todavía está funcionando. Ustedes deben recordar los momentos más terribles de la crisis política y económica que sufrieron hace más o menos un año y medio atrás en Argentina. No soy el tipo de izquierdista que celebra que el Estado deje de funcionar. Puede ser muy peligroso. Vivir en un lugar donde el orden público ya no puede ser garantizado está lejos de ser una experiencia agradable. En los Balcanes fue horrible. Creo que debemos pensar nuevamente nuestros conceptos. Y considero que el análisis de Foucault sobre el poder fue demasiado simplista. Me parece que deberíamos retroceder de Foucault a Althusser y revisar, entre otras cosas, su idea de los aparatos del Estado.

¿No propone en el fondo un cierto giro estalinista? No, no se trata de un proyecto normativo. No estoy afirmando que contra el presente caos capitalista necesitamos al Estado. Por el contrario, lo que digo es que el capitalismo global se afianza sobre el Estado de una manera más decisiva de lo que parece. Eso es lo que digo. El Estado está aquí, y es más fuerte de lo que se piensa.

Ud. mencionó la situación argentina en su punto crítico más alto. Me gustaría conectarlo con la reivindicación de la espontaneidad leninista que Ud. hace, un concepto que por cierto Ud. diferencia del de Rosa Luxemburgo y vincula más bien con la noción de evento, y con la de locura leninista. Lenin es ambiguo en este punto. A Lenin le gustaba citar a Napo-

león, *on attaque, et puis l'on verra* [se lanza el ataque, y luego se ve]. Existe este aspecto en Lenin: enfrentar una situación abierta.

¿No se halla esta visión más cerca de lo que Ud. piensa de ciertas concepciones de Toni Negri?

Puede ser. Pero sigo pensando que tomar el Estado, abolir el Estado, representa un problema central. No creo que el debate antiglobalización de la actualidad esté funcionando. Creo que necesitamos otra cosa. ¿Qué pasó en México con los zapatistas? Sonaban muy bien, pero ahora se transformaron en una especie de autoridad moral a quienes todo el mundo ama, incluso el Estado los ama. Lo único que hacen son unas proclamas de tanto en tanto, con un profundo contenido moral; ya nadie les teme. Ahí podemos ver los límites del movimiento de protesta de la multitud del que habla Negri.

Ud. defiende entonces un cierto orden en la rebelión, un objetivo claro...

No, no tan claro. Carezco de una respuesta precisa. Si Ud. me pregunta qué deberíamos hacer, le contestaría que no sé. La cuestión más importante, y lo único que puedo decir, es que actualmente vivimos en un cierto orden global emergente, capitalista y liberal. ¿Es posible mejorar las cosas dentro de este orden? Vale decir, obtener más derechos, mejores sistemas de salud, mayor cuidado ecológico; o bien aceptamos todavía el viejo análisis marxista, al menos en sus conclusiones negativas, cuando afirma que el presente orden capitalista continúa cargado de tales tensiones y potenciales antagónicos que a largo plazo vamos a tener que inventar una salida para liberarnos de él. No estoy diciendo que deberíamos hacerlo ahora, y eso quizá evidencia cierto pesimismo. Pero, para mí, la lección del 11 de setiembre es precisamente que deberíamos abandonar la utopía capitalista. La mía es una modesta posición negativa. Ese es uno de los aspectos que quisiera subrayar a partir de Lenin.

Otro se refiere a algo que no me gusta de la izquierda cultural, académica, una parte importante de aquella izquierda antiglobalización. Esta corriente no piensa más allá de la protesta y la resistencia. Es puramente negativa. Se trata

de leer los lindos libros de Naomi Klein, resistir y resistir. Si, claro, **No Logo**, muy bien, pero ¿qué viene en lugar de **No Logo**? ¿Un nuevo logo? ¿El logo comunista? Mi larga experiencia con la izquierda, especialmente en Europa y en Estados Unidos, me hace pensar que aman los fracasos porque cuando las cosas salen mal, los marxistas, y especialmente ellos, son los primeros en escribir los mejores análisis sobre las razones por las cuales todo debía salir mal. No tienen esa voluntad de triunfo; realmente no quieren el poder. Sospecho que le tienen un miedo secreto. Disfrutan de la posición crítica, de escribir análisis. La izquierda moderna paradigmática es la Escuela de Frankfurt. Publicaron los análisis más pesimistas, la sociedad unidimensional, bla, bla, bla, desde una posición cómoda, sin peligros existenciales. Lo que me gusta de Lenin es que él no tenía miedo a actuar, a arriesgarse, a asumir el poder.

Otra cosa que me gusta de Lenin, y por eso hablo de Lenin y la libertad (y sé muy bien que en cierto sentido era un terrorista), es que él era muy consciente de que la libertad duele, la libertad cuesta, la libertad es muy difícil. Si somos francos, nuestra libertad aquí y ahora consiste en volvernos cada vez menos relevantes. Pero miremos las cosas políticamente. La democracia es importante, muy bien. Hagámonos una pregunta inocente, ¿sobre qué votamos en las elecciones? Y una vez más los argentinos ofrecieron un ejemplo importante en la primera elección de Menem. ¿Se acuerdan? Su primer programa electoral fue peronista tradicional, contrario al mercado global, etc.. Pero después, cuando asumió el poder, fue más lejos de lo que hubieran querido los propios sectores radicalizados del mercado. Aquí hay una muestra de lo que todo el mundo hace hoy en día. La política económica es cada vez más un campo de conocimiento neutral y especializado. Con ella no se hace política, sino que se hace lo que hay que hacer y punto. ¿Y entonces cuál es la libertad que tenemos? ¿En qué sentido somos libres de elegir? Hubo movilizaciones impresionantes en Grecia contra la idea de que la religión figure en el documento de identidad, o los movimientos a favor del aborto, o consultas sobre la educación religiosa en la escuela. Todo esto es importante. ¿Pero qué campo de elección demarca? ¿Elegir entre comprar Coca-Cola o Pepsi? Cada vez tenemos menos alternativas fundamentales. La libertad duele, es difícil; se paga un precio por la libertad. Y de esto Lenin tenía plena conciencia. Hay elecciones que no le duelen a nadie, y otras elecciones realmente difíciles de tomar. Esto es algo que tenemos que aprender. ¿Sabe a quién le gustó mucho mi argumento sobre Lenin y la libertad? A un monje budista que encontré en Corea. Me dijo, "ya sé que Lenin era un terrorista, pero lo que Ud. dice de él es lo que yo aprendí de Buda". Las verdaderas decisiones no se plantean entre la torta de chocolate y la de frutillas. Aquí reside la lección de Lenin: en las decisiones libres nos jugamos el pellejo.

¿Su visión de Lenin no es "demasiado" filosófica, en el sentido de que lo presenta casi como un "sartreano ruso", un precursor del existencialismo?

No, no. Y estoy lejos del decisionismo fascista. Pero aquí, nuevamente, me acerco a Chantal Mouffe y a Ernesto Laclau. Coincido con ellos en que debemos aprender mucho de Carl Schmitt y de su lógica del enemigo. Mi problema con la izquierda posmoderna de los países desarrollados es que su tema básico es el del reconocimiento, el reconocimiento de las minorías religiosas, sexuales y otras. Su lógica política se organiza de otro modo, no en frentes y enemigos, sino en multitudes. ¿Debemos permitir que estas multitudes se muevan libremente o bien creemos que una parte oprime a la otra? Esta es la cuestión crucial. Lo mismo sucede con el feminismo. Sabemos que su objetivo no consiste en el asesinato de los hombres sino en la libertad de desarrollo para hombres y mujeres. Perdón, pero cuando se combate a un enemigo fascista el objetivo no consiste en lograr que tanto nosotros los comunistas como ellos los fascistas vivamos en libertad. No. Lo que queremos es cortarles el cuello. Se trata de una lógica distinta. Y yo creo que necesitamos esta lógica del enemigo, lo siento. El motivo último de la vida política no es que somos diferentes y debemos aprender a vivir con las diferencias. Perdón, pero yo creo que hay diferencias con las que no quiero vivir; no quiero vivir con torturadores. Lo lamento mucho. Soy uno de los pocos idiotas que está a favor de la pena de muerte. Absolutamente. Y aquí soy crítico de Lenin. ¿Sabe por qué? Hay algo característico de casi todos los regímenes que se empiezan oponiendo a la pena de muerte y es que terminan produciendo más víctimas. ¿Sabe quienes incluyeron por primera vez en una constitución el rechazo a la pena de muerte?



Los jacobinos. También los soviets la repudiaron en 1919. Poco después capturaron a un general blanco, contrarrevolucionario, y lo fusilaron. Hay una anécdota fabulosa sobre el tema. Los izquierdistas liberales de Occidente estaban conmocionados por el hecho, enviaban telegramas a Lenin. "¿cómo pudieron hacer algo así?". Creo que fue Trotski quien respondió de manera brillante: "esto no fue una aplicación de la pena de muerte, sino una simple medida militar preventiva". Para ser claros, en la sociedad actual, especialmente en la estadounidense, estoy en contra de la pena de muerte. Si uno piensa en qué medida su aplicación está determinada por factores de clase o de raza, no se puede estar de acuerdo. Un especialista en identificación de personas a través de análisis de ADN me explicó que pudo descubrir docenas de casos en los que era evidente que ejecutaron a la persona equivocada, que normalmente era un negro. Eso es algo increíble. Por otra parte, sin embargo, muchos de aquellos que se oponen a la pena de muerte argumentan casi de manera totalitaria ya que tácitamente eliminan la libertad individual cuando dicen que el crimen está condicionado por circunstancias ambientales o sociales. No me gusta esa lógica, porque esencialmente se está diciendo que no tenemos libertad. Es una lógica peligrosa que imagina una sociedad absolutamente determinada. Hitler, en cambio, era más claro. Fue el primer político ecológico. Una de sus primeras medidas consistió en prohibir la tortura de animales, el asesinato de animales, y eso también le permitió justificar su antisemitismo. Su gran argumento era que los judíos hacen sacrificios rituales de corderos o cabritos. ¿No vieron la película *Der ewige Jude* [El judío eterno]? Termina en un matadero y la voz de Hitler diciendo "¡Basta de torturar animales!".

En un intermedio, Žižek pregunta si es cierto que en Argentina usamos la palabra "coger" con el sentido de hacer el amor, mientras que los españoles la usan para designar la acción de "tomar o agarrar" y esto siempre provoca confusiones cómicas entre los hablantes del castellano de los dos países. Le encanta confirmar la noticia, y dice que le parece un idioma estupendo. Luego pregunta cómo le permitimos a "la estúpida de Madonna" filmar la película en la Casa Rosada. "No hago ninguna mitología con Perón, pero creo que fue un poco indigno ese permiso a una imbécil que además probablemente no pagó lo suficiente por el uso". Le explicamos la fascinación de Menem por lo que Madonna significaba y que probablemente dejó que se usara gratis la casa de gobierno. La conversación pasa a los primeros tiempos del menemismo. Žižek quiere entender el alcance social de la prosperidad que exudaba el momento. Luego comenta:

Realmente es increíble cómo cambian los tiempos. Ahora el gobierno republicano de Estados Unidos tiene un déficit enorme. Antes eran ellos los que aplicaban una rígida disciplina fiscal mientras los demócratas gastaban dinero en programas sociales. Pero Clinton fue quien controló el gasto, mientras que los republicanos derrochan libremente.

¿Por qué piensa que los roles se invirtieron con tanta facilidad en este tema? Porque el partido del orden es hoy la nueva izquierda, que defiende el capitalismo global. De

este modo son los conservadores los que pueden experimentar más darse el lujo de volverse más populistas.

Es decir que los conservadores se convirtieron en la vanguardia. Absolutamente. Se trata de algo más que de un chiste. Según una estadística, más de la mitad de los neoconservadores que rodean a Bush fueron trotskistas. Cargan con toda la retórica de la revolución. Yo aprecio a los trotskistas. Sé que el PC argentino tuvo una política infame durante la dictadura militar porque la URSS tenía con ella fuertes lazos comerciales. ¿No era la línea oficial del partido que la dictadura no era tan mala?

Así fue. A propósito, ¿podemos hablar de los vínculos del estalinismo con el lacanismo? Sabemos que cierta generación de lacanianos pasó por el maoísmo.

Sí. ¿Conoce esa frase de Lacan, "No existe el gran Otro"? ¿Sabe cómo completó un graffiti Jacques-Alain Miller? Escribió, "No existe el gran Otro, excepto el presidente Mao". Todos eran maoístas. Alain Badiou, Miller, Judith Lacan.

Trasladaron algo del conocimiento organizacional del maoísmo a la institucionalidad lacaniana.

Sí y no. ¿Qué une a organizaciones como las iglesias, los partidos revolucionarios o las sociedades psicoanalíticas? Una lógica que las diferencia de las maquinarias académicas standard. Estas últimas proponen un conocimiento tolerante, neutral, abierto; yo digo esto, y Ud. dice lo otro.

Y siempre todo es muy "interesante"...

Por supuesto, todo es muy interesante. Lo que me gusta de la otra tradición es la combinación paradójica de dos ideas que se oponen ambas a la lógica de la tolerancia liberal, para la cual dicha combinación sería contradictoria. Hay una verdad universal, afirma esta otra visión, pero sólo puede ser accesible a través de una posición parcial y partisana. Esto significa que estar comprometido y tener al mismo tiempo un acceso a la verdad, no son cosas que se excluyen mutuamente. Me gusta esta manera de pensar, que ya está en Freud y no es sólo lacaniana. Las luchas facciosas en las sociedades psicoanalíticas siempre son intensas; su manera de funcionar se halla cercana a este tipo de comunidades de "verdades en lucha", verdades que se pueden alcanzar sólo si uno se encuentra en disposición de combate, más que en la del conocimiento académico standard. Creo que necesitamos esto.

¿Y no es esta visión de la verdad un pilar de su propia concepción de ideología?

La ideología es para mí precisamente lo contrario, cuando se piensa que se tiene una verdad...

Quise decir de su teoría de la ideología. Porque toda teoría de la ideología necesita basarse en una cierta noción de verdad. ¿no? ¿Y no es acaso esta verdad a la vez universal y partisana, el tipo de concepto de verdad que Ud. defiende?

Sí, absolutamente. De lo contrario caeríamos en una de esas sociologías co-

rrientes según las cuales habría un conocimiento científico neutro y la ideología designaría el interés del observador. Entonces habría que encontrar una verdad no ideológica. Yo no estoy interesado en la religión. Soy un materialista ateo. Y lo que me interesaba en mis referencias a San Pablo era cierta lógica de la comunidad y la lucha. El primero en mencionar esto fue Alain Badiou en *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*.

Cine y apostillas biográficas

Quizá podemos volvernos ahora un poco más light, de acuerdo con los tiempos. ¿Puedo preguntarle que significa para Ud. ir al cine? ¿Hay algo de infancia recuperada a la Adorno en su relación con ese arte?

La primera asociación que me suscitó su pregunta fue muy desagradable. Ud. sabe, Adorno y el cine...

Sí, ya sé que apenas lo toleraba...

No, no, algo todavía más sucio de lo que se imagina. Acaban de salir varias biografías de Adorno...

Justamente estoy leyendo una de ellas

¿Ah, sí? ¿Cuál?

La de Stefan Müller-Doohm. Es enorme.

Sí, la que editó Suhrkamp. Tiene como mil páginas. No recuerdo en cuál de todas esas biografías leí que todo el mundo se avergonzó tanto cuando se descubrió... ¿Sabe lo que encontraron en la casa de Adorno después de su muerte? Un par de películas de sadomasoquismo pornográfico realmente muy duro.

¿Adorno...?

Sí, sí, sí: Adorno.

Ésa es una infamia lacaniana...

¿No! ¿Sabe cuál era una de las principales fuentes de financiamiento del Instituto de Investigación Social de Frankfurt?

Sí, Felix Weil, cuya familia amasó una fortuna en el negocio de la exportación de granos en la Argentina.

No, no pensaba en el muchacho de ustedes. Eso fue en los años 1930. Me refiero al período posterior, a los años 1950. La *Bundeswehr*, el ejército de Alemania Occidental. Por eso nunca lo criticaron. ¿Sabía que Horkheimer era amigo personal de Konrad Adenauer? Era cercano a los demócratas cristianos. Por eso ni él ni Adorno se manifestaron jamás, jamás con el movimiento contra la guerra de Vietnam.

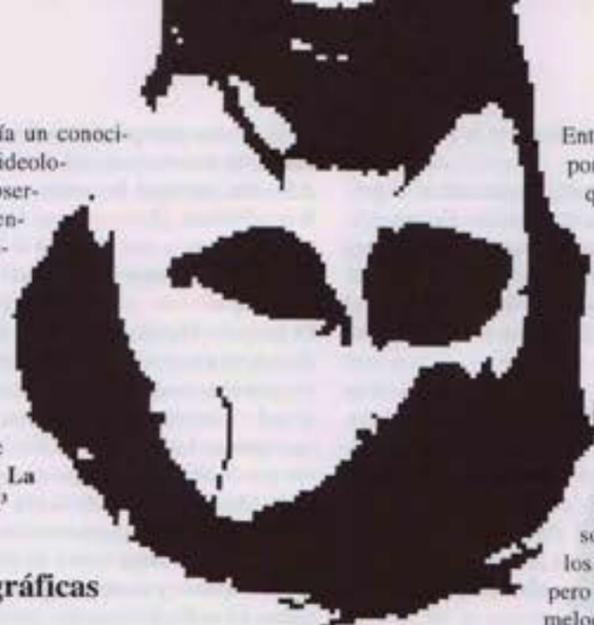
Bueno, incluso Habermas...

No, con Habermas fue diferente. Pero también él en un sentido. Ahora es un filósofo "de Estado".

Ud. habla mal de Adorno.

Uno siempre habla mal de la gente que ama. Yo hablo mal de todo el mundo.

Pero, si le parece, volvamos a la pregunta primigenia sobre qué significaba el cine para usted.



Entiendo. Por un lado, amo el cine. Pero por el otro soy víctima del superyó. Porque siempre que veo una película que me gusta me siento inmediatamente responsable, culpable sólo por haberla disfrutado, y siento una terrible presión por desarrollar alguna teoría, lo que bloquea totalmente el goce directo. *Tengo* que encontrar algún elemento teórico en la película que la haga muy compleja. De manera que las únicas películas que puedo ver —mis gustos son absolutamente horribles en este sentido— son los melodramas más baratos, con los que uno puede llorar. Son espantosos, pero me gustan. ¿Puedo conseguir algunos melodramas argentinos de este tipo en video o DVD? ¿Se consiguen las películas que hizo Evita cuando era actriz?

No lo sé, creo que no...

¿Son muy sagradas o qué? ¿No quieren mostrarlas?

Le prometo que lo voy a averiguar. Lo que puedo decirle es que en una época Argentina producía una increíble cantidad de películas de ese género para el mercado latinoamericano.

Sí, esa es la tragedia. Si Ud. se fija en la cinematografía nacionales de los años 1940 o 1950, en Europa, por ejemplo, Dinamarca y Suecia eran superpotencias.

Muy bien, pero ¿recuerda la primera vez que fue al cine?

¿Sabe? Soy totalmente paranoico respecto de mi pasado. No me acuerdo de nada. Nada. Ni recuerdos, ni fotos; literalmente: no tengo ni una sola foto mía. Mi madre murió hace cinco años y lo primero que hice la mañana en que me llamaron por teléfono para avisarme de que había fallecido durante la noche fue tomar un taxi hasta su casa e ir directamente al lugar en el que sabía que estaba la caja donde guardaba mis fotos y... bueno, todo eso. De manera que no quiero saber nada de mí mismo, me molesta mucho psicoanalizarme a mí mismo. Lo único que podría descubrir son cosas horribles. Lo que puedo decirle es que me siento ubicado en una posición extraña porque la gente me identifica con las películas populares, pero disfruto mucho más el cine de arte. Soy lo opuesto a esa imagen oficial del chico que hace como si estudiara para la escuela y adentro del libro tiene una revista pornográfica; yo tengo la revista pornográfica afuera y adentro la *Lógica* de Hegel. De cualquier manera, me gustaría conseguir algunas películas argentinas...

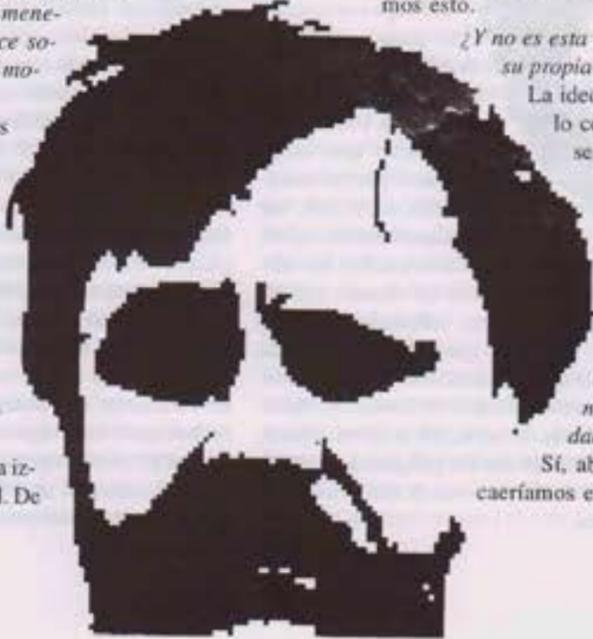
No tenemos muchas películas "de arte" realmente; sólo en los últimos tiempos...

Bueno, no tanto "arte". También buenos melodramas comerciales. ¿No hay también melodramas brasileños? Leí en alguna parte que había uno...

Si quiere un buen melodrama —aunque paródico—, me animaría a recomendarle uno mexicano, Profundo carnesí, de Arturo Ripstein.

La última película mexicana que vi fue una... ¿Cómo se llamaba? Se basaba en un best-seller Algo así como *Mamá...* Pero la que usted recomienda es un verdadero melodrama, ¿no? Lágrimas y sonrisas. ¿Es triste o divertida? Es que mi infancia ya fue tan triste. Quizá vaya al cine aquí si tengo algo de tiempo. *Dogville* [de Lars von Trier] todavía no la ví.

Žižek



Žižek

Jamás me atrevería a hacerle una pregunta sobre la tercera parte de Matrix.

No voy a escribir nada sobre ella. Es mala. ¿Sabe cuál es el problema? La segunda parte complica toda la situación. Es una película agradable, extremadamente aborrida, pero agradable en el sentido de que hay siempre una especie de choque entre el

fascismo y el antifascismo. Al final el choque se concilia porque la vieja que representa el programa progresista, el Oráculo, hace un pacto con el arquitecto porque ubican el problema en ese agente Smith, el malo.

¿Por qué pusieron la palabra "revolución" en el título de la tercera parte?

Se trata más bien de esa idea conservadora de la revolución en sentido astronómico donde los planetas giran siempre en la misma órbita. La película hace trampas, y creo que son necesarias. ¿Se acuerdan del final, de esa conversación entre el Oráculo y el arquitecto en la que acuerdan una paz? Neo salva al arquitecto cuando él destruye a Smith,

y el arquitecto le promete al Oráculo que las máquinas no van a atacar más. Hay algo muy misterioso en todo eso. El arquitecto y el Oráculo sólo son dos programas de computación. Entonces, ¿por qué tienen que encontrarse en la realidad virtual? A la conversación que mantienen no asiste ningún humano, están ellos dos solos hablando. ¿Por qué tenemos que verlos como figuras en la Matrix? Oráculo es un programa de la Matrix, y aparece como una mujer sólo en la Matrix, está dentro de la realidad virtual de la Matrix. ¿Entonces por qué necesitan aparecer en la pantalla? Los que necesitamos pantallas somos los humanos; cuando dos computadoras se comunican entre ellas no necesitan de la pantalla. ¿Por qué esto sucede en una pantalla? Es interesante detectar los momentos en los que se rompen las reglas en cualquiera de las tres partes de Matrix. Y eso es en mi opinión lo que está mal en Matrix. La primera parte propone una cierta visión ontológica: tenemos la realidad por un lado y la Matrix por la otra. Muy bien. Pero ya al final de la segunda parte empiezan a hacer trampas. ¿Recuerdan ese final en el que Neo detiene las balas pero en la realidad? Y no lo explican. Hacen trampa. Creo que es típico. Hacen trampa porque no proponen otra teoría sobre la realidad u otro programa virtual. Es muy triste, rompen sus propias reglas. De todos modos me gustaron esas miles de máquinas atacando y todo eso. Me gustó especialmente la segunda parte de Matrix. ¿Sabe por qué? Porque tiene muchas escenas con indicaciones sugestivas. ¿Se acuerdan de Morfeo, el negro? A veces este personaje suena casi como un fanático medio loco. Pensé que quizá debían desarrollarlo hacia una especie de Sendero Luminoso o algo así. Este es el primer punto. Segundo punto, ¿recuerdan, también en la segunda parte, de qué manera en la ciudad ese viejo Maestro, una especie de senador, parece algo extrañamente corrupto? Yo pensé que iba a volverse uno de los malos

en la tercera parte; hubiera sido una linda solución estalinista. Hubieran tenido un ángel malo. Pero no derivan en esa dirección. Me gustaron las escenas metafísicas de la primera parte. Son sublimes. ¿Recuerdan el traidor entre la gente en esa escena famosa en la que muestra el Estado y dice "es tan bello que no me importa que sea virtual"? Es uno de esos casos en los que la apariencia es mejor que la realidad. La verdad es que cada parte de Matrix es peor que la anterior, y creo que esto obedece a una especie de necesidad social: para hacer una buena revolución con la Matrix se necesitaría saber cómo resolver la actual situación política. Porque Matrix, como película, genera expectativas tan altas... En la segunda parte todo el problema queda abierto; se sugiere que acaso haya buenos elementos en la Matrix, quizá el Oráculo. Pero después todo se simplifica radicalmente. Leí un buen análisis de dos novelas de Agatha Christie. El argumento de ambas es muy similar; pero una fue un fracaso y la otra llegó a ser uno de sus libros más conocidos. El análisis mostraba que la que fue un fracaso abundaba en pistas misteriosas y luego defraudaba con un final muy simple que no daba cuenta de todas ellas. Eso es lo que pasa con la segunda parte de Matrix, deja demasiadas pistas en suspenso, y dicen que todo se clarificará después. No, fue una frustración. Y no fue simplemente por una cuestión estética. Hay un motivo social, político; es la frontera de su ideología. Prefiero otras películas, como una modesta película estadounidense, pero en la misma línea, *The 13th Floor* [El piso trece, EE. UU.-Alemania, 1999, dirigida por Josef Rusnak] ¿La vieron?

No.

Bueno, es una película sobre un tipo que descubre que vivimos en la realidad virtual. Tiene una escena maravillosa en la que es enviado a alguna parte del desierto de Arizona donde se aproxima al fin del mundo. Se acerca a una montaña y comprueba que no es real, sino sólo unas coordenadas virtuales. Alcanza el fin del mundo, donde ya no hay materialidad. Una película maravillosa, y mucho mejor que Matrix.

Volviendo al cine de arte. ¿Vió la última película de Sokurov, El arca rusa?

¿Esa que está filmada en una sola toma? No, no la ví. Temí aburrirme. ¡Dios mío! Hay tantas películas sobre las que incluso escribí y jamás fui a ver. Por ejemplo, escribí sobre esa película de Lars von Trier, *Cantando en la oscuridad* [Singing in the Dark]. Y no la ví. No me gusta Björk [cantante y protagonista del film]. Tengo una actitud muy primitiva. La protagonista femenina de la película me tiene que atraer sexualmente. Y eso me causa problemas porque hoy en día, para las normas de la izquierda políticamente correcta, existen estrellas de cine que son más progresistas, de las que se nos está permitido gustar, como sucede en Europa con Juliette Binoche. Pero ella no me gusta. Lo lamento, pero tengo preferencias equivocadas.

¿Dónde reside ahora, en Eslovenia?

Oficialmente sí. Pero ando dando vueltas. Es una locura. Mi fortuna fue el último acto de censura comunista. Recibí mi licencia en 1973, durante el último verano de la línea dura comunista. No me permitieron enseñar porque pensaron que podía seducir o influir demasiado sobre los alumnos, y me mandaron a un instituto de investigación para aislarlo. Pero ahora quiero estar ahí. Es perfecto. Estoy en un sabático permanente, sin obligaciones. Me pagan para no hacer nada, no tengo obligaciones. Literalmente no tengo nada, ni una oficina. En los últimos dos años no pasé por ahí ni siquiera una vez. Pero me siguen pagando porque según las nuevas reglas, el presupuesto que recibe el instituto depende de la cantidad de publicaciones que se produzcan allí, es-

pecialmente las que aparecen en el extranjero. Les apunto "puntos". Me detestan, pero es el matrimonio perfecto: ellos reciben su dinero y me dejan tranquilo. Lo único que hago es llevarles la lista de mis publicaciones a fin de año.

Se insultan mutuamente, la gran prueba de amor de los buenos matrimonios, como Ud. escribió una vez.

Exacto. Aunque, ¿sabe lo que respondía Stalin cuando le decían "El pueblo lo ama, camarada Stalin"? "Eso es malo, sería mejor que me tema". Es mejor que te teman, no es tan bueno que te amen.

¿Cómo se familiarizó con el marxismo occidental durante sus años de estudiante?

Comencé a estudiar a mediados de los años 1960 y en esa época había una cierta liberalización del comunismo. Éramos absolutamente libres para viajar al extranjero y traer libros. El nivel de vida era relativamente alto, un poco más bajo que en Austria o Alemania por supuesto, pero uno podía comprar libros, era posible. Entonces íbamos todo el tiempo a Londres, París o a Alemania. El ambiente filosófico era además bastante plural en la antigua Yugoslavia. Estaba el grupo Praxis, los heideggerianos.

¿Los heideggerianos eran el ala derecha?

Paradójicamente no. Había alineamientos y tendencias diversas en las distintas repúblicas yugoslavas. En Croacia representaban la filosofía oficial, porque el grupo Praxis y los marxistas eran la oposición. Algunos heideggerianos estaban muy próximos al Partido Comunista. Era una maravillosa paradoja: un país comunista donde para hacer carrera era mejor ser heideggeriano que marxista. En Eslovenia era lo contrario. La Escuela de Frankfurt era la corriente oficial.

¿En serio?

Sí, por eso siempre fui un poco escéptico respecto de esa escuela. Cuando yo era joven había purgas y la gente perdía el trabajo por preferir a Althusser en lugar de Adorno. Althusser era el gran monstruo. Todos lo odiaban, los heideggerianos, los frankfurtianos oficiales. Por eso quedé tan vinculado a él. Althusser representó algo tan traumático.

Althusser fue muy importante en Latinoamérica, dentro y fuera de los círculos próximos al PC. Por eso resulta tan extraña su experiencia.

Sí, lo sé. Aunque no estoy de acuerdo con su teoría, siempre conservé un respeto elemental por él y especialmente por todos aquellos que, aunque hayan virado críticamente contra el althusserianismo después, empezaron con él, como Alain Badiou (si bien empezó también con Sartre), Etienne Balibar, Jacques Rancière, Pierre Macherey. ¿Sabe en qué está Macherey ahora? En una especie de retorno a Hegel. Me lo contó Rancière; tiene un manuscrito de unas 500 páginas sobre Hegel, a favor de Hegel. Es paradójico, un althusseriano anti-hegeliano volviendo a Hegel. Incluso Althusser en su último texto hizo algo así.

Rancière fue el primero de los seguidores de Althusser que lo criticó.

Sí, en *La leçon de Althusser*. Me gusta mucho su último libro *La mésentente*.⁸ Lo encontré hace un par de semanas en Frankfurt, en un congreso sobre comunismo.

Es un autor muy agudo, pero no comprendo por qué utiliza esa jerga para hablar de política.

Todos los franceses lo hacen. De todos modos, él es mejor que algunos lacanianos, cuya jerga es absoluta. A quien aprecié, y sigo apreciando como figura pedagógica, es a Jacques-Alain Miller. Es muy bueno para explicar e introducirte a Lacan. Hace 25 años tuve durante un semestre la oportunidad de formar parte del seminario cerrado de Miller. Tomábamos dos o tres páginas de Lacan, que si las lees no entendías nada. Lo escuchabas a él durante dos o tres horas y se te volvían perfectamente claras. Yo me preguntaba cómo podía lograrlo. Tiene esa increíble capacidad de simplificar, realmente, y en el mejor sentido de la palabra. Algo parecido sucede con Badiou. Es cierto que tiene su propia terminología, pero piensa de una manera muy clara, en contraste con ciertos seguidores de Jacques Derrida con todo ese ballet, esas piruetas. En fin, cambiemos de tema. Si me pregunta sobre Argentina, yo estaba completamente enamorado, como todo el mundo, de la máxima pianista que tienen, Martha Argerich. Si me pregunta cuál es la mujer más bella... Dios mío, cuando mira sus fotos ¿no la encuentra absolutamente hermosa? Yo estaba totalmente enamorado de ella.

Sorprendente, porque me parece que aquí tendemos a creer que la figura musical argentina más reconocida internacionalmente es Astor Piazzola.

Espere, espere [se pone a buscar algo sobre la mesa y encuentra un disco compacto de Gardel]. Lo compré ayer ni bien llegué. Esto es lo que estoy escuchando. Apenas lo estoy descubriendo, muy lentamente. Sé que murió en un accidente de aviación. ¿Es cierto que hubo mujeres que se suicidaron por eso?

¿Cómo sabe tanto sobre Argentina y su historia? Empieza a preocuparme. Lo típico entre los visitantes intelectuales es limitarse a citar un poco a Borges y usted nunca lo hace.

Lo adoro, pero jamás lo cito. Mi problema es Borges, mi problema es Borges. Es una especie de resistencia. Todo el mundo lo ama, entonces yo lo evito. Es como un orgasmo pero no un orgasmo múltiple.

Mantiene con él una relación de amante secreto, nunca se muestran en público juntos.

Sí, sí. Pero hablo en serio. ¿Sabe cuál es uno de los lugares de ensueño para mí, uno de los sitios del mundo donde me gustaría ir y por desgracia no tengo el tiempo suficiente? A Tierra del Fuego. Amaría ir allí. Me encanta esa combinación de agua y hielo. En el norte, mi lugar preferido es Islandia, Reijavik. Es maravilloso, maravilloso. Amo esa mezcla de agua, bosques y fuego. Incluso cuando era joven siempre preferí los mitos nórdicos, como el de los Nibelungos, llenos de catástrofes. Nada de esos esplendorosos mitos griegos llenos de sol, sino algo oscuro, homicida, donde todo el mundo traiciona y nunca se sabe quién es bueno y quién es malo.

¿Cómo está tan informado acerca de nuestra historia reciente?

Hay algo que siempre me fascinó, y lo aprendí de Ernesto Laclau. Nunca traté de ser un demócrata formal. A mí me interesa la gente que rompe las reglas de la democracia formal pero que sin embargo hace las cosas que



los demócratas deberían haber hecho. Por ejemplo, leí un libro sobre Perón y, por supuesto, en cierto modo uno puede decir que fue una especie de fascista o algo así; pero organizó sindicatos e hizo muchas cosas que los demócratas deberían haber hecho. ¿No cree que hizo algo o usted es más bien escéptico sobre lo que estoy diciendo?

No, al contrario.

Porque sucedió algo parecido en los Estados Unidos. ¿Vió la película **All the Kings' Men** [Todos los hombres del rey, de Robert Rossen, 1949, ganadora del Oscar y estrenada en la Argentina como **Decepción** recién en 1956]? Está basada en la novela de Robert Penn Warren acerca de Huey Pierce Long, gobernador de Louisiana en la década de 1930.* Fue lo más cercano al fascismo que hubo en EE. UU. Un populista. Sus adversarios desaparecían. Desmanteló la corrupta elite liberal local. Pero hizo cosas increíbles: fue el primero en otorgar derechos a las mujeres, en construir hospitales para pobres, en garantizar la escolaridad universal. ¿Cómo decirlo? Los populistas hacen estas cosas de la manera más brutal, y no temen recurrir a esos métodos, pero al final las dejan hechas. Algunos piensan que soy un fascista tapado. Puede que tengan razón, pero a mí qué me importa. Todo esto me parece bien de algún modo.

Algunos piensan que las formas del primer peronismo eran antidemocráticas, pero no así el contenido de su política; otros compararon a Perón con Mussolini.

Fue mucho mejor que él. Estuve hablando con el amigo de un amigo, olvidé su nombre, que es uno de los mejores especialistas en la historia contemporánea de Italia y me dijo que Mussolini fue mucho peor de lo que la gente cree cuando por ejemplo dice que comparado con Hitler no fue tan terrible. Este historiador me contó que la gente moría de hambre, algo que se puede medir fisiológicamente. Mussolini quería que Italia se autoabasteciera, entonces redujo la mayor parte de las importaciones de frutas, maíz, trigo. El resultado fue que toda una generación, en promedio, tuvo una estatura de unos cinco centímetros menor, una columna vertebral debilitada y la expectativa de vida se redujo tres años. Mussolini no fue exitoso.



Quizá el problema era el delirio modernista que lo acompañaba. Sí, él hizo bien ese juego combinatorio. Algunas cosas las hizo mucho mejor que Hitler. No fue sólo Marinetti [promotor del futurismo artístico], si uno mira la arquitectura, por ejemplo, se nota que algunas viviendas fascistas tienen ese estilo neobarroco conservador, pero otras son casi mejores que las de Frank Lloyd Wright [arquitecto modernista estadounidense]. Por ejemplo en Berlín, la Stalinallee [avenida céntrica de Berlín oriental, configurada por edificios de viviendas de estilo típicamente estalinista y monumental, *Kitsch* y uniforme], que parece una torta de bodas. Me encanta. Absolutamente. Ahora que desapareció Alemania oriental la declararon monumento histórico y la están renovando. Ahora a todo el mundo le gusta.

Muchas gracias por esta conversación. Slavo Žižek. Realmente fue muy "interesante".

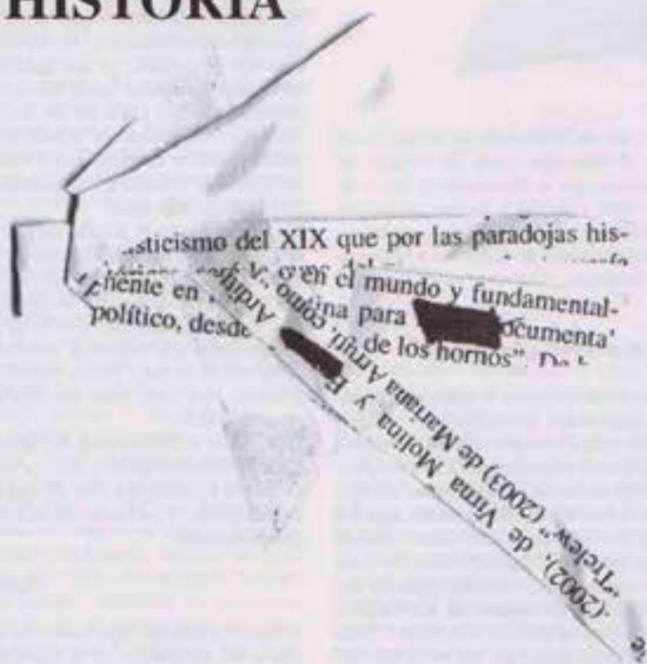
Notas:

1. Esta entrevista fue realizada en Buenos Aires el 25 de noviembre de 2003. Colaboraron en su preparación Alejandro Margetic, José L. Fliguer, Vera Waksman, Paula Felix-Didier, Alejandro Cerletti y Daniel Lewis. Una adaptación de los primeros tramos fue publicada en *Revista de cultura de Clarín*, el 29 de noviembre de 2003 (pp. 12-13). Las notas y las aclaraciones entre corchetes son del entrevistador.
2. Véase, por ejemplo, su libro **Revolution at the Gates**. Londres, Verso, 2002.
3. Hay traducción castellana: Alain Badiou, **San Pablo. La fundación del universalismo**, Barcelona, Anthropos, 1999.
4. Stefan Müller-Doohm, **En tierra de nadie. Theodor W. Adorno, una biografía intelectual**, Madrid, Herder, 2003.
5. Hay trad. castellana: Jacques Rancière, **La lección de Althusser**, Buenos Aires, Galerna, 1975, y Jacques Rancière, **El desacierto**, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.
6. La novela de Warren ganó el premio Pulitzer; H. P. Long, político demócrata, gobernó el estado entre 1928 y 1932; dos años antes había sido elegido senador y retuvo temporariamente los dos cargos. Asesinado en 1935, iba a competir con Roosevelt en las presidenciales del año siguiente.

LA MEMORIA SIN HISTORIA

A propósito de Memoria del saqueo

(2001-2003) de Fernando Solanas



Introducción

En **Allemagne neuf zéro** (1991), en apariencia el agente secreto de **Alphaville** (1965), airavisa Alemania en la búsqueda desesperada de su destino, localizado en un *múltiple Occidente*. En ese recorrido, Godard explora la historia de ese país, así como Europa, utilizando los recursos clásicos de su cine —la estética de ruptura, que desgarró la cohesión narrativa espacio-temporal del relato del siglo XIX, la destrucción del argumento y del estudio psicológico de los personajes— con la finalidad no sólo de cerrar la etapa que va de la segunda pos-guerra al fin del milenio, sino además para mostrar qué fue de las lejanas utopías revolucionarias cristalizadas en el estalinismo. De manera compleja, profundiza en la tradición del romanticismo de Heine y Goethe para adentrarse en esa Alemania impregnada de misticismo del XIX que por las paradojas históricas, será la cuna del monstruo. La travesía de nuestro héroe resulta penosa debido a la incapacidad de encontrar el prometido y anhelado *Occidente* para alguien que está del *otro lado*; ese lugar ya no existe. Godard desnuda cada una de las fábulas de la Historia, la desnazificación, la oposición cultural entre las dos Alemaniás, el desconocimiento de la población de los crímenes del nazismo, fundamentalmente con la ironía que lo caracteriza a través de la mirada escéptica de nuestro espía desocupado que ya lo ha visto todo. Logra trazar la línea del proceso histórico considerando a su vez 30 años de su propia trayectoria, vinculando dos momentos absolutamente diferentes de su filmografía. Lejos de hacer analogías inmediatas, pensamos que **Memorias del saqueo** (2003), de Fernando Solanas, intenta un recorrido en apariencia similar al comentado más arriba: la historia en la Argentina de los últimos 30 años, precisamente desde **La hora de los hornos** (66/68). Intentaremos aquí analizar los puntos centrales del film, teniendo en cuenta fundamentalmente la lectura histórica propuesta así como la utilización de los recursos estéticos empleados.

Visión de historia

Este documental está estructurado en diez partes, las cuales abordan distintos aspectos de la historia, aparentemente desde el año 76 en adelante, pero en realidad está centrado en la década menemista así como en los dos últimos años del gobierno de De la Rúa. Es significativo que comience con imágenes editadas del 19 y 20: marca el reconocimiento de la historia no sólo para Solanas sino para muchas personas de este país. Es notorio a lo largo del film el impacto que tuvo ese hecho desde el punto de vista simbólico para la clase media y para el propio realizador. A partir de ese momento histórico y de su lectura, la idea es ir hacia atrás y ver que pasó, cuales fueron los procesos que construyeron la trama del presente. Semejante decisión es muy cara para la narración debido a la lectura que se hace de ese momento simplemente como punto de inflexión de la crisis menemista-delarruista, generando voluntad de volver a filmar documentales sociales porque la gente *salió a la calle* y dificultando visiblemente una revisión profunda de la historia *efectiva* desde el año 1976 o aún antes. La ubicación temporal central en el lapso 1989-2001 oculta la posibilidad de explicar y comprender la historia incluyendo una revisión de largo aliento del fenómeno peronista. A pesar de la pretensión de documentar desde los 70 hasta nuestros días, hay una promesa incumplida. Ejemplo de ello es la galería de personajes que aparecen a lo largo de los 118 minutos de película, todos muy obviamente revulsivos y repudiados, cuya vida política comienza en los 80, a pesar de haber sido compañeros y compañeras del realizador por muchos años dentro de su movimiento. El director tiene la dificultad que es propia de los tiempos que corren: pensar la política hoy con una matriz inmediatista y coyuntural. Se revela un problema real de reflexionar sobre el proceso de empobrecimiento y crisis política institucional y representacional por fuera de la cronología de los últimos, a lo sumo, 15 años. Solanas se hace eco de lo que podríamos pen-

sar como el sentido común de los análisis histórico-sociales, teniendo en cuenta el papel de los medios de comunicación que tanto critica. Salvo por la mención de Cavallo, personaje que sí es expuesto genealógicamente como artífice de la deuda externa durante la última dictadura militar, el Proceso no requiere demasiada atención por parte de la película, siendo que eso anula la posibilidad de entender la construcción del proceso democrático aparecido posteriormente.

La mirada del desarrollo histórico está puesta centralmente en el papel que juegan las figuras políticas y sindicales de las décadas del 80/90; Solanas participa en la mirada social que adjudica la voluntad de personajes decisivos en el desarrollo histórico.

Pero a la vez, esta visión entra en tensión y confluye con otra posición que es también parte del sentido común histórico, fundamentalmente del que se tiñe de concepciones populistas, moneda corriente *en los sesenta*, que aún perviven. El realizador construye una *genealogía de la entrega* desde tiempos de Rivadavia, equiparando la actitud de políticos dieciochescos y diecimonónicos con los actuales; el empréstito Baring Brothers y los créditos del FMI se tramitaron en condiciones similares. La historia es una sucesión de hechos similares: todo cambia para que nada cambie, algo así como la versión Jorge Lanata, que tanto atrae a miles de personas.

El mundo en imágenes

Es muy evidente que Solanas, como tantas otras y otros, se hizo o se rehizo a la política a partir de los sucesos de diciembre del 2001. Ese hecho de por sí, lejos de ser negativo o perjudicial en cualquier aspecto podría abrir un sinfín de imágenes al film, de alguien que ha reflexionado sobre el (su) pasado político, el del país y el del propio cine documental, que se ha mantenido a distancia y así posibilitar un enriquecimiento de la propuesta filmica. Sin embargo, su reingreso a temas políticos en el cine, expone una serie de falencias notables. En primer término, alguien a la altura de Solanas debería conocer los esfuerzos importantes que se han hecho en el mundo y fundamentalmente en la Argentina para hacer documental político, desde **La hora de los hornos**. De hecho, entre los grupos de documentalistas que existían antes de diciembre del 2001 y aún de los que surgieron después, ha habido una reflexión muy comprometida en muchos casos por experimentar seriamente con un lenguaje que deje de lado aquellos recursos utilizados en el pasado apropiados por los medios masivos. Pensemos en documentales hechos en condiciones mínimamente similares a **Memoria...** no en un sentido material, sino en la posibilidad de contar con tiempo y reflexión para su producción y post-producción; algo distinto al documental de *urgencia*. Tanto **Raymundo** (2002), de Virna Molina y Ernesto Anfitto **Trelew** (2003) de Ma-



rana Arruti, como Jorge Giannini. NN, ese soy yo (2000), del grupo Boedo Films, como tantos otros, intentan construir sus narrativas utilizando muchísimo material de archivo, como Solanas, pero convencidos de la necesidad del carácter metafórico y alegórico del cine, aún documental. Lejos de la televisión.

Solanas pasa por alto este proceso y edita las imágenes de los diferentes archivos que dispone en forma similar, en muchos sentidos, a los documentales televisivos. Hay una relación de apabullante inmediatez con la imagen, sobre todo en los casos que el mismo filma. Un demorado primer plano de una niña muerta de desnutrición en Tucumán; un primerísimo plano de un bebe flaquísimo que agoniza. ¿Cuál espectador es interpelado aquí? Aquel habituado a la imagen televisiva, que no tiene permitido tomar esa distancia necesaria del objeto que se le muestra, que es bombardeado por todos estos símbolos que tan rápido como aparecen, se van.

En segundo lugar, como adelantamos antes, el punto de partida es diciembre del 2001. Además de la concepción histórico-narrativa que expusimos anteriormente, ese inicio consoli-

dan al director en la elección de imágenes de archivo y propias que giran en función de aquellos *dramas* que se desarrollaron en los últimos dos años y medio y fueron cuidadosamente seleccionadas y mostradas por la televisión: las inundaciones de Santa Fe o la desnutrición en Tucumán. ¿Qué es el cine, entonces?

Al final, el pueblo, ¿donde está?

Este recorrido frenético por la galería de personajes, los negociados, privatizaciones, viajes a la Patagonia para mostrar a obreros desocupados e instalaciones abandonadas, es sorprendente, ya que deja de lado a los principales protagonistas de esta historia que somos todos aquellos y aquellas que estuvimos allí, como sujetos, aprobando, activando, oponiéndonos o comprando en cuotas, pero fundamentalmente *haciendo*. La acción, en ninguna de sus variadas formas, comienza en diciembre del 2001. Solanas es casi el único sujeto que por oponerse a semejante monstruo, recibe 6 tiros: la oposición solo aparece luego de la caída de De la Rúa. Con el menemismo, forma cómoda a esta altura para

denominar un algo más complejo y enraizado en nuestra historia de lo que muchos y sobre todo el director quiere ver, fuimos todos víctimas. Al final, si algo ha cambiado desde *La hora...* es la dificultad enorme de hablar en este nuevo film del peronismo, ya que habría que hacer malabares para poder quitar del medio el período democrático a partir del 84. Esto genera un hiato muy importante en la película, ya que el relato histórico no menciona a este fenómeno sin el cual es imposible comprender el proceso de los últimos 50 años.

No ha cambiado el tratamiento de las imágenes, a pesar de la incorporación de algunas angulares, ni tampoco la concepción del espectador en toda la filmografía documental de Solanas: no somos parte activa de lo que vemos. Se nos devuelve una imagen de nuestra propia historia, donde primero Perón, para bien, y luego Menem, para mal, eran los constructores de nuestro destino.

En el plano secuencial final, la cámara entra a la Casa Rosada lentamente, con las voces de fondo de esa multitud del 19 y 20, augurando para el realizador, el comienzo de una nueva y feliz gobernabilidad.

Paula Halperin

1. Para un análisis del significado del cine de Godard dentro del movimiento de la *nouvelle vague*, ver Rimbau, Esteve. *El cine francés 1958-1998. De la nouvelle vague al final de la escapada*. Barcelona, Paidós, 1998.

LAS EVASIONES IMPOSIBLES DE VÍCTOR SERGE

Noticia sobre unas memorias incómodas

Planeta sin visado, sin dinero, sin compás, gran cielo desnudo sin cometas, el hijo del hombre ya no tiene donde descansar su cabeza
Víctor Serge

Bajo el título de *Memorias de mundos desaparecidos (1901-1941)*, a finales del año pasado, la editorial Siglo XXI puso en circulación una nueva edición de las *Memorias de un revolucionario* de Víctor Serge, publicadas póstumas en Francia por primera vez en 1951.¹ Agotada en español hace mucho tiempo, esta es una obra de gran calidad literaria, así como un texto fundamental para entender la historia de la primera mitad del siglo XX y en particular, el gran ciclo de luchas sociales europeas que arranca con la primera revolución rusa (1905) y se concluye con la derrota de la revolución española (1936-39).² La actual edición retoma de la anterior la traducción de Tomás Segovia, añadiendo un útil aparato crítico con notas e índice analítico.³ Escogido por el editor, el nuevo título es uno de los muchos pensados en su momento por el propio Serge, quien falleció antes de poner punto final a la obra.⁴

La publicación se inserta en una ola de renovado interés a nivel internacional por Víctor Serge que incluye artículos, estudios y múltiples ediciones de sus obras en francés, ruso, italiano, inglés y árabe. En México, *Memorias de mundos desaparecidos* no ha merecido hasta ahora comentario alguno ni en la prensa ni en publicaciones especializadas. ¿Será que Víctor Serge sigue siendo un autor incómodo? Además: ¿quién fue este escritor atípico y relativamente desconocido? ¿Y qué nos puede decir a nosotros, hombres y mujeres del tercer milenio?

La trayectoria de un herético

Escritor ruso de idioma francés, novelista, poeta y ensayista, Víctor-Napoléon Lvovich Kibalchich —alias Víctor Serge, Le Rétif, Le Masque, Ralph, Víctor Stern, Víctor Klein, Alexis Berlovski, Sergio, Siegfried, Gottlieb, V. Poderewski, y algunos pseudónimos más— nació en el exilio en Bruselas el 31 de diciembre de 1890 de padres rusos y murió, igualmente en el exilio, en la Ciudad de México el 17 de noviembre de 1947.

A propósito de Víctor Serge,

Memorias de mundos desaparecidos (1914-1941),

Siglo XXI, México, 2002

Su vida se desarrolló en la frontera de dos mundos: la Europa optimista e hipócrita de entreguerra y los sombríos imperios totalitarios de la primera mitad del siglo XX. Luchó con pasión contra ambos: militante a los 15 años, presidiario a los 22, participó en tres revoluciones: la española, la rusa y la alemana. Fue activo en cuatro países más: Bélgica, Francia, Austria y México. A pesar de su gran inteligencia y talento, nunca sucumbió a la tentación, tan común entre revolucionarios, de ser un líder.

Autodidacta, empezó a ganarse la vida a los trece años siendo sucesivamente dibujante, fotógrafo ambulante, técnico de gas, tipógrafo, traductor, corrector de estilo. Una jornada laboral de diez horas, y un salario de hambre, no le impidieron alimentar su espíritu, estudiar y cultivar la amistad. Y es que, tal vez por tradición familiar, Víctor disponía de un bien muy raro: la conciencia social. Empezó su militancia en las juventudes del Partido Obrero Belga, convirtiéndose muy pronto al anarco-comunismo de Pedro Kropotkin y Eliseo Reclus.

"El anarquismo —escribió en un texto retrospectivo— además de ser una doctrina de emancipación social, es una regla de conducta. (...) Su gran mérito es ser inseparable de la vida

personal. (...) Nosotros lo considerábamos una reacción profundamente sana contra la corrupción del socialismo a finales del siglo XIX".⁵ Todavía adolescente, viajó a París donde se vinculó a grupos individualistas que pregonaban la guerra a muerte contra la sociedad: la llamada *banda Bonnot*. No compartía su estrategia, pero sí su indignación, quedando atrapado en un trágico asunto de asaltantes románticos y vegetarianos. Inocente, rehusó convertirse en delator, purgando, únicamente por esto, cinco años de prisión. Fue su primera condena, no sería la última.

Liberado en 1917, pasó a España, donde —bajo la influencia del dirigente de la Confederación Nacional del Trabajo (CNT), Salvador Seguí— evolucionó paulatinamente del individualismo al anarcosindicalismo. Fue en el periódico barcelonés *Tierra y Libertad* donde empezó a firmar sus artículos con el seudónimo que lo haría famoso: Víctor Serge.⁶

Cuando se alumbró la lejana antorcha de la revolución rusa, Víctor escuchó el llamado de sus ancestros. Participó, todavía, en la fallida insurrección de julio de 1917 en Barcelona y, después de una prolongada estancia en un campo de concentración francés, llegó a Petrogrado hacia enero de 1919. Allí, en aquel "mundo mortalmente helado" encontró —o pensó encontrar— sus raíces. "Salíamos de la nada, entramos en el dominio de la voluntad. Nos espera una país donde la vida vuelve a empezar de nuevo...".⁷ escribe en las *Memorias*.⁸

A los pocos meses, en plena guerra civil, se adhirió al comunismo de Lenin y Trotsky como, en un primer momento, lo hicieron también otros anarquistas.⁹ Lo que sigue es historia: Víctor Serge participó en la fundación de la Internacional Comunista, colaboró de cerca con su primer presidente, Gregori Zinoviev, y fue miembro del Consejo de Comisarios del Pueblo de la Comuna del Norte.

Intentó servir lealmente al nuevo régimen, sin renunciar a sus convicciones buscando, más bien, conciliarlas con la necesidad de defender la revolución cercada por múltiples enemigos.¹⁰ Según el testimonio de Pierre Pascal, cuñado de Serge y uno de los primeros comunistas franceses, nuestro autor saboreó los privilegios de la nueva clase superior, pero, aun exponiéndose a riesgos, siempre intervino a favor de tal o cual víctima de una injusticia, o de una detención arbitraria.¹¹

Combatiente, periodista, traductor, organizador de los servicios de información de la COMINTERN, agente clandestino en Alemania, Víctor Serge vivió tanto el fracaso de la revolución europea, como la progresiva degeneración del régimen soviético.

Conservó, en estas andanzas, una marcada sensibilidad libertaria y una gran independencia de pensamiento, lo cual, a la postre, le permitió formular críticas certeras y demoledoras al stalinismo. A partir de 1924 fue miembro de la oposición de izquierda (trotskista), lo cual marcó su destino como perseguido político cerrándole, poco a poco, todas las puertas a la vez como dirigente político y como intelectual.

Se volcó hacia la literatura relativamente tarde, y no por amor al arte, sino porque "es preciso dejar un testimonio sobre este tiempo; el testigo pasa, pero puede suceder que el testimonio permanezca".¹² Fue en 1928, mientras se estaba recuperando de una grave enfermedad, cuando escribir se le reveló como una nueva razón para vivir. "De repente mi actividad anterior me pareció fútil e insuficiente. El impulso que recibí entonces —o, mejor dicho, que

nació en mí— fue de un tal vigor que se ha mantenido hasta el día de hoy en las circunstancias más adversas".¹³ Si bien el ruso de Víctor Serge era perfecto, optó por el francés, ya que en la URSS nunca le hubiesen publicado ni una línea. Detenido en primera vez en 1928, se mantuvo cinco años en la sombra, escribiendo en la soledad, afinando sus ideas y esperando en cualquier momento la llegada de la policía secreta.

"Concibo la literatura como un medio de expresión y de comunión entre los hombres: un medio particularmente poderoso a los ojos de quienes quieren transformar la sociedad. Decir lo que uno es, lo que uno quiere, lo que uno vivió, luchó, sufrió, conquistó. Para eso es necesario ser de entre los que luchan, sufren, caen, conquistan. Y entonces la literatura en sentido estético no tiene en la vida más que un lugar bastante secundario".¹⁴

En 1933, Serge fue deportado a Orenburg, antesala geográfica y política de Siberia. Muy pocos disidentes salían de la URSS, y todavía menos del cautiverio, pero el ruido de sus amigos anarcosindicalistas en Francia, y las discretas gestiones de Román Rolland con Stalin y Yagoda lograron lo imposible. El 12 de abril de 1936 —a unos cuantos meses de los procesos de Moscú— Serge, su esposa Liuba y sus dos hijos, Vlady y Jeannine, viajaron a Europa.

A partir de ese momento, nuestro autor persiguió una idea obsesiva: narrar la tragedia de la revolución triunfante que se devora a sí misma. "El acontecimiento más esperanzador, más grandioso de nuestro tiempo, parece volverse contra nosotros. ¿Qué nos queda del entusiasmo inolvidable de 1917? Muchos hombres de mi generación, que fueron comunistas desde el primer momento, no guardan otro sentimiento que el rencor".¹⁵

Desbordado por su propia experiencia, incurrió en todos los géneros: memorias, novelas, epístolas, poemas, cuentos, ensayos y estudios históricos, sin contar cientos de artícu-

los periodísticos. Pronto, publicó *Destino de una revolución*, un texto que se acaba de volver a editar en Francia, y que es uno de los primeros estudios sobre el universo de los campos de concentración.

En el ciclo *Los Revolucionarios* —título con que los editores franceses reunieron en un solo volumen cinco de sus novelas— narró con vigor épico los logros y desaciertos de los protagonistas de las grandes sublevaciones sociales que le tocó vivir: los presos en la Francia de la Bella Época —*Los Hombres en la cárcel*—, los insurrectos de Barcelona en 1917 —*Nacimiento de nuestra fuerza*—, los defensores de Petrogrado en 1919 —*Ciudad Ganada*—, los viejos bolcheviques deportados en 1933-36 —*Media noche en el siglo*— y el drama de la fidelidad al partido en la época de las grandes purgas —*El caso Tuláyev*—, esta última probablemente su obra maestra.¹⁶

Es extraña la paradoja de un hombre que, siendo en primer lugar un revolucionario, vio hecho añicos el intento de "transformar la sociedad", casi dio disculpas por atreverse a escribir novelas y acabó dejando una obra literaria admirable que rompe fronteras, donde "la ética llega a trocarse en estética", como diría su hijo, el pintor Vlady.¹⁷ Una obra que escribió por los caminos del mundo, en condiciones materiales sumamente difíciles, repetidas veces despojado de lo poco que poseía, acosado por policías y dictadores, con la única e imperiosa pasión de hacer revivir seres humanos únicos y desconocidos.

El reverso de la historia

Las *Memorias*, expresan con una fuerza particular la idea de literatura testimonial que atraviesa toda la obra de Víctor Serge. A medida que se adentra en aquel "mundo sin evasión posible donde el único remedio era luchar por una evasión imposible", el lector se sume en la epopeya de las revoluciones derro-

celonés Tierra y Libertad donde
Nacional del Trabajo (CNT),
al anarcosindicalismo. Fue

evolució paulatinamente



tadas del siglo XX.

No hay, sin embargo, condescendencia alguna. "Detesto el papel de víctima", escribió. "Una necesidad que se parece a la complicidad amara frecuentemente a la víctima con el torturador, al mártir con el verdugo".¹⁸ El libro se lee como una novela polifónica en que actores individuales y colectivos se alternan en el escenario, devolviéndonos la imagen grandiosa de la humanidad en movimiento. Como en un fresco monumental, las etapas del drama revolucionario se suceden una tras otra en un ordenamiento implacable.

¿El final estaba implícito en el comienzo? Serge piensa que no.

Triunfó el stalinismo, pero el desenlace podía ser otro. Incluso la palabra "destino", que utiliza una y otra vez, no implica la fatalidad, ni excluye la voluntad o la creatividad. A la manera de Nietzsche —un autor que nunca dejó de estudiar— expresa más bien la opción de volver al pasado, de recoger para el futuro la herencia de sus posibilidades perdidas.

Serge busca explicaciones sin aceptar la falsa opción entre heroísmo y abjuración. Cree firmemente en un socialismo fundamentado en la libertad y en la crítica; no se adhiere a la religión que hace de la historia un nuevo dios; piensa que los hombres tienen responsabilidades personales. El "nosotros", el yo colectivo que habla en sus libros, no ahoga al sujeto y no se reduce a las corrientes heréticas del movimiento obrero: ni siquiera al trotskismo y al anarquismo en cuyas filas militó.

Serge es uno de los que advierten la exigencia de volver a pensar las viejas ideologías del movimiento obrero cuya derrota histórica comprende y analiza en sus novelas todavía más que en sus ensayos. La gran lección que nos deja es la búsqueda incansante de alternativas sin grilletes ideológicos, el apego a los ideales libertarios de los orígenes, y el rechazo de todo pensamiento dirigido. Serge fue un pesimista, pero —igual que Orwell y a diferencia de Koestler— no fue un desencantado y nunca abandonó el proyecto socialista ni la pasión revolucionaria.¹⁹

Lejos de todo determinismo, nos dice que, al finalizar la guerra civil, la solución de los problemas de la nueva sociedad se podía buscar en la democracia obrera y en la libertad de opinión, y no, como sucedió, en el monopolio del poder, la represión de los herejes, y el partido único.

En *Retrato de Stalin*, escribe nuestro autor: "el error más incomprensible —porque fue deliberado— que estos socialistas (los bolcheviques), dotados de grandes conocimientos históricos, cometieron, fue el de crear la Comisión extraordinaria de Represión de la Contra-Revolución, de la Especulación, del Espionaje, de la Deserción, llamada abreviadamente *Checa* que juzgaba a los acusados y a los simples sospechosos sin ni siquiera escucharlos o verlos, sin permitirles, en consecuencia, ninguna posibilidad de defensa con

sus métodos de inquisición secreta (...) deteniendo en secreto y ejecutando".²⁰

Un trágico error fue también la bárbara represión de los marineros de Kronstadt que en 1921 exigían democracia y no eran contrarrevolucionarios.²¹ En todo esto la responsabilidad del partido bolchevique fue enorme, y escribirlo le valió la dolorosa —aunque en mi opinión necesaria— ruptura con Trotsky.²²

Lo anterior explica por qué el libro que nos ocupa, tan diferente de los muchos que existen sobre el comunismo, está siendo redescubierto. Contiene, además, intuiciones luminosas. Serge, por ejemplo, denunció desde los años treinta la colosal falsificación que se estaba operando en la URSS y la pretendida identificación entre comunismo y stalinismo.

Una reciente antología sobre el totalitarismo publicada en Francia por Enzo Traverso incluye dos textos de nuestro autor, uno de los cuales —fragmento de una carta de 1933 que figura en las *Memorias*— es probablemente una de las primeras contribuciones de orientación marxista donde se emplea el término *estado totalitario* en su significado actual.²³

Por su parte, Adam Hochschild, autor de un libro importante sobre los sobrevivientes de los campos de concentración en la URSS, define las *Memorias* como "clásico olvidado", una clave fundamental para entender los orígenes del terror soviético en los años veinte y treinta.²⁴

Enciclopedia de las esperanzas del siglo pasado y lúcido diagnóstico de sus fracasos, el libro concluye con un balance amargo y al mismo tiempo esperanzador: "sólo estamos vencidos en lo inmediato. Hemos aportado en las luchas sociales cierto máximo de conciencia y de voluntad superior en mucho a nuestras propias fuerzas... Todos tenemos cantidad de errores y de faltas tras de nosotros porque el paso con que avanza todo pensamiento creador no podría ser sino vacilante y lleno de tropezos... Hecha esta reserva, que incita a los exámenes de conciencia, tuvimos asombrosamente razón".²⁵

El encuentro con México

Si bien las *Memorias* se detienen en el umbral de México, cabe recordar que Serge vivió aquí sus últimos años. Llegó el 15 de septiembre de 1941, junto a su hijo Vlady, huyendo de la Europa nazi, vía la Martinica, Cuba y Santo Domingo. Halló en el Archivo General de la Nación, copia de su ficha de inmigrante apátrida n° 131930/235 con autorización de ingreso expedida el 28 de enero de 1941 en Marsella, Francia, por el entonces cónsul general de México, Gilberto Bosques, benefactor de cientos de refugiados antifascistas.

En marzo de 1942, lo alcanzaron Jeannine y su nueva compañera, Laura Valentini —mejor conocida como Laurette Séjourné— quien pronto se daría a conocer como arqueóloga de

renombre.²⁶

Los años mexicanos fueron los más tranquilos y literariamente los más fecundos en la vida de ese combatiente eternamente perseguido. Siguió trabajando en las *Memorias* y en los Cuadernos, escribiendo las novelas *Los Últimos Tiempos* y *Los Años sin Perdón*, la biografía *Vida y muerte de León Trotsky* (en colaboración de Natalia Sedova) además de cuentos, poemas, artículos y ensayos en la prensa estadounidense y latinoamericana.

Intuyó la importancia del hombre "no europeo" y expresó opiniones muy actuales: "México es un país en dos tonos, sus clases medias: arriba está la sociedad del dólar, abajo la miseria del indio".²⁷

En nuestro país, Serge se relacionó con Julián Gorkin, Narcís Molins i Fábrega, Enrique Girónella, Jordi Arquer, Sergio Balada, todos militantes del POUM, el partido marxista español independiente de Moscú con el que mantenía relaciones fraternas. Animaron, junto a otros exiliados "incómodos" procedentes de todos los rincones de Europa, un pequeño círculo de reflexión, "Socialismo y Libertad", que editaba una revista de gran calidad, *Mundo*, con ilustraciones de Vlady y Bartólf.

En sus páginas, además de información sobre la resistencia antifascista en Europa, se pueden encontrar reflexiones de muy alto nivel sobre la cultura mexicana, la psicología, el bolchevismo, la cuestión judía, el nacionalismo, la India, el cardenismo, la situación de los países latinoamericanos. Hasta la fecha, la revista permanece como uno de los pocos intentos en que socialistas de varias tendencias anti-totalitarias intentaron un intercambio de ideas, sin caer en sectarismos.

El grupo no tuvo vida fácil y su presencia ha sido literalmente borrada de la historia social y cultural de México. Una excepción notable es Octavio Paz, quien en *Itinerario* escribe: "a principio del año 1942 conocí a un grupo de intelectuales que ejercieron una influencia benéfica en la evolución de mis ideas políticas: Víctor Serge, Benjamín Peret, el escritor Jean Malaquais, Julián Gorkin, dirigente del POUM, y otros".²⁸

¿Por qué este silencio persistente? Porque Serge y sus amigos eran la conciencia desoída de la revolución rusa y esto no se lo podía perdonar una izquierda avasallada a las directivas de Moscú.

Hay más. Entre los muchos dramas que se desenvolvían en Europa, uno en particular marcaba a estos exiliados: la guerra civil española. Allí, sin importar la unidad antifascista de que hacían gala, los agentes soviéticos habían asesinado impunemente a muchos opositores, y en particular a Andrés Nin, dirigente del POUM y gran amigo de Serge. Acto seguido, en una triste repetición de los procesos de Moscú, habían obligado al gobierno republicano a procesar al comité central del POUM por completo, bajo la acusación, evidentemente falsa, de traición y colaboración con el enemigo.

Aquella persecución implacable prosiguió en México, encontrando en el Partido Comunista Mexicano, en el periódico *El Popular* de Lombardo Toledano y en los propios comunistas españoles los más fieles ejecutores.²⁹ Amenazados de muerte, estos "exiliados incómodos" fueron acusados de ser la quinta columna del fascismo en el país. Tales calumnias infames dejaron huella en los registros de la historia mexicana ya que, increíblemente, en el Archivo General de la Nación, encontré el nombre de Víctor Serge en una lista de extranjeros per-

niciosos catalogados como nazi-fascistas.³⁰

"En las calles de México experimento la sensación singular de no estar ya fuera del derecho", escribe en las *Memorias*. "De no ser ya el hombre acosado, emplazado de cárcel o de desaparición... 'Tenga cuidado —me dicen únicamente— con ciertos revólveres...' Se sobreentiende. He vivido demasiado para no vivir sino en lo inmediato".³¹

El primero de abril de 1943, Víctor Serge se escapó a un intento de asesinato cuando, al grito "muera la quinta columna", un centenar de comunistas stalinistas armados con puñales, mactras y pistolas asaltaron el local del *Centro Cultural Ibero Mexicano* donde iba a hablar.

Murió cuatro años después, en un taxi, sólo, con un poema en el bolsillo que no alcanzó a entregar a Vlady. No pudo siquiera decirle su nombre al chofer, quien llevó el cadáver a un puesto de policía. He aquí el testimonio de Julián Gorkin: "Lo encontramos pasada la medianoche. En una estancia desnuda y miserable, de muros grises, estaba tendido, la espalda sobre una vieja mesa de operaciones mostrando las suelas agujeradas, una de ellas completamente gastada, una camisa de obrero... Una tira de tela cerraba su boca, esa boca a la que todas las tiranías del siglo no habían podido callar. Podría haber parecido un vagabundo recogido por caridad. ¿Acaso no había sido un eterno vagabundo de la vida y de un ideal? Su rostro aún tenía impresa una ironía amarga, una expresión de protesta, la última protesta de Víctor Serge, de un hombre que, durante toda su vida, había protestado contra las injusticias humanas".³²

Ataque cardíaco, según el reporte médico. ¿Envenenamiento? Probablemente no, ya que padecía del corazón, pero subsisten las dudas que, en su momento, advirtieron muchos de sus amigos. No está de más recordar que Tina Modotti, ex agente soviética, murió de la misma manera: en un taxi y de ataque cardíaco.³³ Víctor Serge, escritor francés, belga de nacimiento, ruso de corazón, ciudadano del mundo por opción, descansó en el panteón español de la Ciudad de México. Su legado se eleva más allá de las nubes que oscurecen nuestro tiempo.

Claudio Albertani
Tepoztlán, Morelos, mayo de 2003

Notas

1. Víctor Serge, *Memorias de mundos desaparecidos (1901-1941)*, Siglo XXI, México, 2002. Claudio Albertani, autor de esta reseña, es Profesor de tiempo completo en el posgrado en Ciencias Sociales de la Universidad de la Ciudad de México (UCM) y autor de *Los Camaradas Eternos*, biografía todavía inédita de Víctor Serge.
2. La edición anterior en español es: Víctor Serge, *Memorias de un revolucionario*, El Caballito, México, 1974.
3. Víctor Serge, *Mémoires d'un Révolutionnaire et autres écrits politiques. 1908-1947*, París, Laffont, 2001, edición a cargo de Jean Rièrre y Jil Siberstein.
4. Los otros eran: *La Revolución Rusa* y la *COMINTERN*, *Un testimonio*, y *De la Revolución al Totalitarismo*. Testimonio sobre la Revolución Rusa y el Totalitarismo. Finalmente el editor francés optó por el más clásico, *Memorias de un revolucionario*.
5. Víctor Serge, "La Pensée Anarchiste", en *Le Crapouillot*, número especial dedicado al anarquismo, coordinado por Víctor Serge, Alexandre Croix y Jean Bernier, París, enero de 1938.
6. Salvador Seguí apodado el "Noi del sucre" (1890-

1923) legendario dirigente anarcosindicalista, fue asesinado en 1923 por guardias blancas. Con el nombre de "Dario" es uno de los héroes de la novela de Serge, *Nacimiento de nuestra fuerza*.

7. De los ensayos de esta época es importante recordar el *Esbozo crítico sobre Nietzsche*, publicado en *Tierra y Libertad* en 1917 (reedición: Casa del Tiempo, Vol. I, n° 3, noviembre de 1980) donde Serge hace las cuentas con su anterior individualismo. Sobre la evolución intelectual del joven Serge véase: Jean Maitron, "De Kibaltchiche à Víctor Serge, Le Réif (1909-1919)", *Le Mouvement Social*, n° 47, abril-junio de 1964, pp. 45-80.

8. Víctor Serge, *Memorias de mundos...*, op. cit., pp. 69-70.

9. Al estallar la revolución, la posición de los anarquistas con respecto a los bolcheviques oscilaba entre el rechazo, la neutralidad y la colaboración. Entre los que aceptaron el comunismo, además de los franceses Alfred Rosmer y Pierre Monatte (fundadores del PCF y pronto expulsados), de los españoles Joaquín Maurín y Andreu Nin (ambos amigos íntimos de Serge y futuros fundadores del POUM), cabe destacar a Bill Chatov, antiguo militante del sindicato libertario norteamericano International Workers of the World, quien fue gobernador militar de Petrogrado en tiempo de guerra civil para después desaparecer en las purgas stalinistas. Sobre Chatov, véase: Paul Avrich, *Los anarquistas rusos*, Alianza Editorial, p. 202 y Emma Goldman, *Living my life*, Dover Publications, New York, 1970, vol II, pp. 728-734.

10. Al llegar a Rusia, Serge empezó a enviar una gran cantidad de artículos a la prensa anarquista francesa, siendo un contribuidor asiduo de *Le Libéraire*, dirigido por Sebastien Faure. Lejos de los sectarismos *Le Libéraire* dio cabida a un debate serio y "laico" sobre los bolcheviques que se interrumpió en 1921 a raíz de la represión de la revuelta de Kronstadt.

11. Pierre Pascal, *Mon Journal de Russie*, IV tomos, Lausana, L'Age d'Homme, 1982, tomo III, «Mon état d'ames», pp. 18-19.

12. Víctor Serge, *Memorias de mundos...*, op. cit., p. 373.

13. Víctor Serge, *Carnets*, Actes Sud, 1985, p. 115.

14. Víctor Serge, *Les Révolutionnaires*, París, Seuil, 1980, p. 13.

15. Víctor Serge, *Treinta años después de la Revolución Rusa*, texto fechado en México, julio de 1947, publicado en *Révolution Proletarienne*, n° 309, París, noviembre de 1947. La versión en español se puede consultar en: <http://www.fundamit.org/serge.htm>. En este sitio se pueden leer varios textos de Serge agotados o nunca publicados en español.

16. Víctor Serge, *El caso Tuláyev*, México, Ediciones del Equilibrista, 1993.

17. Sobre la relación entre la pintura de Vlady y la obra de Serge, véase Claudio Albertani, "Entre la revolución y el Renacimiento. Un acercamiento al mundo de Vlady", conferencia en el Museo Iago, Oaxaca, México, el 17 de agosto de 2002, reproducida en: <http://www.fundamit.org/vlady.htm>

18. Víctor Serge, *Les Années sans pardon*, París, Maspéro, 1971, p. 80.

19. Para una comparación entre la obra de Koestler y la de Serge véase: Bill Marshall, *Víctor Serge. The uses of dissent*, Londres/Nueva York, BERG, San Martín Press, 1992, pp. 139-148.

20. Víctor Serge, *Portrait de Staline*, París, Grasset, 1940. Citado en: *Treinta años después de la Revolución Rusa*, op. cit.

21. Sobre la revuelta de Kronstadt véase: Paul Avrich, *Kronstadt 1921*, Princeton University Press, 1970; Ida Mett, *La Commune de Kronstadt. Crépuscule sanglant des Soviets*, París, Spartacus, 1977.

22. Víctor Serge, *Memorias de mundos...*, op. cit., p. 355. A lo largo de 1938-39, Serge sostuvo una amarga polémica con Trotsky que encontró eco en la

El reverso de la historia
Las Memorias expresan con una fuerza particular la idea de literatura testimonial que vivió la épopeya de... de Víctor Serge. A medida que el tiempo avanza, el recuerdo se vuelve más evanescente y el dolor más profundo.
No hay, sin embargo, condescendencia alguna. "Detesto el papel de víctima", escribió. (...) necesidad que se parece a la complicidad

prensa militante. Véase: *The Serge-Trotsky papers*, edited and introduced by D.J. Cotterill, Pluto Press, 1994.

23. Enzo Traverso, *Le Totalitarisme. Le XX^e siècle en débat*, París, Editions du Seuil, 2001, pp. 278-281. Véase, Víctor Serge, *Memorias de mundos...*, op. cit., pp. 285-86.

24. Adam Hochschild, *The Unquiet Ghost. Russians remember Stalin*, Penguin Book, 1995, p. 290.

25. Víctor Serge, *Memorias de mundos...*, op. cit., p. 375.

26. Acerca de la influencia de Víctor Serge sobre el trabajo profesional de Laurette Séjourné (1911-2003), véase Michel Grialich, "Le 'couple' Kibaltchitch et la civilisation mexicaine", en *Socialisme*, n° 226-227, julio-octubre de 1991, número especial enteramente consagrado a Víctor Serge.

27. Víctor Serge, "Lettres à Antoine Boire", *Témoins*, n° 21, Montreux, Suiza, febrero de 1959. Entre los escritos inéditos de Serge conservados por Vlady hallé un largo ensayo, casi un libro, sobre las culturas precolombinas. Véase también en los *Carnets*, la entrada correspondiente al 30 de abril de 1944 consagrada a una visita a las ruinas de Tula. Hidalgo.

28. Octavio Paz, *Itinerario*, México, FCE, 1993, p. 74. Benjamín Peret (1899-1959) poeta, escritor, fundador del movimiento surrealista, militante opositorista, combatiente de la *columna Durruet* en España; Jean Malaquais, seudónimo de Jan Malacki (1908-1998), obrero, escritor, filósofo, traductor de Marx al francés, autor entre otras obras de *Les Javanais* y *Planète sans visa* (ambas obras fueron reeditadas por Phoebus, París, 1995 y 1999); Julián Gorkin, seudónimo de Julián Gómez García (1901-1987), director, al estallar la guerra civil española, del cotidiano *La Batalla*, órgano del POUM, secretario de relaciones internacionales del mismo partido, autor, entre otras obras, de *Cambales Políticos. Hitler y Stalin en España*, México, Quetzal, 1941.

29. Véase por ejemplo: "Denunciaron ayer los diputados las actividades perniciosas de la Quinta Columna trotskista", *El Popular*, 13 de enero de 1942. Los denunciados eran: Víctor Serge, Marceau Pivert, Gustav Regler, Julián Gorkin. "Labor conjunta contra espías. Abógase en Washington porque se acuerde en la Junta de Río de Janeiro", *Excelsior*, 15 de enero de 1942. "Aplastemos a la Quinta Columna trotskista", *La Voz de México*, 18 de enero de 1942.

30. Galería 3, Ávila Camacho, apartado *Estrangeros perniciosos. Encuentros sangrientos nazi-fascistas comunistas*.

31. V. Serge, *Memorias de mundo...*, op. cit., p. 378.

32. Julián Gorkin, *La muerte en México de Víctor Serge*, París, 1957. Ahora en: <http://www.fundamit.org>.

33. "Tina Modotti, la Magdalena comunista: ¿Quién mató a la antigua amante de Julio Antonio Mella? ¿Muerte natural? ¿O fue víctima de la GPU?", *Revista Así*, n° 62, 17 de enero de 1942.



DIÁLOGOS SOBRE EL FUTURO DE LA IZQUIERDA

A propósito de Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek.

Contingencia, hegemonía, universalidad.

Diálogos contemporáneos en la izquierda.

Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.



Antecedentes

Publicado originalmente en inglés en 2000 y recientemente en español, el libro de Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, se propone "ordenar" el diálogo que los autores vienen realizando desde hace varios años. En efecto, se conocen entre nosotros por lo menos dos antecedentes de este intercambio: el primero, entre Ernesto Laclau y Slavoj Žižek producido a partir de la publicación de *Hegemonía y Estrategia socialista*, tiene ya varios años de existencia.¹ En ese libro, Laclau y Mouffe postulan en oposición a la concepción que entiende al sujeto como una entidad unitaria y preconstituida, expresión de algún tipo de necesidad objetiva, la existencia de una serie de "posiciones de sujeto" cuya significación no está determinada a priori. Será la práctica hegemónica la que articulará las diferentes posiciones subjetivas en una cadena y el sentido estará dado, de manera contingente, por efecto de una condensación simbólica que refiere a una totalidad imposible. La crítica de Žižek a este abordaje del sujeto es que la noción de posiciones de sujeto no logra superar el problema de una "subjetividad trascendental". No me voy a extender en el contenido específico de la crítica a *Hegemonía y estrategia socialista*, lo que quiero recuperar es que se trata de un diálogo extendido en el tiempo y rico en implicancias teóricas. Así es que, un tiempo después, la compilación de Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, recoge un texto del esloveno titulado "Más allá del análisis del discurso"² donde estas críticas están explicitadas, y será el mismo Laclau quien, unos años después en *Emancipación y Diferencia*, rectifique sus formulaciones anteriores y abandone el concepto de "posiciones de sujeto",

para postular la mayor productividad política de la "proliferación de múltiples subjetividades particulares y finitas". Aunque en el mismo texto Laclau detecta que esa explosión de diferentes identidades subjetivas no es pensable sólo como multiplicidad, o dicho de otro modo, el particularismo no es pensable sólo como pura diferencia. Si así lo fuera, su relación con la universalidad sería de mutua exclusión. Sin embargo, Laclau sostiene que cualquier pensamiento de lo político debe tomar en cuenta la categoría de universal, aunque no de modo estático ya que este no es más que un particular que en un cierto momento ha pasado a ser dominante. Dicho de otro modo, ninguna "particularidad" se constituye si no es en referencia a cierta "universalidad". Será precisamente el universal, sus posibilidades y alcances y por momentos la necesidad de (re)fundar universalidades políticas la que animará de manera constante los textos que componen *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*.³ El otro antecedente que quiero mencionar es el intercambio epistolar de 1995 entre Laclau y Butler que publicó en español la revista mexicana *Debate Feminista*.⁴ La actualidad política del signifiante "igualdad" en el marco de la expansión de la noción de diferencia es el eje que articula el debate. Las convergencias resultan evidentes, ninguno de los pensadores considera las identidades como la expresión de un principio intemporal, sino como afirmación de prácticas contingentes e históricas. No es necesario abundar en el pensamiento de Judith Butler, ya que éste ha tenido una recepción calurosa últimamente en nuestro medio intelectual; sólo quiero señalar que en un sentido análogo a la apertura que Laclau le otorga a las identidades políticas, Butler plan-

tea que el género conforma sujetos cuyas identidades son inestables y difusas, y que se define actuando. Así, propone el uso del concepto *acto performativo de género* —en analogía al de *actos de habla performativos* del lingüista John Austin— entendido como el proceso de constitución de la identidad genérica. Los actos de habla performativos son actos discursivos que en su enunciación realizan aquello que nombran. A través de este concepto la autora rescata la capacidad productiva-reproductiva del discurso, ya que estos actos no son realizados de manera voluntaria o espontánea: suponen siempre repetición y recitación. En este sentido, los actos performativos de género se asemejan a un libreto teatral, por el cual los sujetos escenifican sus identidades en el mismo acto en que las conforman. Butler diría entonces que el género es una actuación dramática del cuerpo que no refiere a ninguna esencia preexistente o manifiesta en el cuerpo mismo, a diferencia de una definición persistente en cierto feminismo que toma al género como resignificación cultural de lo biológico corporal.

El diálogo que es contemporáneo y está en la izquierda

Sin duda los intercambios previos ganan en extensión, en rigurosidad y en controversialidad con la publicación de *Contingencia, hegemonía, universalidad*..., donde a partir de una serie de interrogantes que cada uno explicita al comienzo del proceso, los tres pensadores sientan sus posiciones siempre en diálogo con las de los otros. La noción de heterogeneidad discursiva, que Jacqueline Authier⁵ desarrolla a partir de su lectura de Bajtin, nos habla de diversos tipos de heterogeneidades (textuales) que marcan al discurso de otro en el discurso propio, que marcan, porque no, al otro en el sí. La inclusión, pactada a partir de años de intercambios, que hacen Butler, Laclau y Žižek del discurso de los otros en el propio me remite a Authier porque se trata de un diálogo que excede ampliamente la idea de preguntas y respuestas. La palabra de los otros, la forma en que ésta es tomada, la forma en que modifica el discurso propio, la forma en que esa palabra da lugar a defensas encendidas de las propias posiciones, incluido el uso de la ironía más ácida, me recuerda que las heterogeneidades ponen en juego los límites del propio discurso, a la vez que muestran cuán amenazador puede ser el discurso del otro. Y al mismo tiempo cómo solamente si se toma en serio a ese otro es posible pensar. Las cuestiones en torno a las cuales se propo-

nen discutir no son sencillas. Por el contrario, se trata de algunos de los temas centrales del pensamiento actual: el posestructuralismo, el proyecto político de la hegemonía, el estatuto del psicoanálisis para pensar la política, las teorías del sujeto y sus implicancias para pensar la democracia, la articulación de la universalidad dentro de una teoría de la hegemonía, constituyen el ambicioso abanico de tematizaciones sobre el cual discutirán de manera amistosa pero no por eso menos controversial. Los anima el deseo común de pensar un proyecto político desde la izquierda luego del agotamiento del imaginario del Estado de bienestar tanto como del imaginario del socialismo realmente existente. Además los tres mantienen una relación de afinidad teórica y política con el marxismo.

Quisiera detenerme en dos lugares donde la polémica se concentra. Estos no son otros que los puntos en los que los desacuerdos se hacen más evidentes, en los que la palabra de los otros es tomada pero siempre de manera mostrada, es decir, usando la cita literal, las comillas y todo el arsenal de marcaciones disponibles para señalar que el que habla allí es otro. Otro que se expresa a través del discurso propio haciéndolo más heterogéneo pero sólo para permitir que cada sí se despliegue y cierre filas en posturas "coherentizadas".

El primero punto de condensación se refiere al estatuto de la diferencia sexual. La preocupación por esta esfera, introducida en el diálogo por Judith Butler, puede resumirse en la pregunta que ella formula: "Si la diferencia sexual es un callejón sin salida, ¿significa que el feminismo es un callejón sin salida? Si, en el sentido lacaniano, la diferencia sexual es 'real', ¿significa que no tiene lugar en las luchas hegemónicas? ¿O acaso es el límite casi trascendental de toda esa lucha, y, por ende, está inmovilizada como pre o abisotónica?"⁶ La discusión, central en el libro, en torno al carácter del universal —que para la propia Butler posee un uso estratégico siempre y cuando sea tratado como una categoría no sustancial y abierta— se articula con la pregunta mencionada para dar lugar a la consideración feminista (de cierto feminismo al cual adhiere Butler) de que la diferencia sexual tiene determinaciones históricas y culturales.

La materialidad del sexo que se construye a través de normas y el propio cuerpo o, mejor dicho, los cuerpos, inevitablemente materiales, aparecen, en la propuesta de Butler, insistiendo en hacer evidentes las determinaciones sociales e históricas que los modelan. Y, así como los cuerpos, las preguntas insisten y Butler va entonces un poco más allá para cuestionarse si la noción lacaniana de sujeto incompleto (barrado) no produce un efecto paradójico. Paradoja que consiste en garantizar cierta incompletitud, pero hacerlo a costa de instaurar la barra como condición y estructura de toda constitución subjetiva. Entonces, ¿no será esta noción de sujeto incompatible con la idea de hegemonía? El argumento de Butler es que si bien es cierto que la hegemonía presupone exclusiones, estas tienen un carácter más histórico que estructural.

Žižek, por su parte, realiza una larga exposición (retomando los argumentos que ya desarrolló en *El espinoso sujeto*)⁷ acerca de la relación entre lo Real y la diferencia sexual en el paradigma lacaniano que no es otra cosa que un desvío para reafirmar, una vez más, la potencialidad de Lacan para pensar la cultura, la

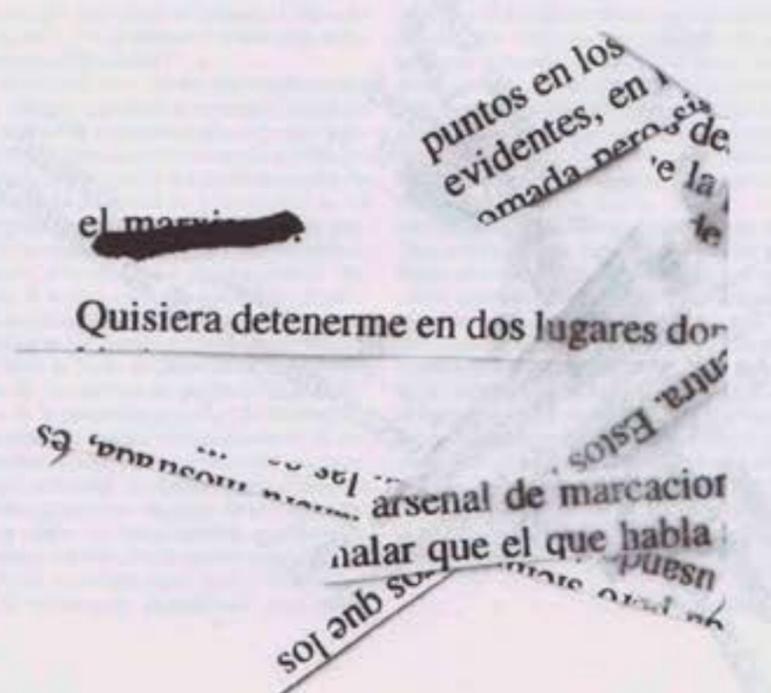
política, la diferencia sexual. La objeción que le hace Žižek a Butler, por otra parte muy similar a la que le hace a su vez Laclau, es que ella no termina de definir qué entiende por determinaciones sociales, históricas y culturales, ni en base a qué argumentos establece la distinción entre aquellas determinaciones que serían estructurales y las que serían históricas. Para Žižek, sin embargo, esta discusión no es más que una manera de acercarse a lo que considera central: marcar la distancia (teórica y política) que existe entre la simple enumeración de diferencias y la recuperación de una de esas diferencias como estructurante de la serie. Así, en sus intervenciones, Žižek señala que Laclau (y de alguna manera también Butler) olvidan/descartan las referencias al capitalismo global como el escenario donde se producen las diferencias. Ante la proliferación de múltiples identidades —incluidas las de género, con todo y lo estructurante que es la diferencia sexual pensada como límite constitutivo de lo social— Žižek insiste en reclamar para la clase y la lucha de clases un estatuto diferencial —¿ontológico?— que habría sido abandonado por sus interlocutores de este debate, aunque, claro, no solamente por ellos.

Y este es, precisamente, el segundo punto de confrontación al que quería referirme: la vehemente querrela en torno a la Gran Cuestión —Žižek lo escribe así, con mayúsculas— del capitalismo que éste sostiene con Laclau. Además de la cuestión acerca de la productividad teórica y política de sostener que la clase obrera y la lucha de clases ocupan un lugar privilegiado en el terreno de la articulación de los antagonismos, otro argumento aviva la disputa: el carácter y los alcances de la democracia radical.

Con relación a la entidad de la clase obrera, Laclau responde que los argumentos del pensador esloveno no son más que la reminiscencia de viejos esencialismos sostenidos en la distinción entre una estructura, que sería en última instancia siempre económica, y la superestructura, distinción que lleva inmediatamente a la promoción de la clase obrera y la lucha de clases al lugar de principios antagonistas por excelencia. Por el contrario, Laclau, no se cansa de repetir que ninguno de los particularismos —ni

los basados en demandas de reconocimientos, ni los basados en demandas distributivas, para usar los términos de Nancy Fraser— está predeterminado a llenar la falta estructural. Sobre este último aspecto, Žižek es todavía más ácido y no duda en señalar que "los defensores de la política posmoderna aceptan el capitalismo como 'la única opción' y renuncian a todo intento de superar el régimen capitalista liberal existente"⁸; en este sentido, la democracia radical que propone Laclau no sería otra cosa que un poco más de "democracia liberal". Si bien es cierto que la postura de Žižek puede ser interpretada —en el punto en que se refiere a la lucha de clases como el principio articulador de la serie— como una nueva forma de esencialismo de una clase predeterminada, quisiera aquí distinguir esa imputación de Laclau de la otra que señala que Žižek no logra precisar cuáles serían las alternativas deseables al sistema actual. Considero que, en este asunto, la argumentación de Laclau presenta un problema que ya ha sido señalado. Un discurso emancipatorio no es más productivo simplemente por albergar un mayor número de particularismos; en este sentido, la democracia radical no encarnará el más emancipatorio de los proyectos por la mera adición de *diferencias*. La subversión de un orden —deseo que termina por desaparecer en el discurso de Laclau— sólo se puede producir en la medida en que ese orden deja de ser capaz de representar ciertas diferencias, diferencias radicales que no pueden ser representadas ni por la más radical de las democracias.

Una vez más, Laclau hace que su propia apuesta política —la democracia radical— se eleve al rango de la única conclusión lógica posible de su propuesta teórica: lo que es un *a priori* aparece como una secuela, produciendo, de este modo, un efecto de "sutura". "La democracia radical se transforma, entonces, en el efecto, en el campo de la política, de la deconstrucción llevada adelante en el campo de la teoría, cerrando de este modo la posibilidad de pensarla en términos de "articulación hegemónica" ya que su necesidad desdibuja el carácter abierto y contingente de la acción política".⁹ En estos tiempos, el regreso insistente a ciertas preguntas puede ser pensado y practicado



REVISTA DE CRÍTICA

también en términos de resistencia. La puesta en evidencia de las paradojas y la falta de certezas que alimentan cualquier pensamiento que hoy se pretenda subversivo, implica la posibilidad abierta para preguntarse sobre los límites y los alcances de ideas caras al pensamiento emancipatorio.

Es así que Butler, Laclau y Žižek se formulan unos a otros y a sí mismos, una y otra vez a lo largo del texto, la pregunta sobre el futuro de la izquierda. Apoyándose en las propias trayectorias, de manera siempre polémica, proponen refundar una nueva universalidad política ya sea optando por lo imposible, ya sea generando un discurso universal expansivo, ya sea rechazando los términos que proponen las normas dominantes. No se debe esperar llegar al final de **Contingencia, hegemonía, universalidad...** con respuestas, ni con un recetario acerca de cuál es el futuro de los movimientos políticos de izquierda; antes de ello, este libro plantea algunas buenas y actuales preguntas, y lo hace de manera rigurosa, dejando de lado la autocomplacencia, sin temor a afirmar las diferencias, que después de todo no es otra cosa que *afirmar la diferencia*.

Alejandra Oberti

Notas

1. Además de los intercambios mencionados, hay más antecedentes. Entre otros, se pueden mencionar: el prefacio de Laclau a *El sublime objeto de la ideología* de Žižek (México, Siglo XXI, 1992) y la crítica de Butler a ese mismo libro en *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, Buenos Aires, Paidós, 2002.
2. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, Siglo XXI, Madrid, 1987.
3. Slavoj Žižek, "Más allá del análisis del discurso" en Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.
4. Ernesto Laclau, *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996.
5. Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.
6. Judith Butler y Ernesto Laclau, "Los usos de la igualdad", en *debate feminista*, vol. 19, México, 1999.
7. Véase entre otros: Judith Butler, "Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista" en *debate feminista*, vol. 18, México, 1997; Judith Butler, *El género*

- en disputa. Buenos Aires, Paidós, 2001; Judith Butler, *Los mecanismos psíquicos del poder*, Madrid, Cátedra, 2001.
8. Jaqueline Authier, "Heterogeneidad/les Discursivas", *Langages*, n° 73, Paris, 1984.
9. J. Butler, E. Laclau y S. Žižek, op. cit., pág. 12.
10. Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, Paidós, 2001.
11. J. Butler, E. Laclau y S. Žižek, op. cit., pág. 322.
12. María Celia Labandeira y Alejandra Oberti, "Emancipación y diferencia. Una intervención con pedido de disculpas", en *El Rodaballo*, n° 6/7, Buenos Aires, otoño/invierno 1997, pág. 50.



LA MATERIALIDAD DE LA PRODUCCIÓN SIMBÓLICA

A propósito de André Gorz,
L'immatériel. Connaissance, valeur et capital,
Paris, Galilée, 2003.

Comencemos por una constatación. El dominio de los servicios, en el cual habrá que privilegiar ahora el uso de las patentes de todo tipo, representaba un tercio del mercado mundial hace treinta años. Dos tercios hoy, debido a la explosión de la informática, las biotecnologías y los medios audiovisuales. Y esto, en detrimento de la producción industrial de mercancías pero, sobre todo, de esos productos agropecuarios cuya incidencia, en términos de volumen de negocios, resulta cada vez menor en la economía mundial (con el consecuente empobrecimiento vertiginoso de los países centrados en ese tipo de producciones). Algunas empresas, como IBM, generaron en 1999 más patentes que 167 países todos juntos. Y Microsoft mueve capitales que superan el PBI de varias naciones. Estos servicios altamente rentables tienden a concentrarse en los países centrales que han comenzado desde hace tiempo a, digamos, evacuar el trabajo material y cuantitativo hacia la periferia pero también a subvencionar a sus productores agropecuarios. Drástica inversión entonces: el dominio del conocimiento y las producciones simbólicas ya no está al servicio de la industria, como cuando una innovación tecnológica reducía el tiempo de trabajo socialmente necesario para producir una mercancía, sino al revés. El valor de

un programa, un medicamento o una película no reside tanto en el tiempo socialmente necesario para fabricar su soporte (el disco digital o la píldora) como en el trabajo cerebral, inmaterial, que vehiculan. Y este trabajo (detalle importante) ya no puede cuantificarse. El trabajo material, cada vez más automatizado, se reduce en este caso a la fabricación de soportes para la transmisión de trabajo inmaterial. Se trataba de un problema que la Escuela de Frankfurt ya había tenido dificultades para resolver al abordar la cuestión de la industria cultural o de la era de la reproductibilidad técnica: ¿cómo hablar de una "mercantilización" del arte cuando éste, independientemente de su valor estético, no puede reducirse a un trabajo cuantitativo abstracto?

En su libro *Lo Inmaterial, Conocimiento, valor y capital*, André Gorz extrae entonces algunos corolarios de esta situación. En primer lugar, si el valor de cambio de una mercancía, o su posibilidad de ser intercambiada por otra, se medía en términos del trabajo socialmente necesario para producirlas, el predominio del trabajo inmaterial, imposible de cuantificar, sin común medida, debe dar lugar a una crisis del valor. Y por consiguiente, a una crisis del capitalismo. Así, las empresas tienden a reducir su personal asalariado —los vendedores de fuerza de trabajo— para aumentar la compra de productos y servicios "externalizados", y esto, en el orden del 10% para los primeros y del 90% para los demás.

En segundo lugar, el dominio de la educación y la cultura ya no tiene solamente una función reproductiva (ideológica) sino también directamente productiva. La cooperación laboral sale del ámbito cerrado de la fábrica, abarca la sociedad entera y tiende a confundirse con el intercambio de bienes culturales de todo tipo: desde el conocimiento científico hasta los saberes narrativos, desde las competencias lingüísticas hasta las destrezas artísticas. Así, prosigue Gorz, "la separación entre los trabajadores y su trabajo costificado, y entre este último y su producto, se ve virtualmente abolida, dado que los medios de producción se vuelven apropiables y susceptibles de ser compartidos (*mit en common*)".

En tercer lugar, y a diferencia de la mercancía industrial, el producto inmaterial se vende pero no abandona al productor y éste tampoco se ve desposeído de su conocimiento, su talento o su imaginación. Se trata en cambio de productos susceptibles de una reproducción fácil y, por consiguiente, socializables a bajísimo costo. De donde el problema de las patentes. Los Estados, en este aspecto, comienzan a funcionar como policías al servicio de la renta monopólica (regalías) de algunas empresas persiguiendo el "pirateo" o la "reproducción ilegal" de programas, medicamentos, semillas genéticamente modificadas, películas, discos compactos, etc. Pero esta vigilancia resulta, en última instancia, ineficaz: se puede controlar, a lo sumo, que otras empresas no exploten esos bienes pero no se puede evitar la socialización de su uso. Resulta imposible confinar a la esfera de la propiedad privada unos bienes que tienden a propagarse y colectivizarse sin pérdida ni desgaste. Parafraseando entonces aquella afirmación de Marx según la cual en una determinada etapa de su desarrollo las fuerzas productivas de la sociedad entran en conflicto con las relaciones de producción existentes, vale decir, con las relaciones de propiedad en cuyo seno han estado operando hasta ese momento, Gorz escribe:

"El capitalismo ha llegado así, en su desarrollo de las fuerzas productivas, a una frontera, atravesada la cual sólo puede aprovechar plenamente sus potencialidades si se supera hacia otra economía." De donde el estribillo que escande su libro (en el cual se reconocerá el estilo del maestro): el "capitalismo cognitivo" [...] "no es un capitalismo en crisis sino la crisis del capitalismo que conmueve la sociedad desde sus raíces". Aunque provenga de un horizonte teórico completamente distinto, Slavoj Žižek llegaba a una conclusión semejante en su ensayo *El espinoso sujeto* (Buenos Aires, Paidós, 2001, p. 381), cuando señalaba la contradicción implícita "en el concepto de 'propiedad' del conocimiento (científico), ya que el conocimiento es por naturaleza indiferente a su propagación, es decir que su difusión y uso universales no lo desgastan, esos fenómenos, decimos, ¿no constituyen la razón de que el capitalismo actual tenga que recurrir a estrategias cada vez más absurdas para sostener la economía de escasez en la esfe-



ra de la información, y de tal modo contener dentro del marco de la propiedad privada y las relaciones de mercado al demonio que han desencadenado? (Por ejemplo, continuamente idean nuevos modos de impedir la copia libre de la información digitalizada.) En síntesis, la perspectiva de la "aldea global" informacional, ¿no señala el final de las relaciones de mercado (que, por definición, se basan en la lógica de la escasez), por lo menos en la esfera de la información digitalizada? Ya no son entonces los revolucionarios quienes piden lo imposible al pretender socializar los medios de producción sino el propio capitalismo, al obstinarse en conservar su carácter privado. Si el "desafío del conflicto central de la era de la economía de lo inmaterial es 'el completo desarrollo de todas las fuerzas productivas como tales sin ningún patrón preestablecido' (Marx)", si va a girar en torno al "derecho al acceso universal e ilimitado al saber y a la cultura" y si se trata de impedir que el "capital se los apropie y los instrumentalice", entonces la lucha en favor de la colectivización de los medios de producción, la abolición de la propiedad privada y la desmercantilización del trabajo —en una palabra, el comunismo como "movimiento real"—, tiene todas las chances de triunfar contra el utópico control capitalista e imperial de lo incontrolable o contra los vanos intentos por medir lo inconmensurable. Por lo menos —la salvedad de Žižek no resulta superflua— "en la esfera de la información digitalizada" pero acaso

también en el de las biotecnologías. A la objeción según la cual Gorz describiría un proceso que está muy lejos de tener lugar en los países subdesarrollados, vale decir, en la mayor parte de nuestro planeta, el pensador francés podría responder lo mismo que Marx en su prefacio de *El Capital* cuando justificaba la elección de una pequeña isla, Inglaterra, como el "lugar clásico" de un tipo de desarrollo de las fuerzas productivas y de relaciones de producción que, en poco tiempo, iba a extenderse a la totalidad del globo. Queda sin embargo la constatación hecha por Rosa Luxemburgo y los teóricos del imperialismo a principios del siglo XX: lejos de extenderse hasta el "último peñón del Pacífico", el capitalismo progresaba gracias a la dominación de amplias áreas de producción precapitalista de materias primas en las cuales se verificaba incluso una regresión hacia la esclavitud (como el caso del trabajo forzado y el exterminio de los caucheros del Amazonas, denunciado por la propia Rosa, durante los

primeros años del boom del automóvil). Y cuando se habla hoy de un trabajo material y cuantitativo desplazado hacia la periferia y puesto al servicio del trabajo inmaterial y cualitativo de los países centrales, el paralelo parece evidente: trabajo infantil, maquiladoras (o "zonas liberadas" para la explotación capitalista), supresión de los derechos laborales mínimos, depredación de los recursos naturales, etc. De modo que el desarrollo de una producción postindustrial también parece progresar gracias a la dominación de la producción industrial periférica como si el siglo XXI precisara, en otras regiones, la supervivencia del XIX, o como si la socialización creciente de los medios en un polo supusiera su privatización exacerbada en el otro. Queda también el peligro —soslayado por Gorz y señalado por Paolo Virno— de un fascismo postfordista: el comunitarismo o el etnicismo como doble ominoso del comunismo y la cooperación cultural. Queda, por último, la posición melancólica de cierta izquierda que, fascinada con el *pathos* de la "derrota", no se resigna a hacer el duelo del objeto perdido, condenándose así a repetir las ceremonias o las conmemoraciones y a medir con el patrón inigualable de una edad heroica y de la "juventud maravillosa" ("no habrá ninguna igual / no habrá ninguna") cualquier lucha contra el sistema que llame, de ahora en más, a su puerta.

Dardo Scavino

... como policías al servicio de la renta monopólica (regalías) de algunas empresas persiguiendo el "pirateo" o la "reproducción ilegal" de programas, medicamentos, semillas genéticamente modificadas, películas, discos compactos, etc. Pero esta vigilancia resulta, en última instancia, ineficaz: se puede controlar, a lo sumo, que otras empresas no exploten esos bienes pero no se puede evitar la socialización de su uso. Resulta imposible confinar a la esfera de la propiedad privada unos bienes que tienden a propagarse y colectivizarse sin pérdida ni desgaste. Parafraseando entonces aquella afirmación de Marx según la cual en una determinada etapa de su desarrollo las fuerzas productivas de la sociedad entran en conflicto con las relaciones de producción existentes, vale decir, con las relaciones de propiedad en cuyo seno han estado operando hasta ese momento, Gorz escribe:

... como policías al servicio de la renta monopólica (regalías) de algunas empresas persiguiendo el "pirateo" o la "reproducción ilegal" de programas, medicamentos, semillas genéticamente modificadas, películas, discos compactos, etc. Pero esta vigilancia resulta, en última instancia, ineficaz: se puede controlar, a lo sumo, que otras empresas no exploten esos bienes pero no se puede evitar la socialización de su uso. Resulta imposible confinar a la esfera de la propiedad privada unos bienes que tienden a propagarse y colectivizarse sin pérdida ni desgaste. Parafraseando entonces aquella afirmación de Marx según la cual en una determinada etapa de su desarrollo las fuerzas productivas de la sociedad entran en conflicto con las relaciones de producción existentes, vale decir, con las relaciones de propiedad en cuyo seno han estado operando hasta ese momento, Gorz escribe:



CON PROTECTORES COMO ÉSTOS QUIÉN PRECISA INSEGURIDADES

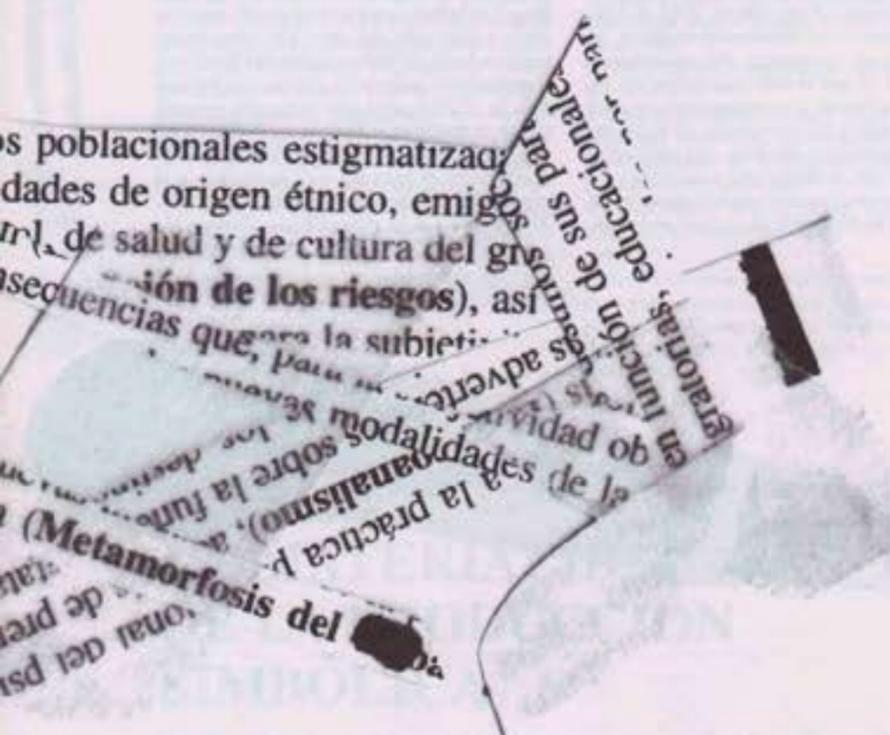
A propósito de Robert CASTEL,

La inseguridad social. ¿Qué es estar protegidos?,

Manantial, Buenos Aires, 2004 y

Lôic Wacquant, Las cárceles de la miseria,

Manantial, Buenos Aires, 2000



El libro de Castel, un autor del que ya recibimos, tal vez, más incisiva crítica sociológica a la práctica profesional del psicoanálisis (*El psicoanálisis*), además de premoniciones advertencias sobre la función estatal en el condicionamiento de los destinos sociales de grupos poblacionales estigmatizados por particularidades de origen étnico, emigratorio, educacional, de salud y de cultura del grupo de origen (*La gestión de los riesgos*), así como las consecuencias que, para la subjetividad obrera, significaron las nuevas modalidades de la producción capitalista (*Metamorfosis del trabajo*). En el caso de la "inseguridad" los planteos de Castel tienen el mérito de responder sin recursos impresionistas a esa preocupación, vuelta prioritaria en el imaginario donde nuestra sociedad se refleja y reconoce. Una pantalla en la que las inquietudes de la ciudadanía, a la hora de perfilar su subjetividad, comparten el rubro con las manipulaciones interesadas en devolverle sus humores sobresaturados de sentidos que cortocircuitan prejuiciosamente, la comprensión de las razones que los causan a favor de simplificaciones maniqueas. El autor se refiere al rol de los gobernantes, de sus asesores y de sus expertos aunados en fomentar el equívoco de aparecer compartiendo la búsqueda de una solución que trata de encubrir su responsa-

bilidad que frente al problema. El que las conclusiones de Castel, provengan del estudio de una realidad, política y económica, tan distante de la nuestra, como es la de sociedades desarrolladas, no las desmerece. Salvo para aquellos que celan la identidad nacional hasta el punto de rechazar hasta la comunidad de los males y problemas allende las fronteras de la patria. Castel organiza sus ideas interrogando la exacerbada preocupación contemporánea por la "protección" que reclama la ciudadanía, expresada en el síntoma de una sensibilizada "aversión a los riesgos" de todo tipo. Lo hace relacionando ambos fenómenos en una significativa paradoja: no es la desmesura del riesgo social —comparado con culturas en las cuales la guerra, las epidemias, las hambrunas y la inermidad frente a las catástrofes naturales harían irrisorios los temores que sufren las presentes— la que justifica tal demanda de protección sino al revés, la hipersensibilidad frente a los riesgos es la que explicaría el rango estrella de los reclamos de protección, siempre por debajo de las expectativas de una, tan anhelada como inconcebible, situación ideal de seguridad absoluta o de carencia de inseguridad de todo —¿cuál sería el límite de lo no seguro? Planteado el problema

lo despliega historizando la idea de protección en dos niveles, ambos reservados a las funciones del Estado, en tanto su institución responde a la demanda de organizar las individualidades en una sociedad fundada en la propiedad privada en sustitución de la función cohesionante de la comunidad jugada entonces por la remisión a la trascendencia, la pertenencia al pueblo de Dios y sus representantes terrenos y, a las identidades corporativas surgidas de los oficios y ocupaciones. La primera protección —civil— se aseguraba en el Estado de derecho, garantía de las libertades del mercado, razón de la sociedad (Hobbes & Locke) y la segunda —social—, en la intervención del mismo destinada a reproducirlo, aliviando y conteniendo sus errores y excesos (Keynes). Horca, galera y asilo fueron los instrumentos legales para aniquilar los 'riesgos al comercio entre los individuos-súbditos' hasta que, sindicalización, paritarias, compensaciones por accidentes y enfermedades, jubilación y leyes laborales, mediante, se le otorgó legitimidad a los medios para organizarlos y controlarlos. Un tal estado de cosas que, tras una larga marcha, tuvo su apogeo entre los finales de la segunda guerra mundial hasta la crisis de la economía capitalista a comienzos de los '70.

El paternalismo estatal había suplido el lazo social, otrora cubierto por lo sagrado y luego por la propiedad privada, y sus consecuencias —en riquezas y en explotación—, morigeradas por la ilusión de participación popular en una sociedad cuya 'propiedad social' podía ser gerenciada por el Estado. Sabemos como terminó el idilio. El hecho es que las exigencias del capital —abandono de la función reguladora e interventora del Estado en la producción, privatizaciones del capital social y desmantelamiento de su tarea asistencial—, sumados a las transformaciones en las relaciones de producción —desocupación estructural, flexibilización, caída del salario— produjeron una des-socialización de las subjetividades, fundadas en la cultura del trabajo y del salario, con la consiguiente carencia de sentido de la existencia y el incremento del malestar y de la incertidumbre frente al futuro. Para Castel este proceso es el origen del desvelo por la seguridad y del ansioso reclamo de amparo al Estado. Lo cual trae aparejadas nuevas paradojas: por empezar, la constitución de un verdadero mito en torno a una, deseable y posible, existencia libre de todo riesgo, el que termina por instalar la convicción de la factibilidad de una existencia libre de todo riesgo, es decir, de un mundo de absoluta protección. El problema es que esa reivindicación

de protección perfecta sólo es satisfiable por un Estado, igualmente perfecto —absoluto—, encargado de implementarla y sostenerla. Un "mundo feliz", en el que todo ciudadano tendría las espaldas guardadas por los respectivos policías, abogados, asistentes sociales, animadores, fiscales, jueces, médicos, psicólogos etc. etc. Funciones que sintetizaría la fantasía de un Estado Madre-Gendarme. El Estado originario, destinado a proteger en la civilidad a la guerra de todos contra todos y a posibilitar, en democrática convivencia, la libertad y la autonomía de los individuos que lo componen, haciéndose cargo de un orden que hace a ambas imposible. Para colmo, respondiendo al propio gentil pedido de sus aterrizados protegidos.

El enfoque de Castel no es para ser leído en clave de futurología: la razón penal-punitiva como instrumento de contención frente a la resistencia de la fuerza productiva a conformarse con la desocupación, los salarios miserables y la pérdida de los derechos laborales conquistados en pasadas jornadas de lucha. En esa dirección es de obligada lectura complementaria los aportes de Lôic Wacquant (*Las cárceles de la miseria*, Manantial, 2000).

Lôic Wacquant toma como punto de inflexión en la transición del estado-social al estado-policial la consigna de "Tolerancia Cero". Lo es en la medida en que, las medidas ultrarepresivas que justifica, visibilizan el intento de enfrentar el descontento, a nivel mundial, generado por la reconversión neoliberal de la economía capitalista liderada por Thatcher & Reagan. Una transformación global de la sociedad que, en América Latina, contó con el auxilio de las dictaduras militares de derecha y que ofreció nuestra sociedad como uno de los mejores laboratorios de ensayo: en su seno la alquimia menemista, un desarrollo absolutamente local, mezcló y batió la complicidad de la burocracia sindical, con la corrupción y el oportunismo de los políticos y empresarios y algunas dosis de ilusionada complacencia de buena parte de la sociedad que, aun bajo el trauma del terror de estado y de la debacle hiper inflacionaria, apostó a las promesas de establecerse mágicamente en el primer mundo. Vale la pena recordar lo "exitoso" del experimento cuando las seducciones amenazan repetirse. Sobre todo ahora, ante las malas influencias de la desilusión y el miedo, ante la impaciencia por renovar las esperanzas de convocar la protección del autoritarismo. Recordemos como prendió la ecuación de "achicar el estado para agrandar la nación". Recién ahora se tiene conciencia de que ese achicamiento era la excusa para desacreditar su función reguladora del mercado, retirarlo del arbitraje de la relación capital/trabajo y dejar de lado su función social de asistencia y previsión. En definitiva una función irrenunciable de la memoria social. Es de recordar que, Gustavo Beliz, actual ministro de Justicia, en tiempos en que lideraba un proyecto de derecha (Nueva (!) Dirigencia) supo mostrarse con el mismísimo Williams Bratton, ex jefe de la Policía de NY considerando el "Padre de la Tolerancia Cero", relevando juntos el mapa del crimen local. Buen alumno, usó recientemente (presentación Plan reformas judiciales y policiales) parte de su exposición sobre seguridad para desplegar sus "conceptos" sobre el tema: 212 patrulleros más, 3500 pistolas 9mm más, 20000 uniformes más, un FBI eriollo, 18000 efectivos más, etc. "Keynesianismo de última generación", la destitución del estado social se acompaña del

aumento del presupuesto policial (en armas y hombres destinados a la represión) y el mantenimiento de la discriminación positiva en materia impositiva: agravamiento de la tributación de los artículos de consumo popular y rebaja de los aportes patronales. Queda claro, entonces, qué riesgos son los que el *establishment* llama a proteger y qué beneficios colaterales saca de la inseguridad. Valgan dos ejemplos: una derivación de la "aversión a los riesgos" es la explotación del negocio de los seguros, de la prestación en seguridad y la privatización del encierro —construcción y explotación de prisiones. En síntesis Wacquant explica la razón del Estado penal en la "regulación punitiva del nuevo proletariado posfordista por medio de dispositivos panópticos cada vez más elaborados e invasivos, directamente integrados a los programas de protección y asistencia —burocracias encargadas de tratar cotidianamente la inseguridad social encarcelamiento masivo sustituido o vía de transición al social panoptismo". Para concluir en el cambio operado en sus objetivos: "Mientras la seguridad pública sea confiada a la prisión, fundada sobre su modelo coercitivo, disuasivo y represivo deberá estar a cargo de guardianes, no de reinsertadores: penas más

quienes simplifican el problema de la transgresión a la ley —el crimen— confiando en una mano dura que salve la raíz fundante de su pretendido "capitalismo sano": negando de ese modo la aporía de reclamar una moral solidaria en un sistema que se nutre de la competencia con el semejante y la legitimidad de asegurar el bienestar individual —de unos pocos— en la apropiación de los bienes necesarios para que ese beneficio sea universal. Este es el límite del planteo de Castel y de Wacquant, aun cuando ninguno de los dos se haya propuesto en su exposición ir más allá de la consideración del problema de la seguridad o del recurso policial dentro de sistema. El punto, ya de mi parte, es que ambos se detienen, sin transponer, en la correcta descripción de los efectos del capitalismo. Parte de la fascinación que, en las capas medias sobre todo, induce ese pensamiento —común con la limitación de la imaginación sociológica— proviene de quedarse en el impecable establecimiento de las consecuencias del sistema civilizatorio capitalista, sin avanzar en la elucidación de las causas estructurales que las provocan —desde la subjetividad que le es funcional, la ética que le da sentido, el andamiaje ideológico que ordena los lazos sociales, la formas pro-



largas y mayores controles". O sea, los de vigilar y castigar. Y agregamos, eso es algo que no resuelven reformas como el garantismo, la despenalización de las faltas o la disolución de los muros carcelarios, aunque haya que luchar por que se pongan en vigencia. FBI argentino, gabinetes de policía científica, previsión y control de los riesgos pone el acento en aquietar las inquietudes de la sociedad, legítimas en tanto no sirvan para evitar que la misma se haga cargo de lo que le toca, en tanto responsabilidad en la exclusión social y en la marginalidad, abandono, despojo, precariedad social, producción de necesidades insatisfechas, y condena a la desesperación a conciudadanos obligados a destruir y violentar la propiedad y la tranquilidad de los satisfechos para reconocerse y hacerse reconocer. Con la injusticia adicional de pagar con su existencia ese intento. El que no se pueda cambiar radicalmente la sociedad, como pretenden las utopías, no es una tragedia comparable al hecho cierto de que todo intento de aplicar racionalidad, técnica o científica, a una estructura social perversa como la que produce sujetos que consiguen satisfacer su demanda de identidad vía el padecimiento de punitión y castigo a manos de la maquinaria burocrática del Estado. Un callejón sin salida en el que se estrellan por igual tanto

ductivas que lo abastecen, etc. Una insuficiencia que no es dable achacar a las ciencias sociales, sino a la ambición omnicompreensiva que suelen asumir sus oficiales, frente a recursos comprensivos encontrables en contextos explicativos filosóficos, políticos o psicoanalíticos. Hasta aquí el comentario de la lógica reformista de Castel y Wacquant. Humanizar la protección atendiendo al naufragio de los perdedores del sistema. De un sistema que produce perdedores porque los necesita para intimidar y dominar al conjunto. Lo mismo que en otras épocas lo hizo con los bandoleros, los vagos y malentendidos, los locos morales y de los otros, los anarquistas, los violentos. Una sociedad no puede seguir basada en el cálculo de una convivencia sostenida sobre la base de la protección frente al miedo. Por lo menos una sociedad que se pretenda humana. El miedo es un afecto "prehumano". Miedo tienen los animales porque responden sólo al hambre y al dolor corporal. Los hombres sufren de angustia, de pena y de aburrimiento, que son los indicadores específicos de su conciencia de la nada de la que vienen y a la que van, y que la inseguridad —biofilosofía inspiradora de una biopolítica para la sobrevivencia— impide reconocer.

Blas de Santos



¿BORON Y CUENTA NUEVA?



Debe haber sido en 1992 cuando leí por primera vez a Atilio Boron. Se trataba de su compilación titulada *Estado, Capitalismo y Democracia en América Latina*; y confieso que me impresionó. Aunque distaba de compartir muchas de sus conclusiones políticas, era para mí una fuente de inspiración. En los años venideros leí a Boron sólo ocasionalmente, pero siempre conservé mi primera impresión: la de un marxista crítico, serio, riguroso. Esta impresión comenzó a resquebrajarse cuando volví a leerlo con cierta sistematicidad. *Tras el búho de Minerva* me decepcionó, e *Imperio & imperialismo* me pareció superficial, incomprendido, globalmente decadente. Como un poseo volví a recorrer las páginas del libro inicial. La lectura me convenció de que *Estado, Capitalismo y Democracia* es un buen escrito. No puedo decir lo mismo de los otros dos libros citados, y en las páginas que siguen reseñaré las que a mi juicio son sus deficiencias más flagrantes.

Estado, capitalismo y democracia en América Latina

En *Estado, Capitalismo y Democracia* Boron somete a crítica las visiones liberales y neo-liberales de la democracia y su relación con el capitalismo o los mercados. Habitualmente, el camino crítico consiste en indicar las inconsistencias y contradicciones internas del pensamiento de Milton Friedman y Cia., para a continuación indagar el desfase existente entre los postulados teóricos y los "mercados realmente existentes". Boron escribe desde la óptica de un marxista que aspira a un cambio radical del orden social, pero que considera que dicho cambio no se halla a la orden del día: "(L)as reformas sociales contribuyeron decisivamente a la efectiva constitución de ciertos cambios dentro de la sociedad capitalista, pero hasta ahora la historia no registra un solo caso en que a partir de ellas se hubiera logrado trascender a este régimen de producción e instaurar una forma superior de organización económica y social. En consecuencia: debemos internarnos por el camino de las reformas sociales en América Latina, pero sin olvidar (...) que ellas no sirven para sustituir los parámetros básicos de los capitalismo realmente existentes (...) Pero, en la actual coyuntura nacional e internacional esa es nuestra única

oportunidad de avanzar, y habrá que esperar a que cambien las condiciones objetivas y subjetivas antes de que sea posible vislumbrar alternativas más prometedoras. El error de muchos reformistas ha sido el de confundir necesidad con virtud: aun cuando en las circunstancias actuales las reformas sean lo único que queda por hacer, eso no las transforma en instrumentos adecuados para la conquista del socialismo. Son lo posible, pero no constituyen lo deseable si es que mantenemos la mirada en el horizonte de nuestra utopía. Aspiramos a más, pero vivimos en tiempos de reflujo que nos obligan a conformarnos con menos".¹ Esto fue escrito en 1986. Mirado retrospectivamente, constatar el estancamiento de las perspectivas revolucionarias parece hacer un alarde de lucidez. Porque conveganos, en la izquierda no había por entonces consenso alguno respecto a que las perspectivas inmediatas de la revolución eran nulas: todavía no había desaparecido la URSS, los sandinistas conservaban el poder en Nicaragua, la revolución iraní estaba en sus comienzos y las izquierdas, diezmadas por el terrorismo de estado de los setentas, resurgían en el fértil terreno de la primavera democrática.

El razonamiento de Boron, es verdad, encerraba conclusiones injustificadas y algunas ambivalencias. De la constatación de que no existe ninguna chance revolucionaria inmediata, por ejemplo, no se deduce lógicamente que se deba preconizar una política reformista: cabe la chance de prepararse y acumular fuerzas para enfrentamientos revolucionarios en un futuro lejano. Los argumentos de Boron, además, encierran la paradoja de que nos incitan a transitar un sendero de reformas que —de sopesar cuidadosamente sus propios argumentos— se presenta virtualmente cerrado. Con todo, en los textos de este libro es posible observar y solazarse con un pensamiento fértil y en tensión, que lucha por resolver la antinomia y por encontrar una vía realizable entre la reforma y la revolución, el realismo y la utopía, el análisis histórico-sociológico y la intervención política. Una muestra clara de estas tensiones es el análisis referido a las perspectivas de las nueve democracias latinoamericanas. Al respecto escribía Boron: "En las actuales circunstancias de América Latina —caracterizadas por el reflujo de los proyectos revolucionarios— sólo un reformismo radical puede crear las condiciones necesarias para consolidar

A propósito de *Tras el búho de Minerva*,

Buenos Aires, FCE, 2000. *Imperio & Imperialismo*,

Buenos Aires, CLACSO, 2002, de Atilio Boron

nuestros avances democráticos (...) Obsistarse en negar la necesidad de reformas profundas y duraderas (...) sólo servirá para agudizar los conflictos sociales, abondar la decadencia política y favorecer el retorno del despotismo. Si los actuales procesos de transición (...) no encaran con decisión un proyecto reformista su viabilidad se verá muy seriamente amenazada. No sería una imprudente exageración afirmar que su derrota está prácticamente asegurada, abriéndose otra negra página de crisis políticas y restauraciones autoritarias ...".² Partidario ardiente de ensayos reformistas audaces y rápidos, Boron no se engañaba respecto a los obstáculos que los reformadores potenciales deberían afrontar: "(E)n América Latina las reformas son combatidas con ferocidad por las clases dominantes y sus aliados que, percibiéndolas como catalizadoras de la revolución, no vacilan en lanzar sangrientas contrarrevoluciones para sofocarlas. A veces, mediante la presión y la asfixia, el fraude y la corrupción, los procesos reformistas son abortados y domesticados y el baño de sangre se torna innecesario. No deberíamos dejar de mencionar también la intransigente oposición de quienes, autoproclamándose revolucionarios, consideran que toda reforma es inevitablemente un sustituto farsesco de la revolución. La consideración simultánea de esta constatación de factores (...) explica al menos en parte la poca fortuna de las reformas en América Latina".³ Lo curioso es que estos demoliendo argumentos fueran rematados con la sentencia: "Sólo el reformismo más radical puede ser 'realista' en la América Latina contemporánea".⁴

Tras el búho de Minerva

El Boron que escribió *Estado, Capitalismo y Democracia* no comprendió que la misma constelación de circunstancias que tornaban virtualmente imposible la vía revolucionaria, también le cerraba el paso a las alternativas reformistas (tanto más inviables cuanto más radicales). La lucidez con que analiza la realidad latinoamericana, pues, se desvanece cuando intenta proponer soluciones. Boron lucha entre un análisis descarnado que muestra la debilidad de las clases populares y la fortaleza de las clases dominantes, y el empuje político que requiere una propuesta para la acción. El Boron historiador y sociólogo observa sin tapujos la realidad, y cuanto con más lucidez lo hace más evidente se hace la impotencia de las políticas emancipadoras. Pero esta impotencia repugna al Boron político. Como político quiere actuar, se niega a aceptar la derrota y el reflujo que señala en el diagnóstico. Y en este momento las características de su concepción del marxismo juegan su papel. Porque el marxismo de Boron es un marxismo de la lucha entre Estados imperialistas y Estados oprimidos, antes que de la lucha entre la burguesía y el proletariado; un marxismo para el que la política pasa fundamentalmente por el Estado, y no

por la autoorganización de los oprimidos; nacionalista antes que internacionalista; mucho más populista que libertario. Por eso la posibilidad de acumular fuerzas y fortalecer movimientos sociales revolucionarios que se desarrollen por fuera del control del Estado y en confrontación con él, ni siquiera es contemplada.

Como sea, en estos escritos se desarrolla un pensamiento rico y riguroso. Una riqueza y un rigor que comienzan a enflaquecer en *Tras el Búho de Minerva*. Aquí su autor enfrenta al posmodernismo cultural y al neoliberalismo ideológico en nombre de la tradición socialista. Esto es reconfortante. Pero desgraciadamente el libro carece de originalidad y profundidad como para que su filo abra grietas o siembre dudas entre las filas de sus adversarios intelectuales, o para nutrir de nuevos argumentos "sencillos y poderosos" a quienes nos encontramos en la misma trinchera ideológica. Por eso su lectura deja un sabor amargo.

El capitalismo y la democracia han sido uno de los temas más recurrentemente tratados a lo largo de los escritos de Boron. En *Estado, Capitalismo y Democracia* —cuyos fragmentos fueron escritos en los '80— su autor manifestaba un profundo pesimismo por el futuro de las democracias latinoamericanas, si las mismas no lograban atenuar las profundas desigualdades sociales. Sus análisis, no exentos de yerros, eran ricos y matizados. Boron insistía en que la ligazón entre capitalismo y democracia carecía del automatismo que le imputaban los teóricos del neoliberalismo, y manifestaba sus dudas respecto a la durabilidad de las democracias latinoamericanas si no avanzaban seriamente en la distribución de las riquezas. En *Tras el Búho de Minerva* la riqueza analítica se ve achatada. Lejos de una visión compleja y matizada del inestable ensamblaje entre capitalismo y democracia, Boron postula ahora fisa y llanamente la radical incompatibilidad entre ambos.

La inviabilidad a largo plazo del tándem entre la democracia y el capitalismo (o los mercados), residiría en cuatro contradicciones. La primera contradicción tendría que ver con las lógicas opuestas del mercado y la democracia. Mientras que la segunda poseería una lógica "ascendente" que se construye "de abajo hacia arriba, sobre la base del reconocimiento de la absoluta igualdad jurídica y la plena autonomía de los sujetos constitutivos del 'demos'", el mercado poseería una lógica "descendente", según la cual "son los grupos beneficiados por su funcionamiento —principalmente los oligopolios— quienes tienen capacidad de 'construirlo', organizarlo y modificarlo a su imagen y semejanza...".⁵ Ahora bien, resulta evidente que esta comparación entre democracia y mercados está montada sobre bases inaceptables: mientras que la lógica "ascendente" de la democracia corresponde al ideal democrático, nunca plenamente alcanzado en la práctica, la lógica "descendente" corresponde a la realidad de los mercados capitalistas, mas no al ideal de los mercados que pregaron los padres del liberalismo. Desde luego que el ideal democrático es superior a la realidad de los mercados capitalistas; pero el ideal de los mercados (respondería un liberal) es también mucho mejor que la realidad de la democracia. En sus formulaciones teóricas democracia y mercado poseen una lógica ascendente, pero en la realidad capitalista tanto una como otras se rigen por una lógica descendente (ocupando los partidos políticos el lugar de los oligopolios).

La segunda contradicción consistiría en la lógica "incluyente, abarcativa y participativa" propia de la democracia, contra "la competencia,

la segmentación y la selectividad" que prevalece en los mercados. Según Boron, "cualquier orden democrático, por imperfecto que sea, tiene una tendencia irrefrenable a la inclusividad total, a la transformación del pueblo en ciudadanía".⁶ Esta afirmación es a todas luces exagerada. La democracia esclavista griega, por caso, no dio muestra alguna de tender a incluir a los esclavos, a las mujeres ni a los extranjeros. No "cualquier democracia" propende a la inclusión total. Y cabe preguntarse cuál sería la base de esta tendencia a la inclusividad. ¿Es la consecuencia de la autoexpansión de la idea democrática? ¿Es el subproducto necesario de las instituciones representativas? La democracia parece convertirse en una fuerza intemporal e inmaterial: una idea que posee una lógica expansiva propia, independiente de los contextos económicos y sociales. Resulta bastante obvio, por lo demás, que las democracias avanzadas del tardocapitalismo actual se muestran cada vez menos inclusivas: los fenómenos de la apatía, el desencanto y la falta de auténticas alternativas convierten a los mecanismos democráticos en cascarones crecientemente carentes de contenido (cosa que Boron, por otra parte, destaca). Pero estos sistemas no parecen tener grandes inconvenientes en convivir con mercados crecientemente oligopolizados. Finalmente, Boron elude un tema por demás ríspido, pero verdaderamente insoslayable para todo intelectual comprometido con el socialismo democrático: desde el punto de vista formal nunca en toda la historia de la humanidad existieron tantos regímenes democráticos. Es cierto que la mayor parte de estas democracias se hallan cada vez más devaluadas, pero la creciente apatía que generan no parece, por el momento, propender a la constitución de nuevos movimientos que las socaven desde el interior reclamando una "auténtica" democratización o dando impulso a proyectos autoritarios. Esto nos muestra una incómoda paradoja. A diferencia de lo que sostiene Boron, para quién la creencia (típicamente liberal) en que la democracia es el rostro político de los mercados y éstos la faz económica de la primera "pareció haber sido efectivamente confirmada durante el período comprendido entre la reestructuración keynesiana ... y mediados de la década del sesenta", ha sido en realidad durante el reino del neoliberalismo cuando este aserto parecería haberse confirmado: en los últimos años los re-

gímenes democráticos se han expandido como nunca antes, conquistando buena parte de los antiguos estados comunistas, América Latina y en menor medida África y Asia. La tercera contradicción residiría en la incompatibilidad existente entre la búsqueda de justicia propia de la democracia, con la persecución de ganancias que orienta la vida en los mercados. El problema de esta antítesis es que el primer término —justicia— es ambiguo. Hay muchas maneras de entender qué es justicia. ¿Por qué la justicia social, tal como la entiende la socialdemocracia, habría de resultar irremediablemente incompatible con el capitalismo? ¿O por qué no se podría pensar en la democracia política como el complemento correctivo de las "imperfecciones" del mercado, antes que como su antítesis? Finalmente, los neoliberales podrían argumentar que los resultados del funcionamiento mercantil son justos, y que el mercado realiza la justicia. Aquí está en discusión el significado de "justicia". La cuarta contradicción estaría dada por la supuesta dinámica expansiva de la democracia, que llevaría al *demos* a procurar transportar el igualitarismo político "a los más diversos terrenos de la sociedad y la economía"; dinámica que chocaría con la tendencia de los mercados. Según Boron, "esta ha sido la historia de los capitalismo democráticos en nuestro siglo: en virtud de la fuerza y la capacidad movilizadora de los sindicatos, los partidos de izquierda y las organizaciones representativas de las clases y capas populares se produjo una progresiva conquista de derechos sociales y económicos que, al menos en parte, se tradujeron en beneficios tangibles y concretos para los trabajadores". Aquí hay que señalar que las conquistas redistributivas no se limitaron a los capitalismo democráticos, lo cual basta cuando menos para poner en duda la correlación directa democracia/conquistas sociales. Históricamente, las conquistas sociales no fueron prerrogativa exclusiva de los capitalismo democráticos. Los regímenes comunistas desarrollaron amplios programas de seguridad social sin instituir ningún tipo de mecanismo democrático, y en América Latina, África y Asia existieron intentos reformistas dirigidos por militares nacionalistas carentes de todo compromiso con la democracia. Esto para no abundar en el trágico hecho de que los mayores recortes del gasto público y la privatización masiva de las empresas estatales se han produci-

El neoliberalismo es incompatible con el ideal de una buena democracia. El neoliberalismo autoriza a pensar que el neoliberalismo es incompatible con el ideal de una buena democracia. El neoliberalismo autoriza a pensar que el neoliberalismo es incompatible con el ideal de una buena democracia. El neoliberalismo autoriza a pensar que el neoliberalismo es incompatible con el ideal de una buena democracia.

REVISTA DE ECONOMÍA

Finalmente Boron... un tema por demás... insuperablemente insuperable para... intelectual comprometido con el social... de vista for...
Boron
Finalmente Boron... un tema por demás... insuperablemente insuperable para... intelectual comprometido con el social... de vista for...
Finalmente Boron... un tema por demás... insuperablemente insuperable para... intelectual comprometido con el social... de vista for...
Finalmente Boron... un tema por demás... insuperablemente insuperable para... intelectual comprometido con el social... de vista for...
Finalmente Boron... un tema por demás... insuperablemente insuperable para... intelectual comprometido con el social... de vista for...

do en el marco de los actuales regímenes democráticos (y no durante las sanguinarias dictaduras militares de hace no mucho...).

El resultado de este recorrido por las cuatro contradicciones entre los mercados y la democracia arrojaría según Boron la siguiente conclusión: "la compatibilidad entre mercado y democracia es, a largo plazo, imposible y en el corto y mediano plazos bastante problemática". Es esta una tesis poderosa, y no muy distante de la teoría sobre la "ingobernabilidad de las democracias" elaborada por la ultraderecha. ¿Es realista? No lo parece. Las contradicciones reseñadas por Boron no poseen la carga explosiva que les atribuye: la democracia no posee ninguna lógica independiente de desarrollo que la conduzca inevitablemente a chocar con el capital. Se puede aceptar que el capitalismo es incompatible con ciertas formas de democracia (participativa, económica y no sólo política, etc.), pero de aquí a sostener que el sistema del capital resulta incompatible con las instituciones democráticas de los Estados capitalistas hay un largo trecho. Y de momento es más bien al contrario: son estas instituciones un verdadero bastión político e ideológico contra la lucha socialista revolucionaria. Como alguna vez escribiera Perry Anderson, "la forma general del estado representativo —democracia burguesa— es el alfiler de seguridad ideológico del capitalismo occidental, cuya misma existencia priva a la clase obrera de la idea del socialismo como un tipo diferente de Estado...".

Que estas instituciones hayan sido muchas veces establecidas en contra de la voluntad de la burguesía no debe llamarnos a engaño: lo que atemoriza a una clase capitalista medianamente consolidada no es la democracia en sí, sino la existencia de un movimiento antagonista de masas capaz de utilizar las instituciones democráticas para iniciar un proceso revolucionario o, cuando menos, una serie de reformas consideradas "intolerables". Contrariamente a lo que vaticinaban los teóricos de la "ingobernabilidad de las democracias", los capitalismo democráticos se han mostrado singularmente robustos: ¿quién hubiera imaginado en 1970 que las políticas económicas neoliberales pudieran ser implementadas por gobiernos surgidos por el voto popular y sin recurrir al terrorismo de Estado?

¿Qué conclusión podemos sacar de todo esto? Basta con señalar que no existe ninguna in-

compatibilidad teóricamente insalvable (otro cantar podría ser en la práctica) entre capitalismo y democracia. La única manera de tornar teóricamente incompatible al capitalismo con la democracia es postular el requisito de la democratización de la propiedad y las relaciones económicas. Pero en tal caso estaríamos hablando de una forma específica de la democracia (democracia socialista o integral), y ya no de la democracia como una forma de regulación política general. Por cierto que Boron critica frontalmente la idea de que la democracia sea meramente un método de gobierno. A esta visión formalista y procedimentalista contraponemos una visión integral que incluye: a) un elevado (aunque históricamente variable) nivel de bienestar material e igualdad económica, social y jurídica, b) el efectivo disfrute de la libertad por parte de los ciudadanos, y c) la existencia de un complejo conjunto de instituciones y reglas de juego claras e inequívocas. La conclusión que se impone es que "no hay democracia sin socialismo". Conclusión interesante pero que reintroduce por la puerta trasera el concepto de "democracia a secas" que el propio Boron manifiesta que deberíamos erradicar: lo correcto sería decir que no existe "democracia integral" sin socialismo. Esta discusión carecería de relevancia si la polisemia con que Boron emplea la palabra "democracia" no sirviera para ocultar un fallido pronóstico político. En la primera mitad de los años '80 Boron sostenía que ningún régimen democrático podría perdurar en América Latina sin introducir profundas reformas redistributivas. La triste realidad de los '90, sin embargo, nos ha mostrado un amplio abanico de capitalismo democráticos periféricos políticamente estables pero socialmente excluyentes. Al mirar en retrospectiva, Boron indica una serie de déficits de la democracia en lo que hace a los derechos económicos y sociales, pero cubre con un piadoso silencio lo que en verdad es el enorme y sorprendente éxito de los capitalismo latinoamericanos: haber consolidado regímenes democráticos. Porque no lo olvidemos: ¡eran estos regímenes de democracia "burguesa", "formal", "procedimental", "liberal" —y no inexistentes "democracias integrales", "socialistas", o "sustantivas"— los que habían resultado inviables en los '60 y '70!

Boron se pronuncia por un socialismo democrático al tiempo que desnuda los límites de los ca-

pitalismos democráticos. Debemos felicitarlo por ello. Pero sus escritos se llaman a silencio sobre los escabrosos problemas planteados por la posibilidad (desgraciadamente habitual en el siglo XX) de que las luchas en pos de la igualdad económica se alejen de las libertades y garantías individuales y del principio electivo; o de que las garantías —mínimas pero en modo alguno despreciables— de la democracia formal se afiancen en un contexto que poco o ningún espacio deja a la "democracia económica". En lo que atañe a las perspectivas estratégicas, Boron pretende sintetizar la tentación reformista y la actitud revolucionaria en una concepción superadora. Concebir a la lucha socialista en el marco de los capitalismo democráticos como una sutil combinación de reformas de corto plazo capaces de enmarcarse en una perspectiva revolucionaria de largo plazo es interesante. Pero Boron no pasa de lo indicativo. Como petición de principio suena bien. Pero, ¿cómo hacemos para ligar la reforma con la revolución sin caer en el craso reformismo o en el milenarismo revolucionario? Aquí no bastan los llamados voluntaristas. Es necesario hacer un balance ponderado de los éxitos y fracasos tanto del reformismo como de las corrientes revolucionarias, y formular propuestas concretas que permitan ligar y equilibrar lo que hasta ahora ha sido el agua y el aceite. Combinar luchas reformistas con una perspectiva revolucionaria está bien. Pero, ¿qué clase de reformas? ¿Por qué medios? ¿Con qué fuerzas sociales? Boron nada dice al respecto, y arroja al desván de los trastos olvidados su antigua constatación de que no existe ningún ejemplo fáctico de proceso reformista que haya desembocado en ruptura revolucionaria.

Hacia el final se extraen tres conclusiones: a) que es necesario fortalecer los Estados nacionales, b) que el neoliberalismo es incompatible con el ideal de una buena sociedad, c) que nada autoriza a pensar que el neoliberalismo ha alcanzado una hegemonía total y absoluta. Y Boron culmina recordando las lecciones que Anderson cree que los socialistas debemos extraer de los neoliberales: no tener ningún temor a marchar a contracorriente, mantener una intransigencia de principios, no aceptar ninguna institución como inmutable. Lo de Anderson es impecable, pero cabe recordar que mientras éste se refiere a las lecciones que deben extraer los socialistas, Boron utiliza la mucho más laxa expresión "fuerzas progresistas". Esta diferencia terminológica, que en otro contexto podría carecer de importancia, oculta en verdad connotaciones de cierta profundidad. Mientras que Anderson, fiel a los principios del internacionalismo, defiende la necesidad de relanzar la lucha anticapitalista a escala global, afirmando que mientras no surja una fuerza social y política internacional el orden del capital "no tiene nada que temer"; Boron, por el contrario, propugna el reforzamiento de los Estados nacionales. De todos modos, mientras se mantienen en el ámbito conocido de la relación entre democracia y mercado, los escritos de Boron conservan una calidad apreciable. El desbarraño se produce cuando se introduce en nuevos territorios. La crítica formulada a Laclau es una muestra cabal de ello. ¿Posmarxismo? Crisis, recomposición o liquidación del marxismo en la obra de Ernesto Laclau, es el más deficiente de todos los capítulos de *Tras el buho de Minerva*. Aquí las pullas polémicas sustituyen sistemáticamente a la argumentación paciente, y con frecuencia Boron cae en los mismos vicios que le reprocha a Laclau. Para colmo, la pobreza

argumental viene acompañada por flagrantes contradicciones y burdas incomprensiones. Por ejemplo, mientras que en una página arguye sin fundamento alguno que "la condena de Laclau y Mouffe a los 'errores' supuestamente incurables del marxismo es aún más terminante que la que encontramos nada menos que en la encíclica *Centésimus Annus* de Juan Pablo II, en donde éste reconoce —cosa que muy bien se cuidan de hacer nuestros autores!— las 'semillas de verdad' contenidas en dicha teoría", un poco más adelante afirma con total desparpajo: "Laclau está convencido de apropiarse de los 'mejores fragmentos' del marxismo". Por otra parte, pero en relación con esto, Boron niega de cuajo que la mera tarea de deconstruir y reconstruir el marxismo, desarrollando una nueva teoría que tome de la original los "mejores fragmentos", sea una empresa tan siquiera practicable: "Los posmarxistas parecerían no estar conscientes de que una operación intelectual como ésta reposa sobre una insostenible premisa positivista y mecanicista: la idea de que las teorías son simples colecciones de 'partes y fragmentos' que, como las vigas, columnas, tuercas y tornillos de los juegos infantiles de construcción, pueden ser recombinadas *ad infinitum*". Ello no obstante, al iniciar su crítica avisa a los lectores: "en estas notas nos limitaremos a examinar las tesis sociológicas y políticas que nos parecen centrales... Dejamos a los especialistas en lingüística, semiótica, psicoanálisis y filosofía la tarea de vérselas con las aplicaciones que Laclau hizo de las contribuciones de Wittgenstein, Lacan y Derrida...". Boron parece no percatarse de que Laclau, usando sus mismos argumentos, podría replicar que no se puede criticar sus tesis sociológicas o políticas sin cuestionar las bases epistemológicas con las que forman un todo, puesto que "las teorías no son simples colecciones de partes y fragmentos". No es necesario ahondar en estos excesos caricaturescos, y sería largo y tedioso enumerar las críticas que Boron le formula a Laclau sin siquiera rozar el corazón de su teoría. Me limito, pues, a dejar constancia sumariamente de que una movilización los signos seguros que anuncian el estallido revolucionario. Están, por último, quienes conservan el impulso radical pero, para ello, deben relocalizarlo en otra arena distinta de la proliamante política".²³ Hardt y Negri, asegura su crítico, se cuentan entre los representantes de la cuarta alternativa. ¿En cuál de ellas se colocaría Boron?

Imperio & imperialismo

El tipo de crítica superficial y desatinada que ya se había insinuado en las invectivas contra Laclau, alcanza su apogeo en la crítica al celebrado libro de Hardt y Negri, *Imperio*. Lo primero que sorprende al lector de *Imperio & imperialismo* es el lugar intelectual desde donde Boron arroja sus dardos críticos. Es el lugar de un militante revolucionario a quien sólo le interesan las connotaciones políticas inmediatas del libro de H&N. Pero Boron es mucho más un intelectual que un militante revolucionario, su compromiso con la causa revolucionaria ha sido más ideológico que fáctico (como hemos visto, para todo efecto práctico Boron preconiza la reforma), y los mejores revolucionarios siempre han sabido apreciar las virtudes intelectuales de un texto al margen de sus implicancias políticas inmediatas. La lectura de *Imperio & imperialismo* deja en el lector la impresión de que su autor es un agotado marxista ortodoxo que sale a romper

lanzas con las heterodoxas ideas de jóvenes "descarriados". Y sin embargo, ni Boron ha sido nunca un marxista ortodoxo, ni Negri es un joven (descarriado o no). Desgraciadamente, por lo demás, la crítica a H&N se basa mucho más en la descalificación de las ideas que los mismos defienden por las citas que utilizan o por las alabanzas recibidas de ciertos medios de la derecha, que en la refutación detallada de las mismas.

No tiene mucho sentido concentrar la carga crítica en la utilización advéptica que la derecha puede hacer de un libro escrito por intelectuales de izquierda; hubiera resultado infinitamente más productivo que Boron recargara las tintas en demostrar en qué y por qué los planteos de H&N son equivocados. Pero desafortunadamente esta tarea es abordada con la mayor ligereza, y en muchos casos las ideas refutadas son una caricatura de los verdaderos argumentos de *Imperio*. Pongamos un ejemplo. Boron afirma que "pese a lo afirmado por los autores de *Imperio*, los Estados-nación todavía siguen siendo actores cruciales en la economía mundial, y las economías nacionales siguen existiendo". El problema es que H&N no afirman ni que los Estados-nación no cumplan ningún papel ni que las economías nacionales hayan desaparecido. Lo que sí dicen es que esos Estados son cada vez más impotentes y esas economías cada vez menos el ámbito de la acumulación capitalista; y que por sobre ellos se está erigiendo una soberanía imperial y una economía verdaderamente global (sin que ello implique la desaparición de asimetrías, como pretende Boron).

Incapaz de refutar los sofisticados desarrollos de H&N, Boron se dedica a hacer psico-sociología. Inspirándose en Eagleton, considera que los tiempos de derrota han provocado diversas reacciones entre los intelectuales revolucionarios. "Están... quienes se pasarán... a la derecha. Otros se quedan en la izquierda, pero resignados y nostálgicos ante la ineluctable dilución de su identidad. Unos terceros cierran los ojos y hacen gala de un demencial triunfalismo, advirtiendo en los más tenués indicios de una movilización los signos seguros que anuncian el estallido revolucionario. Están, por último, quienes conservan el impulso radical pero, para ello, deben relocalizarlo en otra arena distinta de la proliamante política".²⁴ Hardt y Negri, asegura su crítico, se cuentan entre los representantes de la cuarta alternativa. ¿En cuál de ellas se colocaría Boron?

La chatura analítica de *Imperio e imperialismo* alcanza por momentos ribetes paródicos. Para quienes aprendimos la especificidad de un régimen fascista y sus diferencias con otros regímenes autoritarios leyendo a Boron, que éste afirme que "ese Estado supuestamente en vías de extinción... continúa su marcha como un Estado escindido... para los pobres y los excluidos un Estado fascista, para los ricos un Estado democrático"²⁵, es algo que nos deja pasmados. Con unos cuantos golpes de teclado Boron repudia todo lo que escribiera en uno de sus mejores trabajos.²⁶ (Y evitemos ensañarnos, pero la extinción del Estado que proclamarían H&N es enteramente un invento de Boron, producto de una ¿lectura? increíblemente apresurada y superficial de *Imperio*).

Por cierto que *Imperio* tiene muchos flancos débiles y muchas afirmaciones cuya validez está por probar. Pero al menos es un intento por comprender las transformaciones operadas en el capitalismo en las últimas décadas, desde una perspectiva global que mira hacia el futuro,

analiza las tendencias de largo plazo, se detiene en los procesos moleculares que atañen al grueso de la población del planeta (la multitud) —antes que a sus vanguardias políticas—, e intenta vislumbrar los procesos que abonan la decadencia del imperio y fortalecen al comunismo. En fin, H&N nos proponen una visión de los aspectos "positivos" de la globalización para la lucha emancipatoria. La crítica de Boron, en cambio, pierde de vista los largos plazos, se concentra mucho más en el pasado que en el futuro, y culmina defendiendo a los decrepitos Estados nacionales sacudidos por la cada vez mayor internacionalización de la economía. Mientras Negri y Hardt intentan pensar la lucha comunista en un nuevo contexto global, Boron permanece aferrado a los parámetros típicos del imperialismo del siglo XX.

Desde luego, llegados a este punto es imperioso dilucidar si el mundo actual y el del futuro será como lo describen Negri y Hardt o como lo hace Boron. Personalmente pienso que ambas descripciones poseen profundos errores, cuya discusión demandaría un espacio del que no dispongo aquí. Me limito a señalar (sin desarrollar) algunas de estas falencias. Por el lado de H&N parece existir cierta inclinación a llevar las tendencias realmente existentes a su conclusión acabada; lo cual distorsiona la realidad presente; esto es evidente en la incómoda posición en la que se colocan al negar que los EEUU sean un nuevo poder hegemónico, pero reconociendo, no obstante, que posee la supremacía militar y se halla en el pináculo de la pirámide imperial. La potencia de la multitud es claramente exagerada; tanto como el parasitismo del imperio (llegan a decir que la multitud ha creado el imperio, en el sentido de que las luchas contra la explotación y la opresión han forzado la mutación del capitalismo). La insistencia analítica en los aspectos jurídicos los conduce por momentos a confundir las ficciones jurídicas con las realidades. La argumentación sobre la corrupción y decadencia del imperio es excesivamente filosófica, y carece casi enteramente de argumentos fácticos que la respalden (esta es una de las razones por las que en muchos lectores queda la sensación de invulnerabilidad del imperio, aun cuando las intenciones de H&N sea convencerlos de su inevitable decadencia). Finalmente, la insistencia unilateral en la ruptura supuesta por el paso al imperio obtura la comprensión de los no menos importantes elementos de continuidad.

Por el lado de Boron, pese a sus permanentes afirmaciones respecto a que el mundo ha cambiado, hay que decir que en todos los sentidos importantes su análisis sigue siendo esencialmente idéntico al de los tiempos del imperialismo clásico. Y su marxismo sigue siendo un marxismo de la opresión de la periferia por el centro, más que un marxismo de la explotación de los trabajadores por los capitalistas. De este modo permanece fiel a una perspectiva de liberación nacional basada en el fortalecimiento del Estado, aunque esta perspectiva se dé de patadas con los propios análisis de Boron respecto a los "nuevos Leviatanes" y el poderío de las empresas transnacionales en comparación la mayor parte de los Estados. Al respecto resulta sintomático que Boron pase casi enteramente por alto los interesantísimos capítulos en los que H&N se refieren al "regalo envenenado de la liberación nacional", exponen con rigor y belleza la "dialéctica de la soberanía colonial", o critican a las teorías posmodernas y poscoloniales "que se equivocan respecto de quien es hoy el enemigo".

A pesar de sus muchas deficiencias analíticas y

del alto número de incertezas prácticas que genera (incertezas que la popular consigna "pensar globalmente, luchar localmente" no puede resolver) el libro de H&N apunta en la dirección correcta: si la izquierda revolucionaria quiere renacer, deberá relanzar la lucha a escala global. Mientras las tendencias a la internacionalización permanezcan en manos del capital, el actual sistema de explotación no tiene nada que temer. No exenta de ambigüedades y rodeada de peligros, la lucha en pos de la "ciudadanía global" que nos proponen H&N parece una vía interesante para que las fuerzas internacionalistas se abran paso en las brumas del presente.

Ariel Petrucci

Notas

1. Boron Atilio, *Estado, capitalismo y democracia en América Latina*, Buenos Aires, Imago Mundi, 1992, pp. 175-6.
2. *Ídem.*, p. 197.
3. *Ídem.*, p. 199.
4. *Ídem.*, p. 203.
5. Boron Atilio, *Tras el hijo de Minerva*, México, FCE, 2000, p. 105.
6. *Ídem.*, p. 107.
7. *Ídem.*, p. 110.
8. *Ídem.*, p. 164-5.
9. *Ídem.*, p. 93.
10. *Ídem.*, p. 75.
11. Boron Atilio, *Imperio & imperialismo*, Buenos

Aires, CLACSO, 2002, p. 48.

12. *Ídem.*, p. 122.

13. *Ídem.*, p. 97. Esta sentencia de Boron es una glosa de Sousa Santos, pero Boron la aprueba con entusiasmo.

14. Ver "El fascismo como categoría histórica: en torno al problema de las dictaduras en América Latina", en *Estado, capitalismo y democracia en América Latina*.



A propósito de Carlos Astrada.

La Filosofía Argentina.

El Cielo por Asalto, Buenos Aires, 2004, de Guillermo David.

VICISITUDES DEL PENSAMIENTO NACIONAL

A veces el desasosiego de la condición argentina justifica realizar una obra monumental: la que dejara escrita Carlos Astrada. Y a veces también el gesto epopéyico que repare en ella tornándola objeto de una exégesis general: la que emprendiera Guillermo David. El subtítulo del extenso estudio que David dedicara al filósofo cordobés, es la metonimia que recorre en el ánimo del autor la excusa de un pensar que se testimonia en el acogimiento de un legado intelectual. Porque se trata de un libro sobre Carlos Astrada que en su entresijo interroga la constitución teórica y práctica de la filosofía argentina, es decir la posibilidad de un pensamiento emancipado.

En lo concerniente a su disposición interna, nos topamos rápidamente con la pretensión retórica de su escritura, cuyo sutil gracejo literario revela la apostura de una prosa que se flexiona permanentemente entre comentarios bien calibrados, siempre asistidos por finos escolios poblados de tropos y metáforas, así como por una adjetivación frondosa, rebosante de sinonimias. Si contemplamos su arquitectura formal, presenciemos el laborioso recorrido de una biografía intelectual, esculpida en cada si-

nuoso tramo y atenta a todos los meandros y estribaciones de una vida apasionada, no carente de ribetes novelescos. Y visto el aparato erudito que acompaña el cuerpo central del libro a lo largo de sus profusas notas, su sistema de referencias certifica la aportación propia de una investigación tesista que compone un insoslayable estado del arte historiográfico en la cuestión. Pero en la tradición intelectual argentina nombrar los dos primeros géneros implica también remitirse a los registros temáticos propios del ensayismo crítico, donde juzgamos que finalmente cuadra el libro por su empujamiento estilístico del idioma y por su voluntad interpretativa radical.

Marcando una cota insuperable —vale decir, destinado a convertirse en texto obligado y acaso en un clásico— el estudio del discípulo de Rainer Horacio Astrada¹, es, además de la exhaustiva presentación de las ideas de Carlos Astrada, una afanosa historia crítica de la formación del pensamiento argentino del siglo XX. El texto se nos muestra como una constelación entre tradiciones de diversa procedencia y problemas conceptuales inherentes a la modernidad filosófica, que en la obra de Astrada se arremolinan y dan pábulo a una cultura soberana, aunque portando consigo un sino trágico: la supresión y el *obvado*. Guillermo David viene a enmendar este menoscabo y su faena reconstructiva no es renuente al tono vindicativo, propio de la rehabilitación arqueológica de un patrimonio intelectual preterido y segado, que algunas tímidas ponencias académicas no alcanzaron a exhumar en tres décadas. Pero el celoso empeño hermenéutico de la empresa restauradora que acometiera David, no se limita a administrar una herencia o a volverse albacea de un acopio bio-bibliográfico (tarea que más bien ocupó a Rainer). Guillermo David prosigue en sus propios términos la vena barroca lugoniana donde enraza Astrada, y que todavía late en un

Horacio González —cuyo poderoso influjo es resumido en muchas de sus páginas—, sin privarse de acentos vivescos ni desdén algún guño lacaniano, contribuyendo así a la forja de una expresividad identitaria argentina con fisonomía estilística y sólida coherencia argumentativa, que no siempre se dan tan juntas como quisiéramos, pero sí bajo su acerada pluma.

En cuanto a su *prote* exegético, las vetas filosófico-históricas germanísticas, como no podía ser de otro modo, atraviesan la exposición del derrotero formativo de Astrada desde su juventud hasta su madurez, mientras se bifurcan en las problemáticas que connota su traspaso de la antropología filosófica inspirada en Max Scheler a la ontología existencial tributada directamente de Martin Heidegger —los dos grandes maestros que cronológicamente tuvieron en su estada alemana entre 1927 y 1932— y más tarde se revuelven al recorrer su desembocadura en Karl Marx, previo paso por el turbulento cauce del martinfierrismo estético-político-ontológico cultivado ya por Lugones y Martínez Estrada. Una serie de textos a los que David glosa pacientemente, rastreando sus múltiples remisiones genealógicas, así lo confirman: *El juego existencial* (1933), *Idealismo Fenomenológico y Metafísica Existencial* (1936), *El juego Metafísico* (1942), *Temporalidad* (1943), *Nietzsche* (1945), *El Mito Gaucho* (1948), *Ser, Humanismo, "Existencialismo"* (1949), *El marxismo y las escatologías* (1957), *Trabajo y Alineación* (1958), *Dialéctica y positivismo lógico* (1961), *La doble faz de la dialéctica* (1962), *Tierra y Figura* (1963), *Fenomenología y praxis* (1967), *Martin Heidegger, de la analítica ontológica a la dimensión dialéctica* (1968), *Dialéctica e historia* (1969), por sólo nombrar algunos de ellos. Estos libros, junto con sus intervenciones en sendas Revistas, como *Kairós* y antes los *Cuadernos de Filosofía*² que él mismo creara

en su paso por la Universidad de Buenos Aires, se complementan con una gruesa correspondencia privada a la que David tuvo acceso en su pesquisa archivística, y que permite clarificar algunos puntos ciegos de la trayectoria de Astrada: quedan así registrados intercambios epistolares, cartas autógrafas, misivas o dedicaciones que revelan el trato íntimo que le prodigaban sus pares en el mundo. Así, en el plano nacional y continental, Saúl Taborda, Macedonio Fernández, Coriolano Alberini, Luis Juan Guerrero, Rodolfo Kusch, José Vasconcelos, Francisco Miró Quesada, Leopoldo Zea, por mencionar los menos; y en la órbita europea, además de los ya nombrados, también Edmund Husserl, Hans-Georg Gadamer, Wilhem Szilasi, Otto Bollnow, Eugen Fink, Ludwig Landgrebe, Karl Löwith, y Michel Foucault, entre otros—y esto sin acotar su célebre entrevista con Mao.

En Argentina, aquel reformista romántico luego vuelto un doctor rigorista de formación europea, disputó a lo largo de su dilatada carrera en varios frentes teóricos e ideológicos, como polemista apasionado y también acerbo querellante intelectual, propenso a la controversia acre y a la diatriba encendida. La más rápida pincelada nos lo muestra consecuente con la filosofía heideggeriana en su interdicción de posguerra, censura a la que también adhería el ala liberal de la academia argentina, cuyos rescoldos aún no apagaron del todo. Era de su generación el más calificado expositor de la fenomenología husserliana y de la ética kantiana, pero siempre fue un nietzscheano, como asimismo un difusor de Simmel y un precursor de la recepción spinozista y schmittiana —todas líneas actualmente objeto de sendas investigaciones especializadas. En igual modo le alcanzó para ser un intelectual orgánico peronista y un filósofo de Estado, y a la postre, su fervoroso impugnador maoísta, sin dejar de ser nunca un latinoamericano sistemático, a la vez que un sensitivo filólogo clasicista. Ante la izquierda tradicional elevaba entretanto la apuesta de su giro al materialismo histórico articulando la dialéctica hegeliana con el pensamiento juvenil de Marx (aspectos negados por el oficialismo doctrinario), y ante el nacionalismo popular radicalizaba el ideal del Pueblo-Nación con la poderosa pinza que formaba la analítica ontológico-existencial fundida en la horma del marxismo hegeliano, para remacharlo con la tesis del mito politicista gauchesco y el programa del humanismo liberario. En esas operaciones lógicas desconcertantes y en esos arduos desplazamientos conceptuales donde se imbricaban todo el tiempo el reino puro de lo conceptual y los dramas históricos colectivos, poniendo sobre la cimbra de la filosofía occidental elementos orientalistas para inscribirlos luego en la literatura popular vernácula, Astrada estuvo siempre solo. Porque sus adversarios no podían sino atacarlo por flancos aislados, y sus discípulos sólo atinaban a repartirse los trozos separados de un pensamiento polifacético y heterodoxo, profundizando líneas inconexas o cultivando como parcelas fijas lo que en él eran momentos progresivos y transiciones dinámicas de un pensar metamorfoseante. Ninguno pudo seguir el conjunto arquitectónico sin sacrificar los detalles ornamentales y a veces enteras columnas bajo sinopsis apresuradas, o dejar intocado el tesoro de sus salas por detenerse en los portales y los pasillos, y eso incluye entre otros a su panegirista Llanos y a su esforzado hijo Rainer. Para admirar esa construcción en toda su plenitud hemos tenido que esperar hasta la aparición de este preciado estudio del investigador bahiense.

Si Carlos Astrada ha configurado una *cosmovisión argentina* —sospecha de la que no podemos librarnos tras leer esta vasta indagación que nos permite recorrer la obra completa del autor, desperdigada en decenas de libros, artículos, conferencias y cursos, además de su rica correspondencia— diríamos que sólo en su *opus* se han encontrado y aunado la metafísica pampeana³ y el Logos occidental. Si ello se enjuiciara como impropio y vano —y agregarían algunos, delirante— se reduciría a un ademán del temperamento subjetivo de Astrada, lo que acaso fuera el gesto objetivo de una cultura espiritual y la preocupación solícita de sí que efectúa un colectivo humano por medio de la entonación de uno de sus corifeos, a la sazón un intelectual. Y si a ese intelectual le tocara en suerte ingresar en la penumbra de la memoria de un pueblo para quedar inadvertido —agostándose con ello su propia voluntad y sumiendo así su conciencia en un crepúsculo helado— la tarea de aquellos que se dan a la tentativa de arrojarles luz y de volverlos audibles, acaso tampoco deba juzgarse sólo como el retoño milagroso de una vocación irreprimible o el empujamiento heroico de un entusiasmo febril, sino además como la toma de la palabra de lo que en una de sus sentencias, Nietzsche creyera la musa verdadera de los poetas: la *vox populi*.

El pensamiento de Astrada visitado y *re-vitalizado* por el libro de David, nos habla por tanto de la secreta cifra que hace que todavía una cultura intelectual mermada y aún desagregada como la argentina, sea capaz de operaciones de reposición y restitución de un decir soberano, en cuya disposición memorativa se expide la voluntad redentora de una nación. Así como atestigua la resonancia de una voz filosófica propia —misteriosa astilla del ser— que en la autoterminación rectora de su estado de interrogación reflexiva (sin extraviar las sendas que conducen al diálogo con la diversidad polifónica de la cultura universal, ni envararse en la vía muerta de los vicariatos académicos o de las canonjas del mercado o del Estado) entraña el proyecto de un humanismo latinoamericano de intención radicalmente emancipadora y liberadora.

El puesto a ocupar por Guillermo David en la recepción interna, es decir, en el acogimiento argentino de la filosofía astradiana, acaso corra mejor albur que el que tocara al maestro tras su muerte: su sistemático silenciamiento. Conformar el hito inicial de lo que vislumbramos —o tal vez sólo deseamos— sea una promisoría tradición de prosecución exegética y apertura hermenéutica del sentido, erigiéndose asimismo en un faro indispensable para confrontar con aquéllas que ya se han echado a rodar. De no ser así, todavía le quedará algo a su favor,

sin embargo, que su publicación acaso le asegure en una recóndita destinación. Tal vez el ser descubierta, en futuros aún inciertos, por amorosos lectores que rebusquen en bibliotecas con murmullos de muchedumbres o en viejas librerías de revoltijo, los vestigios de memorias históricas que también aguardan tiempos propicios capaces de encender la ventura de sus chispazos utópicos. Entonces su verdad quedará insepulta, y habrá valido la pena.

Gerardo Oviedo

Notas

1. Guillermo David ha establecido una relación discipular con Rainer Horacio Astrada —ya fallecido— en su retiro en Valeria del Mar, quien, recluido por decisión propia en una suerte de ascetismo laico de inspiración nietzscheana, únicamente se avino a transmitir vivencialmente su misión de continuador y preservador de la obra de su padre, al fervoroso y devoto estudiante bahiense. El libro de David es el fruto de esa experiencia irrepetible. Cfr. "Gauchesco y letra gótica. La biblioteca de Carlos Astrada." Conferencia pronunciada en las Segundas Pre-Jornadas de Pensamiento Argentino, Facultad de Ciencias Sociales, UBA, septiembre de 2003, inédita.
2. La reaparición de los *Cuadernos de Filosofía* en su número cuarenta marca un mojón en la recuperación que restituiría la memoria acallada de Astrada, especialmente a cargo de José Fernández Vega. Ver para ello su artículo: "En el (con)fin de la historia, Carlos Astrada entre las ideas argentinas", *Cuadernos de Filosofía*, n° 40, Abril 1994, Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, pp. 115-125. También alude a la obra de Astrada, aunque sólo incidentalmente, el artículo filológicamente bien cimentado de Carlos Correa, que le dedicara al existencialismo argentino en el mismo número: "Historia del existencialismo en la Argentina", pp. 103-104.
3. En su lectura filosófica del *Martin Fierro*, Carlos Astrada elabora una comprensión del poema de Hernández que bascula entre la Razon y el Mito, reconsiderando positivamente desde la criba de la analítica heideggeriana de la constitución onto-teo-lógica de la metafísica, el puesto de la "tétrada pampeana" en tanto arcano genésico-telúrico de cuño cosmogónico, capaz de iluminar las potencias revolucionarias dormidas en la conciencia pública argentina que simboliza el arquetipo del gaucho ácrata y comunitario, como mediación previa a la intercesión del racionalismo ilustrado moderno inherente a la política secularizada, dentro de un espacio imaginario autonomista. Cfr. Carlos Astrada: *El mito gaucho*, Ediciones Cruz del Sur, Devenir, Buenos Aires, 1964; y Guillermo David: "Deidades argentinas: vicisitudes de un dilema astradiano", Ponencia leída en las Quintas Jornadas de Filosofía Política, Facultad de Ciencias Sociales, UBA, diciembre de 2001, inédita.

REVISTA



Sobre la crisis en la Facultad de Filosofía y Letras

Ni modernidad excluyente,
ni seducción por la barbarie

Una crisis institucional de inusitada virulencia ha estallado en la Carrera de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras, involucrando no sólo a toda esa casa de estudios sino proyectándose también hacia la opinión pública. Las formas fuertemente confrontativas y agresivas que viene adoptando un conflicto donde las dos partes construyen sus posiciones como si no fuera posible asumir más que una de ellas, dejan escaso margen para sostener todavía una perspectiva independiente que abrigue alguna cuota de optimismo sobre el futuro del campo académico universitario.

No se trata ya de una controversia limitada al debate sobre la (indiscutible) legitimidad de una cátedra paralela, ni siquiera sobre la eticidad de los procedimientos para su constitución o promoción. Lo que a partir de esa circunstancia se puso en evidencia es la profundidad de una crisis que ya existía en los últimos años de modo larvado, bajo diversas formas de malestar institucional (sentimiento generalizado de un carácter expulsivo de la institución, progresivo alejamiento de docentes y graduados de la vida académica y política de la facultad, etc.), y que ahora estalla de modo abierto y agresivo. Debe señalarse que el conflicto desatado con la puesta en marcha de otra cátedra de Historia Social General coincidió, no casualmente, con el fin de una hegemonía de veinte años en la dirección de la Carrera de Historia por parte de un prestigioso cuerpo de docentes, acompañado por un importante sector de los graduados. Y que el conflicto ha cobrado alarmante estado público en términos de un relevo del espectro progresista y pluralista en la gestión de la Carrera (y de la Facultad) por un elenco de izquierda que pone en riesgo la excelencia y el pluralismo académicos.

La crisis atañe, por un lado, a los procedimientos académico-administrativos de elección y toma de decisiones vigentes en estos veinte años, pues se fue incubando en el seno de un modelo de gestión de la Facultad y de la Universidad misma que no sólo no ha sabido dar respuestas inclusivas a las renovadas demandas de las minorías (o las mayorías estudiantiles), sino que las ha agigantado. Por otro lado, y como no podía ser de otra manera, ese modelo de gestión se articuló con formas consagradas de producción y transmisión del saber cuyos presupuestos epistemológicos nunca pudieron ser debatidos. En el ámbito de la Facultad de Filosofía y Letras, los intentos por iniciar un debate colectivo y pluralista en ese sentido, fueron desoidos sistemáticamente.

Es por ello que quienes denuncian la barbarización de la institución universitaria y su consecuente pérdida de excelencia académica a partir de la asunción de la actual dirección de Carrera y la Facultad evitan preguntarse por las responsabilidades de anteriores gestiones y, sobre todo, evitan indagar autocriticamente sobre el fracaso del modelo por ellos impulsado. Un modelo que, entre otras cosas, posibilitó un tipo de oposición y no otra. Mayoría y minoría que jugaron veinte años un juego perfectamente funcional entre, por un lado, una modernización excluyente y, por otro, una reacción a la modernización seducida por la barbarie. Durante veinte años la mayoría de profesores de la Carrera de Historia, con el apoyo de una parte sustancial de los graduados, puso todo su prestigio intelectual en defender a rajatablas una ajustada agenda historiográfica que, en nombre de la historia científica y del rigor en el ejercicio de las reglas profesionales, privilegiaba ciertas perspectivas historiográficas descalificando otras sumariamente, así como determinados actores históricos en desmedro de otros, dejando escaso margen para el debate intelectual entre corrientes de pensamiento. Dentro del paradigma que inspiró dicha agenda, las clases sociales, sin siquiera un profundo debate epistemológico e historiográfico, fueron juzgadas lacónicamente y desplazadas de la escena histórica en nombre de actores como los ciudadanos, los vecinos democrá-

ticos o los sectores populares: no es casual, pues, que el debate oculto sobre los sujetos de la historia retorne hoy brutalmente bajo la forma de un reduccionismo clasista que sustancializa binariamente Burguesía y Proletariado. Se sancionó, sin derecho de apelación, la "crisis del marxismo", sin siquiera abordar el riquísimo debate internacional de los años '70 y '80 sobre la cuestión, desconociendo que la historiografía de inspiración marxista, si bien había entrado en una grave crisis en sus formas más vulgares, vivió durante estos veinte años momentos intensamente productivos (como lo demuestra, por ejemplo, la historiografía marxista británica). Ocluido pues el abordaje del marxismo en sus variantes más productivas y sutiles, eclosiona ahora como revancha un paleomarxismo que vuelve sobre las peores tradiciones del economicismo y el reduccionismo de clase. Como reacción a una presunta profesionalización y despolitización de la historia —despolitización que nunca fue tal, pues el paradigma democrático que animó la agenda historiográfica de los '80 y '90 se nutría inevitablemente de la política—, emerge hoy impetuosamente una sobrepolitización que violenta el saber histórico. Como reacción a la débil presencia de la teoría en la agenda historiográfica de estas dos décadas y al encierro corporativo del pensamiento historiográfico respecto de otros saberes del mundo contemporáneo, emerge hoy con virulencia una todogía sumaria y pobre que tampoco logra reponer una relación productiva entre historia, teoría y política.

El colectivo que inició hace veinte años su gestión de la Carrera de Historia no ha hecho otra cosa que cosechar su propia siembra. Sus sucesores en la gestión se han apoderado del aparato de gobierno y lo han vuelto en su contra. Algo semejante ocurrió respecto a las perspectivas historiográficas, cuando la nueva gestión decidió que se había acabado el turno de los tiempos morosos de la Ciudadanía Democrática para recuperarse el tiempo vertiginoso de los Héroes y las Luchas Populares. Quienes fundan su política académica imaginando tiempos de revancha y la expulsión de determinados docentes, están imposibilitados para pensar la crisis, pues toda su perspectiva se agota en una concepción de la universidad como estructura de poder para la propagandización de sus vulgatas. Es por ello que sus acciones están signadas por la voracidad en la ocupación de posiciones institucionales, subordinando a esos designios toda razón académica. La pobreza de sus propuestas institucionales, académicas e intelectuales es ocultada tras descalificaciones personales que guardan muy poca relación con la mayor parte de la tradición intelectual de izquierdas que dicen continuar.

La constatación del fracaso del modelo hegemónico estas dos décadas, de todas maneras, no puede ser motivo de regocijo ni debería llevar a un renuncia de las mejores tradiciones democráticas y reformistas que la universidad pública supo conquistar; pero sí, como ya se ha dicho desde distintos lugares, a una revisión profunda del modelo universitario cuya agonía hoy presenciamos. Llamamos a impulsar un debate profundo, que no tema buscar en estos veinte años de gestión académica en Filosofía y Letras y en las estrictas agendas trazadas en 1984 las razones para la crisis actual; un debate que se sostenga en la confrontación pluralista entre las distintas perspectivas epistemológico-políticas que deberían estar presentes en Historia, y en toda la Facultad; que posibilite la puesta en cuestión de las formas consagradas de producción y transmisión de saber y de poder propias de una vida universitaria que necesita renovarse imperiosamente.

Roberto Pittaluga, Horacio Tarcus, Jorge Cernadas y Elsa Pereyra

EL RODABALLO

Revista de política y cultura

n° 1 (nov. 1994): *Centros de izquierda. La estrategia de la ilusión*: de Santos, Guillis, Tarcus / *Marx en el siglo XXI*: Löwy, Holloway, Petras / *Heidegger, todavía*: Grüner / *Los desafíos del socialismo*: P. Anderson / *Homosexualidad e izquierda*: R. Angel / *Política y terror*: N. Casallo, G. García Reynoso, J. M. Pasquini Durán, L. Rozitchner / *Ética, política, finalidad*: M. Vázquez Montalbán

n° 2 (mayo 1995): *Elecciones. La política está en otro lado*: Scavino, Tarcus, Grüner, de Santos / *Capitalismo, las figuras de la crisis*: Katz, Calviño, R. Astarita, Guillis / *Estética y poder*: R. Angel, Buitrago, Longoni / *La correspondencia Serge-Trotsky*: Richard Greenman / *E. Mari: La Viena de Masil / Abolir el trabajo*: J.-M. Vincent

n° 3 (verano 1995/96): *Perspectivas para la izquierda*: Adolfo Gilly, R. Louzau, B. de Santos / *P. Anderson: Las lecciones del neoliberalismo* / *H. Tarcus sobre Ernest Mandel / Desocupación*: M. Matellanes, R. Ruiz / *Entrevista con R. Castel / Igualdad, diferencia, emancipación*: Celia Amorós, A. Grimson / *Strafacco sobre Saer y la crítica* / *M. Caparrón / Ch. Ferrer / P. Gilibert*

n° 4 (otoño/invierno 1996): *"Tierra y Libertad", la trinchera de la memoria*: Ch. Ferrer, G. Orwell / *E. Jameson: Marx y los marxismos* / *R. Rocha, B. de Santos, T. Eagleton: El Marx de Derrida* / *R. Hora, E. Palti sobre Hobbesismo* / *L. Rozitchner contra Baudrillard* / *H. Tarcus: S. Glasberg, entre Mariátegui y Trotsky* / *Entrevista con Robin Blackburn* / *J. Muñoz / R. Strafacco / D. Martuccelli*

n° 5 (verano 1996/97): *Mariátegui en la Argentina*: H. Tarcus, M. P. López, G. Koen / *M. Löwy-R. Saer sobre E. P. Thompson y Raymond Williams* / *Dossier: "La izquierda ante la herencia de la modernidad"*: B. de Santos, H. Prieto, E. Colombo, A. Ciriza, Ch. Ferrer / *Contrapunto R. Debray - D. Bensaid* / *J. Trótski sobre J. L. Romero / Olvido y tragedia en el marxismo argentino*: H. González, J. Schwarzer, M. Fronzi, R. Pittaluga / *El aborto en la Argentina*: Z. Palma, S. Ramos, A. Amado / *Reseñas de Cernadas, Pittaluga, Strafacco-Valente, Irizar, Luzzi-Sexer*

n° 6/7 (otoño/invierno 1997): *De Lukács a Benjamin: un diálogo con M. Löwy / Trabajo y globalización*: Toni Negri / *La utopía en Ursula K. Le Guin*: F. Jameson, J. Brennan, M. Downs, Ursula K. Le Guin / *La izquierda argentina: historia y política*: J. Cernadas, R. Pittaluga, H. Tarcus, G. Rot / *Subjetividad, política, emancipación (a propósito de Ernesto Laclau)*: B. de Santos, M. C. Labandiera, A. Oberti / *Feminismo y política*: Colectivo "Sottosopra", C. Amorós / *R. Strafacco, A. Valente sobre Soriano / La plaza vacía*: M. Svantupa, D. Martuccelli / *J. Muñoz sobre las Revistas Culturales / Acha sobre el José Luis Romero de Trótski* / *Grüner sobre Rozitchner / El Anarquismo* de M. P. López y G. Koen

n° 8 (otoño/invierno 1998): *Utopía, de Marx a Benjamin*: D. Scavino, A. Ciriza, E. Colombo-B. de Santos / *¿Cómo pensar la historia del comunismo?*: M. Löwy, E. Adamovsky, N. Koban, J. Cernadas, R. Pittaluga, H. Tarcus / *Entrevista a Françoise Collin* / *R. Strafacco y A. Valente sobre Kafka* / *A. Longoni sobre R. Williams* / *J. Hernández sobre P. Anderson*

n° 9 (verano 1998/99): *La izquierda burguesa en la transición de Europa del Este*: K. Kosik / *Dossier: "¿Qué organización para qué política? ¿Qué política para qué sociedad?"*: T. Negri, M. Hirst, L. Zuhora, H. Tarcus, B. de Santos, R. Pittaluga, A. Petruccioli / *Cultura y materialidad*: J. Butler / *E. Grüner sobre La crisis política* / *Helios Prieto sobre Jünger* / *R. Strafacco y A. Valente sobre Lamborghini* / *Reseñas sobre Löwy, C. Veloso, G. Fantoni, T. Halperin Donghi, H. Sábatu, E. Palti, J. E. Burucúa, M. Caimi*

n° 10 (verano 1999/2000): *La política, la técnica, la memoria*: M. Bergel, B. de Santos / *Los Balcanes, Rusia, Latinoamérica*: B. Kagelitsky, E. Adamovsky, H. Prieto / *El género en cuestión*: N. Fraser, E. Marengo / *La historia, la memoria, la política*: R. Pittaluga, J. Hernández / *Actualidad de Victor Serge*: S. Weissman, H. Tarcus / *F. Abbate sobre Situacionismo* / *R. Mallé sobre G. Agamben* / *Arté venetado*: J. Andermann, J. P. Scarfi / *Reseñas sobre E. Adamovsky, A. Petruccioli, J. Trótski*

n° 11/12 (primavera 2000): *Una nueva resistencia global*: Ezequiel Adamovsky / *Sartre y Gorki: los compromisos de la filosofía*: Dardo Scavino, Toni Negri / *Las formas de la política revolucionaria: mito, razón, pasión, utopía*: Blas de Santos, Horacio Tarcus, Ana Longoni, Helios Prieto, Roberto Pittaluga, Guillermo David / *Feminismo y socialismo: sobre el debate Butler-Fraser*: C. Bacci, M.L. Fernández, A. Oberti, O. Acha, D. D'Antonio, P. Halperin, D. Lago / *Distributivo "La seducción de la barbarie"* / *Reseñas sobre P. Bourdieu y R. Rorty*

n° 13 (invierno 2001): *Uso de la memoria*: Pilar Calveiro, Blas de Santos, Alejandra Oberti, Roberto Pittaluga / *Nuevos desafíos para el pensamiento político*: Horacio Tarcus, Dardo Scavino, Elias Palti, Martha Rosenberg, Ezequiel Adamovsky, Todd May, Paco Fernández Boey / *Globalización y resistencia global*: Martín Bergel, Pierre Bourdieu, José Carlos Escudero / *Nación y emancipación*: Neil Larsen, Toni Negri, Michael Hardt / *Derecha e izquierda*: Perry Anderson, Norberto Bobbio / *Reseñas sobre Imperio de Negri y Hardt*

n° 14 (invierno 2002): *La crisis argentina: ¿emergencia de una nueva cultura política?*: Roberto Pittaluga / *Martha Rosenberg / Blas de Santos / Martín Bergel / Alejandra Ciriza / Ariel Petruccioli / Ricardo Aronkind / Pablo Gilibert Mariastella Svantupa / Vera Waksman Los tiempos de la globalización: memoria, resistencia, utopía*: Adolfo Gilly / *Ezequiel Adamovsky / Blas de Santos / Eduardo Menéndez / Martha Rosenberg Figuras del marxismo*: Enzo Traverso / *Fernanda Beigel / Ariel Petruccioli / Entrevista a Etienne Balibar Reseñas críticas*: de M. Bellucci sobre Raptisardi y Modarelli / *J. Yajnovsky sobre Boris Kossy / P. Halperin sobre Joel Cohen*

El Rodaballo es una publicación de Ediciones El Cielo por Asalto

Números atrasados en El Cielo por Asalto (Fray Luis Beltrán 125)
y Gambito de Afil (Puán y José Bonifacio)

Novedades

Manantial

Robert Castel
La inseguridad social.
¿Qué es estar protegido?

Claudio Suasnábar
Universidad e intelectuales.
Educación y política
en la Argentina (1995-1976).

En preparación

Daniel James
La historia de doña María.
Historia de vida, memoria
e identidad política.

Pensar el cine 1
Imágen, ética y filosofía.

Pensar el cine 2
Cuerpo(s), temporalidad
y nuevas tecnologías.

Compilador Gerardo Yoel

Textos de Alain Badiou, Jacques Rancière,
Harun Farocki, Vilen Flusser, Youssef Ishaghpour,
Jean-Paul Fargier, Eduardo Grüner, Jorge La Feria,
David Oubiña, Cristian Pauls, Gerardo Yoel, y otros

Alain Badiou
Imágenes y palabras.
Escritos sobre cine y teatro.

Telefax: 54 11 4383-7350/6059
E-mail: info@emanantial.com.ar
www.emanantial.com.ar

Libros

Las novedades del Cielo para el 2004

Guillermo David Carlos Astrada. La filosofía Argentina.
Sujeto a un implacable y sintomático olvido, Carlos Astrada (1896-1970), el mayor filósofo argentino, ha permanecido en un cono de sombra del cual este libro se propone un rescate y actualización pormenorizada. La reconstrucción minuciosa de su periplo vital e intelectual alumbrarán zonas desconocidas de una práctica filosófica que adquiere, en contraste con el mapa histórico en el que se desarrolló, una potencia y eficacia inusitada.

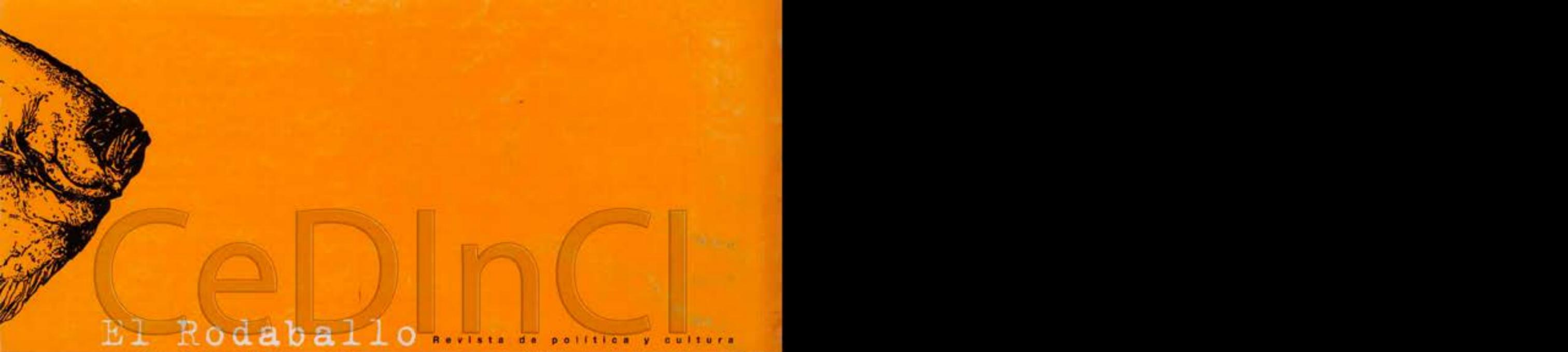
Dardo Scavino Saer y los nombres.
"Pensar la literatura de Saer no significará convertirla aquí en objeto de una disciplina sino aceptar la ofrenda de este escritor cuando nos da algo para pensar, y este trabajo no tiene otra pretensión que llegar a pensar, aunque más no sea en algunas líneas, a la altura de la experiencia literaria de Saer, de sus "descubrimientos" poéticos, de sus "iluminaciones" y "nominaciones", de todo aquello que a partir de esta escritura se ha vuelto doblado, de todas aquellas "islas" que no se habían pensado ni dicho antes del advenimiento de sus poemas y narraciones".
Dardo Scavino

Milciades Peña Historia Argentina 1516-1955.
En el segundo tomo de las Obras Completas de Milciades Peña reunimos por primera vez un solo volumen, tal como la concebiera su autor, esta Historia Argentina que nace con la colonización española y se cierra en 1955 con el golpe militar que derrocó el segundo gobierno de Juan D. Perón. Corregida según sus manuscritos, con un prefacio inédito del autor y un estudio preliminar de Horacio Tarcus

Alejandra Oberti/Roberto Pittaluga
¿Qué memorias para qué políticas?

Un recorrido por diferentes escrituras acerca de los años '70 en la Argentina: el cine, la historia, la literatura testimonial, los debates en los medios periodísticos. Una revisión de los discursos acerca de la historia y la memoria. Un libro que posibilita muchos recorridos. Un mosaico de fragmentos de análisis y teoría que permite diferentes montajes por parte del lector.

EDICIONES EL CIELO POR ASALTO
e-mail: asaltarcielos@abaconet.com.ar
Distribuye Manantial
info@manantial.com.ar / 54 11 483-7350/6059



CeDInCI

El Rodaballo Revista de política y cultura

